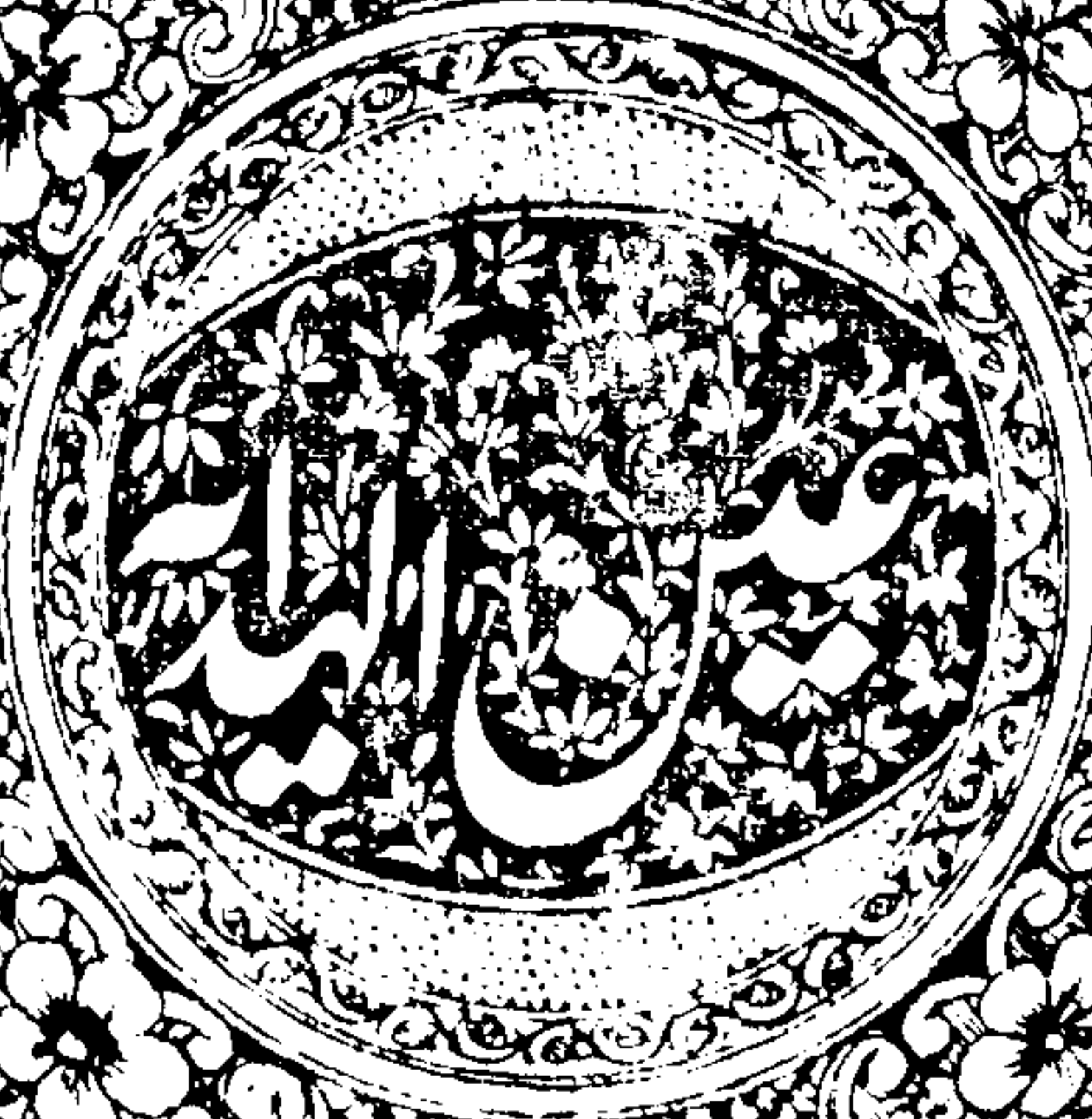
عین الحیات

من یرد اللہ ان یہدیہ یشرح صدرہ للاسلام

الحمد للہ والمنۃ کہ فقہ الحنفیہ میں کتاب جامع مدار و معتمد علیہ علمائے بلاد اسلام مثل بخارا و بلخ و کابل و ماوراء النہر و ہندوستان و عرب و روم و شام اعنی الہدایہ کا ترجمہ

المسمی بہ

عین الہدایہ

جلد اول

مدلل بطریقہ اجتہاد آیات و احادیث از اصول و اعتبارات فروع مع تذییل مسائل فتوی کے العلامۃ الفہامہ جامع فروع و اصول حاوی منقول و معقول مولانا سید امیر علی مترجم فتاوی عالمگیری نے بجانب جمع فرمایا

محمد اعظم
ادارہ نشریات اسلام اردو بازار لاہور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ حمداً یوافی نعمہ ویکافی مزیدہ والصلوٰۃ والسلام علی سید رسلہ وانبیائہ وعلیٰ آلہ واصحابہ واتباعہ الی یوم الدین
وعلی جمیع الانبیاء والمرسلین اجمعین - امابعد - یہ ترجمہ کتاب مستطاب ہدایہ فی شرح البدایہ اپنی نہایہ تنقیح
مع توضیح سے معراج الدرایہ ہے اور کامل تحقیق مع تہذیب سے مبنی کفایہ ہے مع ہذا ذخیرۂ مسائل اصول سے کنز دقائق
اور خلاصہ زیادات فتاوی سے تبیین الحقائق ہے بدائع معانی نوازل وواقعات صحیحہ کا جامع مجمع البحار بدر رنافع ہے لفظ
میں مختصر کافی ومعانی میں مبسوط وافی ہے تحقیق فقہ حنفیہ میں مختصر نافع کثیر گویا جامع کبیر بجسم صغیر ہے فللہ الحمد والمنۃ ومنہ الہدایہ فی ا
لبدایہ والنہایہ وصل اللہ تعالیٰ جل شانہ نے اجتہادات افضل المجتہدین امام الائمہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کو ایسا قبول عام
عنایت فرمایا کہ ملت اسلامیہ جہانتک روے زمین پر پھیلی ہے نصف سے زائد مومنوں کو اسی فقہ پر اپنا عبادت کرنیوالا رکھا اور انمیں
بہت سے اکابر اولیا صاحب آیات وکرامات ظاہر فرمائے یہ دلیل بدیہی حقیت اجتہاد اور برہان روشن صدق اعتقاد امام اہل حرانیہ
ہے اور قوی دلائل فروع فقہی کے عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ کتاب میں مذکور ہونگے - وصل فقہ کے تین جزء ہیں اول فقہ اکبر یعنی
اعتقادات حقہ کہ جب تک صحیح اعتقاد نہو بدنی اعمال رائگان ہیں دوم فقہ اوسط یعنی قلبی خلوص نیت وغیرہ کہ جیسی نیت ہو وہی عمل
کا ثمرہ ہے - سوم فقہ اصغر یعنی ظاہری اعضاء سے کے اعمال مانند رکوع وسجود وغیرہ جب تک علم نہو یہ اعمال صحیح نہونگے - اور تنقیح توضیح
میں تصریح کی کہ فقہ دوم یعنی باطنی اعمال وتہذیب اخلاق جنکو تصوف کہنے لگے ہیں یہ امام رحمہ کے عہد میں داخل فقہ تھے لہذا
مترجم نے جملہ اجزاء فقہ کو جمع کر لیا اسطرح کہ اول مقدمہ میں ترجمہ فقہ اکبر مع افادات عقائد نسفی وشرح ملا علی قاری رحمہ شامل کیلے
اور فقہ دوم کی ضروریات کتاب کے ترجمہ میں علٰحدہ نشان سے شامل کیے - پھر مسائل کتاب یعنی متن تو اصل مذہب ظاہر الروایات

کے صحیح مسائل ہین جو امام رح سے مروی ہین اور امام محمد کے جامع صغیر وغیرہ چھ کتابون کے بعضے زائد مسائل بھی مع حوالہ کے
فائدہ مین بڑھائے وہ بھی اصول ہین - پھر بعد زمانہ امام وصاحبین کے جو واقعات جدید پیش آئے جنمین مشائخ نے فتوے
دیے یا اصول سے استنباط کیے اُنکی ضرورت بہت ظاہر ہر پس ذیل فائدہ مین ان مسائل کو بڑھا دیا تاکہ اس کتاب سے باہر
تلاش کی حاجت نہو بلکہ مختلف اقوال چھوڑکر جس قول پر فتوے تھا وہی لکھا تاکہ ہر مسئلہ مین مفتی بہ قول معلوم ہو وصل در علم نعمت عظمیٰ
ہر عظمت وجلال الٰہی کو وہی پہچانے جو عالم ہو قال تعالیٰ انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء - اور جس نے اللہ تعالیٰ کو پہچانا اُسکا اعلیٰ
درجہ ہر قال تعالیٰ شہد اللہ انہ لا الہ الا ہو والملائکۃ واولوا العلم - پھر جو کوئی اس علم کو حاصل کرنے مین سعی کرے اُسکی فضیلت مین
حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جو کوئی ایسی راہ چلا جسمین علم طلب کرتا ہو تو اللہ
اُسکو جنت کی راہون سے ایک راہ چلاتا ہر - اور علم طلب کرنیوالے کی خوشی کے لیے ملائکہ اپنے بازو بچھاتے ہین اور عالم
کے لیے جو چیزین آسمانون وزمین مین ہین حتی کہ مچھلیان پانی کے اندر اللہ تعالیٰ سے مغفرت کی دعا مانگتی ہین - اور عالم کی فضیلت
عابد پر ایسی جیسے چودھوین رات کے چاند کی فضیلت باقی ستارون پر ہر اور انبیاء کے وارث علماء ہین - اور انبیاء نے کچھ درم
و دینار کی میراث نہین چھوڑی بلکہ علم ہی میراث چھوڑا ہر سو جس نے اس علم کو لیا اُسنے بھر پور حصہ پایا - رواہ الامام احمد والترمذی
وابو داؤد وابن ماجہ والدارمی - واثلہ بن الاسقع رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے
علم طلب کیا پھر اُسکو پا گیا تو اُسکے لیے دوگنا ثواب ہر اور اگر نہ پایا تو اُسکے لیے ایک ثواب ہر - رواہ الدارمی - ابن عباس
رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رات مین ایک ساعت علم پڑھنا پڑھانا تمام رات کی عبادت سے بہتر ہر - رواہ الدارمی وغیرہ - حدیث
مین فرمایا کہ ایک فقیہ بہ نسبت ہزار عابدون کے شیطان پر سخت دشوار ہو جاتا ہر - رواہ الترمذی وابن ماجہ - یہ اُس
فقیہ کا مرتبہ اعلیٰ ہر جو شیطان ونفس کے مکائد سے آگاہ اور معارف الٰہیہ مین راسخ ہو پھر فضائل علم فقہ مین آیات کریمہ
واحادیث صحیحہ بہت کثیر ہین یہ صرف نمونہ ہر - پس جو وحدانیت الٰہی جل شانہ وصدق رسالت حضرت سرور انبیاء محمد صلی اللہ
علیہ وآلہ وسلم کے ایمان ویقین سے مشرف ومنور ہوا برابر صدق دل سے فقہ کے اعلیٰ واوسط واصغر سب کے حاصل
کرنے مین سعی بلیغ کرکے مرتبہ اعلیٰ پر پہونچیگا - وصل بیان فقہ اعلیٰ یعنی عقائد ترجمہ فقہ اکبر امام ہمام قدوۃ الانام ابو حنیفہ رحمہ اللہ علیہ
بسم اللہ الرحمن الرحیم قال الامام یجب ان یقول امام نے فرمایا کہ اسطرح کہنا واجب ہر کہ **ف** اسمین اشارہ ہر
کہ دلی تصدیق کا زبان سے اقرار کرنا واجب ہی بطور شرط تاکہ مومن جان کر اسکے ساتھ کافرون کا برتاؤ نہو یہی امام ابو حنیفہ رح سے
روایت اور یہی شیخ ماتریدی وشیخ اشعری کے نزدیک صحیح ہر اور آیات اسی پر شاہد کہ ایمان کا محل دل ہر کقولہ تعالیٰ اولئک کتب
فی قلوبہم الایمان اور کقولہ تعالیٰ ولما یدخل الایمان فی قلوبکم - اور زبان کا اقرار اسکو مومن کہنے کے لیے ہر یہی محققین فقہاء کا
مذہب ہر پھر زبان سے گواہی کا لفظ کہنا ضروری نہین بلکہ یہ کہنا کافی کہ آمنت باللہ مین ایمان لایا اللہ تعالیٰ کا **ف** کہ وہ
موجود برحق ذات مین اکیلا اور صفات مین نرالا ہر قال تعالیٰ فآمنوا باللہ وما انزل علینا وما انزل الیکم وقولہ تعالیٰ
آمن الرسول بما انزل الیہ من ربہ الآیۃ - م - وملائکتہ اور اللہ تعالیٰ کے ملائکہ کا **ف** کہ ملائکہ موجود اور اللہ تعالیٰ کے معصوم بندے ہین
گناہ ونافرمانی نہین کرسکتے اور عقل کیطرح نر و مادہ نہین ہوسکتے قال تعالیٰ بل عباد مکرمون لا یسبقونہ بالقول الآیۃ وقال لا یعصون

اللہ ما امرہم ویفعلون ما یؤمرون الآیۃ - وکتبہ اور اُسکی کتابون کا ف مانند توریت وانجیل وزبور وقرآن کے اور جسقدر ہون
کوئی تعداد معین نہین ہے - ق - ورسلہ اور اُسکے سب رسولون کا ف یعنے اللہ تعالی کے سب پیغمبر حضرت آدم سے لیکر حضرت
محمد صلی اللہ علیہ وسلم تک برحق ہین خواہ اُنپر کتاب یا صحیفہ نازل ہوا ہو یا صرف وحی بھیجی گئی ہو - خواہ ہم کو انکا نام معلوم ہو یا نہو -
والیوم الآخر اور روز قیامت کا ف کہ وہ ضرور آنے والا دن ہے - والبعث بعد الموت اور اُٹھائے جانے کا بعد موت کے
ف اول تو قبر مین واسطے سوال منکر نکیر کے اور دوم قیامت کبری مین ہر جاندار کا حشر ہوگا اگرچہ روح پھونکے جانیکے بعد
مردہ پیدا ہوا یا گر گیا ہو بقول صحیح - مق - بقولہ تعالی قل یحییہا الذی انشاہا اول مرۃ الآیۃ والقدر خیرہ وشرہ من اللہ تعالی
اور مین ایمان لایا اللہ تعالی کی طرف سے تقدیر پر ف کہ بھلائی و برائی سب اللہ تعالی کی طرف سے مقدر ہے کسی کی تدبیر سے
بدلتی نہین ہے - لیکن کسی عالم مین پہلے یہ نہین معلوم کہ اللہ تعالی کی کیا تقدیر ہے پھر جو واقع ہوا یہی مقدر ہونا معلوم ہوگیا لقولہ
تعالی قل کل من عند اللہ الآیۃ - والحساب والمیزان والجنۃ والنار حق کلہ اور مین ایمان لایا کہ حساب قیامت کا اور
تولنا اعمال کا میزان مین اور جنت و دوزخ سب برحق ہین ف یونہی صراط وحوض کوثر و دیگر احوال و وقائع قیامت کے
سب حق ہین - پھر امام رح نے جزو اعظم یعنی معرفت الٰہی کی توضیح شروع کی - واللہ تعالی واحد لا من طریق العدد ولکن
من طریق انہ لا شریک لہ اور اللہ تعالی واحد ہے مگر گنتی کے طریقہ سے نہین بلکہ اس معنی مین واحد ہے کہ اُسکا کوئی شریک
نہین ف یعنی وحدانیت یہ نہین کہ وہ ایک دو مین گنتی مین ایک ہے بلکہ گنتی اُسکی پیدا کی ہوئی چیز ہے تو معنی یہ کہ لا الہ الا اللہ یعنی
الوہیت کسی مین نہین سوائے اُسکے - لہذا سورۂ توحید تلاوت کی قل ہو اللہ احد کہدے اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کہ اللہ
اکیلا ہے ف یعنی ذات و صفات مین اُسکا شریک نہین ہے - اللہ الصمد اللہ تعالی ہی صمد ہے ف کسی کا محتاج نہین اور سب اُسی کے
محتاج ہین لم یلد - نہ وہ کسی کو جنا ف تو جسنے کہا کہ اُسکا بیٹا ہے اُسنے اللہ تعالی کو نہ پہچانا وہ کافر ہے - ولم یولد اور نہ وہ کسی سے
پیدا ہوا - ولم یکن لہ کفوا احد - اور نہ اُسکا کوئی کفو ہے ف تو جورو بچہ محال ہے اور نہ کوئی اُسکے مثل نہ ہمجنس و نہ مشابہ اور نہ
مانند ہے - لا یشبہ شیأ من الاشیاء من خلقہ وہ پاک عز وجل مشابہ نہین اپنی مخلوق مین سے کسی چیز کے ساتھ ف یعنی جو کچھ
اُسکے سوا ہے وہ قطعاً اُسی کی مخلوق ہے وہ اس مخلوق مین سے کسی کے ساتھ مشابہ بھی نہین ہے - ولا یشبہہ شیٔ من خلقہ
اور نہ کوئی چیز اُسکے خلق مین سے اُسکے ساتھ مشابہ ہے ف لقولہ تعالی لیس کمثلہ شیٔ وہو السمیع البصیر - یعنی نہین اسکی مثال کوئی
چیز اور وہی سمیع بصیر ہے - اس سے معلوم ہوا کہ سننے والا و دیکھنے والا جسطرح اللہ تعالی کی صفت ہے نہین کسی مخلوق کی مشابہت
بالکل نہین ہے پس جسنے اللہ تعالی کی کسی صفت کو کسی مخلوق کی صفت سے مشابہ کیا تو وہ اللہ تعالی سے کافر ہوا - لم یزل
ہمیشہ سے ہے و لا یزال اور ہمیشہ رہیگا ف یعنی ایک شان پر بدون تغیر و تبدل کے با سماۂ اپنے نامون کے
ساتھ - وصفاتہ الذاتیۃ والفعلیۃ اور اپنے سب صفات کے ساتھ خواہ وہ صفات ذاتی ہین یا فعلی ہین ف یعنی اُسکی
سب صفات کمال ہین اور قدیم لم یزل و لا یزال ہین اور صفات کا ظہور دو طرح سے ہے ایک صفات ذاتیہ دوم صفات فعلیہ
اور ہمارے نزدیک صفت ذاتی ہر وہ صفت ہے جس سے اللہ تعالی نے اپنا وصف فرمایا اور اس صفت کی ضد جائز نہین
جیسے علم پس اللہ تعالی علیم ہے بصفت ذاتی کیونکہ اُسکا ضد تو جہل ہے جو اللہ تعالی کی شان مین محال ہے - اور صفت فعلی وہ کہ اُسکا

نہ بھی ہو سکے جیسے رحمت و غضب ہیں - اما الذاتیۃ فالحیوۃ پس صفات ذاتیہ یہ ہیں ایک حیات ف کقولہ تعالی الحی القیوم
والقدرۃ دوم قدرت - والعلم سوم علم - والکلام اور چہارم کلام ف کقولہ تعالی کلم اللہ موسی تکلیما - والسمع والبصر اور پنجم
سمع اور ششم بصر ف کقولہ تعالی وھو السمیع البصیر - والارادۃ ہفتم ارادہ ف کقولہ تعالی یرید اللہ بکم الیسر - واضح ہو کہ صفات
ذاتی ہیں سے سامعیت ذات اور واحدیت صفات اور صمدیت اور عظمت و کبریائی بھی ہیں حق - واما الفعلیۃ اور ہیں صفات فعلیہ
فالتخلیق تو پیدا کرنا ف اللہ خالق کل شیء - والترزیق اور رزق دینا ف یرزق من یشاء - والانشاء پیدا ہونا ف
ھو الذی انشأ جنات - والابداع اور بے مثال چیزوں کو ظاہر کرنا ف ھو یبدیٔ و یعید - والصنع اور صنعت کرنا ف صنع اللہ الذی
اتقن کل شیء - وغیر ذلک من صفات الفعل اور انکے سواے جو صفات فعل ہیں سے ہیں ف سب اسکے صفات فعلی
ہیں مثل رحمت و غضب و رضا و محبت وغیر ذلک بہت ہیں - لم یزل ولا یزال باسمائہ وصفاتہ لم یحدث لہ اسم ولا صفۃ
وہ اپنے اسماء و صفات کے ساتھ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہیگا کوئی اسم یا کوئی صفت اسکے لیے حادث نہیں ہوئی ہے
ف اسکی توضیح یہ ہے کہ لم یزل عالما بعلمہ والعلم صفۃ فی الازل وہ ہمیشہ سے عالم ہے اپنے علم کے ساتھ اور علم اسکی
صفت ازلی ہے - وقادرا بقدرتہ والقدرۃ صفۃ فی الازل اور ہمیشہ سے قادر ہے اپنی قدرت کے ساتھ اور قدرت
اسکی صفت ازلی ہے ف یعنی یوں ہی ہمیشہ سے ہے ہمیشہ اسکی صفت رہیگی - ومتکلما بکلامہ والکلام صفۃ فی الازل
اور ہمیشہ سے متکلم ہے اپنے کلام کے ساتھ اور کلام اسکی صفت ازلی ہے - وخالقا بتخلیقہ والتخلیق صفۃ فی الازل اور
ہمیشہ سے خالق ہے اپنی تخلیق کے ساتھ اور پیدا کرنا اسکی صفت ازلی ہے - وفاعلا بفعلہ والفعل صفۃ فی الازل
اور ہمیشہ سے فاعل اپنے فعل کے ساتھ ہے اور کرنا اسکی صفت ازلی ہے ف غرضکہ مخلوق یا مفعول کے پیدا ہونے سے
اسکی صفت کوئی حادث نہیں ہوئی لہذا فرمایا - الفاعل ھو اللہ تعالی والفعل صفۃ فی الازل والمفعول مخلوق
وفعل اللہ غیر مخلوق اور فاعل وہی اللہ تعالی ہے اور فعل اُسی کی صفت ازلی ہے اور فعل سے جو مفعول ہوا وہ البتہ
مخلوق ہے اور اللہ تعالی کا فعل کچھ مخلوق نہیں ہے - وصفاتہ فی الازل غیر محدثۃ ولا مخلوقۃ اور ازل میں صفات الہی
نہ پیدا ہوئی ہیں اور نہ مخلوق ہوئی ہیں ف یعنی نہ خود پیدا ہو گئی ہیں اور نہ اُسنے پیدا کر دی ہیں بلکہ صفات کی شان
اسکی ذات پاک کے ساتھ ہے - فمن قال انہا مخلوقۃ او محدثۃ او وقف فیہا او شک فیہا فھو کافر باللہ تعالے
پس جو کوئی کہے کہ یہ صفات الہی مخلوق ہیں یا نئی پیدا ہو گئی ہیں یا اُسکے بارہ میں توقف کرے یا اُنمیں شک لادے
تو وہ اللہ تعالی سے کافر ہے ف توقف کے معنی یہ ہیں کہ بالفعل یہ یقین نہ کرے کہ یہ صفات یوں ہی ازلی قدیم ہیں اور
کہے کہ ٹھہر کر پہچانونگا تو وہ اسوقت کافر رہیگا یہانتک کہ یقین کرے کہ قدیم ہیں - والقرآن کلام اللہ فی المصاحف
مکتوب وفی القلوب محفوظ وعلی الالسن مقروء وعلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم منزل - اور قرآن اللہ تعالے کا
کلام ہے مصحفوں میں لکھا گیا اور قلوب میں حفظ کیا گیا اور زبانوں پر پڑھا گیا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اُتارا گیا
ولفظنا بالقرآن مخلوق وکتابتنا وقراءتنا لہ مخلوقۃ والقرآن غیر مخلوق اور قرآن کے ساتھ ہمارا تلفظ کرنا
مخلوق ہے اور ہمارا اسکو لکھنا و تلاوت کرنا بھی مخلوق ہے ولیکن خود قرآن پاک مخلوق نہیں ہے ف یعنی کلام الہی اسکی

صفت ازلی ہے ولیکن عوام پر شبہہ ہوتا تھا کہ ہم پڑھنے لکھنے میں اُسکے لفظ آواز و حروف سے نکالتے ہیں اور اس سے زیادہ اُنکی نظر کام نہیں کرتی تو فرما دیا کہ تلفظ و قرارت و کتابت یہ ہمارے افعال مخلوق ہیں اور قرآن عظیم مخلوق نہیں ہے۔ (تنبیہ) قدیم کہنا سلف صالحین و ائمہ مجتہدین سے ثابت نہیں اور نہ اسمار الحسنی میں ہے لہذا اللہ تعالے پر قدیم کا اطلاق نہ چاہیے۔ متن پھر وہم ہوتا تھا کہ اللہ تعالی نے قرآن میں موسیٰ و فرعون کے واقعات فرمائے حالانکہ یہ سب حادث ہیں تو قرآن قدیم ہونے کے کیا معنی ہیں امام رح نے فرمایا۔ وما ذکرہ اللہ تعالی فی القرآن عن موسیٰ وغیرہ من الانبیاء علیہم السلام وعن فرعون وابلیس فان ذلک کلہ کلام اللہ تعالی اخبارا عنہم وکلام اللہ تعالی غیر مخلوق وکلام موسیٰ وغیرہ من المخلوقین مخلوق والقرآن کلام اللہ تعالی لا کلامہم اور جو کچھ اللہ تعالی نے قرآن میں موسیٰ وغیرہ انبیاء علیہم السلام کو یا فرعون وابلیس وغیرہ کو ذکر کیا تو یہ سب اللہ تعالی کا کلام ہے جو ان لوگوں سے خبر فرمائی ہے اور اللہ تعالی کا کلام مخلوق نہیں اور موسیٰ وغیرہ مخلوقات کا کلام البتہ مخلوق ہے اور قرآن اللہ تعالی کا کلام ہے کچھ انکا کلام نہیں ہے ف یعنی اللہ تعالی نے اپنے علم ازلی سے کلام قدیم ازلی فرمایا کہ مثلاً موسیٰ نے یوں کہا اور فرعون نے یہ جواب دیا حالانکہ اسوقت موسیٰ و فرعون کا وجود نہیں تھا پھر اسی کے موافق ابلیس سے جب وہ پیدا ہوگیا ہے تب سرزد ہوا اور اسی کے موافق موسیٰ علیہ السلام و فرعون سے مخلوق ہو جانے میں سرزد ہوا ہے تو کلام اللہ تعالی ازلی غیر مخلوق ہے اور اسی کے موافق جو موسیٰ وغیرہ سے سرزد ہوا وہ انکا کلام ہوا اور جیسے یہ لوگ مخلوق تھے انکا کلام بھی مخلوق ہے۔ وسمع موسیٰ کلام اللہ کما قال تعالی وکلم اللہ موسیٰ تکلیما اور موسیٰ نے کلام الٰہی کو سُنا چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا وکلم اللہ موسیٰ تکلیما ف یعنی موسیٰ علیہ السلام نے حقیقۃً کلام اللہ تعالی کو سُنا اور وہ کلام ازلی ہے اور موسیٰ علیہ السلام حادث اور انکا سننا حادث ہے۔ وقد کان اللہ تعالی متکلما ولم یکن کلم موسیٰ وقد کان اللہ تعالی خالقا فی الازل ولم یخلق الخلق لیس کمثلہ شئ وہو السمیع البصیر فلما کلم موسیٰ کلمہ بکلامہ الذی ہو لہ صفۃ فی الازل اور بیشک اللہ تعالی متکلم تھا حالانکہ اسنے موسیٰ سے کلام نہ کیا تھا اور بیشک اللہ تعالی خالق تھا ازل میں حالانکہ اسنے خلق پیدا نہ کی تھی (اُسکی شان میں قیاس و وہم عاجز ہیں کما قال تعالی) لیس کمثلہ شئ وہو السمیع البصیر یعنے کوئی شی اسکے مثل نہیں اور وہ سمیع بصیر ہے۔ پس جب اسنے موسیٰ علیہ السلام سے کلام فرمایا تو اُس سے اپنے اسی کلام سے تکلم کیا جو اللہ تعالی کی صفت ازلی ہے۔ وصفاتہ کلہا بخلاف صفات المخلوقین اور صفات الٰہی سب برخلاف مخلوقین کی صفات کے ہیں یعنی باہم کچھ مشابہت نہیں ہے یعلم لا کعلمنا ویقدر لا کقدرتنا ویری لا کرؤیتنا ویسمع لا کسمعنا وہ جانتا ہے بدون مشابہت ہمارے جاننے کے اور وہ قدرت رکھتا ہے بلا تشبیہ ہماری قدرت کے اور وہ دیکھتا ہے بدون مشابہت ہمارے دیکھنے کے اور سنتا ہے نہ اس تشبیہ کے ساتھ جیسے ہم سنتے ہیں ف یعنی اللہ تعالے و مخلوقات کی صفات میں کچھ مشابہت نہیں ہے صرف لوگ اپنی زبان میں مشترک لفظ بولتے ہیں۔ ویتکلم لا ککلامنا نحن نتکلم بالآلات والحروف واللہ تعالی یتکلم بلا آلۃ ولا حروف والحروف مخلوقۃ وکلام اللہ تعالی غیر مخلوق۔ اور اللہ تعالی کلام فرماتا ہے نہ مانند ہمارے کلام کرنے کے کہ ہم تو زبان و ہونٹھ و دانت وغیرہ آلات اور حروف سے کلام

کرتے ہین اور اللہ تعالی بدون کسی آلہ اور حروف کے کلام فرماتا ہی اور حروف تو مخلوق ہین اور اللہ تعالی کا کلام مخلوق
نہین ہی۔ واللہ تعالی لیس بجسم ولا جوہر ولا عرض اور اللہ تعالی جسم نہین ہی اور نہ جوہر ہی اور نہ عرض ہی۔ ف۔ عرض
اسکو کہتے ہین جو بغیر دوسری چیز کے خود قائم نہو جیسے خوشبو یا رنگ وغیرہ اور جوہر وہ جو کہ خود قائم ہو جیسے وہ چیز جس مین
خوشبو قائم ہو اور جسم ان دونون سے مرکب ہوا کرتا ہی اور جوہر جزو لا یتجزی کو بھی کہتے ہین۔ امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ
اللہ تعالی عمرو بن عبید کا برا کرے کہ اسی نے لوگون مین جوہر و عرض و اجسام کی بحث کا دروازہ کھولا۔ واضح ہو کہ جس نے
اللہ تعالی کی شان مین کچھ تصور باندھا اسنے کبھی اللہ تعالی کی عبادت نہ کی بلکہ اس تصویر کی عبادت کی جو اسکے وہم
مین ہی۔ ولا حد لہ ولا ضد لہ ولا ند لہ ولا مثل لہ اور اللہ تعالے کے واسطے حد و نہایت نہین ہی اور نہ اسکا کوئی ضد
یعنے مخالف و مانع ہی اور نہ اسکا کوئی شبیہ و شریک ہی اور نہ اسکا ہمسر و ہمجنس ہی قال تعالی لیس کمثلہ شیٔ وھو السمیع
البصیر اسکے مثل کوئی چیز نہین اور وہ سمیع بصیر ہی ف۔ ملا علی قاری رح نے کہا کہ حاصل کلام یہ ہی کہ اللہ تعالی نہ مخلوق کے
مشابہ ہی اور نہ کوئی مخلوق کسی طرح خالق عز و جل کے مشابہ ہی پس اللہ تعالی جل جلالہ نہ محدود ہی اور نہ گننے مین ہی
اور نہ وہ تصور مین آسکتا ہی اور نہ اسکے بعض ہین اور نہ اسکے اجزا ہین اور نہ وہ مرکب ہی اور نہ اسکی انتہا ہی اور نہ اسکی
ماہیت اور نہ کیفیت مانند رنگ و خوشبو و سردی و گرمی وغیرہ کے جو اجسام وغیرہ مین ہوا کرتے ہین اور نہ وہ کسی
جگہ مین متمکن ہی اور نہ اسپر زمانہ جاری ہوتا ہی۔ ولہ ید و وجہ و نفس اور اللہ تعالی کے واسطے ید و وجہ و نفس ہی
فما ذکر اللہ فی القران من ذکر الوجہ پس جو ذکر کیا اللہ تعالے نے قرآن مین بیان وجہ سے ف۔ کقولہ تعالے
کل شیٔ ھالک الا وجہہ۔ وقولہ تعالی فاینما تولوا فثم وجہ اللہ۔ وقولہ تعالی ویبقی وجہ ربک۔ وقولہ تعالی الا ابتغاء وجہ ربہ
الاعلی۔ ان آیات مین وجہ مذکور ہی۔ والید۔ اور جو ذکر کیا بیان ید سے ف۔ کقولہ تعالی ید اللہ فوق ایدیھم۔ وقولہ بل یداہ
مبسوطتان۔ وقولہ خلقت بیدی۔ والنفس اور بیان نفس سے ف۔ کقولہ تعالی لا اعلم ما فی نفسک۔ بالجملہ قرآن مین جو
ذکر وجہ و ید و نفس کا ہی فھو لہ صفات بلا کیف۔ تو یہ سب اللہ تعالی کی صفات ہین بلا کیفیت ف۔ یعنی یہ بات مجہول ہی کہ
انکی کیفیت کیا ہی اور یہی قول ائمہ سلف اور فقہاء و علماء راسخین کا قول ہی۔ علی قاری رح نے کہا کہ سلف صالحین
رضی اللہ عنہم اسی پر گذرے ہین اور کچھ تاویل نہین کرتے تھے اور پچھلون مین بعض نے تاویل کی ہی اسکو امام رح نے
منع فرمایا بقولہ ولا یقال ان یدہ قدرتہ او نعمتہ لان فیہ ابطال الصفۃ۔ اور یون نہ کہا جاوے کہ ید اللہ سے مراد
اللہ تعالی کی قدرت یا نعمت ہی کیونکہ ایسے کہنے سے صفت کا باطل کرنا لازم آتا ہی۔ وھو قول اہل القدر والاعتزال
اور یہ انکا کرنا فرقہ قدریہ و معتزلہ کا قول ہی ف۔ فرقہ قدریہ وہ بدتر گروہ ہی جو بندہ کو خود نیکی و بدی کا خالق کہتے ہین اور انھین
مین سے معتزلہ و روافض بھی ہین جنھون نے سلف صالحین صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم کے طریقہ سے انحراف کیا
کیونکہ سلف رضی اللہ عنہم انکو صفات الٰہی بلا کیف کہتے ہین لہذا امام رح نے فرمایا۔ ولکن یدہ صفتہ بلا کیف۔ ولیکن
ید اللہ اسکی صفت ہی بلا کیف۔ وغضبہ ورضاہ صفتان من صفاتہ بلا کیف اور غضب الٰہی اور رضائے الٰہی
یہ بھی دونون اللہ تعالی کی صفات مین سے ہین بلا کیف ف۔ اور کسی مخلوق سے مشابہت نہین اور یہی اعتقاد حق ہی

فخرالاسلام رحمہ اللہ نے کہا کہ اثبات ید و وجہ کا اعتقاد ہمارے اعتقاد مین حق ہے لیکن ہمارا علم اسکو حاوی نہین ہو سکتا پس ہمکو اصل تو آیات قطعیہ سے یقینی معلوم ہے اور کیفیت مجہول تو اصل سے انکار نہین ہو سکتا اور فرقہ معتزلہ وغیرہ اسی جہت سے گمراہ ہو گئے کہ کیفیات صفات کے ادراک سے عاجز ہوے تو انھون نے اصل صفات سے بھی انکار کر دیا۔ یون ہی شمس الائمہ سرخسی رح نے بھی ذکر فرمایا۔ علی القاری رحمہ اللہ نے کہا کہ احادیث صحیحہ مین جو عبارات متشابہات آئی ہین انمین بھی یہی حکم و اعتقاد ہے کہ انپر ایمان لاوے اور اپنی ہستی سے زائد انکی کیفیات کے پیچھے نہ پڑے۔ منجملہ ان احادیث کے قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ خلق آدم من قبضۃ قبضھا من جمیع الوان الارض وعجنت بالمیاہ المختلفۃ وسواہ ونفخ فیہ الروح فصار حیوانا حساسا بعد ان کان جمادا الحدیث۔ یعنی اللہ تعالی نے پیدا کیا آدم کو ایک مٹھی خاک سے جسکو لیا تمام اقسام زمین سے اور وہ گوندھی گئی مختلف پانیون سے اور اسکو ٹھیک اعتدال پر درست کیا اور اسمین روح پھونکی پس وہ جماد کی حالت سے حیوان حس و حرکت والا ہو گیا آخر حدیث تک۔ ازانجملہ قولہ علیہ السلام ان قلوب بنی آدم کلھا بین الاصبعین من اصابع الرحمن کقلب واحد یصرفہا کیف یشاء۔ یعنی آدمیون کے دل سب کے سب حضرت الرحمن کے اصابع سے دو اصبع کے بیچ مین مانند ایک دل کے ہین انکو جیسے چاہتا ہے پھیرتا ہے۔ رواہ مسلم۔ ازانجملہ قولہ علیہ السلام لا تزال جہنم تقول ھل من مزید حتی یضع الجبار رب العزۃ فیھا قدمہ فتنزوی بعضھا الی بعض فتقول قط قط الحدیث۔ پس اول حدیث مین بیان صفت اصابع ہے اور اسمین بیان صفت قدم ہے۔ ازانجملہ قولہ علیہ السلام ان اللہ یبسط یدہ باللیل لیتوب مسیء النہار ویبسط یدہ بالنہار لیتوب مسیء اللیل حتی تطلع الشمس من مغربھا۔ رواہ مسلم۔ اسمین بیان ید اللہ کی صفت کا ہے۔ ازانجملہ قولہ علیہ السلام الحجر الاسود یمین اللہ فی ارضہ یصافح بہا عبادہ۔ یعنی حجر اسود زمین مین یمین اللہ ہے اسکے ساتھ بندون سے مصافحہ فرماتا ہے اور حدیث ابوہریرہ مین مرفوع آیا کہ جس نے مفاوضہ کیا حجر اسود سے تو یہی ہے کہ اسنے ید الرحمن سے مفاوضہ کیا۔ رواہ ابن ماجہ۔ مترجم کہتا ہے کہ علامہ قاری رح نے بہت کم نمونہ کے طور پر لکھے ہین اور یہ احادیث شمار سے باہر ہین پھر جیسے حجر اسود کی حدیث ہے یہ بالکل صریح ہے کہ تاویل بیان باطل ہے اور جو کوئی اسکو ظاہر معنی پر محمول کرے وہ کافر گمراہ ہے بلکہ معنی اس سے صفات الہی ہین اور عقول بیچارے اسکے ادنی مخلوق ہین یہ انپر ایمان لانے سے سرفراز ہین اور اگر اسکی حقیقت و کیفیت ادراک کرنے کی بے ادبی کرین تو نامعقول ہین کیونکہ جیسی ذات باری عز شانہ ادراک سے عالی متعالی ہے ویسے ہی اسکے تمام صفات وہم و ادراک سے برتر ہین اور انپر ایمان لانا یہ بالفعل کمال ہے اور عارفون کے واسطے ایک منظر مشاہدہ عالی وحسن الحال ہے جسکا قیاس مین لانا بالکل محال ہے۔ پھر قاری رح نے لکھا اور امام ابوحنیفہ رح سے پوچھا گیا کہ حدیث مین وارد ہوا کہ اللہ تبارک و تعالی آسمان دنیا پر نزول فرماتا ہے تو جواب دیا کہ ہان بلا کیف۔ یعنی تمہاری عقل اسکی کیفیت کی چون و چرا کے لائق نہین ہے اور نہ تم نزول کو مشابہ کسی مخلوق کے نزول کے قیاس کرو کہ یہ تشبیہ کفر ہے۔ قاری رح نے لکھا کہ اور جیسے وارد ہوا کہ اللہ تعالی نے پیدا کیا آدم کو۔ علی صورۃ الرحمن تو ایسی آیات و احادیث کو جسطرح وارد ہین اسی طرح ظاہر پر رکھنا چاہیے اور یہ قطعی ہے کہ حضرت باری تعالی جسم و جسمانیات و مشابہت مخلوقات سے پاک برتر ہے اسمین کوئی صفت حدوث کی نہین ہے اور امام اعظم رحمہ اللہ نے کتاب الوصیۃ

فرمایا کہ ہم دلی اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہوا بدون اسکے کہ اللہ تعالیٰ کو عرش کی کوئی احتیاج ہو یا عرش پر
اسکا ٹھہراؤ اور قرار ہو بلکہ وہی عزوجل عرش کا اور عرش کے سواے سب کا حافظ قیوم ہے اُسی کی حفاظت و قیومیت سے
سب قائم ہیں سو پناہ اللہ تعالیٰ کی اگر اُسکو کسی چیز کی احتیاج ہو تو وہ عالم پیدا کرنے اور اسکی تدبیر کا قادر نہوتا اور عرش کو
تو اُسنے پیدا کیا ہے اور وہ عرش سے پہلے تھا پس وہ احتیاج و مشابہت سے منزہ ہے انتہی مترجما - امام مالک رح سے
کسی نے عرش کا استوا پوچھا تو اچھا جواب دیا کہ استوا ہونا تو معلوم ہے اور کیفیت مجہول ہے یعنے اسکے ادراک کی
طاقت نہیں ہے اور اسپر ایمان لانا واجب ہے اور پوچھنا بدعت ہے - قاری رح نے کہا کہ یہی طریقہ سلف بھی امام اعظم کا ہے
اور یہی بہت راست و سلامت ہے - بعضے شافعیہ نے نقل کیا کہ امام الحرمین استاذ امام غزالی کے ابتدا میں تاویل کرتے
پھر آخر عمر میں اس سے رجوع و توبہ کی اور ذکر کیا کہ سلف صالحین رضی اللہ عنہم اجمعین نے تاویل سے منع کرنے پر
اجماع کیا ہے پس تاویل کرنا حرام ہے - یہ قول ہمارے اصحاب ماتریدیہ کے موافق ہے - ابن الہمام رح نے تاویل کا جواز بھی
اس صورت میں لکھا ہے کہ جب بعضے عوام بالکل نہ سمجھ سکیں اور ضرورت پڑے تو جائز ہے کہ تاویل کر دی جاوے -
علی قاری رح نے کہا کہ عقیدہ طحاویہ کے شارح نے لکھا کہ یوں کہنا نہ چاہیے کہ رضای الٰہی سے مراد ارادہ اکرام ہے
اور غضب الٰہی سے مراد ارادۂ انتقام ہے کیونکہ یوں کہنے سے صفت کی نفی ہوئی جاتی ہے - اور قاری رح نے لکھا کہ
ظاہر قرآن کو بغیر موجب کے اپنی ظاہر و حقیقت سے پھیرنا حرام ہے اقول بلکہ تعمدا ایسا جماعت علماء کے نزدیک کفر ہے
اب حاصل کلام یہ ہے کہ جو ذکر قرآن و احادیث صحیحہ میں ید و وجہ و عین و یمین و قدم و استوا و نزول وغیرہ کا وارد ہے
تو یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں اور ہمارے محاورہ میں ایسے الفاظ اعضاء وغیرہ کے معنی میں ہیں اور ہمکو خوب معلوم ہے
کہ اللہ تعالیٰ کے مانند و مشابہ و مثل کوئی چیز نہیں ہے تو قطعی معلوم ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں اور رہا یہ کہ وہ کیونکر
اور کس کیفیت سے ہیں تو جیسے ذات الٰہی میں کیونکر اور کس کیفیت کو گنجایش نہیں ہے ویسے ہی اسکے صفات بھی
وہم و خیال سے برتر ہیں پس ہم جانتے ہیں کہ ذات الٰہی اور جملہ صفات الٰہی ازلی برحق ہیں کوئی چیز اسمیں حادث نہیں
اور نہ کبھی اسکو تغیر ہے اور نہ وہاں زمانہ و مکان کو دخل ہے بلکہ زمانہ و مکان و عقل و وہم سب اسکے مخلوقات ہیں
اور ہم اسکی کسی صفت سے انکار نہیں کرتے ہیں پس سلف صالحین رضی اللہ عنہم اور تابعین صالحین رحمہم اللہ اور ائمہ مجتہدین
و علماء ربانیین و اولیاے کرام بالاجماع سب اسی طریقہ پر ہیں - پھر امام اعظم رح نے فرمایا - وخلق اللہ تعالیٰ الاشیاء
لا من شیئ اور اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کو پیدا کیا نہ کسی چیز سے ف یعنی کوئی مادہ پہلے سے نہ تھا جس سے اشیاء کو پیدا کیا
بلکہ بے مادہ و بے مثال کے ابداع و اختراع فرمایا ہے - وکان اللہ تعالیٰ عالما فی الازل بالاشیاء قبل کونہا اور اللہ تعالیٰ
ازل میں اشیاء کا عالم تھا قبل اسکے وجود کے ف یعنی جیسے بعد پیدا کرنے کے عالم ہے اسکا علم اول و آخر یکسان ہے
کیونکہ زمانہ ان مخلوقات پر جاری ہے اور اُسنے تو زمانہ پیدا کیا ہے - وہو الذی قدر الاشیاء وقضاہا اور اُسی نے
اشیاء کو مقدر کیا اور قضا کیا - ولا یکون فی الدنیا ولا فی الآخرۃ شیئ الا بمشیتہ وعلمہ وقضائہ وقدرہ وکتبہ
اور نہ ہوگی کوئی چیز دنیا میں اور نہ آخرت میں مگر اُسکی مشیت - یعنی چاہنے سے اور علم سے اور قضا و قدر سے اور

لکھے ہے۔ ولکن کتبہ بالوصف لا بالحکم۔ ولیکن اسکا لکھنا بوصف ہے یعنی وصف مثلاً یہ چیز فلان وقت یون ہوگی، ورلکھنا بحکم نہیں ہے مثلاً یون ہوجا۔ امام اعظم رح نے کتاب الوصیۃ مین فرمایا پھر ہم اقرار کرتے ہین کہ تقدیر بھلائی و برائی کی سب اللہ تعالی ہی کی طرف سے ہے لقولہ تعالی قل کل من عند اللہ۔ یعنے کہہ دے اے محمد کہ اللہ تعالی ہی کیطرف سے کل ہے اور جسنے گمان کیا کہ بھلائی یا برائی غیر کی طرف سے ہوتی ہے تو وہ اللہ تعالی سے کافر ہوا اور اسکی توحید باطل ہوئی بشرطیکہ اسکی توحید ہو۔ انتہی مترجما۔ اور امام اعظم رح نے کتاب الوصیۃ مین نوشتہ تقدیر کے واسطے حدیث کے ساتھ اس آیت کو لکھا قال تعالی وکل شئ فعلوہ فی الزبر وکل صغیر وکبیر مستطر۔ وقاری رح نے لکھا کہ حاصل یہ کہ جو بھلائی و برائی وگوارا و ناگوار کہ بندہ سے موافق مقدر ازلی کے واقع ہوتی ہے وہ اللہ تعالی ہی سے ہوتی ہے جو اللہ تعالی کی مشیت مین ہے وہ ہوا اور جو نہین وہ نہوا۔ اگر وہم ہو کہ قضاے الٰہی پر راضی ہونا ضرور ہے اور کفر جب قضاے الٰہی ہوا تو اسپر راضی ہونا چاہیے لیکن کفر پر راضی ہونا بھی کفر ہے تو یہ مغالطہ ہے اور جواب یہ ہے کہ کفر قضاے الٰہی نہین ہے کیونکہ قضاے الٰہی تو اللہ تعالی کی صفت ہے اور کفر بندہ کا فعل ہے یہ دونون مبائن ہین پس کفر مقضی ہے نہ قضا اور اللہ تعالی نے اپنی حکمت و مشیت سے کفر کو پیدا کردیا اور اسمین کوئی اعتراض نہین ہے اور جس بندے نے کفر کو اپنے ارادہ و اختیار سے حاصل کیا وہ کافر مذموم ہے اور خالق عزوجل کیطرف کچھ وہم نہین ہوسکتا ہے۔ مسئلہ۔ جو کوئی اپنی ذات کے کفر پر راضی ہو بالاتفاق کافر ہے اور جو کوئی غیر کے کفر پر راضی ہو دو صورتین ہین اگر کفر کو پسند کرتا ہے تو بھی کافر ہے اور اگر غیر کی ایذا وغیرہ سے چاہا کہ اس سے ایمان چھین جاوے تو اصح یہ ہے کہ کافر نہوگا کذا فی التاتارخانیہ اور مؤید اسکا قولہ تعالی ربنا اطمس علی اموالہم واشدد علی قلوبہم فلا یؤمنوا حتی یروا العذاب الالیم۔ موسی علیہ السلام نے فرعونیون کو کہا تھا جیسا کہ اللہ تعالی نے کلام ازلی مین حکایت فرمایا ہے۔ والقضاء والقدر والمشیۃ صفاتہ فی الازل بلا کیف اور قضاء و قدر و مشیت یہ اللہ تعالی کی صفات ہین ازل مین بلا کیف ہین یعنی مانند دیگر صفات و آیات متشابہات کے انکی کیفیت مجہول ہے۔ ویعلم اللہ تعالی المعدوم فی حال عدمہ معدوما ویعلم انہ کیف یکون اذا اوجدہ ویعلم اللہ الموجود فی حال وجودہ موجودا ویعلم انہ کیف یکون فناؤہ ویعلم اللہ القائم فی حال قیامہ فاذا قعد علمہ قاعدا فی حال قعودہ من غیر ان تغیر علمہ او یحدث لہ علم ولکن التغیر واختلاف الاحوال یحدث فی المخلوقین۔ اور اللہ عزوجل معدوم کو اسکے حالت عدم مین معدوم جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ جب اسکو ایجاد فرمادیگا تو وہ کس کیفیت سے ہوگا اور اللہ عزوجل موجود کو اسکی حالت وجود مین موجود جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اسکا فنا کس کیفیت سے ہوگا۔ اور اللہ تعالی مثلاً کھڑے ہوے کو اسکے کھڑے ہونیکی حالت مین جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ کس کیفیت سے بیٹھیگا) اور جب بیٹھا تو اسکو بیٹھے ہونیکی حالت مین جانتا ہے ان سب تغیر مختلف حالتون مین اسکو جانتا ہے بدون اسکے کہ اللہ تعالی کے علم مین کچھ تغیر ہو یا اسکے علم مین کوئی جدید بات پیدا ہو لیکن تغیر و اختلاف احوال پیدا ہونا ان مخلوقات مین ہے۔ خلق اللہ الخلق سلیما من الکفر والایمان ثم خاطبہم وامرہم ونہاہم فکفر من کفر بفعلہ وانکارہ وجحودہ بخذلان اللہ تعالی ایاہ وآمن من آمن بفعلہ واقرارہ وتصدیقہ بتوفیق اللہ تعالی ایاہ ونصرتہ لہ۔ اللہ تعالی نے اپنی خلق کو کفر و ایمان دونون سے سالم پیدا کیا پھر انکو خطاب فرمایا اور حکم امر کیا اور نہی فرمائی تو پھر جس نے کفر کیا اسنے کفر کیا اپنے فعل و اپنے انکار اور اپنے نہ ماننے سے بایطرح کہ اللہ تعالی نے اسکو خوار کیا

اور اسکی نصرت متروک فرمائی اور جو کوئی ایمان لایا تو وہ ایمان لایا اپنے فعل سے، اور اپنے اقرار و تصدیق سے باینکہ اسکو
اللہ تعالیٰ نے توفیق دی اور اسکی نصرت فرمائی ف امام رح نے جو یہاں بیان فرمایا اس سے معلوم ہوا کہ جو مخلوق پیدا
ہوتی ہے نہ وہ کافر ہوتی ہے نہ مومن بلکہ فطرت سالم ہوتی ہے کقولہ علیہ السلام کل مولود یولد علی الفطرۃ الخ الصحیحین۔ اور بعض
آیات و احادیث دلالت کرتی ہیں کہ بعضے مخلوق کافر ہیں اور بعضے مومن ہیں تو علی قاری رح نے افادہ فرمایا کہ انکا کفر و ایمان
علم الٰہی میں ہے یعنے پیدا کیا تو سالم پیدا کیا ولیکن وہ اپنے علم ازل میں جانتا تھا کہ یہ کافر ہوگا یا مومن تو یہاں بیان فطرت
پیدایش کا ہے اور آیات و احادیث میں بیان علم الٰہی کا ہے یہ اظہر ہے اور وہ اظہر ہے منجملہ آیات کے قولہ تعالیٰ ولقد ذرانا لجہنم
کثیرا من الجن والانس لہم قلوب لا یفقہون بہا الآیۃ۔ یعنی ہمنے اپنی عظمت و حکمت سے پیدا کر دیا جہنم کے لیے بہتوں کو جن و
انس سے جنکے دل ایسے ہیں کہ انسے سمجھتے نہیں ہیں آخر آیت تک۔ اور منجملہ احادیث کے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اللہ تعالیٰ کا فرمان حکایت فرمایا کہ خلقت ہولاء للجنۃ ولا ابالی وخلقت ہولاء للنار ولا ابالی۔ یعنی میں نے اس گروہ کو
جنت کے لیے پیدا کیا اور مجھے پروا نہیں ہے اور میں نے اس گروہ کو جہنم کے لیے پیدا کیا اور مجھے پروا نہیں ہے۔ وقولہ
صلی اللہ علیہ وسلم فرغ ربکم من العباد فریق فی الجنۃ وفریق فی السعیر۔ تمہارا رب بندوں سے فارغ ہوا ایک فریق جنت
میں اور ایک فریق دوزخ میں ہے۔ اور حدیث جامع مانع یہ ہے اعملوا فکل میسر لما خلق لہ۔ تم لوگ عمل کرو کہ ہر ایک جسکے لیے
پیدا کیا ہے اسی کی آسانی دیا گیا ہے یعنی وہی کام اسکو میسر آویگا۔ امام اعظم رح نے فرمایا۔ اخرج ذریۃ آدم علیہ السلام
من صلبہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کی ذریات کو انکی پشت سے نکالا ف یعنی ایک تو نسل آدم علیہ السلام جو مردوں
و عورتوں کے ازدواج سے پیدا ہوتی ہے یہ تو معائنہ ہے ولیکن اس سے پہلے آدم علیہ السلام کی پشت سے قیامت تک
کے تمام ذریات کو عہد لینے کے لیے ایکبارگی طبقہ طبقہ نکالا۔ علی صور الذر بیض و سود بصورت چھوٹے چیونٹوں کے
سپید و سیاہ۔ فجعلہم عقلاء فخاطبہم الست بربکم قالوا بلیٰ۔ سو انکو عاقل کر کے خطاب فرمایا۔ الست بربکم یعنے کیا میں تمہارا
رب نہیں ہوں۔ قالوا بلیٰ۔ بولے کہ کیوں نہیں یعنے بیشک تو ہمارا رب ہے۔ وامرہم ونہاہم فاقروا لہ بالربوبیۃ فکان
ذلک منہم ایمانا فہم یولدون علی ذلک اور انکو حکم کیا یعنے ایمان و خیر کا اور انکو منع کیا یعنے شرک و شر سے سو ان
سبھوں نے اللہ تعالیٰ کے واسطے اسکی ربوبیت کا اقرار کیا سو یہ تو ان لوگوں سے ایمان تھا لیس وے اسی حال
پیدا ہوتے ہیں ف یہی فطرت اسلامی ہے۔ ومن کفر بعد ذلک فقد بدل وغیر ومن آمن وصدق فقد ثبت
علیہ وداوم اور جس نے اسکے بعد کفر کر لیا تو اسنے تو وہ حالت بدل ڈالی و تغیر کر دی اور جس نے ایمان ظاہر کیا اور
تصدیق کی تو وہ دین اول پر ثابت رہا و مداومت کی ف اگر وہم ہو کہ ہم کو تو یہ اقرار یاد نہیں ہے۔ جواب دیا گیا کہ یہ اللہ تعالیٰ
کی طرف سے امتحان ہے اور اگر یاد ہوتا تو انبیاء علیہم السلام یاد دلانے والے بھیجنے کی ضرورت نہوتی سو ہم پر ایمان
بالغیب فرض ہے اور اگر وہم ہو کہ جو بات آدمی بھول گیا اسپر کچھ الزام نہیں ہے تو جواب یہ کہ یاد دلانے پر نہ مانو گے تو الزام
شدید ہے ہمنے بہت سے اعمال برے کیے اور بھول گئے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ احصاہ اللہ ونسوہ۔ یعنی
اللہ تعالیٰ نے انکا شمار کر دیا ہے اور وے خود بھول گئے ہیں۔ یعنے اعمال پر عذاب و ثواب ہوگا۔ واضح ہو کہ روح ہم

نسیان نہین ہے بلکہ یہ نسیان اس جسم کے اس کے مکدر کرنے سے ہو جاتا ہے حتی کہ بعض امور کو یاد دلانے سے آدمی یاد
کر جاتا ہے اور آخرت مین ان اعمال کو جنھین یہان بھولا ہے صاف یاد کریگا اور اسپر لازم ہونگے - ولم یجبر احدا من خلقہ
علی الکفر و لا علی الایمان و لا خلقھم مومنا و لا کافرا - اور اللہ تعالی نے قہر کے ساتھ مجبور نہین کیا کسی کو اپنی خلق مین سے
کفر پر اور نہ ایمان پر اور نہ انکو مومن پیدا کیا اور نہ کافر پیدا کیا - ولکن خلقھم اشخاصا و الایمان و الکفر فعل العباد
لیکن انکو اشخاص پیدا کیا ہے (یعنی بحالت فطرت) اور اس حالت پر ایمان بالغیب کو ظاہر اور تصدیق کرنا یا اس حالت کو
تبدیل و تشنیہ کر کے انکار و کفر کرنا یہ خود بندون کا فعل ہے ف یعنی بندون کے اختیار سے ہے قہری مجبوری سے نہین ہے
یعلم اللہ تعالی من یکفر فی حال کفرہ کافرا فاذا آمن بعد ذلک علمہ مومنا فی حال ایمانہ من غیر ان تغیر علمہ
وصفتہ - جو شخص کفر کرتا ہے اللہ تعالی اُسکو اُسکے حال کفر مین کافر جانتا ہے پھر جب اسکے بعد ایمان لایا تو اسکے حال ایمان مین
مومن جانتا ہے بغیر اسکے کہ اللہ تعالی کا علم و صفت متغیر ہو ف یعنی علم الٰہی پر زمانہ جاری نہین ہے اُسکا علم ہر حال مین
اپنی شان پر ہے بدون تغیر کے ہے اور تغیر ان حوادث و مخلوقات مین ہے و جمیع افعال العباد من الحرکۃ والسکون کسبھم
علی الحقیقۃ اور تمام افعال بندون کے از قسم حرکت ہون یا از قسم سکون ہون یہ افعال انھین بندون کی کمائی در حقیقت
ہین ف اور انکی پیدائش کی ہوئی چیزین نہین ہین و اللہ تعالی خالقھا - اور خالق ان افعال کا اللہ تعالی ہے ف وقد قال
تعالی و اللہ خلقکم و ما تعملون - اللہ تعالی نے پیدا کیا تمکو اور اسکو جو تم کرتے ہو یعنی تمہارے کام و فعل کو - اور آیات ایسی
بہت ہین کہ خالق کسی چیز کا سوائے اللہ تعالی کے کوئی نہین ہے - امام رحمہ اللہ نے کتاب الوصیۃ مین فرمایا کہ ہم اقرار کرتے
ہین کہ بندہ مع اپنے تمام اعمال و اقرار و معرفت کے مخلوق ہے سو جب فاعل خود مخلوق ہو تو اسکے افعال بدرجہ اولی مخلوق
ہین انتہی سترجما پس اللہ تعالی بندون کے افعال کا پیدا کرنے والا ہے - و المعاصی کلھا بعلمہ و قضائہ و تقدیرہ
و مشیتہ لا بمحبتہ و لا برضائہ اور سب گناہ چھوٹے ہون یا بڑے ہون اللہ تعالی کے علم و قضاء و تقدیر و مشیت
کے ساتھ ہین کچھ اسکی محبت سے نہین اور نہ اسکی رضامندی سے - و لا بامرہ اور نہ اسکے حکم سے ہین - وہی اور یہ
افعال بندون کے خواہ بھلے ہون یا بُرے ہون - کلھا بمشیتہ و علمہ و قضائہ و قدرہ سب کے سب اللہ تعالے
کی مشیت و علم و قضاء و قدر سے ہین ف یعنی اگرچہ بندون کی کمائیان ہین - و الطاعات کلھا ایا ما کانت واجبۃ
بامر اللہ تعالی و بمحبتہ و برضائہ اور طاعات کوئی ہون سب کے سب ثابت ہین اللہ تعالی کے حکم کے ساتھ اور
اسکی محبت و رضامندی کے ساتھ . ف حاصل یہ کہ کل افعال بندون کے اللہ تعالی کے مخلوق ہین ان مین سے
جو معاصی ہین وہ اللہ تعالی کے حکم و محبت و رضامندی کے ساتھ نہین ہین اور جو طاعات ہین وہ حکم و محبت و رضامندی
کے ساتھ ہین پھر یہ معاصی و طاعات دونون اللہ تعالی کے علم و مشیت و تقدیر کے ساتھ ہین - و الانبیاء علیھم السلام
کلھم منزھون عن الصغائر و الکبائر و الکفر و القبائح اور انبیاء علیھم السلام سب کے سب بالکل پاک ہین صغیرہ
و کبیرہ گناہون اور کفر و ہر طرح کے قبائح سے ف انبیاء مین سے اول آدم علیہ السلام اور آخر محمد صلی اللہ علیہ و سلم
ہین اور درمیان مین مشہور و غیر مشہور بہت گذرے جنکی تعداد اللہ تعالی کو معلوم ہے اور جو آدم علیہ السلام کی نبوت سے

انکار کرے تو کفر ہی - اور واضح ہو کہ گناہ صغیرہ و کبیرہ شرع مین معروف ہین اور کفر سے نکلکر جدا ایمان مین جو داخل ہوا اُس آدمی کی ابتدائی حالت ہی اور غفلت وغیرہ سے اُس سے صغیرہ یا کبیرہ گناہ ہو جاتے ہین - اب واضح ہو کہ انبیاء علیہم السلام کا حال یہ ہی کہ اپنے سوا ے عام مومنون کے ایمان کے اعلیٰ درجہ سے بھی انکی منزلت بڑھی ہوئی ہی تو وہ اس حد ہی مین نہین ہین کہ صغیرہ و کبیرہ بمعنی معروف انسے صادر ہو ہان اسنکے مرتبہ کے مناسب جو امور ہین کبھی انمین لغزش ہو سکتی ہی ولیکن یہ لغزش اس صغیرہ و گناہ کے معنی مین نہین ہی کیونکہ یہ انکی حد ہی نہین ہی لہذا امام رح نے فرمایا وقد کانت منہم زلات اور البتہ انبیاء سے یعنی بعض سے کچھ لغزش ہو گئی ہی ف علی قاری رح نے ابن الہمام رح سے نقل کیا کہ جمہور اہل سنت کے نزدیک انبیاء صغائر و کبائر سے معصوم ہین مگر سہو سے صغیرہ ہو سکتا ہی اور بعض اہل السنۃ نے سہو کو ممنوع کہا ہی ولیکن اصح یہ ہی کہ سہو و نسیان جائز ہی اور حاصل یہ کہ اہل سنت مین سے کسی نے ممنوع کا ارتکاب انبیاء علیہم السلام سے قصد کے ساتھ تجویز نہین کیا مگر بطور سہو و نسیان کے جائز قرار دیا ہی - مترجم کہتا ہی کہ غور کے بعد ظاہر ہوگا کہ جن اہل سنت نے سہو سے منع کیا ہی انکی مراد یہ ہی کہ جو مفہوم سہو کا ہم لوگ سمجھتے ہین یہ سہو انکی شان نہین ہی اور کلام اسی مین ہی تو یہ سہو نہین ہی ولیکن انکے مرتبہ مین ایک سہو کی شان ہی کہ اسکا نام سہو ہی تو وہ سہو جائز ہی اور وہ نہ صغیرہ و کبیرہ ہی بلکہ اس لحاظ سے اسکا نام لغزش و زلت ہی جیسا کہ امام رح نے کہا پس معلوم ہوا کہ کچھ اختلاف حقیقت مین نہین ہی والحمد للہ علی ذلک - ومحمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نبیہ وعبدہ ورسولہ وصفیہ لم یعبد الصنم ولم یشرک باللہ طرفۃ عین قط ولم یرتکب صغیرۃ ولا کبیرۃ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے نبی و بندے و اُسکے رسول و برگزیدہ ہین کبھی آپ نے نہ بت پوجا اور نہ کسی اور طرح اللہ تعالیٰ کے ساتھ پلک مارنے برابر کبھی شرک کیا اور نہ کبیرہ و صغیرہ کے کبھی مرتکب ہوئے ف یہ قطعی یقینی ہی اور کسی ظاہر آیت سے اگر کوئی عامی کچھ شبہہ کرے تو یہ اُسکی غلط فہمی ہی اُس نے شان نبوت کو سمجھا نہین اور خصوص محمد صلے اللہ علیہ وسلم کا مرتبہ کہ وہ سب انبیاء و رسل سے اعلیٰ و افضل ہین نسب آپ کا محمد بن عبد اللہ بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان یہانتک نسب معروف ہی اور آگے تاریخ مین اختلاف ہی - وافضل الناس بعد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ابوبکر الصدیق - اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سب لوگون سے افضل ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ ہین ف ابوبکر الصدیق بن عثمان بن عامر بن کعب بن سعد بن تیم بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب القرشی التیمی - آپ سب اولیاے اولین و آخرین سے افضل ہین باجماع امت و احادیث صحیحہ - ثم عمر بن الخطاب - پھر عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ ہین ف عمر بن الخطاب بن نفیل بن عبد العزی بن رباح بن عبد اللہ بن قرط بن رزاح بن عدی بن کعب القرشی العدوی - ثم عثمان بن عفان پھر عثمان رضی اللہ عنہ ہین ف عثمان بن عفان بن العاص بن امیہ بن عبد الشمس بن عبد مناف بن قصی بن کلاب القرشی الاموی - آدم علیہ السلام سے لیکر خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم تک کسی فرد بشر کو کسی پیغمبر کی دو بیٹیان نکاح مین نہین ملین سواے عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے - ثم علی

بن ابیطالب - پھر علی بن ابی طالب ہین کرم اللہ وجہہ ف علی بن ابی طالب بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف القرشی الہاشمی فضائل جلیلہ ومناقب کبیرہ آپ کے بیشمار ہین - عقائد نسفی مین زیادہ کیا کہ ان چارون خلفاے راشدین کے بعد باقی عشرہ مبشرہ ہین یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دس کے قطعی جنتی ہونے کی بشارت دی جو مشہور مستفیض ہے ان دس مین چارون خلفاے راشدین رضی اللہ عنہم ہین اور چھ باقی حضرت طلحہ بن عبید اللہ و زبیر بن العوام و سعد بن ابی وقاص وعبد الرحمن بن عوف وسعید بن زید بن عمرو بن نفیل اور ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہم اجمعین ہین - پھر فضیلت مین اہل بدر پھر اہل اُحد پھر اہل بیعۃ الرضوان ہین - اور مترجم کہتا ہے کہ جنتی ہونے کی بشارت حضرت فاطمہ وحسن وحسین وخدیجہ کبریٰ وعائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہم نیز مشہور ہے اور احاد احادیث صحیحہ مین جمیع صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین کے جنتی ہونے کی بشارت ہے لیکن یہ روایات مشہور متواتر نہین ہین اور شیخ عبد الحق رحمہ اللہ نے کتاب تحقیق الاشارہ فی تعمیم البشارہ مین اس مقام کو تفصیل سے بیان کیا ہے - واضح ہو کہ عقائد نسفی مین یہان چند عقائد زیادہ کیے اوّل یہ کہ جمیع انبیاء ورسولون مین سے افضل محمد صلے اللہ علیہ وسلم ہین - دوم آپ کی امت سب امتون سے بہتر ہے - سوم آپ کی شریعت سب شرائع سے اکمل اور سب دینون کی ناسخ ہے - چہارم آپ کی تمام امت مین آپ کے اصحاب سب سے بہتر ہین - پنجم خلفاے راشدین کی خلافت اسی ترتیب سے ہے - ششم خلافت تیس سال ہے پھر اسکے بعد بادشاہت وامارت ہے - ہفتم مسلمانون کے لیے دنیاوی انتظام مین ایک امام ضرور ہے جو احکام نافذ کرے وحدود قائم کرے اور لشکرون کو آراستہ کرے اور صدقات وزکوٰۃ وصول کرے اور تغلب کرنے والون ورہزنون کو مغلوب کرے اور جمعہ وعیدین کو قائم کرے اور لوگون کی منازعات فیصل کرے اور بغیر وارث بچون کا نکاح کرے اور غنیمت جہاد کو تقسیم کرے - ہشتم یہ امام ظاہر ہونا ضرور ہے یعنی اسطرح نہو کہ جیسے شیعہ اپنے امام کو خوف سے بالکل غائب کہتے ہین اور اسکے منتظر ہین کیونکہ ایسے امام کا ہونا نہونا برابر ہے - نہم یہ امام قریش سے بنادین غیر سے نہ بنادین ف یعنی جب جماعت مسلمانون کی اختیار سے تجویز کرے تو قریش سے ہو اور اگر انکا انتظام درہم برہم ہوا اور کوئی غلبہ کرکے خلافت حاصل کرے تو وہ امام ہے اسکی طاعت واجب ہے یا کوئی حاکم کسی کفرستان کو فتح کرکے اسلام کا تابع کرے تو وہ اپنے غلبہ سے وہ امام ہے اس سے مخالفت روا نہین ہے - دہم مقصود امام سے اوپر مذکور ہوا تو یہ ضرور نہین کہ وہ بندہ معصوم ہو اور نہ سب سے افضل ہو مگر یہ ضرور ہے کہ وہ عاقل بالغ مسلمان آزاد اور مرد ہو سیاست والا وقدرت والا ہو کہ احکام نافذ کرسکے وحدود واسلام کی حفاظت کرسکے اور شوکت سے ظالم سے مظلوم کا انصاف دلادے اور ولایت مطلقہ کی شرائط پوری ہون یعنی جو فقہ کے قاضی وگواہ مین مذکور ہین - یازدہم صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے جسکو یاد کرے صرف بھلائی ہی کے ساتھ یاد کرے - دوازدہم ملا علی قاری رح نے شرح فقہ اکبر مین لکھا کہ خلافت علی کرم اللہ وجہہ برحق ہے اور جس نے آپ کے ساتھ لڑائی کی اُسنے خطا کی صحیح یہ ہے کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کو باغی کہنا جائز ہے بدلیل حدیث یا عمار تقتلک الفئۃ الباغیۃ - یعنی اے عمار تجھکو گروہ باغی قتل کریگا - مترجم کہتا ہے کہ حدیث سے اتنا نکلا کہ جسوقت تجھے قتل کرینگے وہ بغاوت کی حالت مین ہونگے - پھر جب بغاوت ختم ہوگئی تو اب وہی لفظ مکروہ کہنا جائز ہے یا نہین تو ظاہر یہ ہے کہ اگر پوچھا جاوے

کہ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ لڑائی کے وقت معاویہ رضہ کس صفت پر تھے تو جواب یہ کہ باغی تھے اور
پوچھا جاوے کہ اب باغی کہیں تو جواب یہ کہ نہیں بقولہ تعالیٰ ولاتنابذوا بالالقاب - واللہ اعلم - واضح ہو کہ ملا علی قاری رح
نے ذکر فرمایا کہ خلافت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی قطعی اجماعی ہے اور صحیح روایت ہے کہ جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ شہید ہوے
تو آپ باہر تھے اور مدینہ منورہ میں باغیون سے فتنہ پھیلا اور باغیون نے چاہا کہ مدینہ پر غالب ہو جاویں اور لوگون کو قتل
کریں تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس فتنہ کو فرو کرنا چاہا پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے سامنے خلافت پیش کی آپ نے انکار
کیا اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا اسطرح شہید ہونا ایک امر عظیم قرار دیا اور لوگون کو اپنے پاس سے منع کر دیا اور اپنے
گھر بیٹھ رہے پھر لوگون نے خلافت کو حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ پر پیش کیا آپ نے بھی انکار کیا اور اس سے کراہت کی پھر
انھون نے زبیر رضی اللہ عنہ پر خلافت پیش کی کہ سرداری قبول کرو اور ہم تمھاری فرمانبرداری کو موجود ہیں آپ نے بھی
انکار کیا اور یون ہی حضرت عثمان رض کی اسطرح شہادت کو امر عظیم قرار دیا اسمین تین روز گذر گئے چوتھے روز مہاجرین و انصار
نے جمع ہو کر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے مکان پر ہجوم کیا اور خوشامد کی اور آپ کو اللہ تعالیٰ کی قسم دلائی کہ اسلام کی حفاظت
کریں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دار الہجرۃ کی صیانت کریں پس آپ نے بعد شدت کے اسکو قبول کیا اور
یہ بھی دیکھا کہ مصلحت اسلام و اہل ایمان کے لیے اسی مین ہے کہ مین قبول کرون کیونکہ خود بھی جانتے تھے اور دیگر صحابہ
رضی اللہ عنہم بھی مانتے تھے کہ سب سے افضل آپ ہی ہین پس سب نے آپ سے بیعت کی - اور یہ جو بعضے جھوٹے لوگ
کہتے ہین کہ حضرت طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہما نے آپ سے کراہت کے ساتھ بیعت کی تھی بالکل غلط ہے - اور مترجم کہتا ہے کہ
اسی طرح معاویہ رضی اللہ عنہ کو بھی آپ کے صدق خلافت مین کچھ شک و انکار نہ تھا - پھر جب آپ خلیفہ ہو گئے تو ایک
جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم کو انتظار تھا کہ ان باغیون کے قتل و قصاص کا حکم دینگے جو واقعہ حضرت عثمان رض مین شریک
تھے اور شام مین معاویہ رض کو بھی یہی انتظار تھا کیونکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اولیاء مین سے امیر معاویہ رض زیادہ قریب
تھے اور خون ناحق کا مطالبہ ولی کو پہونچتا ہے اور ان باغیون کو ہرگز اپنے امام برحق و خلیفہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کا شہید کرنا روا نہ تھا حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے باغیون کو قتل نہین کیا اور یہ آپ کا اجتہاد تھا اور ہم یقین کرتے ہین
کہ وہ اجتہاد صحیح تھا اور ملا علی قاری رحمہ اللہ نے اسکو یون نقل کیا ہے کہ باغیون نے تاویل کی تھی اور انکی جماعت کثیر تھی اور
باغیون کا حکم یہ ہے کہ باغی لوگ جب امام عدل کے فرمانبردار ہو جاویں تو جو کچھ انھون نے حالت بغاوت مین اہل عدل
کے مال و جان مین تلف کیں یا زخم پہونچائے ہین اُنسے اسکا مطالبہ نہ کیا جاوے اور حالت لڑائی مین جو مال باغیون کا لوٹ
مین آیا ہو وہ ان باغیون کو بعد اطاعت کے واپس دینا واجب ہے اور جو باغی گرفتار ہون وہ رہا کر دیے جاویں پس جب
وے لوگ ایسی جماعت کثیر تھے کہ انکو منعت و شوکت حاصل تھی اور جب صحابہ مہاجرین و انصار رضی اللہ عنہم نے حضرت
علی کرم اللہ وجہہ سے بیعت کی تو باغیون نے آپ سے بغاوت کرنا خوب نہ دیکھا اور مطیع ہوئے تو آپ پر انکو قصاص مین
قتل کرنا یا پکڑ کر اولیاے مقتول کو دینا واجب نہ تھا - اور بعض کے نزدیک باغیون سے مواخذہ قصاص لازم ہے
لیکن یہ بھی اسوقت واجب ہے کہ جب باغیون کی قوت ٹوٹ جاوے اور شوکت جاتی رہے اور فتنہ برپا ہونے کا خوف

جانا رہے اور اسوقت مین جبکہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ مطالبہ کرتے تھے یہ بات حاصل نتھی اور یہی قصاص نہ لینا حضرت
طلحہ و زبیر کے مطالبہ کا باعث ہوا اور وے بھی اہل علم و اجتہاد تھے اگرچہ ہمکو دوسرے نصوص سے معلوم ہوا کہ اجتہاد
حضرت علی کرم اللہ وجہہ برحق تھا اور دوسرون سے اجتہاد مین خطا ہو گئی اور صحیح ہوا کہ حضرت طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہما
آخر مین نادم ہوے اور یون ہی حضرت ام المومنین عائشہ نادم ہوئین اور بعض اوقات اسقدر روئین کہ اوڑھنی تر ہو جاتی
تھی اور یون ہی امیر معاویہ رض نے جو کچھ تاویل اجتہاد سے کیا لہذا فسق انپر لازم نہین آتا ہی اگرچہ اس اجتہاد مین خطا ہوئی
مترجم کہتا ہی کہ عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ اگرچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طرف تھے لیکن انھون نے قرآن سے
استنباط کر کے نکالا تھا کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ مغلوب نہونگے تو اُنسے پوچھا گیا کہ آپ کہان سے کہتے ہین کہا کہ
اللہ تعالی فرماتا ہی ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لولیہ سلطانا فلا یسرف فی القتل انہ کان منصورا یعنی جو شخص مظلوم قتل کیا گیا
تو ہمنے اسکے ولی وارث کے واسطے غلبہ دیا ہی تو کوئی قتل مین اسراف نہ کرے وہ ولی منصور ہی۔ شیخ ابن کثیر رحمہ اللہ
نے تفسیر مین لکھا کہ یہ استنباط جید ہی اور یہی واقع ہوا۔ مترجم کہتا ہی کہ معاویہ رض کو خلافت علی رضی اللہ عنہ مین مناقشہ
نہ تھا ولیکن قاتلون کا مطالبہ تھا اور ہنوز بیعت کی نوبت نہ پہونچی تھی کہ درمیان مین جھگڑا ہو گیا اور مترجم نے اہل ایمان
کے اطمینان کے واسطے مفصل حال ذکر کر دیا اور امر الٰہی مقدر تھا اور حق صریح یہی ہی جو اہل السنۃ کا اجماعی اعتقاد ہی کہ
اللہ تعالی نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو اصحاب خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کہا اور خیر امۃ قرار دیا پس وے سب اللہ تعالی
کے نزدیک چاند کے تارے ہین اور انکی فضیلت مین قرآن کلام الٰہی ناطق حق ہی اور اللہ تعالی کی شہادت کے بعد پھر
کسی دلیل و گواہی کی حاجت نہین ہی اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا خالد بن الولید کو جبکہ خالد نے
عبد الرحمن بن عوف کو کچھ برا کہا تھا تو خالد کو کہا کہ مت برا کہو میرے اصحاب کو یعنے سابقین کو سو اگر تم مین کوئی کوہ احد
کے برابر سونا خیرات کرے تو نہ پہونچیگا انکی ایک مد کو اور نہ اسکے آدھے کو۔ رواہ البخاری فی صحیحہ ومسلم فی صحیحہ اور احادیث
ان صحابہ کے فضائل مین بکثرت یعنی بین متواتر ہین اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ارے تم اصحاب محمد صلی اللہ
علیہ وسلم کی بدگوئی مت کرنا کہ انہین سے ایک کا قیام ایک دم بھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تمھاری عمر بھر کی
عبادت از شب و روز سے بہتر ہی۔ رواہ ابن بطہ باسناد صحیح۔ اور صحیح بخاری مین روایت ہی کہ جسکا حاصل یہ ہی
کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک روز جماعت اصحاب مین کہا کہ فتنہ کے باب مین تم مین سے کس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے سنا ہی پھر حذیفہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ای امیر المومنین آپ کو اس فتنہ سے کیا لگاؤ ہی آپ کے اور فتنہ کے درمیان
تو ایک بند دروازہ ہی۔ حضرت عمر رض نے کہا کہ وہ دروازہ کھلیگا یا ٹوٹ جائیگا تو حذیفہ نے کہا کہ نہین بلکہ توڑا جائیگا
راوی کہتا ہی کہ وہ دروازہ خود حضرت عمر رض تھے اور خود خوب جانتے تھے جیسے آدمی آج کے پیچھے کل کا دن ہونا
جانتا ہی۔ والحدیث فی البخاری۔ اور حضرت عثمان رض جس رات شہید ہونگے اسکے اول مین کوٹھے پر آئے اور
باغیون کو جو گھیرے ہوے تھے آگاہ کیا اور اپنے حق مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بشارات بیان کیے اور
اور اُنسے قسم لی تو انھون نے کہا کہ ہان سچ ہی پھر انکو قسم دی کہ تم جانتے ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ

ابوبکر و عمر دین تھا تو کوہ احد کو زلزلہ ہوا پس آپ نے فرمایا کہ ٹھہر تجھپر فقط نبی و صدیق و شہید ہین باغیون نے کہا کہ ہان
سچ ہی پس حضرت عثمان رضہ نے تکبیر کہی اور کہا کہ قسم ہو رب کعبہ کی کہ مجھپر گواہی دیتے ہین کہ مین شہید ہون پھر کو ٹھے سے
نیچے اُتر گئے صحیح روایت ہی کہ جب عمر رضی اللہ عنہ نے بیت المقدس فتح کیا اور وہان کے بڑے عالم نے آپ کو پہچانکے
حاکم بیت المقدس سے کہا تھا کہ قسم مسیح کی وہی شخص ہی جو ان ملکون کو فتح کریگا دروازہ کھول دو اور اس سے اپنے
حق مین امان حاصل کرو چنانچہ یہی ہوا اور حضرت عمر رضہ نے بیت المقدس کے اندر نماز جمعہ ادا کرنے کے بعد اُس
نصرانی عالم کو بلوایا اور پوچھا کہ تو نے مجھے کیونکر پہچانا اُسنے کہا کہ ہمارے یہان تمہارے سب حلیہ موجود ہین اور
مین آپ کے بعد والون کو بھی جانتا ہون حضرت عمر رضہ نے اس سے پوچھا تو اُسنے کہا کہ آپ کے بعد ایک خلیفہ آپکے
پیغمبر کے قرابت والون سے ہوگا وہ مرد صالح ہی ولیکن اپنی قرابت کا صلہ رحم بہت کریگا حضرت عمر رضہ نے فرمایا اللہ تعالےٰ
عثمان پر رحم کرے اور پوچھا کہ پھر کون ہوگا اُسنے کہا کہ پھر ایک خلیفہ ہوگا خون مین پھرتا ہوا تو عمر رضی اللہ عنہ نے اسکے
سر پر چپ ماری اور کہا یا دفراہ یا دفراہ یعنے اوگندے او گندے تو اُسنے کہا کہ ای مومنون کے سردار مین اُسکی
مذمت نہین کرتا وہ تو مرد صالح ہی میرا یہ مطلب ہی کہ وہ ایسے وقت مین خلیفہ ہوگا کہ تلوارین کھنچی ہوئی اور خون جاری
ہوگا پس حضرت عمر رضہ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ علی رضہ پر رحم فرماوے - بالجملہ یہ حضرات ان واقعات سے آگاہ تھے اور
امر الٰہی قدر مقدور ہی پھر خوارج ودوافض بے شبہہ جہالت سے گمراہ ہوے کہ اُنھون نے افضل الانبیاء والمرسلین
خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کی شان مین زبان درازی کی اور کلام الٰہی عزوجل سے معارضہ کیا اور
حرمت صحبت خیر البشر صلی اللہ علیہ وسلم کا پاس ولحاظ نہ رکھا - خبردار خبردار کہ تو کبھی صحابی کے حق مین بدگمان ہوکر
گمراہ نہو - امام رح نے فرمایا - ولا نذکر الصحابۃ الا بخیر - اور ہم کسی اور طرح صحابہ کا ذکر نہین کرتے سوا اے بھلائی
وخوبی کے کیونکہ ہر مومن اُنسے محبت کریگا اور ہر منافق اُنسے بغض رکھیگا اوصیۃ - ولا نکفر مسلما بذنب من الذنوب
وان کانت کبیرۃ اذا لم یستحلہا اور ہم کافر نہین کہتے کسی مسلمان کو بوجہ ارتکاب کسی گناہ کے اگرچہ کبیرہ گناہ
ہو بشرطیکہ اُسنے اس کبیرہ کو حلال نہ کر لیا ہو ف یعنی جس امر کا گناہ کبیرہ ہونا توقطعی ظاہر و ثابت ہی پھر اُسنے اسکے
حلال اعتقاد کر لیا جیسے زناکاری کو حلال کہے تو کافر ہی - قاری رح نے لکھا کہ سب الشیخین کبیرہ گناہ ہی مگر کفر نہین ہی یہی کو
صحیح کہا پھر لعنت دو معنی ایک یہ کہ کفر مین مقہور اور ایمان سے بالکل دور ہی دوم یہ کہ فسق و فجور و گناہون بدکارخوار
تفتازانی رح نے شرح عقائد مین کہا کہ سلف صالحین و علماے مجتہدین سے معاویہ رضی اللہ عنہ و اسکے احزاب پر لعن منقول
نہین ہی کیونکہ غایت الامر انکے بارہ مین یہ ہی کہ اُنھون نے امام برحق سے بغاوت کی اور یہ امر موجب لعن نہین ہوسکتا ہان
اختلاف دربارہ یزید کے ہی - خلاصہ وغیرہ مین مذکور ہی کہ لعنت نہ کرنا چاہیے یزید پر اور نہ حجاج پر - مترجم کہتا ہی کہ یہی امام
غزالی رح نے اختیار کیا ہی - اور یہی احوط ہی اور اُسکا نام زبان پر لانے اور اسکے ساتھ مشغول ہونے سے سوا اے اسکی
برائی کے ہمکو حاصل نہین ولیکن ہم اُسکو اور اسکے مددگارون سے بالکل لگاؤ نہین رکھتے - شیخ ابن الہمام رح نے
یزید کے کافر جاننے مین اختلاف نقل کیا بعض نے کہا کہ ہان اور امام احمد رح سے بھی یہ منقول ہی اور بعض نے کہا کہ

نہیں بلکہ توقف کیا جاوے اور اللہ تعالیٰ کے تفویض رکھا جاوے۔ پھر امام رح نے مرتکب کبیرہ کے حق میں لکھا۔
ونسمیہ مومنا حقیقۃ۔ اور ہم مرتکب کبیرہ کو حقیقت میں مومن کہتے ہیں ف معتزلہ مرتکب کبیرہ کو مومن حقیقی نہیں کہتے لہٰذا
امام رح نے فرمایا۔ ویجوز ان یکون الرجل مومنا فاسقا غیر کافر۔ اور یہ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص دل سے تصدیق کرنے
سے مومن ہو بدکاری کے ارتکاب سے فاسق ہو وہ کافر نہو۔ والمسح علی الخفین سنۃ۔ اور دونوں موزوں پر مسح کرنا
سنت ہے ف یعنی سنت قریب بتواتر سے ثابت ہے۔ والتراویح فی شھر رمضان سنۃ اور تراویح ماہ رمضان میں سنت
ہے ف یعنی اصل تراویح بسنت مشہورہ ثابت ہے اگرچہ تعداد رکعات میں کمی بیشی ہے۔ والصلوۃ خلف کل بر وفاجر
من المومنین جائزۃ۔ اور نماز ہر مومن کے پیچھے خواہ نیکوکار صالح ہو یا بدکار ہو جائز ہوتی ہے ف قاری رح نے کہا کہ
جو کوئی امام فاجر کی وجہ سے جمعہ وجماعات ترک کرے وہ خود مبتدع ہے اور صحیح یہ کہ اسکا اعادہ کرنا بھی لازم نہیں۔ ولا
نقول ان المومن لا یضرہ الذنوب وانہ لا یدخل النار۔ اور ہم یہ نہیں کہتے کہ مومن کو گناہ ضرر نہیں کرتے اور وہ دوزخ
میں داخل نہو گا ف یہ فرقہ مرجیہ ورافضیہ کا رد ہے پھر معتزلہ کا رد کیا بقولہ۔ ولا انہ یخلد فیھا وان کان فاسقا بعد ان یخرج
من الدنیا مومنا۔ اور نہ ہم یہ کہتے ہیں کہ مومن جو دوزخ میں داخل کیا گیا وہ اسمیں ہمیشہ رہیگا اگرچہ وہ مومن فاسق ہو یعنی
بغیر توبہ مرا ہو بعد ازانکہ وہ دنیا سے ایمان پر نکلا ہے۔ ولا نقول ان حسناتنا مقبولۃ وسیاتنا مغفورۃ کقول المرجیۃ
اور ہم یہ نہیں کہتے کہ ہماری نیکیاں مقبول ہیں اور ہماری برائیاں بخشی ہوئی ہیں جیسے مرجیہ فرقہ کے لوگ کہتے ہیں۔ ولکن
نقول بینۃ مفصلۃ ولیکن ہم اس مسئلہ اعتقادی میں بیان تفصیلی رکھتے ہیں وہ بیان یہ ہے کہ۔ من عمل حسنۃ بشرائطھا
خالیۃ عن العیوب المفسدۃ والمعانی المبطلۃ ولم یبطلھا حتی خرج من الدنیا فان اللہ تعالیٰ لا یضیعھا بل یقبلھا
منہ ویثیبہ علیھا جس نے کوئی نیکی اُسکے تمام شرائط کے ساتھ کی درحالیکہ وہ فاسد کرنیوالی عیبوں ظاہری سے اور
باطل کرنیوالی عیبوں باطنی سے پاک ہو اور اسنے اس نیکی کو باطل نہ کر دیا مثلاً مرتد نہو گیا یہانتک کہ وہ دنیا سے نکل گیا تو
اللہ تعالیٰ اس نیکی کو ضائع نہ فرما دیگا بلکہ اس بندے سے قبول فرما کر اسکو اس نیکی کا ثواب عطا کریگا۔ یہ تفصیل نیکی کی ہے
اور رہا بیان بدی کا تو فرمایا۔ وما کان من السیات دون الشرک والکفر ولم یتب عنھا حتی مات مومنا فانہ
فی مشیۃ اللہ تعالیٰ ان شاء عذبہ وان شاء عفا عنہ ولم یعذبہ بالنار ابدا۔ اور جو بدی کی خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ
ہو سوائے شرک وکفر کے اور اس بدی سے اسنے توبہ نہ کی یہانتک کہ وہ مومن مرگیا تو وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تحت
میں ہے چاہے اسکو عذاب دے اور چاہے اس سے عفو کرے ولیکن عذاب دوزخ اسکو ہمیشہ کے لیے نہ دیگا بدلیل
قولہ تعالیٰ ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء۔ یعنی اللہ تعالیٰ شرک اپنے ساتھ ہو تو نہ بخشیگا اور سوائے
شرک کے بخشیگا جسکے لیے چاہے۔ بدلیل قولہ ان تجتنبوا کبائر ما تنھون عنہ نکفر عنکم سیاتکم الآیہ۔ ولیکن کبائر متعین
نہیں ہیں۔ والریاء اذا وقع فی عمل من الاعمال فانہ یبطل اجرہ وکذا العجب۔ اور ریاء یعنی دکھلانے کی نیت
جب کسی عمل میں پڑ گئی خواہ کوئی عمل ہو (فرض یا نفل) تو یہ ریاء اس عمل کے ثواب کو کھو دیتی ہے اور یہی حکم عجب کا ہے
ف قال القاری: اسمیں اشارہ ہے کہ ماسوائے ریاء وعجب کے دیگر رذیل اخلاق سے نفل باطل نہیں ہوتا ہے۔

والآیات للانبیاء والکرامات للاولیاء حق اور معجزات انبیاء علیہم السلام کے لیے اور کرامات اولیاء کے لیے برحق ہیں ف معتزلہ و روافض نے کرامت سے انکار کیا اور کیون نہین کہ ان لوگون نے کبھی اپنے درمیان یہ منزلت دیکھی ہی نہین حق - پھر یہ کرامت اس ولی کی اپنے نبی برحق کا معجزہ ہے کیونکہ یہ ولی اپنے نبی علیہ السلام کی صدق متابعت سے اس مرتبہ ولایت پر پہونچا ہے - واما التی تکون لاعدائہ مثل ابلیس وفرعون وما تکون للدجال مما روی فی الاخبار فلا نسمیہا آیات ولا کرامات ولکن نسمیہا قضاء حاجات لہم - اور وہ صورتین خرق عادت کی جو دشمنان حق سبحانہ کے واسطے ہو جاتی ہین جیسے ابلیس وفرعون کو اور وہ جو دجال کے لیے ہونگی اس قسم سے جو احادیث مین مروی ہین تو ہم ان صورتون کو آیات نہین کہتے اور نہ کرامات کہتے ہین ولیکن ہم کہتے ہین کہ یہ ان لوگون کی حاجتین پوری کرنی ہین وذلک لان اللہ تعالیٰ یقضی حاجات اعدائہ استدراجا لہم فیغترون ویزدادون عصیانا وکفرا وذلک کلہ جائز ممکن - اور یہ بات اس لیے کہ اللہ تعالیٰ اپنے اعداء کی حاجتین پوری کر دیتا ہے انکا استدراج کے لیے یعنے آہستہ درجہ بدرجہ انکو عذاب کی طرف بڑھانے کے لیے پس وے اسطرح حاجتون کے پورے ہونے سے مغرور ہو کر اور زیادہ عصیان وکفر مین بڑہ چلتے ہین اور یہ سب جائز ممکن ہے ف شیطان نے سجدہ نہ کیا اسکو ملعون کر دیا پھر اسنے تا قیامت مرگ سے مہلت مانگی وہ دیدی - حدیث مین ہے کہ جب تو دیکھے کہ اللہ تعالیٰ کسی بندہ کو جو نعمت وہ پسند کرتا ہے وہی دیتا ہے حالانکہ یہ بندہ اسکی نافرمانی پر مقیم ہے تو یہ فقط استدراج ہے پھر پڑھی یہ آیت فلما نسوا ما ذکروا به فتحنا علیہم ابواب کل شیء حتی اذا فرحوا بما اوتوا اخذناہم بغتة فاذا ہم مبلسون - یعنی ہر طرح یاد دلانے پر بھی کسی طرح انھون نے اپنے رب عزوجل کو یاد کیا اور بھولے تو ہمنے ان لوگون پر ہر چیز کے دروازے کھول دیے یہانتک کہ جب اترائے اس چیز پر جو دیے گئے تھے تو ہمنے انکو گرفتار کر لیا اچانک یعنی مرگ ناگاہ دے ہر نیکی سے مایوس ہوگئے وکان اللہ خالقا قبل ان یخلق ورازقا قبل ان یرزق - اور اللہ تعالیٰ بلا شبہہ خالق تھا قبل اسکے کہ یہ مخلوق حادث کرے اور وہ رازق تھا قبل اسکے کہ رزق دے ف یہ مسئلہ اعتقادی امام رح نے مکرر بیان فرمایا جس سے تنبیہ مقصود ہے کہ صفات باری تعالیٰ کی کیفیت وحقیقت بندہ کے ادراک سے باہر ہے اور اسکی ذات و صفات مین تغیر نہین ہے اور خالق ہونے کی صفت بالاجماع اسکی صفت بالوہیت ذاتی ہے اور تخلیق اسکی صفت فعل ہے پس یہ اعتقاد بلا وسوسہ قبول کرنا ضرور ہے - واللہ تعالیٰ یری فی الآخرة - اور اللہ تعالیٰ اپنا دیدار دکھلا دیگا آخرت مین ف یہ مسئلہ بالکل قطعی ثابت اور آیات صریح اور احادیث متواتر المعنی اسکو مفید ہین اور سلف وخلف رضی اللہ عنہم کا اسپر اجماع اور کچھ خلاف نہ تھا پھر معتزلہ وخوارج وروافض نے پیدا ہو کر خلاف کی ابتداء کی اور اہل السنة والجماعة اپنی اصل پر ثابت رہے وللہ الحمد اور مترجم نے اردو تفسیر جامع مین اس مسئلہ کو قطعی دلائل کے ساتھ بیان کر دیا جس سے بحمد اللہ تعالیٰ سب منکرون کے اوہام واقوال بخوبی رد ہو گئے ہین اور بیان [illegible] تطویل کی گنجایش نہیں ہے - ویراہ المومنون وہم فی الجنة باعین رؤسہم - اور مومنین درحالیکہ جنت [illegible] اللہ تعالیٰ کو اپنے سر کی آنکھون سے دیکھینگے ف اللہ تعالیٰ جب جس بندے کے واسطے کرامت

نظر سے ردائے کبریائی کا حجاب اُٹھا دیگا پس وہ اس بے مثال فضل وکرم سے سرفراز ہوگا - ولیکن یہ دیدار الٰہی
جیسا امام رح نے فرمایا - بلا تشبیہ ولا کیفیۃ ولا کمیۃ ولا یکون بینہ وبین خلقہ مسافۃ یعنی ہم یقین جانتے ہیں کہ
یہ دیدار بلا تشبیہ ہی اور بدون کیفیت اور بدون کمیت اور اللہ تعالیٰ ومخلوق کے درمیان کوئی مسافت نہوگی فقط
یعنی مخلوق کی صفات سے وہ منزہ وپاک ہی تو اسکی شان کا قیاس مخلوق پر نہیں ہوگا - والایمان ہو الاقرار
والتصدیق - اور ایمان یہ اقرار زبانی اور تصدیق دلی ہی فقط یہی امام رح نے کتاب الوصیۃ میں فرمایا ہی اور تصریح
کردی کہ نہ خالی اقرار کافی ہی اور نہ خالی تصدیق کافی ہی اور شارح ملا علی قاری رح نے توضیح کی کہ ان دونوں میں تصدیق
تو ایسا رکن ہی کہ کسی حال میں ساقط نہیں ہوتا اور رہا اقرار تو وہ خوف جان کی صورت میں ساقط ہوجاتا ہی - پس
علی قاری رح نے شرح عقائد تفتازانی کی تبعیت میں کہا کہ ایمان کے اندر اقرار کا اعتبار ہونا یہ بعض علماء کا مذہب ہی
اور اسی کو شمس الائمہ حلوائی اور فخر الاسلام نے اختیار کیا اور جمہور محققین اسطرف ہیں کہ ایمان فقط تصدیق قلبی ہی
اور اقرار اسواسطے شرط ہی کہ ایمانی احکام اسپر جاری اور اسکے ساتھ برتاو کیے جاویں پس جس نے دل سے تصدیق
کی اور زبان سے اقرار نہ کیا وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مومن ہی اگرچہ احکام دنیاوی میں مومن نہو اور جس نے
زبان سے اقرار کیا اور دل میں تصدیق نہوئی تو وہ منافق ہی اگرچہ ظاہر میں احکام دنیاوی میں مومن کا برتاو کیا جاوے
اور اسی کو شیخ ابو منصور ماتریدی نے اختیار کیا اور نصوص اسکے موافق ہیں کقولہ تعالیٰ اولئک کتب فی قلوبہم الایمان
وقولہ تعالیٰ وقلبہ مطمئن بالایمان - وقولہ تعالیٰ ولما یدخل الایمان فی قلوبکم - اور اسامہ بن زید رضی اللہ عنہما نے لڑائی
میں ایک مقابل کو مار ڈالا جسنے لا الہ الا اللہ کہا تھا اور دعوی کیا کہ اسنے میری تلوار کے خوف سے کہدیا تھا تو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہلا شققت قلبہ - کیوں تونے اسکا دل نہ چیرا کہ تو دیکھ لیتا کہ اسنے سچ کہا یا جھوٹ کہا
جیسا کہ حدیث کو امام بخاری ومسلم وابو داؤد وترمذی وابن ماجہ ونسائی نے روایت کیا ہی پھر شرح عقائد نسفی میں ہی
کہ ایمان اجمالی کا درجہ ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہی - یعنی مجمل یقین واقرار کیا کہ اللہ تعالیٰ جن صفات وشان کے ساتھ ہی
میں نے مانا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ اللہ تعالیٰ کی طرف سے لائے اسکے رسول ہیں میں نے مانا - واضح ہو کہ حدیث
من قال لا الہ الا اللہ دخل الجنۃ - کے یہی معنی ہیں پھر واضح ہو کہ جو بات دین میں عموماً بالضرور معلوم ہی اور مجمل ایمان ہیوے
پر تفصیل کے وقت یہ بات پیش ہوئی اور اسنے اس سے انکار کیا مثلاً فرض نماز تو وہ انکار سے کافر ہوگا کما قال القاری
وغیرہ - وایمان اہل السماء والارض لا یزید ولا ینقص - اور ایمان اہل آسمان وزمین کا نہ بڑھتا ہی نہ گھٹتا ہی فقط
کتاب الوصیۃ میں فرمایا کہ یہ اسوجہ سے کہ متصور نہیں زیادہ ہونا ایمان کا مگر جبکہ کفر میں کمی ہو اور متصور نہیں کم ہونا ایمان کا
مگر جبکہ کفر میں زیادت ہو تو کیسے ہوسکتا ہی کہ ایک شخص ایک ہی حالت میں مومن وکافر دونوں ہو - قاری نے کہا کہ خلاصہ
میں امام محمد رح سے نقل کیا کہ میں یہ کہنا کروہ رکھتا ہوں کہ میرا ایمان مثل ایمان جبرئیل کے ہی ولیکن یوں کہتا ہوں
کہ جسکے ساتھ جبرئیل ایمان لائے اُسی کے ساتھ میں بھی ایمان لایا - خلاصہ جو قاری رح نے کہا کہ اصل ایمان میں مساوات
ہی اور قوت [illegible] یقین وخوبی اخلاص ونور اعمال وجلائے معرفت میں اپنی اپنی حالت ہی اقول امام غزالی شافعی رح نے

بھی اسی کا اقرار کیا ہی اور تحقیق یہ کہ اصل تصدیق مین سب برابر ہین پس اگر زیادہ یا کم ہوسکے تو تصدیق مین کمی یہ کہ گمان یا شک رہ جاوے حالانکہ قطعاً وہ مومن نہین جبکی تصدیق پوری نہو یعنی اللہ تعالی کی توحید و صدق رسالت وغیرہ کو سچا جانے اور دل سے مانے پھر اگر اسمین کچھ کمی ہوئی تو منافق یا کافر ہوگیا ہان بعد تصدیق کے جسقدر دل مین اثر ہو وہ کم و بیش ہوتا ہی چنانچہ علم الیقین سے عین الیقین بڑھکر ہی اسی معنی مین وارد ہی کہ لیس الخبر کالمعاینہ حالانکہ خبر سے تصدیق ہوئی پھر معاینہ کرنے سے عین الیقین اور ظہور بڑھ گیا اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کو فرمایا اولم تومن یعنی کیا تو ایمان نہین لایا۔ ابراہیم نے کہا بلے۔ مین ایمان کیون نہین لایا یعنی تصدیق کرتا ہون کہ اللہ تعالی جب چاہے مردہ زندہ کرے۔ ولکن لیطمئن قلبی۔ ولیکن دیکھنے کی درخواست اسلیے کہ میرا قلب مطمئن ہو۔ پھر ایمان مین معتبر یہی اصل تصدیق ہی اور قوت یقین یا ضعف یقین شرط نہین ہی حالانکہ لوگون مین تفاوت اسی یقین کی کمی زیادتی مین ہوتا ہی چنانچہ ہم یقیناً جانتے ہین کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یقین اور حضرت ابوبکر الصدیق کا یقین تمام سب سے بڑھکر ہی اسی کو امام رح نے فرمایا بقولہ۔ والمومنون مستوون فی الایمان والتوحید متفاضلون فی الاعمال۔ اور مومنین ایمان و توحید مین برابر ہین اور اعمال مین باہم بعض کو بعض پر تفضیلت ہی ف یعنی مومنین اصل ایمان و توحید مین برابر ہین کیونکہ اسی مین کمی ہو تو نفاق یا شرک ہو جاوے پھر دل مین اس توحید کا [illegible] ہو جانا اور وساوس و معاصی بچانا اور اوامر و طاعات پر عمل کرنا لوگون مین متفاوت ہی اسی سے نور مین فرق ہی کیونکہ نور کلمہ توحید بعض مین مثل آفتاب کے بعض مین چاند اور بعض مین تارون و بعض مین چراغون کی طرح متفاوت ہی اور اسی طرح آخرت مین ظاہر ہوگا اور جسقدر یہ نور قوی ہو اسی قدر شبہات و گناہ کی تاریکی پست ہوتی ہی اور کلام امام مفید ہی کہ اعمال مغائر ایمان ہین یہی اہل سنت والجماعۃ کا مذہب ہی حق۔ والاسلام ہو التسلیم والانقیاد لاوامر اللہ تعالی فمن طریق اللغۃ فرق بین الایمان والاسلام ولکن لایکون ایمان بلا اسلام ولا اسلام بلا ایمان فہما کالظہر مع البطن۔ اور اسلام گردن جھکانا اور فرمانبرداری کرنا واسطے احکام آلہی کے ہی سو لغت کی راہ سے ایمان و اسلام مین فرق ہی ولیکن ایمان بدون اسلام نہوگا اور نہ اسلام بدون ایمان ہوگا سو یہ دونون جیسے آدمی کے لیے پیٹھ کا ساتھ پیٹ سے ہی۔ والدین اسم واقع علی الایمان والاسلام والشرائع کلہا۔ اور دین ایک نام ہی جو مجموعہ ایمان و اسلام و تمام احکام پر واقع ہوتا ہی۔ ونعرف اللہ تعالی حق معرفتہ کما وصف نفسہ فی کتابہ بجمیع صفاتہ۔ اور ہم اللہ تعالی کو پہچانتے ہین حق پہچاننے کا جیسے اسنے وصف فرمایا اپنی ذات کا اپنی کتاب مین جمیع صفات کے ساتھ ف یعنی بحسب قدرت بندہ و طاقت عبد ہم موافق وصف قرآن مجید کے درحقیقت ویسے ہی ایمان لاتے ہین جیسے اسنے فرمایا ہی۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے توحید پوچھی گئی تو فرمایا کہ تو جان لے کہ جو تیرے دل مین خطور کرے یا تو وہم کرے یا خیال مین لاوے یا تصور کرے خواہ تو کسی حال مین ہو تو اللہ تعالی اس سے برتر ہی۔ فکرہ الفارسی رح ولیس یقدر احد ان یعبد اللہ تعالی حق عبادتہ کما ہو اہل لہ ولکنہ یعبدہ بامرہ کما امر اور کوئی یہ قدرت نہین رکھتا کہ اللہ تعالی کی عبادت کرے جو اسکی عبادت کا حق ہی جیسے اسکی شان اعلی کے لائق ہی ولیکن بندہ اسکی بندگی اسکے حکم سے جیسے اسنے حکم کر دیا ہی بجا لاتا ہی ف اسمین امام رح نے تین باتون کا

اشارہ کیا اوّل یہ کہ بندہ حق عبادت سے عاجز ہے دوم یہ کہ جو عبادت ادا ہوتی ہے اُسکی شان کے لائق نہین ہوتی
سوم جیسے عبادت کا حکم دیا ہے اس طریقہ سے بندہ حکم کی فرمانبرداری کرتا ہے۔ بیان اول یہ کہ مثلاً شکر الٰہی ادا کرنا
بموازنہ اُسکی نعمتون کے ہو اور نعمہاے الٰہی شمار سے باہر ہین کما قال تعالی وان تعدوا نعمۃ اللہ لا تحصوہا یعنی اگر
تم اللہ تعالی کی نعمتون کو شمار کرو تو کبھی نہین گھیر سکتے ہو۔ مثلاً جسم کے اعضاء و اُنکے منافع خود بشر کو معلوم نہین
تو شمار کیا کرے اور حواس و عقل و روح کے فوائد کہانتک جانے پھر ہر سانس مین دو فائدہ تفریح ہوا و حیات
کی بقا کے ظاہر ہین ان دو کا شکر جب تک ادا کرے کتنی سانسون کا شکر اسپر عائد ہو اور شکر کی توفیق و استطاعت
جو صحت و عافیت پر ہے اور ادائے نماز وغیرہ اسکے رزق و لباس و پانی و صحت جسمانی پر ہے ہر طاعت اسی صحت و استطاعت
و طاقت کا شکر نہین ہو سکتی تو ان بیشمار نعمتون کا شکر کہان رہا پھر جب شکر ہی ہنوز ادا نہوا تو اُسکی عبادت کا کیا ذکر ہے
پھر عبادت ایک چیز بندہ مخلوق سے پیدا ہوتی ہے اور بارگاہ خالق جل شانہ اس بندہ مخلوق کی مناسبت سے پاک ہے
تو طاعت جو کہ مخلوق سے مخلوق ہے وہ اسکی بارگاہ کبریائی کے کب لائق ہے یہ بیان امر دوم ہے۔ پھر یہ اس کا نہایت فضل
و انعام ہے کہ اُسنے بندہ کو طریقہ بتلا دیا اور اسکے بجالانے کا حکم کیا اور اسی فعل کو اپنی رحمت سے بندہ کی عبادت قرار
دیا پس بندگی یہ ہے کہ اسکے حکم سے اُسکے بتلائے طریقہ کو ادا کرے اور اسکی رحمت کا امیدوار رہے اور ہر دم استغفار
کرے جہانتک ممکن ہے اور یہ نہین سمجھے کہ مین نے اُسکی عبادت کی پھر یہ کیا سمجھا کہ اسکی شان کے لائق عبادت کی
یہ مقام بہت قابل اہتمام ہے اور غور کرو کہ جو اُسنے عبادت بندہ کے لائق مقرر کردی ہے وہی ادا نہین ہوتی ہے اور سرور عالم
حبیب مصطفےٰ صلے اللہ علیہ وسلم کی اس شان کو دیکھو کہ انبیاء و رسل مین افضل علیہ وعلیہم الصلوۃ والسلام پھر بعد نماز
کے استغفار کرتے گویا اشارہ تقصیر طاعت کا ہے اور فرماتے لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک یعنی مین
نہین احصار کر سکتا کسی تعریف کا تیری شان مین تو ویسا ہی حمید مجید ہے جیسے تو نے خود اپنے نفس کی تعریف فرمائی ہے
اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ واللہ اکبر اللہ اکبر و للہ الحمد۔ قاری رح نے کہا کہ تحقیق یہ ہے کہ جب اللہ تعالی کی معرفت حاصل
ہوئی تو اسکا حکم تو یکسان مستمر ہے اور رہی عبادت تو وہ بندہ پر لحظہ بلحظہ دم بدم واجب ہے اور بندہ ضعف بشریت کی وجہ سے
اسکے ادا سے عاجز ہے۔ بالجملہ ایمان و یقین کے لیے بندہ مستحکم ملتجی ہو کر وہ معرفت ہے۔ ویستوی المومنون کلھم فی
المعرفۃ والیقین والتوکل والمحبۃ والرضاء والخوف والرجاء والایمان۔ اور یکسان ہماہر ہین مومنین سب کے
سب نفس معرفت مین اور نفس یقین مین اور اللہ تعالی پر توکل مین اور محبت مین اور اسکے قضاء و قدر پر راضی ہونے
مین اور اسکے عذاب سے خوف کرنے اور اسکی رحمت کی امید رکھنے مین اور اسکی ذات و صفات پر یقین رکھنے مین۔
ویتفاوتون فیما دون الایمان وفی ذلک کلہ اور تفاوت رکھتے ہین مومنین باہم ماسواے نفس ایمان مین اور
ان سب امور مین۔ قاری رح نے کہا یعنی ماسواے تصدیق و اقرار اصلی کے اطاعت و عصیان مین اور نیز مقامات
و درجات توکل و محبت و رضاء و خوف و خشیۃ وغیرہ مین متفاوت ہین۔ امام طحاوی رح نے عقیدہ مین لکھا کہ ایمان تو
ایک ہی ہے اور اصل ایمان مین جو ایمان والے ہین برابر ہین ولیکن انمین از راہ خوف و خشیۃ و تقوی و مخالفت نفس و

عمار سے تقوی کے تفاوت و باہمی تفاضل ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ قولہ تعالی وہم من خشیۃ ربہم مشفقون الآیہ۔ اور قولہ تعالی انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء الآیہ و دیگر نصوص قطعی تفاضل مقامات پر دلیل ہین ولیکن مومن اگرچہ فاسق ہو اُسی پر ایمان لایا جسپر مومن صالح ایمان لایا ہے پس نفس ایمان مین برابر ہین اور واضح ہو کہ جو کلام مومن بین ہے اور جو شخص ظاہر مین مسلمان ہو ولیکن اُسکو یقین نہو یا مشکوک ہو تو وہ مومن ہی ہوگا۔ واللہ تعالی متفضل علی عبادہ وعادل۔ اور اللہ تعالی متفضل ہے بندون پر اور عادل ہے فـ یعنی بعض پر فضل ظاہر کرتا ہے اور بعض پر عدل۔ قد یعطی من الثواب اضعاف ما یستوجبہ العبد تفضلا منہ۔ کبھی بندہ کو ثواب سے اسکا کئی گونہ دیتا ہے جسکا بندہ مستوجب ہے اپنی طرف سے تفضل کی جہت سے فـ ہر نیکی پر دس گونہ تو ہر ایک مومن کو عام ہے اور بعضے خاص مخلصین وغیرہ کو سات سو گونہ اور اس سے زیادہ بغیر اندازہ عطا فرماتا ہے۔ وقد یعاقب علی الذنب عدلا منہ وقد یعفو فضلا منہ۔ اور کبھی عذاب کرتا ہے بندہ کو گناہ پر اپنی طرف سے عدل کی جہت سے اور کبھی گناہ کو بخش دیتا ہے اپنی طرف سے فضل سے۔ وشفاعۃ الانبیاء علیہم السلام وشفاعۃ نبینا صلی اللہ علیہ وسلم للمومنین المذنبین ولاہل الکبائر منہم المستوجبین للعقاب حق۔ اور برحق ہے شفاعت کرنا انبیاء علیہم السلام کا عموما اور ہمارے پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا خصوصاً گنہگار مومنون کے لیے خواہ کوئی گناہ رکھتے ہون اور مومنون مین سے کبیرہ گناہ والون کے لیے جو سزاوار عذاب ہوئے ہون۔ فـ حدیث مین ہے کہ میری شفاعت میری امت کے کبیرہ گناہ والون کے لیے ہے۔ اس حدیث کو امام احمد وابو داؤد وترمذی وابن حبان وحاکم نے انس رضی اللہ عنہ سے اور ترمذی وابن ماجہ وابن حبان وحاکم نے جابر رضی اللہ عنہ سے اور طبرانی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اور خطیب نے ابن عمر اور کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا پس یہ حدیث مشہور ہے اور احادیث الشفاعۃ متواتر المعنی ہین اور آیات اسکے ساتھ قطعی دلائل ہین اور اسی طرح شفاعت کرنا ملائکہ کا ثابت ہے اور اسی طرح شفاعت کرنا علماء و اولیاء و شہداء و فقراء مومنین کا اور مومنون کے بچون کا جنکی وفات پر والدین نے صبر کیا ہو ثابت ہے اور امام اعظم نے کتاب الوصیۃ مین کہا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا شفاعت کرنا اہل جنت کے لیے برحق ہے اگرچہ کبیرہ گناہ والا ہو۔ انتہی اور بیشک ثبوت ہوا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت کئی طرح پہ ہوگی یعنی از انجملہ ایک شفاعت تو اگلی پچھلی تمام امتون کے لیے عام ہے ہذا تلخیص ما قال القاری رح ووزن الاعمال بالمیزان یوم القیامۃ حق۔ اور قیامت کے روز میزان مین اعمال کا وزن ہونا برحق ہے فـ مومنون کے اعمال واسطے درجات جنت کے خواہ ابرار ہون یا عام ہون اور کافرون کے اعمال کا وزن بیقدری کا واسطے درکات جہنم کے ہوگا لقولہ تعالی ومن خفت موازینہ فاولئک الذین خسروا انفسہم فی جہنم خالدون۔ والقصاص فیما بین الخصوم یوم القیامۃ حق۔ اور قیامت کے روز باہم خصوم مین قصاص ہونا برحق ہے فـ یعنی اگر کسی کا دوسرے پر کچھ حق ہے یا کسی مظلمہ کا مطالبہ ہے تو دوسرے سے برابر کا بدلا لیا جائیگا اور دوسرے کا بھی اگر اسکی طرف کچھ ہو گا قصاص کیا جائیگا پس ظالم کی نیکیان مظلوم باحقدار کو دیدی جاوینگی جسقدر اسکا حق ہے فان لم تکن لہم حسنات طرح السیئات علیہم وذلک جائز حق۔ پھر اگر ان ظالمون کی نیکیان نہون تو اُنکے مظلومون کے گناہ ظالمون پر ڈالے جاوینگے اور

یہ سب جائز ہی - وحوض النبی صلی اللہ علیہ وسلم حق - اور حوض نبی صلی اللہ علیہ وسلم برحق ہی ف ترمذی رح نے
باسناد حسن روایت کی کہ ہر نبی کے لیے ایک حوض ہی اُنمین باہم مباہات ہوگی کہ کس کے حوض کے زیادہ وارد مین اور
مجھے امید ہی کہ سب سے زیادہ وارد مین میرے حوض پر ہونگے - یہ احادیث احاد ہین اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے واسطے قطعاً حوض ہی بدلیل قولہ تعالی انا اعطیناک الکوثر - اور یہ افضل ہی اور قرطبی رح نے نقل کیا کہ جن لوگون نے
جماعت مسلمین سے پھوٹ کر اپنی راہ نکالی جیسے خوارج و روافض و معتزلہ وغیرہ وے حوض کوثر سے مطرود کیے جاوینگے
ایسے ہی جن ظالمون نے فسق کا اعلان کیا ہی حوض سے مطرود کر دیے جائینگے - اور حدیث حوض کو کچھ اوپر تیس
صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کی اور غایت شہرت سے قریب بمتواتر ہی - والجنۃ والنار مخلوقتان الیوم اور جنت و
دوزخ اب مخلوق موجود ہین - لا تفنیان ابدا ولا یفنی ثواب اللہ ولا عقابہ سرمدا - یہ دونون کبھی فنا نہونگے اور
اللہ تعالی کا ثواب یا عقاب بھی کوئی کبھی فنا نہو گا ف امام رح نے کتاب الوصیۃ مین فرمایا اور جنت و دوزخ برحق ہین
اور وہ دونون مخلوق موجود ہین اور دونون کے لیے فنا نہین اور ان دونون کے لوگون کے لیے بھی کبھی فنا
نہین ہی انکی یعنے جنتی اور دوزخی ہمیشہ باقی ہین - واللہ تعالی یہدی من یشاء فضلاً منہ اور اللہ تعالی اپنے
فضل کی راہ سے جسکو چاہتا ہی ہدایت دیتا ہی ف یعنی ایمان وطاعت کی طرف پس اسکو مظہر جمال و رحمت کر دیتا ہی
ویضل من یشاء عدلاً منہ - اور گمراہ کرتا ہی جسکو چاہے اپنے عدل کی راہ سے ف پس اسکو مظہر جلال وغضب کرتا ہی
پھر ہدایت کرنا اللہ تعالی کا یہ کہ اسکو توفیق دینا اور احسان کرنا ہی - واضلالہ خذلانہ - اور اللہ تعالی کا گمراہ کرنا یہ کہ
اسکو خوار چھوڑتا ہی - وتفسیر الخذلان ان لا یوفق العبد علی ما یرضاہ عنہ - اور خوار چھوڑنے کے یہ معنی ہین کہ
توفیق نہ دے بندہ کو ایسی چیز کی جسکو اُس سے برضا پسند کرے - وہو عدل منہ - اور یہ خوار چھوڑنا اسکی طرف
سے عدل ہی ف کیونکہ اللہ تعالی پر کسی کی کوئی چیز واجب نہین ہی اور ہر چیز اپنے موضع پر رہنا ہی عدل واعتدال ہی
وکذا عقوبۃ المخذول علی المعصیۃ - اور یون ہی جس شخص کو خوار چھوڑا ہی اسکو نافرمانی پر عذاب کرنا بھی عدل ہی
ولا نقول ان الشیطان یسلب الایمان من عبدہ المومن قہرا وجبرا - ہم نہین کہتے کہ شیطان چھین لیتا ہی
ایمان کو اللہ تعالی کے مومن بندے سے از راہ قہر وجبر کے ف یعنی شیطان کو خود قدرت قہری وجبری نہین ہی وقد قال
تعالی ان عبادی لیس لک علیہم سلطان - یعنی شیطان کو فرمایا کہ میرے جو بندے ہین انپر تجھے قہری سلطنت نہین ہی - وسوسہ
واغواء شیطان انپر بیانتک اثر نہین کرتا کہ ایمان چھوڑین - جنکو اللہ تعالی پر جزم ویقین نہین وے ایمان کا جزم چھوڑ دے
اور مذبذب ہو جاتے ہین - ولکن نقول العبد یدع الایمان - ولیکن ہم کہتے ہین کہ بندہ خود ایمان کو چھوڑ دیتا
ہی یعنی یقین چھوڑ دیتا ہی - فاذا ترکہ فحینئذ یسلب منہ الشیطان - پھر جب اسنے جزم یقین کو چھوڑا تو اس وقت
اس سے شیطان چھین لیتا ہی ف اسوقت شیطان کو اسپر سلطانی قابو ہو جاتا ہی اور شیطان اپنی مصلحت کے موافق
اسکو دنیاوی مطالب دکھاتا ہی کہ وے ضلالت ہین سکھلاتا ہی انجام اسکا موت پر خذلان دوائمی بربادی ہی - وسوال
منکر ونکیر فی القبر حق - اور سوال کرنا منکر ونکیر کا یعنے تیرا کون رب ہی کیا دین ہی کون تیرا نبی ہی - قبر مین یعنی

یعنی بعد مرگ جہان پڑے وہان برحق ہر ف انبیاء علیہم السلام وشہید واطفال اس سوال سے مستثنی ہین - بعض نے
کہا مسلمانون کے اطفال بیشک متفور ہین اور اس سوال مین حکمت ہر کہ اسپر عموم اطلاع نہین ہر - امام اعظم رح نے کافرون
کے اطفال کے سوال اور انکے جنت مین جانے مین توقف کیا واللہ تعالی اعلم - دوسرون نے کہا کہ اہل جنت کے خادم
ہونگے - مترجم کہتا ہر کہ حیات دنیا مین جو اعتقاد حق اُسنے رکھا یا اعتقاد باطل رکھا وہ اسکے آئنہ قلب پر نقش تھا - جسپر مرا اسی پر
اُٹھیگا اور کچھ تبدل ممکن نہین ہر لہذا جو دنیا سے صدق یقین پر اُٹھا صحیح جواب دیگا اور جو کفر پر اُٹھا نعوذ باللہ من ذلک
تو وہ اپنا باطل ہوا جان لیگا ولیکن اسکے آئنہ مین سواے باطل کے اب تبدل نہین ہو سکتا پس اُسکا جواب وہی باطل ہر
واعادة الروح الی العبد فی قبرہ حق - اور اعادہ روح کا بندے کی طرف اسکی قبر مین یعنی جہان مرکر پڑے برحق ہر
وضغطة القبر حق - اور قبر کا بھینچنا برحق ہر ف اہل ایمان کے لیے جیسے مادر مہربان لپٹاتی ہر اور کافر کے لیے جیسے دشمن
جان کہ ادھر کی پسلیان اُدھر نکل آتی ہین اور یہ امر عجیب وحکمت لطیف ہر اور اہل حواس جاہل وسواس مین ہین -
اعوذ باللہ من الکفر - وعذابہ حق کائن للکفار اجمعین - اور عذاب قبر کا برحق ہونے والا ہر کافرون سب کے لیے
ف کوئی نہین بچتا ہر اللہ تعالی نے فرمایا النار یعرضون علیھا غدوا وعشیا ویوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
یعنی آگ ہر کہ یہ لوگ اسپر پیش کیے جاتے ہین صبح وشام اور وہ دن کہ قیامت قائم ہوگی حکم ہوگا کہ داخل کرو آل فرعون
کو سخت تر عذاب مین - ولبعض المسلمین - اور یہ عذاب قبر بعض گنہگار مسلمانون کے لیے بھی برحق ہر ف امید یہ کہ
مومن گنہگار کو اس قسم کے عذاب مین سے نہین جو کافرون کے لیے ہر واللہ تعالی اعلم - اور واضح ہو کہ آرام وراحت
قبر بھی برحق ہر - قال تعالی ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل اللہ امواتا بل احیاء عند ربھم یرزقون فرحین - جو لوگ
اللہ تعالی کی راہ مین شہید ہوئے انکو مردے مت خیال کیجیو وے زندہ ہین اپنے رب کے یہان رزق پاتے ہین
بہت فرحت مین ہین آخر تک آیت - قال القاری رح یہ عذاب وثواب روح کے ساتھ ہر یا بدن کے ساتھ ہر یا دونون
کے ساتھ ہر صحیح یہی ہر کہ دونون کے ساتھ اور ہم مانتے ہین اور اپنی ہستی سے زیادہ اسکی کیفیت کے پیچھے نہین پڑتے
اقول یعنی کیفیت آخرت کی نہین دریافت ہوتی ورنہ حکمت مین فرق آوے اور کیونکر کہ دنیا مین کوئی جنت کی راہ طے کرتا ہر
اور کوئی دوزخ کی اور انکو احساس نہین ہر اور اللہ تعالی کے بندے ہین کہ انکو علم وفہم عطا فرمائی کہ سمجھتے بوجھتے ہین پس
نعمت وہ ہوا کہ ایمان نہین لایا - پھر شیخ قاری رح نے لکھا جسکا خلاصہ یہ کہ لوگون نے روح کی حقیقت مین گفتگو کی بعض
نے کہا کہ وہ ایک جسم لطیف ہر کہ جسد مین اسطرح مختلط ہو گیا ہر جیسے سبز لکڑی کی رگ وریشہ مین پانی ساری ہوتا ہر اللہ تعالی
نے جاری فرمایا ہر کہ جب تک یہ روح جسم مین رہے جسم مین حیات رہے پس جب یہ روح اس سے نکلے تو موت سے
حیات جاتی رہے اور اُنھون نے کہا کہ حیات واسطے روح کے بمنزلہ شعاع آفتاب کے ہر اللہ تعالی نے جاری فرمایا کہ
جب تک آفتاب طالع ہو تو عالم نور سے منور رہے اسی طرح جب تک روح بدن مین رہے بدن کے واسطے حیات
پیدا فرماتا ہر - اسی قول کی طرف مشائخ صوفیہ نے میل کیا ہر - ایک جماعت اہل سنت نے کہا کہ روح ایک جوہر
لطیف ہر جو جسم مین اسطرح ساری ہر جیسے گلاب کے پھول مین گلاب ہوتا ہر - قاری رح نے کہا کہ یہ قول اور پہلا قول

دونون سب باتون مین برابر ہین صرف اسقدر فرق ہو کہ روح جسم لطیف ہو یا جوہر ہو پس اول قول مین جسم لطیف کہا
اور دوسرے قول مین جوہر کہا ہو اور لکھا کہ صحیح یہ کہ وہ جسم لطیف ہو کیونکہ روح کے واسطے وارد ہوا کہ وہ داخل جسم
ہوتی اور خارج ہوتی اور علیین کی طرف صعود کرتی ہو اور کافرون کی روح سجین کی طرف گرائی جاتی اور مانند اسکے جو
روح کے جسم لطیف ہونے پر دلالت کرتی ہین - پھر کہا کہ ایسا کلام دربارہ روح کے منافی قول اللہ تعالی ہو کہ فرمایا
قل الروح من امر ربی یعنی کہدے کہ روح از امر رب ہو اور اللہ تعالی نے فرمایا ان الامر کلہ للہ - امر سب اللہ تعالی ہی
کے واسطے ہو - اور لکھا کہ سب سے زیادہ قوی واولی طرح یہ ہو کہ روح کا علم اللہ تعالے کو ہو اور یہی جمہور اہل سنت والجماعۃ
کا قول ہو - مترجم کہتا ہو کہ شیخ روزبہان شیرازی رح جو ایک ائمہ اولیار مین سے ہین انھون نے روح کے بارہ مین جسم
لطیف یا جوہر ہونے وغیرہ کا کوئی کلام نہین کیا بلکہ صریح اشارہ اس جانب فرمایا کہ یا مین تجلی صفات وذات کے امر الہی سے
اسکا ظہور ہو اور اسکی حقیقت پر اطلاع نہین ہو اور یہ قول موافق قرآن پاک اور مطابق جمہور سواد اعظم اہل السنۃ والجماعۃ ہو
اور اسمین ایک بسیط کلام مترجم کی اردو تفسیر جامع مین ائمہ علماء سے منقول ہو واللہ تعالی اعلم - بالجملہ ہمکو روح مین یہ اعتقاد ہو
کہ جو اللہ تعالی نے روح کی نسبت فرمایا اور احادیث قطعیہ مین وارد ہو حق ہو اور حقیقت کی گفتگو ہم نہین کرتے ہین مگر علم کی
زیادتی کے واسطے نہ واسطے اعتقاد کے اور امام رح نے کتاب الوصیۃ مین فرمایا کہ ہم اقرار کرتے ہین کہ اللہ تعالی زندہ
کریگا ان نفوس کو بعد موت کے کہ انکو اٹھائیگا ایک دن کے لیے جسکی مقدار پچاس ہزار برس کی ہو واسطے بدلا دینے
اور ثواب دینے اور باہم ادائے حقوق کے لیے اور اللہ تعالی نے فرمایا وان اللہ یبعث من فی القبور - یعنی اور اللہ تعالی
مبعوث فرمائیگا جو خاک مین ہو - قاری رح نے اسکے واسطے دیگر آیات جو حشر جسمانی کے واسطے قطعی نصوص مین ذکر کین اور
کہا کہ اسمین فلاسفہ پر رد ہو جو حشر جسمانی سے انکار کرتے ہین اور کہا کہ امام رازی رح نے فلاسفہ کے اوہام انکاری کو رد کرکے
آخر انکو فہمایش کی کہ جب ہم حشر جسمانی کے معتقد ہوئے اور اخلاق جمیلہ واعمال صالحہ سے اسکا سامان حاصل کیا اور اخلاق
رذیلہ وبدکاریون کو چھوڑا تو ہم کہتے ہین کہ ہمارے وتمھارے درمیان اختلاف ہو تمنے یہ سامان نہ کیا پس خیال کرو کہ
اگر وہ حق ہو جیسا ہم کہتے ہین تو ہم اچھے رہے اور جو منکر تھا وہ برباد ہوا اور اگر منکر کا کہنا فرض کیا جاوے کہ وہ نہین ہی
تو ہمارا کچھ نقصان نہوا - انتہاے درجہ وہ منکر یہ کہیگا کہ دنیاوی شراب وسور کا گوشت وغیرہ ہمنے دنیا مین نہین پایا تو
ہر عاقل سمجھ سکتا ہو کہ ان چیزون کے کھانے مین کوے وکتے وکیڑے شریک ہین تو اگر ایسی چیز جاتی رہے جسمین یہ لوگ
ہمارے شریک ہمسر ہین تو التفات کے قابل نہین ہو - امام رح نے فرمایا وکل ما ذکرہ العلماء بالفارسیۃ من صفات
اللہ تعالی عزت اسماؤہ وتعالت صفاتہ جاز القول بہ سوی الید بالفارسیۃ ویجوز ان یقال بروے
خدای بلا تشبیہ ولا کیفیۃ اور صفات الہی مین جسکو علماء سلف رحمہم اللہ تعالی نے فارسی مین یعنی سواے عربی کے
دوسری زبان مین تعبیر کیا ہو تو اسی طرح کہنا جائز ہو سواے صفت ید کے کہ اسکو فارسی مین تعبیر نہ کیا جاوے اور
جائز ہو کہ کہے بروی خداے یعنی اللہ تعالی کے روبرو مگر تشبیہ وکیفیت کے بغیر یعنی اسکی تشبیہ کسی مخلوق سے یا کیفیت
اسکی تصور مین نہو بلکہ اللہ تعالی کو تشبیہ وکیفیت سے منزہ وپاک جانے - ولیس قرب اللہ تعالی ولا بعدہ من طریق

طول المسافۃ وقصرہا ولاعلی معنی الکرامۃ والھوان اور قرب اللہ تعالی بندگان مطیع سے یا دوری اسکی بندگان عاصی سے ازراہ درازی مسافت وکمی مسافت کے نہین ہے اور نہ قرب سے مراد کرامت اور دوری سے مراد خواری ہے یعنی جیسے تاویل والے کرتے ہین - ولکن المطیع قریب منہ بلاکیف والعاصی بعید عنہ بلاکیف - ولیکن یہ اعتقاد حق ہے کہ بندہ مطیع اپنے رب عزوجل سے قریب ہے جسکی کیفیت غیر معلوم ہے اور بندہ عاصی اپنے رب عزوجل سے دور ہے بلاکیف ف خلاصہ یہ کہ قرب وبعد معلوم اور کیفیت مجہول ہے اور کسی طرح کی تشبیہ قطعی نہین ہے - والقرب والبعد والاقبال یقع علی المناجی - اور جو بندہ اپنے رب عزوجل سے مناجات کرتا ہے مثلا نماز پڑھتا ہے تو اسکے حق مین قرب اور متوجہ ہونا واقع ہے اور جو بندہ روگردان ہو اسکے حق مین بعد اور اعراض صادق ہے لیکن بے کیفیت ہے - وکذلک جوارہ فی الجنۃ والوقوف بین یدیہ بلاکیف اور اسی طرح جنت مین جوار رب العالمین ہونا اور قیامت مین اسکے روبرو حضور ہونا حق ہے مگر بلاتشبیہ وکیفیت ہے ف قاری رح نے کہا کہ تحقیق مقام یہ کہ امام اعظم رح کے نزدیک حق تعالی کا قرب خلق سے یا خلق کا قرب حق عزوجل سے ایک وصف تحقیقی ہے ولیکن جو کوئی اپنے تصور سے اسکی صورت وتشبیہ بمخلوقات خیال کرے باطل ہے اسکی کیفیت کیونکر وکس طرح فہم عقل سے باہر ہے اور متاخرین بعضے اور جمہور فرقہ مبتدعہ کے اس وصف مین تاویل کرتے ہین اور قرب کے معنی رحمت الہی کے بوجہ اسکی طاعت کے اور بعد کے معنی دوری بوجہ معصیت کے قرار دیتے ہین - اور ارباب اشارہ کہتے مین کہ قرب رب عزوجل کی شان سے ہے کہ تو اپنے تمام حالات مین اللہ کی نعمت اپنے اوپر دیکھے اور آسی کی منت مشاہدہ کرے اور اپنی طاعت وفرمانبرداری کو نگاہ مین نہ دیکھے بعض علما نے کہا کہ اللہ تعالی کے قرب بے قیاس سے تو اسکو نہین دیکھتا اور تو اس سے انتہا سے دور ہو کر اسکے سوائے غیر کو دیکھتا ہے - والقرآن منزل علی رسول اللہ صلعم وہو فی المصحف مکتوب اور قرآن منزل ہے ۲۳ برس مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اور وہ مصحف مین مکتوب ہے - وآیات القرآن کلہا فی معنی الکلام مستویۃ فی الفضیلۃ والعظمۃ اور آیات قرآن سب کی سب اس معنی مین کہ کلام الہی ہین فضیلت وعظمت مین برابر ہین - الا ان لبعضہا فضیلۃ الذکر وفضیلۃ المذکور - بات اتنی ہے کہ بعض آیات کیواسطے فضیلت ذکر کی اور فضیلت مذکور کی ہے - مثل آیۃ الکرسی لان المذکور فیہا جلال اللہ وعظمتہ وصفتہ فاجتمعت فیہا فضیلۃ الذکر وفضیلۃ المذکور - جیسے آیۃ الکرسی کہ اسمین سب آیات کی طرح فضیلت ذکر کی تو موجود ہے اور ذکر جسکا ہے اس مذکور کی فضیلت زائد ہے کیونکہ مذکور اس آیت کرسی مین اللہ تعالی کا جلال وعظمت وصفت ہے تو اسمین فضیلت ذکر کی اور فضیلت اسکی جو اس ذکر کا مذکور ہے دونون جمع ہوگئین ف اسی کے مثل سورہ اخلاص مین بیان ہے یا زائد ہے - ومافی قصۃ الکفار فیہا فضیلۃ الذکر فحسب اذ لیس للمذکور فیہا وہم الکفار فضیلۃ - اور جو آیات کہ کافرون کے قصہ مین ہین یعنی جیسے تبت یدا ابی لہب الخ تو ان آیات مین فقط فضیلت ذکر کی ہے کیونکہ جو ان آیات مین مذکور ہے اور وے کفار ہین انکے لیے کچھ فضیلت نہین ہے ف واضح ہو کہ کفار پر جو طغیان قہر الہی ظاہر ہے اور وہ آیات حال کفار مین ضمنا مذکور ہے تو اس شان کی فضیلت بھی ذکر کے ساتھ ہے ولیکن خالی ان کفار کی کچھ فضیلت نہین ہے جیسا کہ امام رح نے ذکر فرمایا فافہم واللہ اعلم -

وکذلک الاسماء والصفات کلہا مستویۃ فی الفضیلۃ والعظمۃ لاتفاوت بینہا - اور یون ہی اللہ تعالی کے اسماء وصفات سب کے سب فضیلت وعظمت مین برابر ہین اور ان اسماء وصفات مین کچھ تفاوت نہین ہو ف کیونکہ سب حضرت باری تعالی جل شانہ کے اسماء وصفات ہین وہ سب یکسان ہین اور واضح ہو کہ بندہ کے مناسب بعض اسماء وصفات بعض وجوہ مین خاص ہوتے ہین مثلا کسی نے گناہ سے استغفار کرنا چاہا تو اسکو یہ مناسب نہین کہ یون التجا کرے کہ ای قہار ای شدید العقاب مجھے بخشدے بلکہ کہے کہ ای غفار ای ارحم الراحمین مجھے بخشدے - ووالدا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ماتا علی الکفر - اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین دونون کفر پر مرے ف یعنی زمانہ رسالت واسلام سے پہلے زمانہ کفر مین مرے اور رافضی کہتے ہین کہ امامت کے واسطے شرط ہو کہ اسکا باپ مومن ہو تو امام رح نے تصریح کی کہ رسالت کے لیے یہ شرط نہین ہو - قاری نے کہا اس کلام مین رد اس شخص کا ہو جو کہ کہتا ہو کہ والدین آپکے ایمان پر مرے یا کفر پر مرنے کے بعد اللہ تعالی نے انکو زندہ کیا پھر بمقام ایمان پر موت دی - اور مین نے اس مسئلہ کو ایک مستقل رسالہ مین تحقیق کیا اور جو کچھ سیوطی رح نے اپنے تینون رسائل مین لکھا تھا یعنے خلاف قول امام اعظم رح کے لکھا تھا اسکو دلائل کتاب وسنت وقیاس اور اجماع امت سے دفع کیا اور عجیب تعضیہ اس مقام پر یہ ہو کہ حنفیہ مین سے بعض جاہلون نے اس کلام سے جو یہان امام اعظم نے کہا ہو انکار کیا اور اشارہ کیا کہ یہ قول شان امام رح کے لائق نہ تھا اور یہ اس شخص کا انکار ایسا ہی ہو جیسے گمراہ جہمیہ کے سردار جہم بن صفوان نے کہا کہ مجھے آرزو ہو کہ مصحف مین سے قولہ تعالی الرحمن علی العرش استوی - چھیل ڈالون - اور جیسے احمد بن ابی داؤد گمراہ نے مامون رشید بادشاہ کو کہا کہ پردہ کعبہ پر بجاے لیس کمثلہ شی وہو السمیع البصیر کے لیس کمثلہ شی وہو العزیز الحکیم لکھے اور جیسے بُرے رافضی کا قول کہ مین اس مصحف سے بیزار ہون جسمین ابو بکر الصدیق کی تعریف ہو - قاری رح نے لکھا کہ انبیاء علیہم السلام تو ابتداء وانتہاء مین معصوم ہین اور سواے انبیاء علیہم السلام کے (وماسواے ان امت کے جنکے لیے قطعی جنتی ہونے کی بشارت ہو) باقی اولیاء وعلماء واصفیاء کی نسبت خاص کرکے ہم یہ قطعی حکم نہین کہہ سکتے کہ وے ایمان پر مرے ہین اگرچہ انسے حالات وخوارق عادات ظاہر ہوئے ہون کیونکہ یہ تو مشاہدہ غیبی پر حکم ہو سکتا ہو اور وہان مشاہدہ غیبی مستور رکھا گیا ہو - پھر ایک کلام طویل مین یہ استدلال بیان کیا کہ جو وجوہ جنتی کے نشان وارد ہوئے ہین انکے موافق ظنی گواہی دے کما فی الحدیث ہذا اثنیتم علیہ خیرا وجبت لہ الجنۃ وہذا اثنیتم علیہ شرا وجبت لہ النار انتم شہداء اللہ فی الارض - یعنی اس مردے پر تمنے بھلائی کی شہادت دی اسکے لیے جنت واجب ہوئی اور وہ مردہ تمنے اسپر برائی کی شہادت دی اسکے لیے دوزخ واجب ہوئی تم زمین مین اللہ تعالی کے گواہ ہو - وابو طالب عمہ صلی اللہ علیہ وسلم مات کافرا - اور ابو طالب آپ کا چچا کافر مرا ف ابو طالب نے زمانہ اسلام پایا اور وفات کے وقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ابو طالب پاس آئے اور وہان ابو جہل وغیرہ کافرون کی جماعت کو پایا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ ای چچا کلمہ توحید کہدے تاکہ تیرے واسطے اللہ تعالی کے یہان میرے پاس حجت ہو اور ابو جہل وغیرہ نے کہا کہ ای ابو طالب کیا تم ملت عبد المطلب سے پھر وگے اور یہ کلام وہان کر رہا - ابو طالب نے

کہاکہ ای عمو اگر قریش نہ کہتے کہ ابو طالب ڈر گیا تو مین یہ کلمہ کہکر تیری آنکھین ٹھنڈی کرتا لیکن ابو جہل وغیرہ سے کہاکہ
مین عبد المطلب کی ملت پر ہون اور وفات پائی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہاکہ واللہ لاستغفرن لک مالم انہ عنک
مین واسطے تیرے استغفار کرونگا جب تک منع نہ کیا جاؤن پس اللہ تعالی نے نازل فرمایا ماکان للنبی والذین
آمنوا ان یستغفروا للمشرکین ولو کانوا اولی قربی من بعد ما تبین لہم انہم اصحاب الجحیم - اور بھی ابو طالب کے معاملہ مین
نازل ہوا قولہ انک لاتہدی من احببت ولکن اللہ یہدی من یشاء الآیہ - کما رواہ البخاری ومسلم - وقاسم وطاہر و
ابراہیم کانوا بنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - اور قاسم وطاہر وابراہیم بیٹے تھے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
ف قاسم اول پسر جس سے آپ کی کنیت ابو القاسم ہے اور اول ہی مرے اور ابن عبد البر والدارقطنی نے بیان کیا کہ
ایک پسر عبد اللہ جسکو طیب وطاہر دونون کہتے تھے مکہ مین انتقال کیا اور ابراہیم پیدا ہوئے جاریہ قبطیہ سے اور مدینہ
مین مدفون ہین - وفاطمۃ وزینب ورقیۃ وام کلثوم کن جمیعا بنات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - اور فاطمہ
وزینب ورقیہ وام کلثوم سب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹیان تھین ف سب بیٹیان وُنکی اولاد نے وفات پائی
سواے فاطمہ رض کے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سب سے زیادہ عزیز تھین اور آپ کی نسل انھین سے رہی بوسیلہ دونو
نواسے حضرت حسن وحسین کے اور آپ نے بحکم الہی عزوجل حضرت فاطمہ رض کا نکاح حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے کیا تھا اور حضرت
علی کرم اللہ وجہہ کی اُنسے اولاد حسن وحسین سردار شباب اہل جنت کے اور محسن جو صغیر وفات پا گئے وام کلثوم وزینب
ہوئی - اور امام ابو حنیفہ رح نے ازواج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کتاب مین نہین ذکر کیا اور مین مجمل لکھتا ہون کہ
مومنون کی مائین خدیجہ وسودہ وعائشہ وحفصہ وام سلمہ وام حبیبہ وزینب بنت جحش وزینب بنت خزیمہ اور میمونہ و
جویریہ وصفیہ رضی اللہ عنہن یہ گیارہ تو وہ ہین کہ جنکے بارہ مین اختلاف نہین کہ نکاح مین اور بستر مین آئین اور مذکورہ
کہ انکے سواے بھی ہین جنمین اختلاف ہین - ہذا تلخیص ماقال القاری - واذا اشکل علی الانسان شی من دقائق
علم التوحید فینبغی لہ ان یعتقد فی الحال ما ہو الصواب عند اللہ تعالی الی ان یجد عالما فیسالہ اور جب
کسی آدمی پر علم توحید کی باریکیون مین سے کوئی چیز مشکل ہو تو اسکو چاہیے کہ اس بات کی نسبت فی الحال یون اعتقاد کرے کہ جو اللہ
کے نزدیک صواب ہے مین نے اسکو مانا اس وقت تک کہ کوئی عالم ربانی پاوے کہ جس سے دریافت کرلے - ولایسعہ
تاخیر الطلب ولا یعذر بالتوقف فیہ ویکفر ان وقف - اور اس شخص کو یہ گنجایش نہین ہے کہ عالم ربانی کے طلب
کرنے مین ڈھیل ودیر کرے اور نہ اسکا عذر اس مسئلہ مین توقف کرنے کا قبول ہوگا اور کافر ہوجائیگا اگر توقف کریگا
ف معنی توقف کے یہ ہین کہ اس مسئلہ مین بالفعل کچھ اعتقاد نہ کرے بلکہ کہے کہ مین توقف کرتا ہون جب حل ہوگا
ویسا اعتقاد کرونگا - امام رح نے فرمایا کہ اس سے کافر ہوجائیگا بلکہ یون اعتقاد کرلے کہ اس مسئلہ مین جو اللہ تعالی
کے نزدیک حق ہے مین نے اسکو مانا - واضح ہو کہ علم توحید کی قید لگائی اسواسطے کہ شرائع احکام واعمال تو رحمت ہین
اور اعمالی مسائل مین توقف جائز ہے اور یہ بھی واضح ہو کہ توحید سے مراد اللہ تعالی کی توحید ہے اور عقائد کی کتابون
مین جو باتین اکثر امامت وغیرہ کے متعلق یا مثلاً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات واولاد طاہرات کا ایمان کہ

اسمین توقف مضر نہین ہی مگر حضرت ام المومنین عایشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی پاکدامنی آیات قرآنی مین منصوص ہی اگر
اسمین کچھ توقف کیا تو انجام اپنا برباد کیا نعوذ باللہ من ذلک - پھر عقائد مین جو امور مذکور مین اگر انسے مخالفت کی تو
گمراہ بدعتی ہی اور احکام شرعی مین اگر خلاف کیا جبکہ اجتہاد سے ہو تو عفو ہی اور امت کے لیے رحمت ہی - وخبر المعراج
حق فمن ردہ فھو ضال مبتدع - اور خبر معراج کی برحق ہی سو جس نے اسکو نہ مانا وہ گمراہ مبتدع ہی - ف یعنی حدیث
مین آیا کہ محمد مصطفے صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو جسم شریف کے ساتھ جاگتے مین معراج ہوئی آسمان تک اور آسمان سے جہانتک
اللہ تعالی نے چاہا مقامات اعلی مین عروج ہوا تو یہ حدیث حق ہی ضرور ثابت ہی - ظاہر کلام دلیل ہی کہ امام رح کے نزدیک
جسطرح حدیث مین عروج آسمانون تک ثابت ہی وہ برحق ہی اُس سے انکار گمراہی ہی - اور خلاصہ مین لکھا کہ جس شخص نے
معراج کا انکار کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر اسنے مکہ معظمہ سے بیت المقدس تک اسراء سے انکار کیا تو وہ کافر ہی اور اگر
بیت المقدس سے آگے معراج کا انکار کیا تو کافر نہوگا وجہ یہ ہی کہ اسراء حرم مکہ سے حرم بیت المقدس تک آیت کریمہ
قرآنی سے ثابت ہی اور وہ قطعی ہی اور معراج بیت المقدس سے آسمانون وآگے تک سنت سے ثابت ہی اور اسکی
روایت مین ظن ہی - اقول شیخ نسفی رح نے عقائد مین بھی معراج کو مفصل لکھا ہی ولیکن ظاہر کلام امام رح کا اشارہ کرتا ہی
کہ معراج کا اعتقاد اسی طرح چاہیے جسطرح مشہور حدیث مین آیا ہی ولیکن حدیث کے رد کرنے والے کو گمراہ مبتدع فرمایا ہی
قاری رح نے کہا کہ علماء نے انتہاے معراج مین اختلاف کیا ہی بعض نے کہا کہ جنت تک اور بعض نے کہا کہ عرش تک
اور بعض نے کہا کہ اس سے برتر مقام دنی فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی ہی - وخروج الدجال ویاجوج وماجوج
وطلوع الشمس من مغربہا ونزول عیسی علیہ السلام من السماء وانہ لعلم للساعۃ وسائر علامات یوم القیامۃ
علی ما وردت الاخبار الصحیحۃ حق کائن - اور دجال کا نکلنا - اور یاجوج وماجوج کا نکلنا اور آفتاب کا اپنے مقام
غروب سے طلوع ہونا اور عیسی علیہ السلام کا آسمان سے اُترنا اور یہ کہ عیسی علیہ السلام علامت قیامت کے لیے ہین اور
دیگر علامات روز قیامت موافق اسکے جو اخبار صحیحہ مین وارد ہین سب برحق ہونے والے ہین - ف - قاری رح نے
شرح مین کہا کہ امام رح نے اِس کلام مین علامات قیامت جمع کر دیے ہین ترتیب سے بیان مقصود نہین ہی اور ترتیب
واقعات علامات کی اسطرح ہی کہ مہدی خلیفہ برحق پہلے تو حرمین شریفین مین ظاہر ہونگے پھر بیت المقدس مین آوینگے
پھر وہان دجال آویگا اور انکو محاصرہ کریگا پس عیسی علیہ السلام دمشق کی مسجد کے منارہ شرقیہ پر اُترینگے اور دجال
کے قتال کو نکلینگے اور اسکو ایک ضربہ سے مارینگے اور وہ نزول عیسیٰ کے وقت گلنے لگیگا جیسے پانی مین نمک گل جاتا ہی
پس عیسی علیہ السلام ومہدی رحمہ اللہ تعالی جمع ہونگے اور نماز قائم ہوگی پس مہدی رح عیسیٰ کو اشارہ کرینگے کہ پیش امام ہون
پس عیسی علیہ السلام انکار کرینگے اور یہ عذر کرینگے کہ یہ نماز آپ کے لیے قائم کی گئی ہی پس آپ ہی امامت کیواسطے
اولی ہو اور عیسی علیہ السلام مہدی رحمہ اللہ کی اقتدا کرینگے تاکہ ظاہر ہو کہ عیسی علیہ السلام متابع حضرت سرور عالم
محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ہین چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکا اشارہ فرمایا ہی بقولہ علیہ السلام ولو کان موسی
حیا لما وسعہ الا اتباعی - یعنے اور اگر موسی زندہ ہوتے تو انکو سواے میری پیروی کرنے کے اور کچھ گنجایش نہوتی -

اور لکھا کہ شرح عقائد مین ہو کہ اصح یہ ہو کہ عیسی علیہ السلام لوگون کو نماز پڑھاوین اور امامت کرینگے اور مہدی رح انکی اقتدا کرینگے کیونکہ عیسی افضل و انکی امامت اولی ہو انتہی۔ قاری رح نے کہا کہ جو ہمنے اوپر بیان کیا اس سے یہ خلاف نہین ہو کما لایخفی۔ مترجم کہتا ہو کہ مراد قاری رح کی یہ ہو کہ وقت نزول کے جو نماز عصر کی اقامت ہوگی خاص اس نماز مین عیسی اقتدا کرینگے اور باقی نمازون مین جیسا شرح عقائد مین ہو ہو سکتا ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ علامات قیامت جو امام رح نے بیان فرمائے بہت قرب کی اور بہت بڑی علامات ہین اور مین انشاء اللہ تعالی علامات صغری وکبری کے بارہ مین منتفر لکھونگا۔ پھر قاری رح نے کہا کہ ابو داؤد طیالسی کی روایت کے موافق عیسی علیہ السلام چالیس سال زمین مین ٹھہرینگے پھر مرینگے اور مسلمان لوگ انپر نماز جنازہ پڑھینگے اور دفن کرینگے۔ اور روایت ہو کہ عیسی علیہ السلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کے درمیان دفن ہونگے اور روایت ہو کہ صدیق اکبر و عمر فاروق رضی اللہ عنہما کے بعد دفن ہونگے پس حضرت صدیق و فاروق رضی اللہ عنہما کو مبارک ہو کہ دو پیغمبر اولو العزم کے درمیان ہونگے۔ اور لکھا کہ ایک روایت یہ کہ عیسی علیہ السلام زمین پر سات برس ٹھہرینگے۔ بعض نے کہا کہ یہی اصح ہو اور پہلی روایت مین چالیس کے یہ معنی ہین کہ آسمان پر جانے سے پہلے اور اترنے کے بعد سب مدت چالیس ہو کیونکہ جب اٹھائے گئے تو سات کم چالیس کے تھے۔ مترجم کہتا ہو کہ حاکم کی روایت مستدرک مین مروی ہوا کہ وقت اٹھائے جانے کے ایک سو بیس برس کی عمر تھی اور مترجم نے اردو تفسیر مین قولہ تعالی اذ قال اللہ یا عیسی انی متوفیک و رافعک الی الآیہ کی تفسیر مین اس مسئلہ کو مفصل ذکر کیا ہو۔ قاری رح نے کہا کہ بعد نزول عیسی علیہ السلام کے اور قتل دجال کے پھر یاجوج و ماجوج ظاہر ہونگے اور آخر ببرکت دعائے عیسی علیہ السلام کے اللہ تعالی سب یاجوج و ماجوج کو ہلاک فرما دیگا پھر بعد وفات عیسی علیہ السلام کے یہ علامت ہوگی کہ مومنین سب مر جاوینگے اور آفتاب اپنے مقام غروب سے طلوع ہوگا اور قرآن اٹھا لیا جائیگا جیسا کہ ابن ماجہ نے حدیث حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ کہنہ ہو جائیگا اسلام جیسے کہنہ ہو جاتے ہین کپڑے کے کنارے حتی کہ دریافت ہوگا روزہ نہ نماز اور نہ نسک اور نہ صدقہ اور اللہ تعالی کی کتاب قرآن پر ایک رات مین اسراء واقع ہوگا تو روے زمین پر اس سے کوئی آیت نہ رہیگی۔ بیہقی نے شعب الایمان مین ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ تم پڑھو قرآن کو قبل اسکے کہ اٹھا لیا جاوے کیونکہ قیامت نہین قائم ہوگی یہانتک کہ یہ قرآن اٹھا لیا جاوے کہنے والون نے کہا کہ یہ مصاحف اٹھا لیے جاوینگے تو جو سینون مین ہو وہ کیونکر اٹھایا جائیگا فرمایا کہ عدوہ ہوگا انپر ایک رات مین پس انکے سینون سے اٹھا لیا جائیگا پس صبح کرینگے اس حال مین کہ کہینگے کہ ہم تو کچھ جانتے تھے پھر اشعار مین پڑ جاوینگے قرطبی رح نے کہا کہ یہ اسوقت ہوگا کہ عیسی علیہ السلام کا انتقال ہو جاوے اور حبشہ والے کعبہ کو ہدم کر دین۔ مترجم کہتا ہو کہ عیسی علیہ السلام و یاجوج و ماجوج کے بعد موافق حدیث صحیح کے حج و عمرہ کعبہ معظمہ کا لوگ کرینگے پھر حبشہ کے ہدم کے قریب مومنین سب مر جاوینگے پھر حبشہ والے خانہ کعبہ ہدم کرینگے واللہ تعالی اعلم واللہ یہدی من یشاء الی صراط مستقیم۔ اور اللہ تعالی جسکو چاہتا ہو راہ مستقیم کی ہدایت دیتا ہو۔ چنانچہ اللہ تعالی نے فرمایا واللہ یدعو الی

دار السلام ویہدی من یشاء الی صراط مستقیم یہان تک فقہ اکبر مصنفہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا ترجمہ ہوا چونکہ عقائد مین علامہ نسفی رح وغیرہ نے بعضے مسائل زیادہ کیے ہین لہذا بطریق ملحقات کے مترجم اُنکا ترجمہ کرتا ہے اور عقائد نسفی وملحقات شیخ علی قاری وتکمیل الایمان محدث عبد الحق دہلوی وغیرہم رحمہم اللہ تعالی سے بڑھاتا ہے اور ہر مسئلہ کو بدون عبارت کے صرف ترجمہ پر اول ودوم وغیرہ کے شمار سے لکھتا ہے

ملحقات عقائد والفاظ کفر وغیرہ

اول مسئلہ تفضیل بعض انبیاء کی بعض پر۔ قاری رح نے کہا کہ اجمالی تفضیل تو قطعی ہے بدلیل قول تعالی ولقد فضلنا بعض النبیین علی بعض الآیۃ۔ یعنی علم نبوت مین نہ مال وقابلیات مین۔ اور تفصیلی تفضیل مین کہا کہ یہ امر ظنی ہے اور راعتماد کا اعتقاد یہ کہ تمام خلق سے افضل ہمارے پیغمبر محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالی کے حبیب ہین۔ بعض علماء نے اسپر اجماع کا دعوی کیا ہے پس ابن عباس رض نے کہا کہ اللہ تعالی نے فضیلت دی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اہل آسمان اور انبیاء پر اور حدیث مسلم وترمذی مین انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انا سید ولد آدم یوم القیامۃ ولا فخر۔ مین سردار اولاد آدم ہون قیامت کے روز اور فخر سے نہین کہتا۔ امام احمد وترمذی وابن ماجہ نے ابی سعید رض کی روایت سے زیادہ کہا کہ وبیدی لواء الحمد ولا فخر۔ اور میرے ہی ہاتھ مین لواء حمد ہوگا اور فخر نہین کرتا۔ وما من نبی یومئذ آدم فمن سواہ الا تحت لوائی وانا اول من تنشق عنہ الارض ولا فخر وانا اول شافع واول مشفع ولا فخر۔ اور نہین کوئی نبی اس روز خواہ آدم ہو یا اسکے سوا ہو مگر کہ وہ میرے لواء کے نیچے ہوگا اور مین اول وہ شخص ہون کہ اس سے زمین کشادہ ہوگی اور فخر نہین کرتا اور مین پہلا شفاعت کرنے والا اور پہلا شفاعت قبول کیا گیا ہون اور فخر نہین کرتا واضح ہو کہ جن احادیث مین انبیاء کے درمیان تفضیل دینے سے ممانعت ہے تو تاویل یہ کہ باہم تفضیل دینا ایسے طور پر نہو کہ جس سے شان مین نقص وباہم خصومت پیدا ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ تفضیل ایسے طور پر مت دو کہ باہمی جنبہ داری سے اور اپنی راے سے ہو اور یہان جو کلام تفضیل مین ہوا وہ نصوص سے ہے۔ دوم مسئلہ علو الہی از راہ مرتبہ کے ہے نہ از راہ مکان کے اور جس نے زعم کیا کہ اللہ تعالی آسمان پر یا عرش پر ہے اور اسکے لیے علو مکان ہے وہ گمراہ ہے اور قاری رح نے لکھا کہ ابو مطیع بلخی کی روایت امام ابوحنیفہ رح سے باطل ہے اور ابو مطیع مرد وضاع ہے اور شیخ امام ابن عبد السلام نے کتاب حل الرموز مین لکھا کہ امام ابوحنیفہ رح نے کہا کہ جس کسی نے کہا کہ مین نہین پہچانتا کہ اللہ تعالی آسمان مین ہے یا زمین مین ہے تو وہ کافر ہوا کیونکہ یہ قول موہم ہے کہ حق عز وجل کے لیے مکان ہے اور جس نے توہم کیا کہ حق تعالے کے لیے مکان ہے وہ مشبہہ ہے انتہی قاری رح نے کہا کہ عز الدین ابن عبد السلام اجل علماء مین سے ہے اسکی نقل پر اعتماد ہے۔ اور شیخ ابو معین نسفی رح نے تمہید مین کہا کہ محققین نے تقریر کردیا کہ حالت دعاء مین آسمان کی طرف ہاتھ اٹھانا محض حکم تعبدی ہے۔ شارح علامہ سغناقی رح نے کہا کہ یہ رد اس شخص کا ہے جو کہتا ہے کہ اللہ تعالی عرش پر ہے سوم مسئلہ محبت وخلت اللہ تعالی کی اس شان سے ہے جیسے اسکی ذات پاک کے لائق ہے جیسے دیگر صفات مین۔

بعض نے اسپر اجماع نقل کیا - اور اول جس نے خلت و محبت الٰہی سے انکار کیا وہ جعد بن درہم ہے جسکو خالد بن عبد اللہ قسری امیر عراق و مشرق نے فتوی علماء وقت سے واسط مین بقر عید کے روز ذبح کر دیا - مسئلہ چہارم بعد محمد صلی اللہ علیہ وسلم حبیب اللہ کے ابراہیم خلیل اللہ ہین پھر نوح و موسیٰ و عیسیٰ افضل ہین باقی انبیاء سے اور یہ پانچون اولو العزم رسل ہین - مسئلہ پنجم قاری رح نے ذکر کیا کہ نووی رح نے کہا کہ ایک نبی افضل ہے تمام اولیاء سے اور اور بہت سی قومین ولی کو نبی پر تفضیل دینے مین گمراہ ہوئین بگمان اسکے کہ موسیٰ علیہ السلام نبی کو خضر رح ولی سے تعلیم حاصل کرنے کا حکم ہوا - مترجم کہتا ہے کہ ان لوگون کی گمراہی اظہر ہے ولیکن یہان ایک مسئلہ یہ ہے کہ نبی مین آیا جہت نبوت افضل ہے یا جہت ولایت افضل ہے اور ایک جماعت نے میلان کیا کہ جہت ولایت افضل ہے - اس سے دوسرے عوام نے ولایت کو نبوت پر مطلق تفضیل دی اور کہا کہ ولی افضل از نبی ہے اور یہ جہل عظیم ہے اور پیغمبر مین دو جہت نکالنا نبوت و ولایت تکلف ہے پھر پیغمبر کے ساتھ جو ولایت تجویز کرتے ہین اسمین شک نہین ہے کہ اس ولایت کا قیاس دوسرے اولیاء پر نہین ہو سکتا ہے اور فیصلہ یہ ہے کہ نبوت ازلی فضل الٰہی ہے اور اللہ تعالیٰ اپنی رحمت کے ساتھ جسکو چاہے مختص فرما دے پس کسی کے واسطے دخل نہین ہے - مسئلہ ششم ملائکہ اللہ تعالیٰ کے بندے معصوم ہین جو حکم اللہ تعالیٰ کا ہوتا ہے جسطرح ہوتا ہے اسکو اسی طرح کرتے ہین کھانے پینے جماع وغیرہ حوائج سے پاک ہین انکو نہ مذکر کہہ سکتے ہین نہ مونث کہہ سکتے ہین یعنی انکی شان سے نری و مادگی کی صفت نہین ہے - کما فی عقائد النسفی - مسئلہ ہفتم انبیاء علیہم السلام کے بعد خاص ملائکہ مانند جبرئیل و میکائیل وغیرہم کے عام اولیاء و علماء سے افضل ہین اور خواص ملائکہ مین سے جبرئیل افضل ہین اور عامہ ملائکہ عام مومنون سے افضل ہین کذا ذکر القاری - مسئلہ ہشتم سحر سیکھنے مین کفر نہین بلکہ اسپر اثر مترتب ہونے کے اعتقاد مین یعنی اثر کو سحر کیطرف مستند کرنے اور اسپر عمل کرنے مین کفر ہے کما فی شرح العقائد اور صاحب الروضہ نے کہا کہ سحر کا فعل بالاجماع حرام ہے اور اسکے سیکھنے و سکھلانے مین تین قول ہین - جمہور کے نزدیک دونون فعل حرام ہین اور یہی صحیح ہے - دوم یہ کہ دونون مکروہ ہین و سوم یہ کہ دونون مباح ہین - مسئلہ نہم شیخ ابو منصور بغدادی نے جو اکابر ائمہ شافعیہ مین سے ہے بیان فرمایا کہ اہل السنۃ والجماعۃ نے اجماع کیا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے سب سے افضل ابو بکر الصدیق رض پھر عمر فاروق رض پھر عثمان رض پھر علی رض ہین پھر باقی عشرہ مبشرہ بالجنۃ پھر باقی اہل بدر پھر باقی اہل احد پھر باقی اہل بیعۃ الرضوان جو حدیبیہ مین واقع ہوئی تھی پھر باقی صحابہ رضی اللہ عنہم انتہی کلامہ اور یہی عبارت عقائد نسفی مین ہے اور حدیث ابو داؤد و ترمذی مین ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا یدخل النار احد من بائع تحت الشجرۃ یعنی دوزخ مین نہین داخل ہوگا کوئی ان لوگون مین سے جنھون نے شجرہ کے نیچے بیعت کی ہے - قال الترمذی ہذا حدیث حسن صحیح - یہ بیعت الرضوان حدیبیہ ہے تو ظاہر ہے کہ جو انسے افضل ہین وہ بدرجہ اولی دوزخ مین نہ داخل ہونگے اور یہی اللہ تعالیٰ ارحم الراحمین سے قوی امید ہے - مسئلہ دہم طبقہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعد تابعین ہین انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ایمان لاکر نہین دیکھا بلکہ آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم کو ایمان کے سا[illegible] دیکھا ہے

شیخ الاسلام محمد بن خفیف شیرازی رح نے کہا کہ تابعین مین کون افضل ہے لوگون نے اختلاف کیا اہل مدینہ کہتے
ہین کہ سعید بن المسیب افضل ہین اور اہل البصرہ کہتے ہین کہ حسن بصری افضل ہین اور اہل کوفہ کہتے ہین کہ اویس قرنی سب سے
افضل ہین بعض متاخرین نے کہا کہ صحیح بلکہ صواب یہی اہل کوفہ کا مذہب ہے کیونکہ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ
سے روایت ہے کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے کہ خیر التابعین رجل یقال لہ اویس
الحدیث - یعنی تابعین مین سب سے بہتر ایک مرد ہے جسکو اویس کہتے ہین آخر تک - رواہ مسلم فی الصحیح - حاصل یہ کہ
بعد صحابہ رضی اللہ عنہم کے تابعین اس امت مین افضل ہین علامہ قاری رح نے کہا کہ اب ہم اعتقاد کرتے ہین کہ امام ہمام
ابو حنیفہ ائمہ مجتہدین مین افضل اور ائمہ فقہاء مین اکمل ہین انکے بعد امام مالک پھر امام شافعی پھر امام احمد بن
حنبل ہین - واضح ہو کہ حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا سیدۃ نساء الجنۃ کی اولاد کو باقی صحابہ رضی اللہ عنہم کی اولاد پر فضیلت ہے
پس اولاد فاطمہ رض وہی ذریہ طیبہ وعترت طاہرہ ہین کما فی الکفایۃ - مسئلہ یازدہم - ولی کسی حال مین کبھی نبی کے درجہ تک
نہین پہونچتا کیونکہ انبیاء علیہم السلام معصوم ہین اور خوف خاتمہ سے مامون ہین اور وحی الٰہی عز وجل سے مکرم ومشاہدہ
ملائکہ سے مانوس ہین اور احکام پہونچانے اور لوگون کو ہدایت کرنے پر مامور ہین اور ولی مین چاہے کسی درجہ پر ہو ایسا
کوئی کمال نہین ہوتا جو انبیاء علیہم السلام مین نہو پس جو بعض کرامیہ سے منقول ہے کہ جائز ہے کہ ولی افضل از نبی ہو یہ قول
کفر والحاد وضلالت وجہالت ہے - ہان کبھی اس بات مین البتہ تردد ہوتا ہے کہ مرتبہ نبوت افضل ہے یا مرتبہ ولایت افضل ہے
بعد یقین اس امر کے کہ نبی ان دونون مرتبہ سے متصف اور وہ ولی سے جو نبی نہین ہے افضل ہے - پس بعض نے کہا کہ
نبوت افضل ہے کیونکہ نبی مین مرتبہ نبوت تو غیر کی تکمیل کا ہے اور غیر کو کامل کرنا بعد اپنے کمال کے ہے اور موید اس قول کی
حدیث فضل العالم علی العابد کفضلی علی ادناکم - یعنی عالم کو فضیلت عابد پر جیسے میری فضیلت تمھارے ادنیٰ آدمی پر ہے - اس
تعلیم وتکمیل کی جہت افضل ثابت ہوئی کیونکہ نبی کی بعثت واسطے تعلیم کے ہے لقولہ انما بعثت معلما - مین تو تعلیم ہی کرنیوالا
بھیجا گیا ہون وقد قال تعالیٰ ربنا وابعث فیہم رسولا منہم یتلو علیہم آیاتک ویعلمہم الکتاب والحکمۃ ویزکیہم - اس سے بھی
ظاہر ہے بعثت تعلیم کتاب وحکمت ہے اور بعض نے کہا کہ مرتبہ ولایت کا نبی مین اسکی نبوت سے افضل ہے بایں خیال یہ بات
کہی کہ ولایت عبارت معرفت الٰہی سے ہے اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک قرب وکرامت ہے اور نبوت کا مرتبہ انکے نزدیک اللہ تعالیٰ
و اسکے بندون کے درمیان سفارت ہے کہ احکام الٰہی انکو پہونچا دیے جاوین - علی قاری رح نے کہا کہ ان لوگون نے
غائب کو شاہد پر اور خلق کو مخلوق پر قیاس کیا کہ ولی کو ہمنشین بادشاہی اور نبی کو وزیر قرار دیا جو کہ بادشاہی کام پورے
کرتا ہے اور ان لوگون نے یہ نجانا کہ انبیاء علیہم السلام کو مقام جمع الجمع حاصل ہے بلکہ انبیاء علیہم السلام کے اتباع اصفیاء
کو حاصل ہوتا ہے اور یہ جمع الجمع کا مقام یہ ہے کہ کثرت انکے واسطے وحدت سے پردہ نہو سکے اور وحدت مین بھی کثرت
دیکھتے ہین اور یہ مقام بہ نسبت صرف توحید کے بہت اعلیٰ ہے اور عموم کو صرف توحید حاصل ہے اور یہ جو بعض صوفیہ نے
کہا کہ ولایت افضل از نبوت ہے معنی یہ کہ پیغمبر کی ولایت اسکی نبوت سے افضل ہے - مسئلہ دوازدہم - بندہ جب تک
کہ عاقل بالغ ہے کبھی ایسے مقام پر نہین پہونچتا کہ اس سے امر ونہی یعنی اللہ تعالیٰ کے احکام شرعی کی بجا آوری

ساقط ہو جاوے بقولہ تعالیٰ واعبد ربک حتی یاتیک الیقین۔ مفسرین نے اجماع کیا ہے کہ یقین سے مراد موت ہے بعضے اباحیہ فرقہ کے اسطرف گئے ہین کہ بندہ جب انتہاے محبت کو پہونچ گیا اور غفلت سے اسکا قلب صاف ہو گیا اور اسنے ایمان کو کفر پر اختیار کیا تو اس سے امر و نہی ساقط ہو جاتی ہے اور ایسے شخص کے کبیرہ گناہ کرنے سے بھی اللہ تعالیٰ اسکو دوزخ مین داخل نہین کریگا۔ اور بعضے اباحیہ اسطرف گئے کہ اسکے ذمہ سے ظاہری عبادات ساقط ہو جاتی ہین اور اسکی عبادت یہی رہ جاتی ہے کہ تفکر کرے اور اخلاق باطنی کو درست کرے۔ قال القاری رح یہ سب کفر و زندقہ و الحاد و ضلالت و جہالت ہے اور امام حجۃ الاسلام رح نے کہا کہ ایسے شخص کا قتل کر دینا سو کافرون کے قتل سے بہتر ہے اور یہ جو بعض صوفیہ سے مذکور ہے کہ بندہ سالک جب مقام معرفت مین پہونچ جاتا ہے تو اس سے عبادت کی تکلیف دور ہو جاتی ہے بعض محققین نے کہا کہ اسکے یہ معنی ہین کہ تکلیف ماخوذ از کلفت بمعنی مشقت ہے اور عارف سے عبادت کا صدور بلا کلفت و مشقت ہوتا ہے بلکہ عارف کو عبادت مین لذت ہوتی ہے اور اسکا قلب طاعت مین کھل جاتا ہے اور اسکا شوق و نشاط بڑھتا ہے۔ اسی واسطے بعض مشائخ نے کہا کہ دنیا بہ نسبت آخرت کے ایک بات مین افضل ہے کہ یہ دنیا مقام خدمت ہے اور آخرت مقام نعمت ہے اور خدمت کا مقام بہ نسبت نعمت کے مقام کے اولیٰ ہے اور نقل کیا جاتا ہے کہ اگر مجھے سجدہ و جنت مین اختیار دیا جاتا تو مین سجدہ کو اختیار کرتا کیونکہ سجدہ تو حق اللہ تعالیٰ ہے اور جنت حظ نفس ہے اسی واسطے بعض اولیار نے دنیا مین دراز زندگی کو پسند کیا کہ خدمت مین حاضر رہین باوجودیکہ عقبیٰ مین حصول مشاہدہ ہے۔ مسئلہ سیزدہم نصوص قرآن و حدیث کے اپنے ظاہر پر محمول رہینگے جب تک کہ آیت از قسم متشابہات نہو یعنے متشابہات مین بھی سلف کے نزدیک عدم تاویل ہے اور بعض خلف کے نزدیک تاویل مناسب ہے۔ پھر یہ کہ ظاہر نصوص قرآن و سنت کو ایسے معانی کی طرف پھیرنا جنکو کچھ تعلق نہین ہے جیسے باطنیہ ملاحدہ انکے مدعی ہین تو یہ الحاد و زندقہ کفر ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تمہارے یہان صوفیہ بھی کچھ معنی لیتے ہین تو جواب یہ کہ ہمارے صوفیہ کہتے ہین کہ نصوص اپنی ظاہر عبارات پر ہین اور ان ائمہ نے اسمین بہت تاکید و تشدید فرمائی ہے ہان یہ کہتے ہین کہ ان نصوص کے ظاہر معنی کے سواے انمین بعض اشارات ہین تو یہ کمال ایمان اور جمال عرفان سے ہے جیسا کہ امام حجۃ الاسلام سے منقول ہے کہ قولہ علیہ السلام لا یدخل الملائکۃ بیتا فیہ کلب۔ مین اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت ایسے دل مین نہین سماتی جسمین درندگی کی صفت راسخ ہو۔ مسئلہ چہاردہم دیدار حق سبحانہ تعالیٰ دنیا مین چشم سر سے اولیار کو ممکن ہے یا نہین ہے۔ علامہ علی قاری رح نے کہا کہ ائمہ اہل سنت والجماعۃ نے اجماع کیا ہے کہ دیدار الٰہی جل شانہ دنیا و آخرت مین از راہ عقل جائز ہے یعنے عقل کے نزدیک کوئی دلیل محال ہونیکی قائم نہین ہے اور آخرت مین مومنون کے واسطے بدلیل سمعی و نقلی واقع ہے۔ رہا دنیا مین اسکا جواز شرعی تو اکثرون نے ثابت کیا ولیکن مخصوص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے شب معراج مین اور شرح عقائد مین ہے کہ صحیح یہ ہے کہ آپ نے بفواد دیکھا ہے۔ صاحب التعرف فی التصوف نے فرمایا کہ سب مشائخ نے اتفاق کیا کہ امت مین جو کوئی دعوی کرے کہ مین نے اللہ تعالیٰ کو دنیا مین بچشم بصر دیکھا تو گمراہ جھوٹا ہے اور شیخ ابو سعید خزار و سید الطائفہ جنید رح نے فرمایا کہ جس نے ایسا کہا اوسنے اللہ تعالیٰ کو نہین پہچانا اور قونوی رح نے اسکو اپنی شرح مین تقریر کر کے لکھا

صاحب عوارف المعارف نے اپنی کتاب اعلام الہدی وعقیدہ ارباب التقی مین لکھا کہ دیدار عیان اس دنیامین متعذر ہی کیونکہ یہ دار فنا ہی اور آخرت دار بقار ہی لیکن دنیامین علمار کی ایک قوم کو علم الیقین نصیب ہوا اور دوسری قوم کو اس سے اعلی عین الیقین ہی چنانچہ انہین سے بعض نے کہا کہ میرے دل نے میرے رب کو دیکھا انتہی - بالجملہ امت متفق ہی کہ دنیا مین دیدار عینی نہین ہی سوائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ آپ کے بارہ مین اختلاف شب معراج مین ہی اور ایک جماعت نے اجماع نقل کیا کہ اولیار کو دنیامین دیدار الٰہی نہین حاصل ہوتا ہی شیخ ابن الصلاح (شافعی) و ابو شامہ نے کہا کہ بیداری مین دیکھنے کا جو شخص مدعی ہو اسکی تصدیق نہ کیجاوے کیونکہ اس سے تو موسی کلیم اللہ علیہ السلام روک دیے گئے - اور ایسا ہی کواشی رح نے کہا ہی اور علامہ اردبیلی رح نے انوار مین لکھا کہ اگر کسی نے کہا کہ میں دنیامیں اللہ تعالی کو عیانا دیکھتا ہون یا بلا حجاب مجھسے کلام فرماتا ہی تو یہ کفر ہی انتہی - قاری رح نے اس طرف میل کیا کہ ضلالت وگمراہی کا اطلاق کیا جاوے تکفیر سے پرہیز کیا جاوے - مسئلہ پانزدہم خواب مین دیدار الٰہی عزوجل اکثرون کے نزدیک بدون کیفیت وجہت وہیأت کے جائز ہی - امام ابو حنیفہ و امام احمد اور بہت سے سلف سے دیدار خواب کی حکایات ہین اور حدیث مین دیدار الٰہی سبحانہ تعالی کا خواب وارد ہی - مترجم کہتا ہی کہ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہی اور بعض نسخہ کتاب مین حسن صحیح ہی اور شیخ ابن کثیر رح نے نقل کیا کہ ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہی اور شیخ ابن الجوزی رح نے علل متناہیہ مین بعضے ائمہ حفاظ سے تضعیف و اسانید کی تجریح کے بعد ایک اسناد کی بطریق امام احمد رح کے نقل کرکے تحسین کی اور کہا کہ یہ اسناد حسن ہی قاری رح نے کہا کہ یہ ایک نوع کا مشاہدہ قلبی ہی جو کسی کے اختیار مین نہین سو اس سے انکار کی کوئی وجہ نہین ہی - امام رازی رح نے تاسیس التقدیس مین کہا کہ جائز ہی کہ پیغمبر اپنے رب عزوجل کو خواب مین دیکھے کسی مخصوص صورت مین انتہی اور ہمارے بعضے مشائخ نے کہا کہ اللہ تعالی سبحانہ کے واسطے عقبی مین تجلیات صوری ہین لیکن قاضی خان رحمہ اللہ تعالی نے فتادی مین اس سے منع کیا اور بعضے علمار متقدمین سے تائید نقل کرکے منع کو قوی کیا - مین نے مرقاۃ شرح مشکوۃ مین اسکا جواب دیا اور صواب کو بیان کر دیا - مسئلہ شانزدہم عقائد نسفی وغیرہ مین ہی کہ مقتول اپنی اجل مقدر پر مرتا ہی - معتزلہ نے زعم کیا کہ قاتل نے مقتول کی اجل کاٹ دی اور یہ باطل ہی بلکہ علم الٰہی مین بندہ کی ایک اجل معلوم ومقدر رہی وقد قال تعالی فاذا جاء اجلہم لا یستاخرون ساعۃ ولا یستقدمون - اور قاتل نے ایسے فعل کو کمایا جو ممنوع اور اسکا اثر اللہ تعالی موت پیدا کرتا ہی لہذا قاتل مجرم بلکہ اگر خود زہر کھا رے تو قاتل النفس ہی - پھر واضح ہو کہ حق سبحانہ تعالی نے خلق کے لیے ہر ایک کی قدر واجل مقدر کردی ہی بقولہ تعالی خلق کل شیٔ فقدرہ تقدیرا - وقولہ تعالی انا کل شیٔ خلقناہ بقدر - وقولہ تعالی ولن یوخر اللہ نفسا اذا جاء اجلہا - وقولہ تعالی ما کان لنفس ان تموت الا باذن اللہ کتابا موجلا - اور ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالی نے مقادیر خلق کو آسمانون وزمین سے پچاس ہزار برس پہلے مقدر کیا ہی اور اسکا عرش پانی پر تھا - رواہ مسلم فی صحیحہ - اور ابن مسعود رضہ کی حدیث بین ام المومنین ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کی دعار پر فرمایا کہ تونے اللہ تعالی سے سوال کیا درباره آجال مضروبہ وایام معدودہ وارزاق مقسومہ کے کہ نہین تعجیل فرماویگا قبل اسکے وقت کے اور نہین تاخیر کریگا

اجلہن مقررہ ۱۲

کسی کو اُسکے وقت حلول سے اور اگر تو نے اللہ تعالی سے دعا کی ہوتی کہ وہ تجھے عذاب النار سے پناہ دے اور عذاب القبر
بچا دے تو یہ تیرے واسطے بہتر و افضل ہوتا - والحدیث فی صحیح مسلم - بالجملہ مقتول اپنی اجل پر مرتا ہے اور اللہ تعالی کے علم
مین مقدر ہے اور اسنے پورا کر دیا ہے کہ یہ مثلاً بسبب مرض مریگا اور وہ بسبب قتل اور یہ بہدم دیوار اور وہ بغرق مثلاً
اور یہ بقبض یا اسہال اور وہ بزہر یا اسہال مریگا - پھر واضح ہو کہ روح محدث و مخلوق مصنوع و مربوب داخل تحت ید
الٰہی ہے اور دین اسلام مین بالضرور یہ بات معلوم ہے اور ہم اس بات مین صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ تعالی کے تابع
ہین اور اہل سنت والجماعۃ نے اتفاق کیا کہ وہ مخلوق ہے اور محمد بن نصر المروزی و ابن قتیبہ وغیرہ نے اس اجماع کو
نقل کیا ہے - پھر روح مرتی ہے یا نہین - دونون قول دو گروہ کے ہین اور صحیح قول اس گروہ کا کہ نہین مرتی ہے وہ بعتبار
کے بیے مخلوق ہے ابد الاباد ان مرتے ہین اور احادیث اسی پر دلالت کرتی ہین جنمین بعث حشر سے عذاب و ثواب کا بیان
ہے - اور واضح ہو کہ بدن سے روح کے پانچ نوع کے تعلقات ہین اور ہر ایک کے واسطے علیحدہ حکم ہے - اول تعلق روح
کا بدن سے مان کے پیٹ مین جس حال مین جنین تھا - دوم تعلق روح کا بدن سے رہنا جب وہ مان کے پیٹ سے
نکلتا ہے - سوم تعلق اسکا بدن سے نیند کی حالت مین کہ وہ ایک طرح کا تعلق اور ایک طرح کا فراق ہے - چہارم اسکا تعلق
عالم برزخ مین کیونکہ روح اگرچہ بدن سے جدا ہو گئی اور علیحدہ مجرد ہو گئی ولیکن بدن کا تعلق بالکل نہین چھوڑا ہے کہ کچھ
بھی بدن کی طرف التفات نہو کیونکہ جو کوئی قبر پر اسکو سلام کرتا ہے تو وہ سلام کا جواب دیتا ہے اور وارد ہوا ہے کہ جب
دفن کر کے چلتے پھرتے ہین تو وہ لوگون کی جوتیون کی آواز سنتا ہے اور یہ ایک خاص قسم کا تعلق بدن سے ہے جس سے
یہ نہین سمجھنا چاہیے کہ قبل قیامت کے زندگی ہو جاتی ہے - پنجم روح کا تعلق بدن سے جبکہ حشر جسمانی ہوگا اور یہ تعلق
سب سے زیادہ کامل ہے کہ پھر بدن اسکے ساتھ مین دائم ہے موت و فنار کے قابل نہین ہے - اور واضح ہو کہ احکام دنیا
کا ورود بدنون پر ہے اور ارواح تابع ہین اور احکام برزخ کا ورود ارواح پر ہے اور بدن تابع ہین اور احکام حشر و نشر
کا ورود ارواح و اجسام دونون پر ہے - مسئلہ ہشتم کافرون پر بھی دنیا مین اللہ تعالی کی نعمتین ہین مانند حواس و
صحت وغیرہ کے ولیکن جب ان نعمتون سے اسنے سعادت حاصل نہ کی تو یہ آخرت مین اسپر عذاب ہین پس دنیا
کی راہ سے نعمت ہین اور آخرت کی راہ سے نقمت ہین - شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ نعمتین اپنی ذات سے نعمت ہین
اگرچہ کافر کے حق مین سبب عذاب و نقمت ہین - مسئلہ نہم دہم - اللہ تعالی پر کوئی چیز واجب نہین یعنی جیسے ہم لوگون
پر عبادت وغیرہ فرض و واجب ہے کہ ہم کو ضرور کرنا چاہیے ایسے اللہ تعالی جل شانہ پر کوئی چیز واجب نہین ہے - معتزلہ
وغیرہ نے جہالت سے ٹھہرایا کہ جو بندے کے حق مین بہتر ہو وہ اللہ تعالی پر واجب ہے اسکے خلاف نہین کر سکتا
یہ قول سخت نالائق اور محض بے ادبی ہے اللہ تعالی کی شان اعلی ہے کہ مخلوق حقیر اسکی جناب عز و جل مین ایسا کلام کرے
اور حق یہ کہ اللہ تعالی جل جلالہ پر کوئی چیز واجب نہین ہے ورنہ وہ کافر فقیر کو جو دنیا و آخرت مین خرابی مین ہے پیدا
نہ کر سکتا کیونکہ ایسے کافر کے لیے وجود سے عدم بہتر ہے - علاوہ برین جب اصلح واجب ہوا تو جو بھلائی کسی بندے پر
کی وہ اللہ تعالی پر واجب تھی تو اللہ تعالی کا اسپر کچھ احسان و منت نہین ہے حالانکہ اللہ تعالی نے صریح فرمایا بقولہ بل اللہ

یمن علیکم ان ہداکم الآیہ یعنے بلکہ اللہ تعالیٰ تم پر منت و احسان کرتا ہے کہ اسنے تمکو ہدایت دی الخ - علاوہ برین دعا کرنا
اللہ تعالیٰ سے محفوظ رکھنے اور توفیق خیر عطا کرنے کی اور بیماری و مفلسی دور کرنے اور آسایش و راحت دینے وغیرہ
کی بیفایدہ و بے معنی ہوتی کیونکہ جو اسنے بندے کے حق مین کیا وہ سب بہتر تھا تو اللہ تعالیٰ پر اسکا ترک کرنا خود واجب
ہے - غزالی رحمہ نے کہا کہ واجب ہوتا کہ انکو جنت مین پیدا کرے اور اس دار محنت مین کبھی نہ لاوے آخر تک - قاری
وغیرہ نے کہا کہ یہ قول معتزلہ کا ایسا خراب ہے کہ اسکے مفاسد اتنی کثرت سے ہین کہ کچھ بھی پوشیدہ نہین ہین بلکہ بہت سے
اقوال معتزلہ کے ایسے ہی ظاہر البطلان ہین اور یہ حالت ان معتزلہ کی اس جہت سے ہے کہ انھون نے راہ رسالت و
منہاج نبوت مین قیاس کو دخل کیا اور انکی دنی طبیعت ان معارف الٰہیہ متعلقہ ذات و صفات الٰہی سے بوجہ قیاس
مخلوقات کے قاصر ہو کر گمراہی مین پڑ گئی - اور کوئی کچھ سمجھ سکتا ہے کہ بھلا اللہ تعالیٰ جل شانہ الوہیت و ربوبیت کی شان
والا اسپر واجب و فرض وغیرہ کے احکام عبودیت کیا معنی رکھتے ہین تعالی اللہ عما یقول الظالمون - مسئلہ نوزدہم عقائد
نسفی وغیرہ مین ہے کہ اللہ تعالیٰ جسکو چاہے اضلال فرماتا ہے اور جسکو چاہے ہدایت فرماتا ہے معنی یہ ہین کہ اللہ تعالیٰ ضلالت
کو اور ہدایت کو موافق مشیت کے پیدا کرتا ہے کیونکہ خالق وہی ہے سواے اسکے درحقیقت خالق کوئی نہین ہے - مسئلہ بستم
جیسے حلال رزق ہے ویسے حرام بھی رزق ہے اگرچہ حرام رزق سے معصیت ہوتی ہے کیونکہ رزق وہ ہے جو اللہ تعالیٰ
حیوان کی طرف روان کرے جس سے وہ کھانے پینے وغیرہ سے انتفاع اٹھاوے اور جو جاندار رزق پاتا ہے
وہ اللہ تعالیٰ ہی سے پاتا ہے تو ہر ایک کو اسکا رزق پہونچا تو حرام و حلال دونون رزق ہوئے بقولہ تعالیٰ ما من دابۃ فی الارض
الا علی اللہ رزقہا - کیونکہ جو رزق اللہ تعالیٰ نے کسی جاندار کا رکھا وہ پورا پاویگا اور ممتنع ہے کہ اسکا رزق دوسرا
کھا جاوے اور وہی رزق پاویگا جو مقدر ہے اور رزاق وہی اللہ عز و جل ہے - مسئلہ بست و یکم - تمام امت کا اجماع ہے
کہ وعدہ و وعید دو قسم ہین وعدہ یعنے ثواب و نعمت کا وعدہ جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا اسمین خلاف نہین ہے - رہا وعید
یعنے عذاب کا وعدہ تو بعض نے زعم کیا کہ اسمین درگذر کرنا کرم ہے اور محققین نے کہا کہ وعید مین بھی خلاف نہوگا کیونکہ
قول تبدیل ہو جائیگا و قال تعالیٰ ما یبدل القول لدی الآیہ یعنی کسی قول مین خلاف و تبدیل نہین ہے خواہ وعدہ ہو یا
وعید ہو - مسئلہ بست و دوم - صغیرہ گناہ پر عذاب ہونا جبکہ کبیرہ گناہون سے اجتناب کیا ہو جائز ہے مولانا عصام الدین
رحمہ نے اختیار کیا کہ حق یہ ہے کہ کبیرہ گناہون سے اجتناب کی صورت مین صغیرہ مغفور ہین بدلیل قولہ تعالیٰ ان تجتنبوا
کبائر ما تنہون عنہ نکفر عنکم سیاتکم الآیہ - یعنی اگر تم کبائر منہی عنہا سے اجتناب کرو تو ہم تمھارے سیات کو بخشدینگے
اور قاری رحمہ نے اس قول کو منظور رکیا اور یہ اختیار کیا کہ معنی آیت مین یہ ہین کہ اگر کبائر سے پرہیز کرو تو ہم طاعات
سے تمھاری سیات بخشدینگے بدلیل قولہ تعالیٰ ان الحسنات یذہبن السیات - اور بدلیل احادیث جو گناہون کے
کفارہ ہونے مین وارد ہین - اقول اسکا مآل آخر وہی ہے جو شیخ عصام رحمہ نے کہا - واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ رحمہ نے
عقائد مین اس امر کیطرف اشارہ فرمایا ہے کہ صغیرہ پر مواخذہ جائز ہے اور عقائد نسفی مین اسکی تصریح کر دی اور شاید
نفع اس باب مین یہ ہے کہ کبائر سے اجتناب کا تیقن دشوار ہے تو صغیرہ کا ارتکاب جرأت ناہموار ہے لہذا صغیرہ

خوف عقاب ہی واللہ اعلم بالصواب یہ مسئلہ بست وسوم - زندون کی دعا سے جو مردون کے حق مین ہو اور زندون کے صدقات کا ثواب مردون کو واسطے مردون کے نافع ہی - اسپر تمام اہل سنت وغیرہم کا اتفاق ہی ولیکن معتزلہ نے خلاف کیا اور ان گمراہون کا اعتبار نہین ہی اور احادیث صحیحہ بہت ہین کہ جنمین اموات کے لیے دعا آئی ہی اور احادیث زیارت واستغفار معروف ہین خصوصاً نماز جنازہ مین دعا واسطے میت کے سلف رضی اللہ عنہم سے متوارث متواتر ہی اور خلف رحمہم اللہ نے اسپر اجماع کیا ہی سو اگر اموات کے لیے اسمین نفع نہوتا تو فعل عبث کیونکر جائز ہوتا بلکہ آیات قرآن بہت ہین جو اموات کے لیے دعا کو متضمن ہین کقولہ تعالی رب ارحمہما کما ربیانی صغیرا وکقولہ تعالے رب اغفرلی ولوالدی ولمن دخل بیتی مومنا وللمومنین والمومنات الآیہ اور سب سے زیادہ صریح قولہ تعالی ربنا اغفرلنا ولاخواننا الذین سبقونا بالایمان الآیہ - اور سعد بن عبادہ رض سے مروی ہی کہ کہا کہ یا رسول اللہ سعد کی مان مرگئی تو کون صدقہ افضل ہی آپ نے فرمایا کہ پانی پس سعد رض نے کنوان کھودوایا اور کہا کہ یہ ام سعد کے لیے ہی رواہ ابو داؤد والنسائی - بالجملہ اہل السنۃ کا اجماع ہی کہ اموات کو ثواب پہونچتا ہی اب یہان تین چیزین ہین ایک دعا واستغفار دوم مالی صدقات کا ثواب تو ان دونون مین کچھ خلاف نہین کہ اموات کو نافع ہین - سوم بدنی عبادات کا ثواب تو اسمین خلاف ہی - تونووی رح نے کہا کہ اصل اہل السنۃ کے نزدیک یہ ہی کہ آدمی مختار ہی کہ اپنے عمل کا ثواب دوسرے کو دیدے خواہ نماز ہو یا روزہ یا حج یا صدقہ یا کوئی اور ہو اقول اصطلح کہنا چاہیے تھا کہ اصل اہل السنۃ کے نزدیک یہ کہ اموات کو احیاء کے ثواب دینے سے ثواب پہونچ جاتا ہی پھر امام ابو حنیفہ رح وغیرہ کے نزدیک ہر عمل کا ثواب خواہ نماز ہو یا روزہ الخ اور اسکے بعد کہا کہ اور شافعی رح کے نزدیک صدقہ اور عبادات مالیہ مین اور حج مین پہونچتا ہی - اور جب قبر پر قرآن پڑھا جاوے تو میت کو سننے والے کا ثواب ہی اقول کیونکہ میت انکے نزدیک سنتے ہین - اور شافعی رح نے کہا کہ قراءت قرآن کا اور نماز در وزہ و دیگر عبادات بدنی کا جو مالی نہین ہین انکا ثواب نہین پہونچتا ہی اور امام ابو حنیفہ وانکے اصحاب کے نزدیک انکا ثواب بھی میت کو پہونچتا ہی - اور شارح عقیدہ طحاویہ نے کہا کہ اہل السنۃ نے اتفاق کیا ہی کہ اموات کو احیاء کی سعی سے دو طریقہ سے ثواب پہونچتا ہی اقول یون کہنا چاہیے تھا کہ اہل سنت نے اتفاق کیا ہی کہ اموات کو دو طریقہ سے ثواب پہونچتا ہی ایک یہ کہ میت اپنی زندگی مین اسکا باعث ہو گیا ہو اقول جیسے کنوان ضرورت کے مقام پر کھدوا گیا یا مسافر خانہ وقف کر گیا یا کوئی اور وقف یا مدرسہ ومسجد وغیرہ یا کسی کو علم دین تعلیم کر گیا یا کوئی کتاب نافع دین مین تالیف کر گیا اور مانند اسکے کوئی فرزند صالح اپنے حق مین دعا کرنیوالا چھوڑ گیا یہ زیادہ امید کے لائق ہی - پھر شارح نے کہا اور دوم مسلمانون کی دعا واستغفار اسکے حق مین ہو اور صدقہ دین اور اسکی طرف سے حج ولیکن محمد بن حسن رح سے مروی ہی کہ میت کو نفقہ حج کا ثواب ملتا ہی اور حج اسی کا ہوتا ہی جس نے حج کیا اور عامۂ علماء کے نزدیک ثواب حج کا اسکو ہی جسکی طرف سے حج کیا گیا اور یہی صحیح ہی اور عبادات بدنیہ مین مانند روزہ ونماز وقراءت قرآن وذکر کے اختلاف ہی پس مذہب ابو حنیفہ واحمد وجمہور سلف کا یہ ہی کہ میت کو اسکا ثواب پہونچتا ہی اور مشہور مذہب شافعی ومالک سے یہ ہی کہ نہین پہونچتا ہی - اور بعضے مبتدعین متکلمین مین سے اسطرف

گئے کہ سوائے دعا کے میت کو کچھ نہین پہونچتا اور یہ قول بدلیل کتاب وسنت باطل ہے اور اس بدعتی نے استدلال
کیا بقولہ تعالی وان لیس للانسان الا ما سعی یعنی اور نہین انسان کے لیے مگر وہی جو اسنے سعی کی - تو یہ استدلال
صحیح نہین کیونکہ اس سے معلوم ہوا کہ انسان کی ملک وہ ہے جو اسنے سعی کی اور یہ نہین ہے کہ آدمی کو دوسرے کی سعی سے
نفع نہیں ہے اور ان دونون باتون مین کھلا ہوا فرق ہے پس اللہ تعالی نے آگاہ فرمایا کہ آدمی مالک نہین مگر اپنی سعی کا
اور غیر نے جو سعی کی وہ غیر کی ملک ہے تو وہ چاہے اپنی ملک رکھے اور چاہے دوسرے کو دیدے اور حق تعالی نے
یہ نہین فرمایا کہ نہین نفع اٹھاتا آدمی مگر اپنی سعی سے - اول دنیا مین خود ظاہر ہے کہ ہدیہ سے آدمی کو نفع ہوتا ہے حالانکہ
وہ دوسرے کی ملک وسعی تھی جو اسنے ہدیہ کردی و حاصل یہ کہ آیت کریمہ کا مصداق یہ ہے کہ دو آدمیون نے مثلاً اپنے
اپنے واسطے سعی کی تو ہر ایک کے واسطے اسکی سعی ہے اور یہ نہین ہوسکتا کہ ایک کی سعی کا مالک دوسرا ہوجاوے پھر
ظاہر ہے کہ جو ہر ایک نے ملک واجرت حاصل کی ہے چاہے وہ دوسرے کو ہبہ کردے - اور لکھا کہ ثواب عبادت
مالی پہونچنے کے دلائل مین سے حدیث جابر رض ہے کہ مین نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عید اضحی کی نماز
پڑھی جب آپ نماز سے فارغ ہوے تو ایک کبش آپ کے حضور مین لایا گیا پس آپ نے اسکو ذبح کیا پس کہا کہ
بسم اللہ واللہ اکبر اللہم ہذا عنی وعمن لم یضح من امتی - رواہ احمد وابو داؤد والترمذی اور حدیث دو کبش والی جسمین
ایک کو فرمایا کہ اللہم ہذا عن امتی جمیعا اور دوسرے مین فرمایا کہ اللہم ہذا عن محمد وآل محمد - اس حدیث کو امام احمد نے
روایت کیا اور قربانی مین قربت تو اراقۃ الدم ہے اور اسی کو آپ نے غیرون کے واسطے کردیا اور کہا کہ یون عبادت
بدنی کا حکم ہے کہ عبادت حج بدنی ہے اور اسمین مال کچھ رکن نہین ہے بلکہ وسیلہ ہے تم نہین دیکھتے کہ مکی پر حج واجب ہے
جبکہ اسکو عرفات تک جانے کی قدرت ہو بدون مال کے شرط کے اور یہی قول اظہر ہے یعنی حج مرکب از مالی وبدنی
نہین بلکہ محض بدنی ہے جیسا کہ متاخرین اصحاب ابی حنیفہ رح مین سے ایک جماعت نے تنصیص کردی ہے - قاری رح
نے کہا کہ یہ صحیح نہین ہے اسواسطے کہ صحت بدن کے وجوب ادا کے واسطے شرط ہے اور اسی سے مریض پر غیر سے
حج کرادینا یا وصیت کرنا شرط ہے - مترجم کہتا ہے کہ یہ اعتراض مین خوب نہین سمجھا کیونکہ ہر عبادت بدنی مین صحت بدن شرط ہے
جیسے نماز جمعہ وغیرہ پھر وجوب ادا مین صحت بدن کی شرط سے یہ کیون لازم آوے کہ وہ بدنی نہین ہے فافہم - پھر قاری رح
نے لکھا کہ قراءۃ قرآن اور اسکا ہدیہ کرنا میت وغیرہ کو بدون اجرت کے میت وغیرہ کو پہونچتا ہے ولیکن اگر میت نے وصیت
کی ہو کہ اسکے مال مین سے کچھ مقدار اسکو دیجاوے جو اسکے قبر پر قرآن پڑھے تو وصیت باطل ہے کیونکہ یہ اجرت
کے معنی مین ہے کذا فی الاختیار شرح المختار - قاری رح نے کہا کہ یہ اس بنا پر ہے کہ طاعات پر اجیر مقرر کرنا نہین جائز ہے
ولیکن اگر اس شخص کو جو قرآن کی قراءت کرتا ہے یا تعلیم کرتا یا سکھاتا ہے کچھ مال بغرض اسکی معونت کے دیا گیا تو یہ دینے والے
کی طرف سے از جنس صدقہ ہے پس جائز ہے - پھر قبرون کے پاس قرآن کی قراءت امام ابو حنیفہ ومالک واحمد کے نزدیک
مکروہ ہے کیونکہ یہ بدعت ہے کہ سنت وارد نہین ہوئی ہے اور ایک روایت امام احمد سے اور وہ قول محمد بن حسن رح کا ہے
کہ مکروہ نہین ہے بدلیل اسکے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہون نے وصیت کی تھی کہ میری قبر پر وقت دفن

کے شروع و خاتمہ سورۂ بقر پڑھا جاوے واللہ تعالی اعلم - مترجم کہتا ہو کہ مضمرات مین لکھا کہ محمد بن الحسن رح کا قول اصح ہو
لیکن صرف مضمرات کے قول پر اعتماد نہین ہو گا تا وقتیکہ کسی معتمد مین نہو - اور ذخیرہ کے فصل قرأۃ القرآن مین ہو کہ امام
ابوبکر محمد بن الفضل سے روایت ہو کہ فرمایا کہ مقبرہ مین قرآن پڑھنا جب ہی مکروہ ہو کہ جب جہر سے ہو اور اخفار کے ساتھ
پڑھنا روا ہو اگرچہ ختم کردے اور شیخ ابو اسحق حافظ نے اپنے استاد امام محمد بن ابراہیم سے نقل کیا کہ سورۃ الملک کا
پڑھنا مقابر مین روا ہو خواہ جہر سے ہو یا اخفار سے ہو اور سوا سورۃ الملک کے باقی قرآن نہ پڑھے - اور فتاوی مین
مین لکھا کہ کسی نے قبر کے پاس قرآن پڑھا پس اگر یہ نیت ہو کہ اسکو آواز قرآن سے استیناس ہو گا تو پڑھے اور اگر
یہ نیت نہین تو اللہ تعالی قرأت قرآن کو سنتا ہو جہان کہین ہو - انتہی بظاہر یہ جواز کی طرف اشارہ ہو اور ارجح قول
امام محمد بن ابراہیم رح ہو واللہ تعالی اعلم - اور واضح ہو کہ لوگ میت کے تیجے کے روز قرآن و کلمہ وغیرہ پڑھتے ہین اور
اسمین یہ امر زیادہ مکروہ ہو کہ کچھ لوگ مجتمع ہو کر ہر ایک آواز سے قرآن کو پڑھتا ہو اور باقی لوگ کلمہ پڑھتے ہین اور بنا بر
اصل حنفیہ کے قرآن کی قرأت سننا واجب ہو بقولہ تعالی اذا قری القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا الآیہ - اور جس نے کہا کہ سب
اگر قرارت مین مشغول ہون تو مضائقہ نہین ہو تو وارد ہو گا کہ بنا بر قول شافعی رح کے امام قرارت فاتحہ مین مشغول ہو
اور مقتدی قرارت فاتحہ مین مشغول ہون کچھ مضائقہ نہین ہو بنا بر احادیث باب کے اور یہ کسی نے نہین کہا ہو کیونکہ یہ
مناقض اصل ہو اور مخالف آیت - و تمام البحث فی الجنائز - مسئلہ بست و چہارم قاری رح نے لکھا کہ جائز نہین کہ کہا جاوے
کہ کافر کی دعار قبول ہوتی ہو یہ مذہب جمہور کا ہو بقولہ تعالی وما دعاء الکافرین الا فی ضلال - یعنی کافرون کی دعار ضائع
و خاسر ہو کچھ نافع نہین ہو اور قاری رح نے اعتراض کیا کہ اس کا مورد خاص عقبی کے ساتھ ہو تو امر دنیا مین کافر کی
دعار قبول ہونے کو منافی نہین ہو چنانچہ ابلیس کی دعا قبول ہوئی اور مہلت دی گئی اور حدیث مین ہو کہ مظلوم کی دعا
قبول ہوتی ہو اگرچہ وہ کافر ہو اور اشیخ ابو القاسم اور شیخ ابو نصر الدبوسی اسطرف گئے کہ کافر کی دعا قبول ہونا
جائز ہو اور شیخ صدر شہید نے فرمایا کہ اسی پر فتوی دیا جاوے پھر قاری رح نے لکھا کہ امام ابوحنیفہ و صاحبین نے
کہا کہ مکروہ ہو کہ آدمی یون کہے کہ مین تجھسے دعا کرتا ہون بحق فلان یا بحق انبیاء و رسل یا بحق بیت الحرام وما تند اسکے
اسواسطے کہ کسی کا اللہ تعالی پر کچھ حق نہین ہو - مترجم کہتا ہو کہ اسکو عقائد مین بھی لیا ہو اور بحرمت فلان وغیرہ
دیگر الفاظ محرم سے کہنا چاہیے - مسئلہ بست و پنجم جن مین سے جو کافر ہو بالاجماع وہ عذاب جہنم سے سزا پاویگا بقولہ تعالی
لاملئن جہنم من الجنۃ والناس الآیہ اور قولہ تعالی لقد ذرأنا لجہنم کثیرا من الجن والانس الآیہ - اور جن مین سے مسلمان کو
ثواب جنت ہو یہ امام ابو یوسف و امام محمد رح کا قول ہو اور باقی اہل السنۃ والجماعۃ کا بھی یہی قول ہو ولیکن امام
ابوحنیفہ رح نے انکی کیفیت ثواب مین توقف کیا ہو - اور ملائکہ کو عقاب نہین ہو اسپر اجماع ہو - مسئلہ بست و ششم
شیاطین کا تصرف بشرائط خود بنی آدم مین ہوتا ہو اور اسمین معتزلہ وغیرہ جاہلون کا خلاف گمراہی ہو - قاری رح نے
لکھا کہ وے ہمکو دیکھتے ہین اور ہم انکو نہین دیکھتے ہین اسمین یہ حکمت ہو کہ وے جس صورت آتشی قبیح پہ مخلوق ہین
اگر ہم دیکھین تو ہمارا کھانا پینا چھوٹ جاوے پس رحمت سے مخفی کر دیے گئے اقول بلکہ حکمت الٰہیہ اس حسن نظام پر ہو

اور ان اسرار کو اہل معرفت پر محول کر دینا بہتر ہے اور لکھا کہ ملائکہ ایسے نورانی حسین صورت پر ہین کہ انکے دیکھنے سے ہماری
ارواح کو انھین کی طرف پرواز ہو۔ مسئلہ بست و ہفتم اللہ تعالی نے جو خبر دی اہل جنت کے لیے حور و قصور اور نہرین و
درخت وغیرہ اور اہل دوزخ کے لیے زقوم و حمیم و طوق و زنجیر یہ سب برحق ہین اور ظواہر نصوص کو پھیر کر فرقہ باطنیہ جن باتون
کا دعوی کرتے ہین وہ الحاد و گمراہی ہے کمافی النسفیہ وغیرہ۔ مسئلہ بست و ہشتم نصوص کا رد کرنا کفر ہے۔ یہ عقائد نسفیہ مین مذکور
ہے اور اسکی دو صورتین ہین اول یہ کہ کسی نص کی نسبت کہے کہ ہم اسکو نہین مانتے ہین خواہ ہماری عقل مین نہین آتی
یا ہماری خواہش نہین ہے تو اسمین کچھ شک نہین کہ یہ کفر صریح ہے۔ دوم یہ کہ اس نص کو مانے ولیکن اسکے معنی مین تاویل کرے
کہ ہمارے نزدیک اسکے یہ معنی ہین تو ایسی صورت مین تکفیر مین اختلاف ہے اور حق یہ ہے کہ جو آیات محکمات ہین اور
انمین تاویل کو گنجایش نہین ہے جیسے فرضیت نماز و زکوۃ مثلاً تو انکے انکار سے کفر ہے اور مترجم کہتا ہے کہ یہ بھی ضرور کہنا چاہیے
کہ تاویل نصوص کی بمعانی نصوص دیگر و احادیث ہو یعنی جس طریقہ سے تاویل ہونا چاہیے اور وہ دلیل شرعی ہے اور اگر اس
طریقہ سے نہو بلکہ صرف اپنی راے و قیاس اور دعوی عقل سے ہو جیسے سابق مین باطنیہ فرقہ کرتا تھا یا ہمارے زمانہ
مین نیچریہ فرقہ کرتا ہے تو یہ کفر ہے اور ایسی ہی جس نے صریح آیات برارت حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے
باوجود انکی نسبت رفض بد کیا تو یہ کفر ہے۔ مسئلہ بست و نہم عقائد نسفیہ مین ہے کہ صغیرہ ہو یا کبیرہ ہو کسی معصیت کو حلال کر لینا
کفر ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ معنی یہ ہین کہ کسی معصیت کو معصیت جانکر پھر اسکو حلال کہنا کفر ہے اور توضیح اسکی یہ ہے کہ بہت سے
معاصی تو بالاجماع قطعی ضروری طور پر معلوم ہین کہ یہ اسلام مین معصیت ہین ولیکن کسی نے غلبہ شہوت مین یا کسی طور پر انکا ارتکاب
کیا اور وہ جانتا ہے کہ یہ فعل معصیت ہے تو وہ گنہگار ہے کافر نہین ہے اور اگر اسنے ان معاصی مین بدون شرعی دلیل اور بدون قوت
اجتہاد کے کلام کیا اور اپنی راے سے بخواہش انکو حلال تصور کیا تو اسکا کچھ اعتبار نہین اور وہ بھی معصیت کا حلال
کر لینے والا ہے اور چونکہ قوت اجتہاد اس زمانہ مین مفقود ہے تو ان اجماعی مسائل مین کچھ قوت اجتہاد ہونا کافی نہین ہے اور
اگر مدعی ہوا تو وہ بھی از قسم مذکور ہے۔ یہ تو قطعی ضروری معصیات کا حکم ہے خواہ صغیرہ ہون یا کبیرہ ہون۔ اور بہت سے
معاصی اجتہادی ہین یعنی اللہ تعالی نے جن بندون کو علماے ربانی مجتہد کیا تھا انکے اجتہاد بدلائل شرعی سے
انکا معصیت ہونا معلوم ہوا ہے جیسے بہت سے واقعات بعد زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واقع ہوئے ہین
تو اللہ تعالی نے ان علی باتون مین اپنی فرمانبرداری کے لیے حکم عام دیا کہ علماے قرآن و حدیث سے حکم حاصل کر لو
تو اس سے دو قسم کی آسانی و رحمت عطا فرمائی ایک یہ کہ ان بندون کو جو عالم ہین ثواب جمیل عطا فرمایا کہ انھون نے
کمال توجہ و کوشش سے اللہ تعالی و اسکے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی کتاب پاک و احادیث سے اس واقعہ کا حکم
نکالا اور اللہ تعالی سے ڈرتے ہوے اور دعا کرتے ہوتے کہ الہی مجھ بندے کو خطا سے بچائیو اور عذاب نہ دیجیو
کہ شاید مین پوری کوشش نہ کر سکا ہون یا مجھسے چوک ہوئی ہو پس اللہ تعالی اسکو ثواب جمیل عطا فرماتا ہے اور
دوم یہ کہ عام لوگون کو اسمین آسانی ہے اور اختلاف ان احکام مین جنکے استنباط کرنے کی اجازت ہے عین رحمت ہے
کیونکہ تمام واقعات کا حکم قرآن مجید مین بصراحۃ نہین مذکور ہے اور کوئی فعل ہوا اسکے ساتھ شرعی اجازت یا ممانعت

متعلق ہونا ضروری ہی تو استنباط مین اجازت صاف ہی اور اختلاف رحمت باری تعالی بہت عظیم ظاہری پس ان مسائل اجتہادی مین اگر اسنے عالم کا حکم حاصل کرکے معلوم کرلیا کہ یہ فعل معصیت ہی پھر اسکو حلال کیا تو اسنے کفر کیا اور اگر ایک نے ایک مجتہد سے حکم لیا جس نے اللہ تعالی کے دین مین اپنی حد بھر کوشش کی اور نکالا کہ مکروہ تحریمی ہی اور دوسر نے دوسرے مجتہد سے دریافت کیا اسنے حکم نکالا کہ مباح ہی تو دونون اپنے اعتقاد پر ٹھیک ہین ہان اگر پہلا شخص باوجود اس یقین کے کہ شرع مین مکروہ تحریمی ہی اسکو مباح کہے یا دوسرا شخص باوجود اس یقین کے کہ شرع مین مباح ہی اسکو مکروہ تحریمی کہے تو یہ کفر ہوگا لیکن اگر اول شخص نے اول مجتہد کے قول پر یقین نہ کیا یہ گمان کیا کہ شاید اس سے چوک ہوگئی ہی اور دوسرے مجتہد کے قول پر یقین کیا یا دوسرے شخص نے اول مجتہد کے قول پر یقین کیا تو کافر نہوگا۔ قاری رح نے اس مسئلہ مین بہت تطویل کی اور چونکہ یہ باب خود بہت اہتمام و توجہ کے لائق ہی کیونکہ جب کسی پر کفر ثابت ہوا تو تمام خطرہ اسکے سامنے موجود ہی لہذا مترجم اس مسئلہ خاص کو قاری رح وغیرہ کی توضیحات سے خاص عقائد مین لکھیگا انشاء اللہ تعالی۔ مسئلہ سی ام در معرفت فعل الہی سبحانہ تعالی۔ عقائد نسفیہ مین ہی کہ اللہ تعالی کے فعل کے واسطے غرض نہین ہی۔ معنی یہ ہین کہ آدمی اگر کوئی فعل کرتا ہی تو اسکی کوئی غرض اس سے متعلق ہوتی ہی جس کے واسطے وہ یہ فعل کرتا ہی تو اللہ تعالی جل شانہ ایسی غرض و حاجت سے پاک ہی اور قطعی دلیل اسپر عقلاً یہ کہ حاجت نقص ہی کہ جسکے ہونے پر یہ نقص رفع ہو اور احتیاج غیر کی جانب منافی کمال ہی اور اللہ تعالی کامل الصفات بے احتیاج بدون تغیر ہی پس اسکے افعال بغرض نہین ہو سکتے ہین لہذا قال تعالی ان اللہ لغنی حمید۔ اللہ تعالی بالکل غنی بے احتیاج محمود ہی۔ یہ وہم نہو کہ اسکے کام بغیر حکمت و بیفائدہ ہونگے۔ ہرگز نہین بلکہ ہر فعل اسکا سراسر حکمت کاملہ اور کامل النفع ہی اور یہ سب خلق کیطرف راجع ہین اور خلق کا وجود و عدم اسکی ذات پاک کی نسبت کرکے یکسان ہی لہذا خلق کا کوئی حق اسپر نہین ہی بلکہ اُسی کا محض فضل ہی فضل ہی اور اسکے سوا کوئی حاکم نہین ہی۔ مسئلہ سی دوم از عقائد نسفیہ جب بندہ سے تصدیق و اقرار پایا جاوے تو کہے کہ مین مومن ہون کیونکہ معنی ایمان کے یہی ہین اور بندے مامور ہین کہ مومن ظاہر ہوکر مومنون کی جماعت مین شامل ہون تاکہ انکے ساتھ صحبت و ارتباط سے احکام اسلام و ایمان کے برتے جاوین اور یون نہ کہے کہ مین انشاء اللہ تعالی مومن ہون کیونکہ یہ تو کافر بھی کہہ سکتا ہی مومنون کو تردد اور پریشانی ہوگی کہ معلوم نہین ہوتا کہ یہ کس حال مین ہی۔ ہان اگر اس سے کوئی کافر یوچھے کہ اب تم اللہ تعالی کے فلاح پانے والے بندون مین سے ہوگئے اور اللہ تعالی کے مقبول ہوئے یا خاتمہ تمہارا اگروہ انبیاء علیہم السلام کے ساتھ ہی تو یہ امور غیب ہین انہین انشاء اللہ تعالی کہنا جائز ہی۔ مسئلہ سی و سوم۔ از نسفیہ آنکہ ایمان یاس مقبول نہین ہی یعنی سکرات موت و معائنہ احوال آخرت کے وقت ایمان لانا قبول نہین ہی کیونکہ وہ ایمان بالغیب نہین ہی اور اسوقت تو خواہ مخواہ ہر کافر مان جائیگا لیکن اسکو کچھ نفع نہین ہی اور اسپر تمام امت متفق ہی کہ ایمان الباس مقبول نہین ہی۔ بعض نے زعم کیا کہ توبہ وقت الباس کے مقبول ہی اور یہ غلط وہم ہی توبہ بھی مقبول نہیں ہی بدلیل قولہ تعالی ولیست التوبۃ للذین یعملون السیئات

حتی اذا حضر احدہم الموت قال انی تبت الآن الآیہ پس ایمان و توبہ کوئی وقت الباس مقبول نہین ہی۔ اور اصح یہ ہی
کہ وقت یاس وہ ہی کہ غرغرہ لگ جاوے اور زیست سے یاس ہو جاوے کہ وہی مردہ پر وقت ظہور آخرت ہو جاتا ہی جسکو
لوگ گھبرا لگنے کا وقت کہتے ہین۔ قال المترجم گویا کہ روح کے جزم علوم و عقائد و کمالات کے لیے یہ جسم ہی اور حلق پر
دم ہونے کے وقت روح کو عقلی و نظری مشاہدہ ہی نہ اثر و نقش جزم پس روح اس فرمان کرامت سے بوجہ نزع جسم کے
خالی ہی اور جاننا بیفائدہ ہی فافہم واللہ تعالے اعلم۔ مسئلہ سی و سوم۔ از عقائد نسفیہ۔ واضح ہو کہ کسی گناہ کو ناچیز سمجھنا کفر ہی
اور شریعت الٰہی تعالی سے ٹھٹھول کرنا کفر ہی اور کلمہ کفر کے ساتھ ہزل و دل لگی کرنا کفر ہی اور جو نشہ مین مست ہو
اسکے کافر ہونے کا حکم نہ کیا جائیگا۔ مسئلہ سی و چہارم۔ از نسفیہ اللہ تعالی سے نڈر ہونا کفر ہی اور اللہ تعالی سے
مایوس ہو جانا بھی کفر ہی۔ اول بدلیل قولہ تعالی ولا یامن مکر اللہ الا القوم الخاسرون۔ یعنی اللہ تعالی کے برتاوے
جسکا انجام و حکمت پوشیدہ ہی اترا کر نڈر ہو جانا اور یہ سمجھ لینا کہ مین بیخوف ہون یہ کافرون ہی کا کام ہی اور دلیل دوم
قولہ تعالی ولا ییئس من روح اللہ الا القوم الکافرون۔ یعنی اللہ تعالی کی رحمت سے مایوس نہین ہوتے مگر وہی جو
کافر ہین۔ مومن ہرچند گناہگار ہو اسکو رحمت الٰہی سے مایوس نہونا چاہیے امید ہی کہ توبہ سے بخشدے اور اگر
توبہ نصیب نہ ہوئی تو امید ہی کہ جیسے ایمان لایا ہی وہ قادر مختار اسکو فضل و کرم سے بخشدے اور آخر اسکو اپنی رحمت
مین داخل فرما دیگا لہذا عقائد نسفیہ مین لکھا کہ خوف و امید کے درمیان ایمان ہی۔ قال تعالی اعلموا ان اللہ شدید العقاب
وان اللہ غفور رحیم۔ خوب آگاہ رہو کہ اللہ تعالی سخت عقاب کرنے والا اور اللہ تعالی بڑا بخشنے والا رحمت کرنیوالا ہی۔
خوف اسقدر رہنا چاہیے کہ اگر بالفرض ایک مسلمان کو دوزخ سے عذاب کیا جائیگا تو ڈرے کہ شاید وہ مین ہی ہون
اور اگر حدیث کا بیان سنے کہ اللہ تعالی نے بہت گناہگار کہ جسکے پاس صرف کلمہ طیبہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ تھا
بخشدیا تو امید کرے کہ شاید وہ مین ہی ہون۔ مسئلہ سی و پنجم۔ از نسفیہ وغیرہ مجتہد کبھی چوک جاتا ہی اور کبھی ٹھیک
حکم پا جاتا ہی۔ قاری رح نے کہا کہ تحقیق یہ ہی کہ جو مسئلہ اجتہادی ہو اسمین چار احتمال ہین اول یہ کہ اس مسئلہ مین اللہ تعالی
کی طرف سے کوئی حکم معین نہو بلکہ اسکا حکم وہ ہو جو مجتہد نے اپنی کوشش سے استنباط کیا پس اگر چار مجتہد ہون اور
مسئلہ مین ہر ایک کے اجتہاد مین دوسرے مجتہد سے مغائر حکم نکلا تو اس احتمال مذکور کے موافق اس ایک مسئلہ مین
چار حکم ہوے اور چارون حق ہوے تو ہر مجتہد صواب پر رہا کسی سے خطا نہوئی۔ اقول اگر کہا جاوے کہ اللہ تعالی
تو علیم ہی اور اسکا علم صفت ازلی ہی اسکے علم مین تو ضرور معلوم ہی پھر اس احتمال کے اہل سنت کے نزدیک کچھ معنی نہین ہو سکتے
ہین جواب یہ کہ عبارت مین سہولت کر دے ورنہ مراد یہ ہی کہ اللہ تعالی کو معلوم ہی کہ اسکے بندون مین کسقدر بندے
آخر زمانہ تک اس واقعہ مین اجتہاد کرینگے اور انکی کوشش سے اتنے احکام نکلینگے لیکن واضح رہے کہ یہ قول اسوجہ سے
ضعیف ہی کہ اگر فرض کیا جاوے کہ کسی مجتہد کے نزدیک جواز نکلا اور دوسرے کے نزدیک ناجواز تو دونون ایک ہی
چیز کی شان سے غیر معقول ہین۔ پھر قاری رح نے کہا کہ احتمال دوم یہ ہی کہ حکم تو اللہ کی طرف سے معین ہی لیکن
اللہ تعالی کی طرف سے اسپر کوئی رہنمائی کی دلیل نہین ہی بلکہ ایسی یہ حالت ہی جیسے کوئی اچانک کہین سے دفینہ پاگیا

مترجم کہتا ہو کہ یہ قریب باطل ہو بدلیل قولہ تعالیٰ والذین جاہدوا فینا لنہدینہم سبلنا - کیونکہ جہاد فی اللہ عام ہو کہ قتال بکفار بھی ضرور داخل اور سوائے اسکے جہاد کے وجوہ داخل ہین اور کمتر اس سے نہین کہ ہمارے دعوی کے لیے دلالت یا اشارت نص ہو - احتمال سوم یہ کہ حکم معین ہو اور دلیل قطعی ہو - اقول دریافت نہوا کہ دلیل قطعی سے کیا مراد ہو اگر یہ مراد ہو کہ اصول احکام شرعیہ مین اسکی دلیل قطعی موجود ہو اگرچہ وہ معلوم الکل ہو تو اسمین شک نہین ہو ولیکن کلام مجتہد کے معلوم ہونے مین ہو اور جب مسئلہ اجتہادی مانا گیا تو ضروری در رہا جسکی دلیل قطعی معلوم ہو پس شاید مراد شق اول ہو وعلی ہذا یہ احتمال اور چارم احتمال درحقیقت واحد ہین چنانچہ فرمایا کہ احتمال چہارم یہ ہو کہ حکم معین ہو اور اسپر دلیل ظنی ہو - اقول دلیل کا ظنی ہونا باعتبار علم مجتہد کے ہو ورنہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک قطعی معلوم ہو پھر قاریؒ نے کہا کہ ان احتمالات مین سے ہر ایک کی طرف جانیوالے گئے ہین اور مختار یہ ہو کہ حکم معین ہو اور اسپر دلیل ظنی ہو اگر مجتہد نے اس دلیل کو پایا تو حکم صواب پایا اور اگر نہ پایا تو چوک گیا ولیکن مجتہد کو اللہ تعالیٰ نے فضل عمیم سے اس امر کا مکلف نہین کیا ہو کہ وہ لامحالہ اس دلیل کو پاوے اور یہ اس جہت سے کہ دلیل مذکور خفی غامض ہو اسی واسطے مجتہد جس سے چوک ہو جاوے معذور رہتا ہو - اقول بعض نے کہا کہ معذور اسوقت ہو کہ اپنی کوشش پوری کردی ہو مین کہتا ہون کہ یہ قید مکرر ہو اسواسطے کہ جب مجتہد اسکو کہا تو یہی معنی ہین کہ اپنے جہد بلیغ کیا جیسے مجتہد کے نام مین یہ شرائط معتبر ہین کہ زبان عربی و بلاغت ضروری ولغت سے واقف ہو اور موارد استعمال جانتا ہو اور کم سے کم آیات احکام و احادیث احکام سے واقف اور اصول فقہ وطریقہ استنباط وغیرہ سے ماہر ہو اور ناسخ منسوخ وغیرہ ضروریات سے آگاہ وبیدار ہو قاری رح نے کہا کہ پھر اس مسئلہ کی دلیل کہ مجتہد سے کبھی چوک ہو جاتی ہو قولہ تعالیٰ ففہمناہا سلیمان الآیہ - یعنی واقعہ حکومت جو داؤد علیہ السلام کے سامنے پیش ہوا تھا اور داؤد علیہ السلام نے حکم کیا تو سلیمان علیہ السلام نے کہا کہ مین اس سے سوائے دوسرا حکم ان دونون کے حق مین بہتر جانتا ہون اور وہ بیان کیا تو داؤد علیہ السلام نے اسی کو اختیار کیا - یہ دلیل ہو کہ دونون حکم باجتہاد تھے ورنہ وحی ہوتی تو اس سے رجوع کے کچھ معنی نہوتے اور نہ تفہیم سلیمان علیہ السلام کی تخصیص موجہ ہوتی - قال المترجم اسمین تنبیہ ہو کہ کبھی متقدم سے متاخر کو بعض صورت مین فوقیت ہو جاتی ہو اور تفہیم اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہو - قاری رح نے کہا کہ یہ بیان اس اعتقاد پر ہو کہ انبیاء علیہم السلام بھی اجتہاد کرتے ہین اور کبھی اُنسے چوک ہو جاتی ہو ولیکن متنبہ کردیے جاتے ہین اور بعض نے کہا کہ چوک ہو جانا یہان ظاہر نہین بدلیل قولہ تعالیٰ وکلا اتینا حکما وعلما - یعنی ہمنے دونون مین سے ہر ایک کو حکم وعلم دیا تھا اس سے مفہوم ہو کہ ہر ایک حکومت مین صواب پر تھا اور خود قول سلیمان علیہ السلام یہ تھا کہ مین اس سے بہتر جانتا ہون تو حکم داؤد بھی حق تھا ولیکن حکم سلیمان اس سے بہتر و اولی تھا - مترجم کہتا ہو کہ صحیح بخاری وصحیح مسلم مین حدیث ابن عمر رضؓ مین ہو کہ حاکم نے جب اجتہاد کیا پس حکم صواب پایا تو اسکے واسطے دو اجر ہین اور اگر اجتہاد کیا اور چوک گیا تو اسکے واسطے ایک اجر ہو بالجملہ آثار متواتر المعنی سے یہ امر قطعی ہو کہ سلف رضی اللہ عنہم اسی پر تھے کہ مجتہد کو مصیب ومخطی جانتے تھے اور باہم بعض کا بعض تخطیہ کرتا تھا اور یہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے

بدون تعصب نفسانی کے تھا - بہرحال اس امر پر اجماع ہو کہ مجتہد سے اگر خطا ہوئی تو بھی وہ گنہگار نہین ہو - پھر واضح ہو کہ انبیاء علیہم السلام کو بعد انتظار وحی کے اجتہاد کرنا چاہیے یا اول ہی سے اجتہاد روا ہو پس قاری رح نے لکھا کہ اکثر کے نزدیک تو انتظار و بغیر انتظار کے مطلقاً اجتہاد روا ہو اور علماے حنفیہ کے نزدیک بعد انتظار وحی کے اجتہاد کرنا روا ہو اسکو شیخ ابن الہمام نے تحریر مین اختیار کیا ہو - اور مسایرہ مین لکھا کہ انبیاء علیہم السلام کو راہ صواب پانا خواہ ابتدا مین ہو یا انتہا مین ہو ضرور ہو - مترجم کہتا ہو پھر سوال یہ ہو کہ اجتہاد باقی ہو یا منقطع ہوا - اس مسئلہ مین بڑا اختلاف ہو علماء حنبلیہ کے نزدیک یہ ہو کہ کوئی زمانہ مجتہد سے خالی ہونا جائز نہین ہو اور شیخ ابو اسحٰق زبیری نے بھی اسی پر جزم کیا اور ابن دقیق العید رح سے منقول ہو کہ میرے نزدیک بھی یہی مختار ہو - اور علماے حنفیہ کے نزدیک اور یہی امام نووی وغیرہ شافعیہ نے لکھا ہو کہ اجتہاد مطلق تو طبقہ امام ابو حنیفہ و مالک و شافعی و احمد کا تھا وہ منقطع ہوئے زمانہ ہوا اور انکے بعد اجتہاد مقید ناقص ہی تا رہا حتی کہ ایک جماعت متاخرین نے علماے حنفیہ مین سے ادنی درجہ اجتہاد کو بھی امام حافظ الدین نسفی پر ختم کر دیا اور اس بحث کو انشاء اللہ تعالیٰ آخر مین لکھونگا - اور واضح ہو کہ اجتہاد جیسے مسائل فروع عملی مین جاری ہو ویسے ہی بعض مسائل اصول اعتقادی مین بھی جاری ہو اور اس حصہ ملحقات مین اکثر مسائل اسی قسم کے ہین جنمین اجتہاد کو دخل ہو جیسے اصل کتاب فقہ اکبر مین اکثر مسائل وہ ہین جو محکمات قطعیہ ہین اور انمین اجتہاد کو دخل نہین مگر باستدلال باین معنی کہ استدلال شرعی سے معنی قطعی سمجھ لیے گئے ولہذا جو کوئی قطعیات سے منکر ہو کافر ہو - پھر واضح ہو کہ ظاہر کلام امام ابو حنیفہ رح یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ کی معرفت صفات مین جو کچھ مذکور ہوا از قسم قطعی ہو غیر ازینکہ بعض مین ادراک عاجز ہو فعلی ہذا - ایمان باللہ عز و جل یہی اعتقاد ہو جو اسکی شان عالی متعالی صفات مین مذکور ہوا وہ بالکل مباین ہو تمام دوسری چیزون کی نسبت اعتقاد کے پس یہود و نصاری کا ایمان اللہ تعالیٰ پر نہوگا اور یہ جیسے امام رازی رح نے مجسمہ فرقہ کی نسبت کہا کہ اسنے کبھی اللہ تعالیٰ کی عبادت نہین کی بلکہ وہ اپنی خیالی جسمانی صورت کو پوجتا ہو ایسے ہی یہود و نصاری مجسمہ لوگ ہین بلکہ مجسمہ سے بہت سی باتون مین کفر کی جانب بڑھے ہوے ہین کیونکہ نصاری مثلاً جسمانیت کے احکام بیٹا وجورو کے مانند ثابت کرتے ہین پاک ہو اللہ تعالیٰ ان گمراہون کے بہتان سے - ولہذا اللہ تعالیٰ نے کتاب پاک مین یہود و نصاری اہل کتاب کے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانے کا رد کر دیا بقولہ تعالیٰ قاتلوا الذین لا یومنون باللہ الآیہ - یعنی جہاد کرو ان لوگون پر جو اللہ تعالیٰ پر ایمان نہین لاتے ہین - پس انکا اقرار کہ ہم اللہ تعالیٰ کو مانتے ہین دروغ ہو انھون نے اپنی خیالی صورت کا نام خدا رکھا ہو اور تجھے معلوم ہو کہ اصل معرفت الٰہی عز شانہ ہو ولہذا امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ ہم اللہ تعالیٰ کو جیسا چاہیے پہچانتے ہین اور چونکہ پہچان سے ظاہر ہوا کہ اسکی شان نہایت عالی ہو تو عبادت اسکی کوئی جیسی چاہیے نہین کر سکتا ہو لہذا ایمان لایا مین اللہ تعالیٰ پر جس شان پر حقیقت مین ہو اور ادراک تمام وہان محال ہو لہذا قاری رح نے کہا کہ شمس الائمہ رح نے فرمایا کہ مومنون مین دو فریق ہین ایک وہ کہ صفات الٰہی سبحانہ تعالیٰ مین غور کرتا ہو بوجہ اسکے کہ ہمین ایک جہالت سمائی ہوئی ہو اور دوم وہ کہ اسکو ایک نوع کا علم معرفت عطا کر دیا گیا ہو تو حقیقت کو جانکر غور مین توقف کرتا ہو اور اسکی خوبی ظاہر ہو کہ حقیقت کو اعتقاد کرے کہ عوض سمجھ اسکی ہستی سے عالم ہو خود بیان کرتا ہو کہ عقل

کسی چیز کی موجب نہین ہوسکتی پس جہان عقل کو مجال نہین وہان حقیقت کا اعتقاد لازم ہے پس اسناد معرفت ہی کہ امر و حکم
اللہ تعالی ہی کے واسطے ہے وہ جو چاہتا ہی کرتا ہی اور جو چاہتا ہی حکم دیتا ہی - قاری رح وغیرہ نے ذکر کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ
نے فرمایا کہ مین بقدر اپنے علم کے منبر پر ہون اور اگر بقدر جہل ہوتا تو آسمان کو پہونچتا - جیسے قاضی ابو یوسف رح نے
کہا کہ بقدر علم کے مین بیت المال سے وظیفہ لیتا ہون اور اگر اپنے جہل کے اندازہ پر لیتا تو دنیا بھر کے اموال لیتا
اور مجھے کافی نہوتے - مسئلہ سی و ششم - عقل آلہ معرفت ہی اور موجب درحقیقت اللہ تعالی ہی اور عقل سے ایمان
واجب ہونا امام ابو حنیفہ رح سے مروی ہی چنانچہ حاکم شہید رح نے منتقی مین ذکر کیا کہ ابو حنیفہ رح نے فرمایا کہ اپنے خالق
کے نہ پہچاننے مین کسی کو عذر نہین بوجہ اسکے کہ وہ آسمانون و زمین و اپنی ذات وغیرہ کو مخلوق دیکھتا ہی - حاکم شہید رح
نے کہا کہ ہمارے مشائخ اہل سنت و جماعت اسی پر ہین حتی کہ شیخ امام ابو منصور ماتریدی نے کہا کہ طفل عاقل پر اللہ تعالی
کی معرفت واجب ہی اور یہی بہت سے مشائخ عراق کا قول ہی اور بہت سے مشائخ نے اسمین خلاف کیا ہی بدلیل عموم
قولہ علیہ السلام رفع القلم عن ثلث الصبی حتی یبلغ الحدیث - یعنی تین سے قلم مرفوع ہی طفل سے یہانتک کہ بالغ ہو آخر
حدیث تک اور شیخ ابو منصور نے کہا کہ اسپر تو اتفاق ہی کہ طفل عاقل کا ایمان لانا صحیح ہی پھر یہ حدیث سواے ایمان
کے شرائع پر محمول ہی اور بالاتفاق طفل عاقل مثل بالغ کے ایمان کی طرف دعوت کیا جاوے - شیخ ابن الہمام رح نے
کہا کہ یہی مختار ہے اور شیخ ابو الیسر بزدوی اسی پر ہی ذکرہ الدہلوی - اور شیخ امام اشعری رح نے کہا کہ نہین واجب
ہی بدلیل قولہ تعالی وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا - پس رسالت پہونچنے سے پہلے عذاب نہوگا - قاری رح نے
کہا کہ اظہر یہ ہی کہ رسالت پہونچنے پر عذاب و ثواب کا ترتب ہی اور ایمان عقلی وہ ہی کہ اسکے فعل یا ترک پر ثواب یا
عذاب نہین مترتب ہی اور اسکے بعد لکھا کہ اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہی کہ جس شخص کو دعوت اسلام نہ پہونچے یا وہ حضرت
عیسی و حضرت مصطفے محمد صلے اللہ علیہ وسلم کے درمیان زمانہ فترت مین مرگیا تو ہمارے نزدیک اسپر عذاب ہوگا
اور اشاعرہ کے نزدیک نہوگا - مترجم کہتا ہی کہ ثمرہ خلاف نقل کرنا بے موقع ہی بعد اس تحقیق کے کہ ایمان عقلی کے فعل
و ترک پر ثواب و عقاب مترتب نہین ہی واللہ تعالی اعلم - مسئلہ سی و ہفتم - واضح ہو کہ معتبر وہ سعادت و شقاوت ہی
جسپر خاتمہ ہوا اور سعید کرنا یا شقی کرنا اللہ تعالی کے پیدا کرنے سے ہی پھر شقی کبھی سعید ہو جاتا ہی اور سعید کبھی شقی ہو جاتا ہی
یعنی جو شخص بالفعل سعادت ایمان سے بظاہر حال آراستہ ہی وہ کبھی متغیر ہو کر باین طور کہ مرتد ہو کر شقی ہو جاتا ہی
اور جو بظاہر حال شقاوت کفر وغیرہ سے آلودہ ہی وہ کبھی سعید ہو جاتا ہی باین طور کہ یقین ایمان و صالح اعمال سے
آراستہ ہو کر اسی پر خاتمہ ہوا - پس تغیر تو شقاوت و سعادت مین ہوتا ہی اور اشقاد و اسعاد جو صفات الٰہی عز و جل
ہین انمین تغیر نہین ہی - شیخ ابو الحسن البکری رح نے کہا کہ ایمان جب قلب مین داخل ہو جاتا ہی تو پھر سلب نہین ہوتا
اور عارفین نے کہا کہ مرتد ہو جانا علامت اسکی ہی کہ وہ سعید نہین کیا گیا - شارح عقائد نے کہا کہ اگر ایمان سے مراد
تصدیق و اقرار ہی تو یہ معنی بالفعل حاصل ہین وہ بالفعل مومن ہی اور اسکو یہ بھی نہ کہنا چاہیے کہ مین انشاء اللہ تعالی
مومن ہون اور اگر ایمان سے مراد وہ چیز ہی جسپر فلاح و نجات مترتب ہی تو بالفعل اسکا یقین نہین ہو سکتا بلکہ

اللہ تعالی کی مشیت پر ہر تو اس معنی مین وہ کہہ سکتا ہر کہ مین انشاء اللہ تعالی مومن ہون لہذا شیخ اشعری رح کے نزدیک
جس نے فی الحال تصدیق پائی اسکا کچھ اعتبار نہین جیسے کہ جس سے فی الحال کفر پایا گیا اسکا بھی اعتبار نہین بلکہ خاتمہ
کا اعتبار ہر - قال القاری - پھر تحقیق یہ ہر کہ بندہ کے واسطے دو مقام ہین ایک یہ کہ وہ ظاہر شریعت پر قائم ہو - دوم یہ کہ
وہ مکاشفہ مین شروع ہو پس مقام اول مین تو مطلوب یہ کہ کثرت سے ذکر کرے اور مقام دوم مین وہ عرض کرتا ہر کہ اے میرے
رب مجھسے ایسی حمد مطلوب نہو کہ وہ لائق جلال احدیت ہر اور نہ وہ شکر کہ لائق کمال صمدیت ہر اور نہ معرفت کہ لائق
حضرت عظمت ہر کیونکہ یہ میری قدرت وطاقت نہین ہر - مسئلہ سی وہشتم - دیدار باری تعالی جنت مین ملائکہ وجن
وعورتون کو ہر یا نہین ہر - شیخ دہلوی رح نے تکمیل مین لکھا جسکا خلاصہ یہ ہر کہ مشہور یہ ہر کہ ملائکہ کو دیدار نہین اور نہ جن کو
اور شیخ سیوطی رح نے رسائل مین تحقیق کیا کہ یہ صحیح نہین کیونکہ شیخ ابو الحسن اشعری نے تصریح کی کہ ملائکہ کو دیدار ہر اور
بیہقی رح نے بھی تنصیص کی اور احادیث نقل کین اور بعضے ائمہ متاخرین نے بھی ذکر کیا اور جنون مین اختلاف کو گنجایش ہر
کیونکہ امام ابو حنیفہ نے انکا نہایت کار نجات از عذاب ذکر کیا اور شاید بفضل الٰہی سے کسی وقت فائز ہون اور عورتون
مین بھی اختلاف ہر اور حق یہ کہ انکو گاہے گاہے مثل دنیا کے ایام عید کے بار عام وتجلی تام کا وقت ہر دیدار ہوگا
نہ ایسے کہ خواص مومنون کو صبح وشام یا عوام کو جمعہ وایام مین ہوگا یہ حاصل کلام سیوطی ہر اور دہلوی رح نے فرمایا کہ
مین کہتا ہون کہ عورتین بھی مومنون مین داخل ہین اور انکا خارج کرنا جائز نہین ہر کیونکہ یہ تجویز ہو سکتا ہر کہ فاطمہ زہرا
وخدیجہ کبری وعائشہ صدیقہ ودیگر ازواج طاہرہ واہلبیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ومریم وآسیہ کہ کامل اور
عارف ہونے مین بہت سے مردون سے بڑھکر ہین دیدار باری تعالی جل شانہ سے محجوب وممنوع رہینگی یا عوام مردون
سے اس نعمت مین کمتر رہینگی بلکہ عوام عورتون سے ان عورتون کو مستثنی رکھنا چاہیے اور جن احادیث مین عورتون
کے لیے عید وغیرہ کے طور پر وقت بیان ہوا ہر اسکو عام عورتون کے حق مین رکھا جاوے اقول وفی الحدیث
کمل من الرجال کثیرون ولم یکمل من النساء الا مریم بنت عمران وآسیہ امراۃ فرعون وفضل عائشۃ علی النساء کفضل الثرید
علی سائر الطعام رواہ البخاری وغیرہ - یعنی مردون مین سے تو بہتیرے کامل ہوئے اور نہین کامل ہوئین عورتون مین سے
مگر مریم بنت عمران اور آسیہ بی بی فرعون کی اور بزرگی عائشہ صدیقہ رض کی عورتون پر ایسی ہر جیسے ثرید کی بزرگی
باقی کھانون پر ہر - اور اللہ تعالی نے ازواج مطہرات کے حق مین فرمایا یا نساء النبی لستن کاحد من النساء الآیہ یعنی
کلام قدیم مین قبل وجود مخلوقات کے تکلم فرمایا کہ اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بی بیاؔن تم اور عورتون کے مثل نہین ہو اور
احادیث وشواہد بہت ہین واللہ تعالی اعلم - اور بھی سیوطی رح نے لکھا کہ یہ تفصیل اس دیدار مین ہر جو جنت مین داخل
ہونے کے بعد ہوگا اور رہا موقف قیامت تو اسمین دیدار حق عز وجل کسی کے ساتھ مخصوص نہین ہر حتی کہ کافرون و
منافقون کو بھی ہوگا ولیکن کفار کی جماعت کو بصفت قہر وجلال ہوگا اور کفار بعد اسکے محجوب دائمی ہو جاوینگے
مترجم کہتا ہر کہ اصح یہ ہر کہ موقف حشر مین کافرون کے لیے دیدار نہین ہر مگر ظہور تجلیات ہر جسکو دیدار کہا ہر اور یہ
ظہور عام بصفت قہری ہوگا چنانچہ حدیث شفاعت مین انبیاء علیہم السلام کا عذر یہی ہر کہ آج ہمارا رب جل جلالہ ایسے

غضب مین ہے کہ نہ کبھی ایسا غضب ہوا اور نہ ہوگا۔ ولیکن انبیاء علیہم السلام کا یہ خوف وادب ہے اگرچہ انبیاء علیہم السلام بلکہ عامۂ اولیاء پر ظہور رحمت ہوگا جیسا کہ احادیث صحیحہ وآیات دلیل ہین۔ مگر کافرون پر بصفت قہری ہوگا اور وے دیدار سے محجوب ہونگے بدلیل قولہ تعالیٰ۔ کلا انہم عن ربہم یومئذ لمحجوبون۔ یہ صریح ہے کہ اس روز کفار محجوب ہونگے۔ اور امام مالک رحمہ نے اس سے استنباط فرمایا کہ دلیل ہے کہ مومنین محجوب نہونگے۔ اور کافرون کے حق مین۔ لا یکلمہم اللہ ولا ینظر الیہم اور مانند اسکے بہت نصوص ہین کہ کفار دیدار صفات وتجلیات رحمت سے اور دیدار ذات عزوجل سے محروم ہونگے اور یہی صحیح ہے واللہ اعلم۔ پھر شیخ رحہ نے دیدار خواب کا جواز ووقوع بیان کیا اور لکھا کہ یہ درحقیقت مشاہدہ قلبی ہے اور اگر دیدار بصری ہو تو مثل نہین بلکہ مثال دیکھیگا اور اللہ تعالیٰ کے واسطے مثل نہین مگر مثال اللہ تعالیٰ نے بیان فرمائی ہے مثل قولہ تعالیٰ مثل نورہ کمشکوٰۃ فیہا مصباح المصباح فی زجاجۃ الآیہ۔ اقول یہ کلام تجلیات صفاتی مین ہے۔ پھر دنیا مین بیداری مین آنکھون سے دیکھنے کا مسئلہ ذکر کیا اور لکھا کہ سب کا اتفاق ہے کہ سوائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شب معراج کے کسی کے واسطے وقوع نہین ہے اور اسپر محدثین وفقہاء ومتکلمین ومشائخ طریقت سب کا اجماع واتفاق ہے اور کتاب تعرف مین فرمایا ہے کہ مین نے اولیاء اللہ مین سے کسی کو نہین جانا کہ اسنے ایسے دیدار کا دعویٰ کیا ہو اور کسی ولی وشیخ سے اسکی حکایت صحت کو نہین پہونچی ان بعضے مجہول لوگون کی حکایتین بیان کیجاتی ہین اور یہ لوگ ایسے مجہول وبے نشان ہین کہ انکو کوئی پہچانتا نہین کہ کون وکب تھے اور مشائخ کا اتفاق ہے کہ جو ایسا دعویٰ کرے وہ جھوٹا اور گمراہ ہے یہ ملخص تقریر شیخ رحمہ اللہ ہے۔ شیخ رحمہ نے حوض کوثر کے بیان مین لکھا کہ خبر مین آیا ہے کہ حوض کوثر کے پلانے والے حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ ہونگے جو کوئی آج انکی محبت کا پیاسا نہین ہے مشکل ہے کہ اسکو اس حوض سے قطرہ ملے اور روایات مین وارد ہے کہ حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ جسکے دل مین ابوبکر رضی اللہ عنہ کی محبت نہو اسکو حوض کوثر سے ایک قطرہ پانی نہ دونگا۔ مسئلہ سی ودوم۔ خضر کی نبوت مین کلام ہے۔ شیخ ابن حجر عسقلانی رحہ کی نصیحت مین شیخ دہلوی نے کہا کہ اصح یہ ہے کہ خضر نبی ہین۔ پھر اسمین کلام ہے کہ وہ زندہ ہین یا نہین۔ تو باتباع قسطلانی وغیرہ لکھا کہ بقول مشائخ صوفیہ وجمہور علماء وہ زندہ ہین اور امام بخاری وابن المبارک وابن جوزی وغیرہم نے انکی زندگی سے انکار کیا۔ مترجم کہتا ہے کہ تفسیر مین مین نے یہ مسئلہ بہت توضیح سے نقل کردیا ہے۔ مسئلہ نہم۔ شیخ رحہ نے لکھا کہ اہل تحقیق کے نزدیک محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت عام تمام اجزاء عالم کیطرف ہے خواہ انس ہون یا جن یا ملائکہ یا نباتات یا جمادات ہون اور درخت وپتھر وحیوانات آپ کی شہادت دیتے اور سلام کرتے تھے اور جن آپ پر ایمان لائے اور قولہ تعالیٰ وما ارسلناک الا رحمۃ للعالمین۔ ملائکہ کو بھی شامل ہے اقول واضح ہو کہ ملائکہ علیہم السلام کا شمول نہ اس طور پر ہے کہ وے ایمان لاوین اور نافرمانی نہ کرین بلکہ شمول ملائکہ سایۂ رحمت مین ہے اور انکے وجود کی تکمیل ہے مثلاً ملائکہ کو استعداد حصول نعمت دیدار کے سایۂ رحمت مین ہو اور باعتبار نافرمانی وفرمانبرداری کے نہین مقصود ہے کیونکہ عقائد نسفیہ وغیرہ مین ہے کہ ملائکہ اللہ تعالیٰ کے بندے معصوم ہین انکی شان سے نر یا مادہ ہونا کچھ نہین ہے اور جو حکم جس طرح ہوتا ہے اسی طرح اسکو بجا لاتے ہین نیز احتمال چوک کا وہان متصور نہین ہے اور خلقت انکی نور سے ہے جیسے جن کی پیدائش زبانۂ آتش سے ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لاکر دکھایا

مسئلہ چہل و یکم۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج میں جناب باری تعالی جل شانہ کو دیکھا پھر دو قول ہیں کہ بچشم دل دیکھا
یا بچشم سر دیکھا اور شرح عقائد تفتازانی میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ بچشم دل دیکھا اور قاری رح نے اسکو نقل کر کے برقرار رکھا اور
شیخ دہلوی رح نے کہا کہ ہر شخص قابل خطاب حقیقت نہیں ہوتا ہے حق یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بچشم سر دیکھا اور
جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم اسی قول پر ہیں اور یہی صحیح ہے ورنہ دیدۂ دل سے دیکھنا تمام احوال میں حاصل تھا کچھ خصوصیت
شب معراج کی نہ تھی قال المترجم جو صواب ہے واللہ تعالی اعلم۔ مسئلہ چہل و دوم۔ ایمان مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے۔
قاری رح نے اس مسئلہ کو لکھا کہ مشائخ سمرقند کے نزدیک مخلوق ہے اور مشائخ بخارا کے نزدیک غیر مخلوق ہے حتی کہ بعض
مشائخ بخارا نے اسکو کافر قرار دیا جو ایمان مخلوق ہونے کا قائل ہو اور لازم کیا کہ وہ کلام اللہ تعالی کے مخلوق ہونے کا
قائل ہے۔ واضح ہو کہ یہ مسئلہ عجائب میں سے ہے اور میں قاری رحمہ اللہ کے کلام کو تلخیص کے ساتھ لکھتا ہوں کہ قبل
استدلال میں غوض کرنے کے یہ جان لینا چاہیے کہ دونوں فریق مشائخ کے اس مسئلہ میں متفق ہیں کہ بندوں کے
کل افعال مخلوق الٰہی ہیں اور اس مسئلہ میں متفق ہیں کہ ذات و صفات الٰہی ازلی قدیم ہیں۔ پھر مشائخ بخارا کی دلیل
یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ قرآن میں ہے اور محمد رسول اللہ قرآن میں ہے تو دونوں کلام اللہ میں سے ہوئے اور کلام اللہ غیر مخلوق
ہے تو دونوں غیر مخلوق ہوئے اور یہی دونوں ایمان ہیں تو ایمان غیر مخلوق ہوا۔ قاری رح نے کہا کہ یہی انکی انتہائے
دلیل ہے۔ مشائخ سمرقند نے اہل بخارا کو جہل کی طرف منسوب کیا اور کہا کہ ایمان بالاتفاق تصدیق قلبی و اقرار لسانی ہے اور
ان دونوں میں سے ہر ایک بندوں کے افعال میں سے ہے اور بندوں کے افعال بالاتفاق اہل السنۃ والجماعۃ کے
نزدیک مخلوق باری تعالی ہیں۔ مترجم کہتا ہے اور دلیل مشائخ بخارا کا جواب یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ اور محمد رسول اللہ یہ
دونوں کلام الٰہی ہیں ولیکن ایمان یہ دونوں نہیں بلکہ ان دونوں کی تصدیق و اقرار ہے پس ان دونوں کے غیر مخلوق
ہونے سے انکی تصدیق و اقرار کا غیر مخلوق ہونا لازم نہیں آتا جیسے قرآن کے غیر مخلوق ہونے سے اسکی تلاوت و قرأت کا اور تعلیم و تعلم کا
غیر مخلوق ہونا لازم نہیں ہے علاوہ اسکے حق یہ ہے کہ ایمان نفس یہ کلام نہیں ہے بلکہ لا الہ الا اللہ کے معنی کو سچ اعتقاد کرنا یعنی الوہیت کسی میں نہیں
سوائے اللہ تعالی کے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالی کے رسول ہیں حتی کہ اگر فارسی یا اردو میں کوئی تصدیق کرے تو مومن ہو جائیگا اور یہ
تحقیق ہے خوب سمجھ لینا چاہیے شیخ ابن الہمام رح نے مسائرہ میں لکھا کہ کتاب الوصیۃ میں نص کلام امام ابی حنیفہ رح صریح ہے کہ ایمان
مخلوق ہے چنانچہ وہاں امام رح نے لکھا کہ ہم اقرار کرتے ہیں کہ بندہ مع اپنے تمام اعمال و اقرار و معرفت کے مخلوق ہے سو جب فاعل
خود مخلوق ہوا تو اسکے افعال بدرجہ اولی مخلوق ہیں انتہی مترجما۔ قاری رح نے کہا کہ شیخ اشعری رح نے حکایت کیا
کہ جو لوگ اس جانب گئے کہ ایمان مخلوق حادث ہے انمیں سے حارث محاسبی و جعفر بن حرب و عبد اللہ بن کلاب
و عبد العزیز مکی وغیرہم ہیں جو علمائے نظر میں سے ہیں پھر کہا کہ اور امام احمد بن حنبل و ایک جماعت اہل حدیث سے
منقول ہے کہ انہوں نے کہا کہ ایمان غیر مخلوق ہے شیخ ابن الہمام نے مسائرہ میں کہا کہ اسی طرف شیخ اشعری رح نے
میلان کیا ہے اور محصل توجیہ یہ بیان کی کہ ایمان درحقیقت صفت الٰہی میں سے ہے بدلیل قولہ المومن المہیمن۔ اور مومن جبکہ
اسمائے حسنیٰ سے ہے تو ایمان حادث نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ پھر اس صورت میں کچھ خلاف نہ ہونا چاہیے کیونکہ صفات کے

قدیم ہونے پر اتفاق ہے گویا مشائخ بخارا کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے اسم پاک المومن مین صفت ایمان قدیم ہے اور مشائخ سمرقند
کے نزدیک بندہ مومن کی صفت ایمان حادث ہے اور ان دونون مین ظاہر فرق ہے۔ مسئلہ چہل وسوم۔ خواب و غفلت و
بیہوشی و موت کے ساتھ ایمان باقی رہتا ہے باوجودیکہ ان چیزون مین سے ہر ایک چیز ضد ہے تصدیق و معرفت کی ولیکن شرع نے
تصدیق و معرفت باقی رہنے کا حکم دیدیا یہانتک کہ خود آدمی ان دونون کو باطل کرے کسی ایسے امر سے کہ شرع نے اس امر کو
منافی تصدیق و معرفت ہونے کا حکم دیا ہے تو اسوقت البتہ ایمان کا حکم مرتفع ہوجائیگا اور اسپر اجماع ہے اور واضح ہو کہ حدیث
مین ہے کہ لایزنی الزانی حین یزنی وہو مومن الخ یعنی زانی زنا نہین کرتا ہے جب کرتا ہے اس حالت مین کہ وہ مومن ہے اور تمثیل فرمائی
کہ جیسے دونون ہاتھون کی گتھی ہوئی انگلیان علحدہ ہوجاتی ہین پھر بعد کو داخل ہوجاتا ہے اور یہ زجر اسکے زوال نور مین ہے
مسئلہ چہل وچہارم۔ مقلد جسکے پاس دلیل سے استنباط نہین ہے اسکا ایمان صحیح ہے امام ابوحنیفہ و سفیان ثوری و مالک و
اوزاعی و شافعی و احمد و عامہ فقہا و محدثین رحمہم اللہ تعالیٰ نے کہا کہ عقائد مین مقلد کا ایمان صحیح ہے ولیکن وہ استدلال کے
ترک کرنے سے گنہگار ہے بلکہ بعض نے اسپر اجماع نقل کیا ہے۔ پھر اظہر وہ ہے جو شیخ ابوالحسن الرستغفنی و ابوعبداللہ الحلیمی
نے کہا کہ شرط یہ نہین ہے کہ ہر مسئلہ کو بدلیل عقلی دریافت کرے بلکہ جب اپنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بدلالت معجزہ
جان لیا کہ آپ برحق ہین پس اپنے اعتقاد کو آپ کے قول پر مبنی کیا تو اسقدر صحت ایمان کے لیے کافی ہے اور استدلال
ترک کرنا یہی مراد جمہور ہے کہ یہ بھی متروک کرے۔ قاری رح نے کہا کہ استدلال تو اسی واسطے ہے کہ انجام کو اس سے
تصدیق حاصل ہو سو جب وہ مقصود کو پہونچ گیا اور تصدیق پاگیا تو مطلب حاصل ہوگیا اب اگر ذریعہ و وسیلہ استدلالی
معدوم ہو تو کچھ حرج نہین ہے اور تحقیق یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مومن شمار کیا ہے ایسے شخص کو جس نے آپ پر
صدق کی گواہی دی اور جو اللہ تعالیٰ کے یہان سے لائے سب کو مانا اور مسائل اعتقادی مین آپ انکو دلائل عقلی تعلیم کرنے
مین مشغول نہین ہوئے اور اسی طرح صحابہ رضی اللہ عنہم نے زطیون و نبطیون کا ایمان قبول کیا باوجودیکہ وے موٹی عقل
کے بعد سے ذہن کے تھے اور اگر یہ ایمان نہوتا تو ضرور ہے کہ دو باتون مین سے ایک مین مشغول ہوتے یا تو انکو استدلال
عقلی تعلیم کرتے اور انپر ایسے لوگون کو متعین کرتے جو تحقیق کرنے مین ہوشیار اور مناظرہ کے طریقہ خوب جانتے ہوتے
پھر جب وہ انکو اسطرح تعلیم کر لیتے تب انکے مومن ہونے کا حکم کرتے جیسے معتزلہ کہتے ہین کہ اسطرح علم استدلالی حاصل کرے
کہ مخالفین کے ساتھ معقول تقریر کرے و ہر شک و شبہہ کا جواب دے سکے تب مومن ہے پس یا تو دے اس طرح انکو
استدلال تعلیم کرکے تب مومن ہونے کا حکم دیتے یا انکے ایمان لانے سے اعراض کرتے اور جب متواتر معلوم ہے کہ
صحابہ رضی اللہ عنہم نے ایسا نہین کیا اور نہ جو انکے قائم مقام ہوتے آئے آجتک کسی نے یہ نہین کیا تو صاف ظاہر ہے
کہ معتزلہ وغیرہ جو استدلال عقلی کی اسطرح ایمان مین شرط کرتے ہین باطل ہے کیونکہ یہ خلاف اصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
و فعل صحابہ کرام و تابعین عظام و ائمہ انام ہے علاوہ برین ہمارے بعض اصحاب نے کہا کہ مقلد کو ایک قسم کا علم حاصل ہے
کیونکہ جب تک اسکے نزدیک یہ امر متحقق نہین ہوا کہ مخبر صادق ہے تب تک اسکی خبر مین اسنے تصدیق نہین کی اور ایک
شخص کی خبر پا جو بمنزلہ ایک شخص کے ہو اگرچہ وہ بہ نسبت مخبر کے محتمل ہے ولیکن جب اسکے نزدیک وہ صادق ہے اور واقع مین

بھی صادق ہے تو اس تصدیق سے وہ بمنزلہ عالم کے ہوگیا اور اسکا اعتقاد بدلیل صحیح مبنی ہوگیا۔ اور جس شخص کو دعوت اسلام نہین پہونچی اور کسی مسلمان نے اسکو دین کی دعوت کی اور بیان کیا کہ اللہ تعالی نے رسول برحق مبعوث فرمایا جس نے ہمکو اسلام پہونچایا اور معجزات اسکے ہاتھ پر ظاہر ہوئے اور یہ سب صحیح ہین اور اس بے خبر نے اسکی تصدیق کی اور بدون تامل و فکر کے اسکی بات مان لی تو ایسے مقلد مین ہمارے اور اشاعرہ کے درمیان اختلاف ہے اور جو کوئی شخص کہ مسلمانون کے درمیان مین پیدا ہوا اور بڑھا تو وہ ایک استدلال کے ساتھ ہے اسکا ایمان مثل بے خبر از دعوت کے نہین ہے اگرچہ وہ عبارت آرائی بطریق مناظرہ کرنیوالون کے نہ کرسکتا ہو تو اسمین ہمارے و معتزلہ کے درمیان خلاف ہے۔ اور صواب صحیح وہ قول ہے جسپر عامہ اہل علم ہین کہ ایمان فقط تصدیق ہے سو جس نے ایمان کی بات کی تصدیق کی تو صحیح ہوا کہ وہ ایمان لایا اور صحابہ رضی اللہ عنہم ان شہرون کے عوام کا ایمان قبول کرتے تھے جنکو عجم مین بزور شمشیر فتح کیا تھا اور خلاف تو اسمین گنجایش رکھتا ہے کہ جو پہاڑ کی چوٹی پر پیدا ہوا اور بڑھا اور اسنے عالم و اسکے پیدا کرنے والے مین کچھ بھی غور نہ کیا اور رہا وہ کہ جو مسلمانون کے شہرون مین پیدا ہوا اور اسنے اہل علم وغیرہ کی تسبیح سے اللہ تعالی کی قدرت پر تسبیح پڑھی تو وہ تقلید سے خارج ہے چنانچہ اعرابی سے کہا گیا کہ تو نے اللہ تعالی کو کیسے پہچانا اسنے کہا کہ مینگنی تو اونٹ پر دلالت کرے اور آثار و نشان قدم چلنے والے پر دلیل ہو پھر یہ آسمان بلند اور یہ زمین کے صنائع ارجمند کیون نہین اپنے خالق علیم خبیر پر دلالت کرینگے۔ قاری رح نے کہا کہ ہان اگر ایک شخص ایسا ہے کہ اسنے اسطرح تقلید کا پٹہ اپنے گلے مین ڈالا کہ مین نے اس کہنے والے کی بات مانی اگر یہ سچ ہے تو برحق ہے اور اگر جھوٹ ہے تو باطل ہے اسکا وبال کہنے والے پر ہوگا تو ایسا مقلد بلاخلاف مومن نہین ہے کیونکہ اسکو اپنے ایمان مین شک ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ توضیح اسکی یہ ہے کہ ایمان تو اعتقاد ہے خواہ وہ استدلال سے آجاوے یا کسی کے کہنے سے معلوم ہوکر جم جاوے پس جب اسکے دل مین جم گیا کہ بات یون ہی ہے تو اعتقاد ہوگیا لیکن یہ جم جانا اسطرح ہو کہ اب خود جم جاوے حتی کہ اگر کہنے والا بھی نہ مانے تو مقلد اسکو مانیگا بخلاف اسکے ایک شخص کے دل مین وہ بات خود سچ ہوکر نہین جمی ہے بلکہ اسوجہ سے جمی ہے کہ فلان شخص اسکو کہتا تھا حتی کہ اگر وہ کہے کہ نہین تو اسکے دل سے نکل جاوے تو اس صورت مین یہ تصدیق اس شخص کی ہے کچھ حق اعتقاد نہین ہے پس ایمان بھی نہین ہے فافہم۔ قاری رح نے لکھا کہ بعض کے نزدیک مسائل اعتقادی کو اپنے دلائل سے پہچان لینا ہر عاقل بالغ پر فرض ہے مثلاً عالم حادث ہے اور باری تعالی اسکا خالق عزوجل ہے تو نظر کرنا واجب ہے اور تقلید نہین جائز ہے اور اسی کو امام رازی و آمدی نے ترجیح دی اور مراد نظر سے یہ کہ اجمالی دلیل سے اسکو یہ ثبوت جم جاوے اور رہی دلیل تفصیلی کہ جس سے منکرون کے شبہات و الزام کو دفع کرسکے تو یہ فرض کفایہ ہے۔ رہا جو شخص ایسا ہو کہ خوض استدلالی سے اسکے دل مین شبہ پیدا ہونگے تو اوجہ یہ کہ اسکو استدلال مین نظر ممنوع ہے چنانچہ بیہقی رح نے کہا کہ امام شافعی وغیرہ کا علم کلام سے منع کرنا کمزور لوگون پر شفقت کی جہت سے ہے کیونکہ ضعف عقل کی جہت سے شاید انکی مراد کو نہ پہونچین کو گمراہ ہوجاوین اور تاتارخانیہ مین ہے کہ ایک جماعت نے علم کلام مین اشتغال کو رد جانا ہے اور ہمارے نزدیک اسکی

حاصل یہ ہے کہ وہ مناظرہ ومجادلہ کے ساتھ مکروہ ہے کیونکہ اس سے فتنہ وبدعت اُبھرتی ہے اور جمے ہوئے عقائد میں
پراگندگی پیدا ہوتی ہے یا اسوقت مکروہ ہے کہ مناظر کم فہم یا کم معرفت ہو یا طالب حق نہو بلکہ غلبہ کا خواہان ہو اور رہی
اللہ تعالیٰ کی معرفت وتوحید اور معرفت نبوت واسکے متعلقات تو یہ فرض کفایہ ہیں۔ شیخ ابن الہمام کی شرح ہدایہ میں ہے
کہ قول ابو یوسف رح کا کہ متکلم کے پیچھے نماز نہیں جائز ہے تو ہو سکتا ہے کہ مراد امام ابو یوسف رح کی وہ ہو جو امام ابو حنیفہ رح
نے تقریر کی جب اپنے بیٹے حماد کو کلام میں مناظرہ کرتے دیکھا تو اسکو منع فرمایا پس حماد رح نے عرض کیا کہ میں نے آپ کو
کلام میں مناظرہ کرتے دیکھا اور آپ مجھے منع فرماتے ہیں تو فرمایا کہ ہم مناظرہ کیا کرتے اس سکون سے کہ گویا ہمارے
سروں پر چڑیاں ہیں اس خوف سے کہ ہمارا مقابل لغزش نہ کھا دے اور تم اس نیت سے مناظرہ کرتے ہو کہ تمہارا
مقابل پھسل جاوے اور جس نے اپنے مقابل کی لغزش چاہی تو اسکا کفر چاہا اور جس نے اسکا کفر چاہا تو خود کافر ہوا
پس یہ خوض تو ممنوع ہے۔ قال المترجم حاصل مذاہب جو اس مقام پر نقل کیے ہیں یہ ہیں ایک مذہب معتزلہ یہ ہے کہ مسائل
اعتقادیہ میں سے ہر مسئلہ بدلیل عقلی اسطرح جانے کہ اسکو خصوم ومنکرین کے ساتھ مباحثہ وحجت اسطرح ممکن ہو کہ جو شبہہ کسی
قسم کا اسپر وارد کریں اسکو حل کر دے حتی کہ اگر اسکو اسطرح کا علم حاصل نہو تو اسکے ایمان کا حکم نہ دیا جاویگا۔ دوم مذہب
اشعری کہ صحت ایمان کی شرط یہ ہے کہ ہر مسئلہ مسائل اعتقاد میں سے بدلیل عقلی معلوم کرے لیکن اسکو دل سے جاننا شرط
ہے اور یہ شرط نہیں کہ زبان سے تقریر ومناظرہ میں کامل ہو۔ پھر جو کوئی نظر استدلالی ترک کرے وہ اشعری رح کے نزدیک
کافر نہیں ہے بوجہ اسکے کہ تصدیق موجود ہے ولیکن عاصی ہے اور اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تحت میں ہے جیسے اور گنہگار رہیں چاہے
عذاب کرے اور چاہے عفو کرے اور اسکا انجام کار جنت ہے۔ قاری رح نے کہا کہ صحت ایمان کی شرط جب یہ استدلال
ہوا تو پھر تارک اسکا مومن کیونکر ہوگا مگر یہ کہ مراد صحت کمال ایمان ہو یعنی کمال ایمان بدون نظر استدلالی نہیں تو اس
صورت میں اشعری کا مذہب موافق جمہور کے ہے۔ سوم مذہب جمہور کہ ایمان تقلید بدون استدلال کے صحیح ہے اگرچہ ترک
استدلال سے وہ عاصی ہے یہ مذہب امام ابو حنیفہ وثوری ومالک واوزاعی وشافعی واحمد وعامہ فقہاء ومحدثین کا ہے۔ قال
المترجم شاید فرق مذہب اشعری اور جمہور کے درمیان یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک ترک استدلال سے خواہ کسی قسم کا استدلال
ہو مجمل یا مفصل اسپر گناہ ہے اور تقلید صحیح ہے پس مومن کا ثواب حاصل ہوگا اور اشعری کے نزدیک ہر مسئلہ کے ترک
استدلال عقلی واجمالی پر گناہ ہے اور تقلید صحیح نہیں ہے اور اسی کو امام رازی وآمدی نے مرجح قرار دیا ہے واللہ اعلم۔ مذہب
چہارم جو کہ قاری رح نے بطریق تحقیق بیان کیا کہ جس شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو برحق رسول جانکر مانا اور
جو کچھ آپ اللہ تعالیٰ سے لائے سبکی تصدیق کی اور یہ دل کی تصدیق ہے تو وہ مومن ہے خواہ یہ تصدیق اسکو استدلال سے
حاصل ہوئی یا بدون استدلال حاصل ہوئی ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ حق یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رح وانکے ساتھ والے ائمہ فقہا
ومحدثین سب اسی پر متفق ہیں کہ یہ تصدیق جو مذکور ہوئی میں ایمان ہے اور اسمیں کلام نہیں ہے ولیکن سوال یہ ہے کہ جسطرح
وہ شخص کہ نظر استدلال بطریق حق رکھتا ہے اور جسطرح وہ شخص کہ بطریق تقلید مانتا ہے دونوں میں فرق ہے اور یہ تو صریح
آیات میں واحادیث میں بیان ہے پھر جس شخص نے نظر استدلالی حاصل نہ کی وہ گنہگار رہا یا نہیں کیونکہ ہر شخص کو لیاقت

نظر استدلالی کی قطعی حاصل نہین ہو تو امام اعظم رح وانکے ساتھ کے اماموں ومحدثین کے نزدیک وہ گنہگار ہی اسکو دین کیواسطے نظر استدلال وتحقیق حاصل کرنا چاہیے تھا اور وے مقلد در نہ رکھے جا وینگے۔ پھر واضح ہو کہ نظر استدلالی دلائل عقلیہ مین یا بیان رسالت ووحی حق ہی تو زعم کیا گیا کہ قرآن کا حق ماننا موقوف ہی اللہ تعالی ورسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ماننے پر تو قرآن سے اللہ تعالی ورسول صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچاننا دوران ہوگا لہذا اللہ تعالی ورسول صلی اللہ علیہ وسلم کا پہچاننا بدلیل عقلی ہی مترجم کہتا ہی کہ حق ترتیب تو یہ ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعثت رحمت پر لوگون کو اپنی رسالت برحق سے آگاہ کیا اور معجزات ظاہرات سے صدق روشن ہوا تو آپ نے جس طرح اللہ تعالی کی شان ذات وصفات مین اعتقاد حق چاہیے تعلیم فرمایا اور قرآن پاک اللہ تعالی کا کلام سنایا جسمین معارف وحقائق ودقائق توحید سب مذکور مین پس زعم کرنیوالے نے جو دور گمان کیا وہ باطل ہی دور تو جب ہو کہ دونون مین سے ہر ایک موقوف وموقوف علیہ ایک ہی جہت سے ہو اور یہان ایسا نہین ہی پس صواب وہ ہی جو امام رستغفنی وحلیمی سے مذکور ہوا اور کوئی شک نہین کہ معارف الٰہیہ مین عقلی استدلال بالکل لنگ وعقل عاجز ہی اور اس سے یہ وہم نہو کہ عقل تو آلۂ معرفت ہی کیونکہ عقل آلۂ معرفت اور بڑی نعمت الٰہی ہی ولیکن آلہ ہی کہ جو معارف کلام اللہ واحادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین بیان ہین آنکو عقل کے ذریعہ سے سمجھا ویقین کیا جاتا ہی اور جو لوگ عقل سے بے نصیب ہین اور حواس مین چاہے کتنے ہی ہوشیار کاریگر وصناع ہون وہ بدبخت ہین کہ وہ معارف آلٰہیہ وتوحید کے دقائق مین سخت جاہل گمراہ ہونگے اور اگر حواس کے بڑے تیز وقوی ہون وصناعی مین بڑے ماہر اور دنیاوی آرایش وتدبیر مین بڑے اتق فائق ہونگے ہزارون طرح کی کلین وصنعتین آنکے ذریعہ سے ظاہر ہونگی ولیکن انجام کی راہ سے یہ سب برباد وخواری لازم ہی کیونکہ اس سب کا نفع تا دم مرگ ہی اور زیست دنیاوی فنا ہی۔ جب یہ معلوم ہوا تو جان لینا چاہیے کہ عقائد حقہ ومعارف توحید سب اللہ تعالی کے کلام قدیم سے ماخوذ ہین پس وہ اللہ تعالی کے کلام سے استدلال کرکے حاصل کرے اور یہ علم سے ہی کہ بے علم تو ان کی اہل شناخت ✦ ذرا غور کرو کہ کلام الٰہی قدیم وحق ہی اور جو کوئی عقلی تقریر بنا دے یہ تقریر وکلام حادث وناقص وہیچ ہی تو بڑا جاہل ہوگا جو اسپر اعتماد کرے اور کلام قدیم سے آسکو مقدم کرے پس اماموں وفقہاء وعلماء وشیخ ابو الحسن اشعری وغیرہم سب کے اوپر گمان نیک ہی کہ اصلی مقصود ان بزرگان اہل سنت وجماعت کا یہی ہی جو مذکور ہوا صرف خلاف اسی قدر ہی کہ جمہور کے نزدیک مقلد کا ایمان جبکہ اسکو تصدیق حاصل ہی صحیح ہی اگرچہ اسنے علم استدلالی کی لیاقت جو دی تو اس سے گنہگار ہی کہ اسنے اوقات دنیا مین رائگان کی اور شیخ ابو الحسن اشعری رح کے نزدیک اسکا ایمان بدرجہ کمال نہین اور ہر عقیدہ کی نسبت ترک استدلال گناہ ہی ولیکن وہ مومن ہی ہان اگر اس مقلد کی یہ کیفیت ہی کہ اسنے عالم کی بات پر عقیدہ کیا اسطرح کہ بات مان لی اور دل مین اسطرح نہین جمی کہ تصدیق ہو بلکہ یہی کہ اگر یہ دروغ ہو تو اسکا وبال کہنے والے پر ہی تو یہ شخص یقین سے بے نصیب اور سب کے نزدیک مومن نہین ہی۔ یہ مترجم کے نزدیک صواب ہی واللہ تعالی اعلم۔ مسئلہ جہل وتجسم۔ جادو اور چشم بد یعنی نظر بد ہمارے نزدیک حق ہی اور اسمین معتزلہ نے خلاف کیا اور یہ خلاف ان لوگون کا اس بنا پر کہ ان جاہلون نے جو اس کی بحث مین قرآن واحادیث کی تاویل بیجا طور پر کی

اور حدیث مین ہی کہ العین حق چشم بد ٹھیک ہی۔ رواہ الامام احمد والبخاری ومسلم وابن ماجہ وابو داؤد عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ
اور ایک روایت مین اسقدر زیادہ ہی کہ وان العین لتدخل الرجل القبر والجمل القدر۔ یعنی چشم بد ڈال دیتی ہی آدمی کو قبر مین
اور اونٹ کو ہانڈی مین۔ یعنی اثر بد اسکا یہانتک ہی کہ مانند سم قاتل و زہر ہلاہل کے اللہ تعالی اسکے پیچھے موت پیدا کرتا ہی
اور روایات اس باب مین بہت ہین اور ایک حدیث مین ہی کہ السحر حق۔ جادو ٹھیک ہی اور اسی پر دلالت کرتا ہی قولہ
وما انزل علی الملکین ببابل ہاروت وماروت۔ اور قولہ تعالی من شر النفاثات فی العقد۔ اور مترجم کہتا ہی کہ قاطع دلیل
یہ ہی کہ قرآن مین اللہ تعالے نے یہودیون کو ملامت کی کہ جسکا حاصل یہ ہی کہ ان لوگون نے توریت و شریعت کو چھوڑ کر
بابل کا جادو سیکھا اور یہودیون مین سے کسی نے اس سے انکار نہین کیا۔ اور جو شخص منکر ہی کہتا ہی کہ وہ خیال ہی جو جادو
سے مخیل ہوتا ہی بدلیل قولہ تعالی یخیل الیہ من سحرہم انہا تسعی۔ یعنی موسی علیہ السلام کو مخیل ہوتا تھا جادوگرون کے جادو
کے سبب سے کہ وہ لکڑیون و رسیون کے اژدہے چلتے ہین۔ تو یہ خیال تھا۔ جواب یہ کہ منکر نے معنی نہین سمجھے کیونکہ
جادو کے سبب سے ہونا صاف مذکور ہی پھر اسکا اثر موسی علیہ السلام پر یہ تھا کہ انکی نظر سے خیال مین یہی معلوم ہوتا تھا کہ
اژدہے چلے آتے ہین اور خود دوسری آیت مین مذکور ہی کہ واسترہبوہم وجاءوا بسحر عظیم۔ یعنی جادوگرون نے اپنے جادو
سے لوگون کو بہت خوفناک کر دیا اور بڑا سخت جادو لائے۔ یہ صاف ظاہر ہی کہ صناعی سے جسطرح معتزلہ کہتے ہین کہ
پارہ بھرا تھا کہ آفتاب کی تمازت سے وے بل کھاتے تھے یہ ایسی چیز نہین کہ جس سے لوگ ایسے سخت خوفناک
ہون یا سحر عظیم کہا جاوے یا موسی علیہ السلام کے مانند پیغمبر جس نے عصاے موسی کے مثل اژدہا دیکھا اور خود ہاتھ
تجربہ کیا تھا وہ ڈر جاوے حالانکہ خیفہ موسی مصرح ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ بنارس مین مجوس کا ایک خندق مستطیل و دندنک بنانا
اور اسکو آگ سے بھرنا اور جب کوئلہ سرخ ہوے تو اسپین کودکر برابر اسپر دوڑنا اور انکے ساتھ عموما عوام کے لڑکے خواہ
مسلمان ہون یا ہندو ہون یا مرد جوان ہون کودکر دوڑنا پھر وقت معہود کے بعد ان لوگون کا اعلان کرنا کہ خبردار اب
کوئی نہ جاتا کہ اب آگ کھول دی گئی جو جائیگا جل جائیگا یہ واقعہ مشہور و معاینہ ہی جسمین ہزارون نصاری بھی حاضر تھے
عبد الحق بدایونی نے انگوٹھی باہر پھینک دی اور مطالبہ کے وقت صاحب مکان کے طاقچہ پر نارنگی پھاڑنے سے
اسکے بیچ سے برآمد ہوئی اور اسی عبد الحق نے بچون کے ہاتھ مین کنکریان بند کین جب بچون نے مٹھی کھولی تو مٹھائیان
تھین پھر وے اصلی حالت پر ہو گئین اور مانند اسکے مشاہدہ و متواتر معروف ہین اور تحقیق اسکی مترجم کی تفسیر اردو
کہ جامع التفاسیر ہی اسکی تفسیر سورہ طہ مین شیخ ابن العربی رحمہ اللہ کے قول سے لکھی ہی۔ واضح رہے کہ جادو سے
ماہیت کا منقلب کرنا ممکن نہین ہی اگرچہ آثار غیر چیز کے ممکن ہین بدلیل آنکہ جادوگرون نے فرعون سے کہا کہ ہم کو انعام
ملیگا اگر ہم غالب ہون پس اگر وے جادو سے کنکریون کو اشرفیان و جواہرات بناتے تو کچھ حاجت نہ تھی اور جب
انھون نے عصاے موسی علیہ السلام کو حقیقت مین منقلب ہو کر اژدہا دیکھا جس نے انکی رسیان و لکڑیان ہضم
کر لین تو قطعی یقین کیا کہ قدرت حضرت باری تعالی جل شانہ ہی اور یہ شخص بے شبہ اسکا رسول برحق ہی اور اسکے
صدق سے انکو اپنی جان کی پروا نہوئی کہ فرعون نے ہرچند اعضا کاٹ کر پارہ پارہ کرنے و سولی دینے کی تہدید

اور وہ انکو آسان تھی بالجملہ جو شخص منکر ہے وہ بلا دلیل بوجہ غلبہ حواس کے منکر ہے اور وقائع محسوسات کو دیکھکر تعجب ہے اور
اگر اسکو علوم غیر محسوس کا حاصل ہوتا تو اسکا یہ تحیر رفع ہو جاتا اور وہ معلوم کرتا کہ ہاں جادو ٹھیک تو ہے ولیکن انسان
کے لیے یہ کمال نہیں بلکہ زوال و خبث کی طرف لانیوالا ہے اور فرشتہ خصلت سے دور کر کے شیطانی ذلت میں ڈالنے
والا ہے لہٰذا شرع حق داسلام برحق میں سحر سے سخت ممانعت کی گئی ہے کیونکہ انسان اس چند روزہ زندگی کو غنیمت سمجھے
اور آخر یہان سے فنا ہے پھر اگر اُسنے اِس زندگی میں عروج کمال کو حاصل کیا تو مرحبا اسکو فرشتے بشارت دیتے ہیں
اور آیندہ وہ دوام عروج میں ہے اور اگر اسنے راہ بھول کر سحر وغیرہ حضیض زوال میں ڈالا تو شیاطین کے ساتھ لعنت
میں مردود ہے اور آیندہ وہ دوام حضیض و ذلت میں ہے - قاری رح نے نقل کیا کہ ہمارے بعض اصحاب سے مروی ہے کہ سحر
کفر ہے تو شیخ ابو منصور ماتریدی رح نے فرمایا کہ مطلق ہر سحر کا کفر ہونا مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر اس سحر میں ایسی بات ہو جس سے
شرائط ایمان میں سے کوئی شرط جاتی ہو تو کفر ہے ورنہ کفر نہوگا - پھر اگر ساحر نے سحر سے ایسا فعل کیا جس سے آدمی مرجاوے
یا بیمار ہو یا مرد اُسکی عورت کے درمیان جدائی ہو جاوے گر یہ ساحر شرائط ایمان میں سے کسی چیز کا منکر نہیں ہے تو وہ
کافر نہ کیا جاوے ولیکن اسنے ملک میں فساد پھیلایا ہے لہٰذا ساحر مرد ہو یا عورت ہو قتل کر دیے جاوین اور اگر ساحر
ایسا سحر کرتا ہے جو کفر ہے تو وہ مرتد ہے پس مرتد مرد قتل کیا جاتا ہے عورت قتل نہیں کیجاتی ہے - یہ تو نووی رح نے صاحب الارشاد
سے نقل کیا ہے - قاری رح نے آخر کتاب میں نقل کیا کہ ظہیریہ میں ہے کہ ساحر جب معلوم ہو گیا کہ یہ ساحر ہے تو قتل کیا جاوے
اور اس سے توبہ نہیں کرائی جائیگی یعنے توبہ کر کہ اب سحر نہ کرونگا یہ نہیں کیا جائیگا اور یہ مراد نہیں کہ کفر سے توبہ نہیں کرائی جاوے
پھر اگر اسنے کہا کہ میں اب سحر چھوڑ دونگا اور توبہ کرونگا تو اسکا قول قبول نہوگا بلکہ جب اسنے اقرار کیا کہ وہ ساحر ہے تو اسکا
قتل روا ہو گیا اور اسی طرح اگر عادل گواہون نے گواہی دی تو یہی حکم ہے اور اگر اسنے کہا کہ میں تو جادو کرنا چھوڑ چکا اور گرفتار ہونے سے
اتنی مدت پہلے سے میں نے جادو ترک کر دیا ہے تو اسکا قول قبول ہوگا اور قتل نہ کیا جائیگا اسی طرح اگر گواہون سے یہ بات
ثابت ہو تو یہی حکم ہے اور لکھا کہ کاہن کا بھی یہی حکم ہے - قاری رح نے کہا کہ کاہن کا یہ حکم کہ وہ ساحر کی طرح قتل کیا جاوے
لائق بحث ہے یعنی اسکو اچھی طرح کاوش کر کے تحقیق کر لینا چاہیے - مترجم کہتا ہے کہ قنیہ میں اجارات میں یہ مسئلہ لکھا کہ اگر ایک ساحر
کو اجرت پر مقرر کیا کہ میرے واسطے جادو کا تعویذ لکھدے تو اجارہ جائز ہے مترجم کہتا ہے کہ یہ باطل ہے اور صاحب قنیہ معتزلی ہے اسنے
اپنے مرض اعتزال سے یہ فریب دیا کہ اجارہ جائز ہے حالانکہ معتزلہ کے قول پر جواز ہے بوجہ اسکے کہ وے سحر کے قائل نہیں ہیں اور
اہل السنۃ والجماعۃ کے قول پر سحر ٹھیک ہے اور اجارہ باطل ہے اور باقی حکم مذکور ہوا - لہٰذا علامہ علی قاری وغیرہ علما نے تنبیہ کی ہے کہ
صاحب قنیہ کی کتابون سے استدلال نہ چاہیے تاوقتیکہ وہ مسئلہ کسی معتمد کتاب میں نہو - واضح ہو کہ قاری رح نے دوسرے مقام پر
شارح عقیدہ طحاویہ سے نقلاً لکھا کہ جمہور علما واجب کرتے ہیں کہ ساحر قتل کیا جاوے چنانچہ امام ابو حنیفہ و مالک کا قول اور امام احمد کا
منصوص عنہ قول ہے اور یہی ماثور صحابہ رضی اللہ عنہم مانند عمر و ابن عمر و عثمان وغیرہم سے ہے پھر ان علماء رح نے اختلاف کیا کہ کیا ساحر
سے اِس سحر کرنے سے توبہ کرالیجاوے یا قتل کیا جاوے اور تکفیر ہو یا نہیں - اور ایک گروہ نے کہا کہ اگر ساحر نے بوجہ سحر کے قتل کیا
ہو تو قتل کیا جاوے ورنہ قتل سے کم سزا دیا جاوے بشرطیکہ اسکے قول و عمل میں کفر نہو اور یہی امام شافعی رح سے منقول ہے اور امام احمد

سکے مذہب مین ایک قول ہے اور لکھا کہ اکثر علماء کے نزدیک سحر سے آدمی مرجاتا اور بیمار ہوجاتا ہے بدون اسکے کہ ظاہر مین محسوس
تک کوئی چیز پہونچتی معلوم ہو۔ مسئلہ چہل وششم۔ کاہن نے جو غیب کی خبر دی اسمین اسکی تصدیق کرنا کفر ہے۔ مترجم کہتا ہے
کہ معنی واللہ اعلم یہ ہین کہ تصدیق کرنا کہ یہ غیب جانتا ہے کفر ہے بدلیل قولہ تعالیٰ قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب الا اللہ
اور حدیث مین ہے کہ جو شخص کسی کاہن کے پاس آیا پس اسنے تصدیق کی جو کاہن کہتا ہے تو اسنے کفر کرلیا اس سے جو محمد
پر اتارا گیا ہے۔ قاری رح نے کہا کہ کاہن ہر وہ شخص ہے جو آیندہ زمانہ مین ہونیوالے امور کی خبر دے۔ مترجم کہتا ہے کہ ان
ظاہر عبارات سے مراد یہ کہ بدون دلائل ظاہرہ کے جو معروف ہین بطور علم غیب کے خبر دے یا وہ قرائن کے ساتھ
قطعی وقوع کی خبر دے۔ پھر قاری رح نے فرمایا کہ منجم نے جب دعویٰ کیا کہ آیندہ یہ حوادث واقع ہونگے تو وہ مثل کاہن
کے ہے اور اسی کے معنی مین رمال ہے۔ نووی رح نے فرمایا کہ حدیث موصوف کے تحت مین کاہن وعراف ومنجم داخل
ہین پس حلال نہین و روا نہین ہے کہ کوئی شخص پیروی کرے منجم کی یا رمال کی یا اسکے سوا سے کنکریان پھینکنے والے
وغیرہ کی اور جو کچھ ان لوگون کو دے وہ بالاجماع حرام ہے جیسا کہ امام بغوی وقاضی عیاض وغیرہ نے اجماع نقل کیا ہے
اور حلال نہین اتباع ایسے شخص کی جو اپنے الہامات سے خبر دیوے بعد انبیاء علیہم السلام کے اور نہین حلال ہے اتباع
ایسے شخص کی جو علم حروف ہجار کا مدعی ہو کیونکہ یہ سب کاہن کے معنی مین ہین انتہی کلامہ اور قاری رح نے کہا کہ مجملہ
علم الحروف کے مصحف مجید سے فال ہے کہ قرآن مجید کھولتے ہین اور دیکھتے ہین کہ اول صفحہ مین کون حرف ہے پھر ساتوین
ورق کی ساتوین سطر مین کون حرف ہے پھر اگر تشخیص کر کے حرفون مین سے کوئی حرف آیا تو حکم لگاتے ہین کہ اچھا نہین ہے
اور باقی حروف مین اسکے خلاف حکم لگاتے ہین اور شیخ ابن العجمی نے اپنی منسک مین تصریح کردی کہ مصحف سے فال لینے
کو علماء رح نے اسمین اختلاف کیا ہے بعض نے کراہت کہی اور بعض نے اجازت اور علماء مالکیہ نے اسکے حرام ہونے کی
تنصیص کردی ہے انتہی کلامہ مترجما قاری رح نے کہا کہ شاید جس نے اجازت دی وہ معنی یہ ہین کہ کھول کر اسکے معنی پر
نظر کی اور حرام کہنے والون نے ان حروف کی فال پر تحریم کی ہے کیونکہ وہ حروف کے طریقہ پر فال بمعنی استقسام بازلام ہے
اور مترجم کہتا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ فال مصحف مجید سے ہر صورت سے حرام ہے کیونکہ مقصود اس سے اطلاع ہے نیک یا بد پر اور
اللہ تعالیٰ نے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یا سلف صالحین یا ائمہ مجتہدین کسی نے نہین کہا کہ قرآن مجید تمھارے
خیالات کے واسطے کامون مین کہ اس کام کو کرو یا نہ کرو یا مانند اسکے اطلاع دینے والا ہے پس اگر فال نکالی تو خواہ
اسنے یہ زعم کیا کہ خیر ہے یا شر ہے اسی وقت اسنے ایک افترا قرآن پر باندھا اور یہ حرام ہے یا اس سے بھی زیادہ خطرناک ہے
اور اگر اسکو اپنی خیالی زعم کے مخالف وقوع ہوا تو موسوسہ فساد کبیرہ ہوگیا اور مشائخ نے تصریح کی کہ جو فعل نوافل مین سے
ثابت مگر ایسا ہو کہ عوام کے واسطے سود فساد ہو تو اسکا ترک کرنا ضرور ہے۔ پھر یہان تو کچھ بھی ثبوت سابق سے نہین ہے
پس شریعت مقدسہ اسکی اجازت نہین دیتی جہانتک ظاہر ہوا واللہ تعالیٰ اعلم ہے۔ پھر قاری رح نے لکھا کہ کرمانی رح نے
فرمایا کہ یہ روا نہین ہے کہ زمین ٹکڑے سادہ کاغذ پر کرا ودرست کریا بہتر و بدتر وغیرہ لکھکر فال لے کیونکہ یہ بدعت ہے انتہی مترجما
یعنے بدعت قبیح ہے اور مدارک مین قولہ تعالیٰ حرمت علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر الآیہ سورہ مائدہ کی تفسیر مین تو ان تستقسموا

بالازلام کے تحت مین لکھا کہ جو دلیل ہی کہ اللہ تعالی نے استقسام بازلام مخصوص حرام فرمایا ہی چنانچہ کہا کہ نہی اللہ تعالے
عن ذلک وحرمہ - اللہ تعالی نے اس سے منع فرمایا اور اسکو حرام کر دیا - زجاج نے کہا کہ جیسے استقسام بازلام مشرکون کا
تھا ایسے ہی منجمون کا یہ قول ہی کہ فلان ستارہ کی وجہ سے سفر مت کرو اور فلان طلوع پر سفر کرو - دونون مین کچھ فرق نہین ۔ ع
قاری رح نے لکھا کہ انہین چیزون کے باطل کرنے کے لیے اللہ تعالی نے نماز استخارہ و اسکے بعد کی دعا سے ماثور کو
مشروع فرمایا جیسا کہ مشہور ہی - مترجم کہتا ہی کہ ولیکن جیسے روافض و شیعہ استخارہ انگلیون یا تسبیح کے دانون کے شمار
پر کرتے ہین وہ قریب پانسہ وغیرہ کے مکروہ تحریمی ہی - علی قاری رح نے کہا کہ شارح عقیدہ طحاویہ نے فرمایا کہ سلطان
و حاکم پر جو فساد دور کر سکتا ہی یہ واجب ہی کہ وہ ان منجمون و کاہنون و عرافون و رمالون و پانسہ پھینکنے والون و قرعہ ڈالنے
والون و فال دیکھنے والون کو دور کرے اور ان مفسدون کو دوکانون و بازارون مین بیٹھنے اور لوگون کے مکانون
پر انکے پاس جانے سے ممانعت قطعی فرما دے پھر جو کوئی ان چیزون کے حرام ہونے کو اور ان لوگون کے مفسد
ہونے کو جانتا ہی پھر وہ انکی ممانعت و دور کرنے مین کوشش نہین کرتا تو اسکی تہدید کے واسطے یہ آیت کافی ہی قولہ تعالے
کانوا لا یتناہون عن منکر فعلوہ لبئس ما کانوا یفعلون - اور یہ منجم و کاہن وغیرہ جو مذکور ہوئے انکے اقوال گناہ ہین اور انکا
کھانا حرام ہی اسپر مسلمانون کا اجماع ہی پھر ایسے بد افعال کرنیوالے چند انواع کے ہین ایک قسم وہ کہ فریبی مکار دھوکہ باز
جنہین بعضے ظاہر کرتے ہین کہ جن ہمارے مطیع ہین یا حیلہ بازی سے اپنے واسطے حال ظاہر کرتے ہین جیسے مشائخ نصابی
و نقرا و کذاب و بازیگر مکار پس یہ لوگ لائق سزا و عقوبت ہین اور مستحق اسکے کہ ایسی سزا دیجاوے جس سے ایسے
فریب و مکر سے باز آوین - اور کبھی انہین سے بعض ایسا شخص ہوتا ہی جو مستحق قتل ہی کہ ایسے مکائد ظاہر کر کے شریعت
مین سے بعض امور کا تغیر کرنا چاہتا ہی اور ایک قسم وہ ہی کہ جو ان چیزون کو بطریق واقع کے بذریعہ اقسام سحر کے کرتا ہی
اور جمہور علما واجب کرتے ہین کہ ساحر قتل کیا جاوے جیسا کہ مذہب امام ابو حنیفہ و مالک کا اور منصوص امام احمد سے
قلت عنقریب تمام عبارت کا ترجمہ نقل کر چکا ہون - پھر لکھا کہ اور سب علما متفق ہین کہ جو اس قسم سے ہی کہ ساتون
سیارون کی دعوت کرنے یا انکے سواے دوسرے ستارون کی دعوت کرنے یا انکو خطاب کرنے یا انکا سجدہ
کرنے یا انکی جانب تقرب بذریعہ انکی مناسب لباس و ختم و دھونی وغیرہ سے کرتے ہین تو یہ کفر ہی اور یہ سب فساد
شر کے دروازون مین سے بڑا دروازہ ہی اور بھی سب علما رحمہم اللہ نے اتفاق کیا ہی کہ ہر وہ رقیہ یا تعویذ یا قسم
جسمین اللہ تعالی کے ساتھ شرک ہو تو اس سے تکلم کرنا روا نہین ہی اور ایسے ہر وہ کلام کہ جسکے معنی نہین سمجھے جاتے ہین
اس سے تکلم نہین جائز ہی کیونکہ امکان ہی کہ اسمین کوئی شرک ہو جو نہین پہچانا گیا - اسی واسطے حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ رقیہ کا مضائقہ نہین ہی جبتک کہ شرک نہو جاوے - اور جنون سے استعانت جائز نہین ہی اور
اللہ تعالی نے اسی پر مشرکون کی مذمت فرمائی بقولہ تعالی وانہ کان رجال من الانس یعوذون برجال من
الجن فزادوہم رہقا - علما رح نے فرمایا کہ جاہلیت کے زمانہ مین جب آدمیون مین سے اپنے سفر مین کسی وادی
مین اترتے تو کہتے کہ اعوذ بسید ہذا الوادی من شر سفہاء قومہ فیبیت فی امن وجوار حتی یصبح - یعنی مین پناہ

ڈھونڈھتا ہون اس وادی کے سردار کے سایہ مین اُسکی قوم کے بیوقوفون کی بدکرداری سے سو وہ رات بھر اُن کی پناہ مین بسر کرتا یہانتک کہ صبح ہو جاتی سو اِن انسانون نے اِن جن کے لیے اور بھی طغیان و سرکشی مُہر جاری اور اُنھون نے زیادہ جرأت و شرارت و تکبر کیا اور یہ اسطرح ہوا کہ جن نے کہا کہ ہم تو جن و انسان دونون کے سردار ہو گئے پس جب آدمیون نے اُنسے ایسا برتاو کیا تو اپنے دل ہی دل مین زیادہ پھول گئے - وقال تعالی ویوم یحشرہم جمیعا یامعشر الجن قد استکثرتم من الانس قال اولیاہم من الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض الایہ - یعنی جس دن ان سب کو محشور فرمائیگا تو کہا جائیگا کہ اے گروہ جن تمنے بہت سے انسانون مین سے تو انسان مین سے اِسکے دوستدارون نے کہا کہ ہمارے رب ہم مین سے بعض نے بعض سے تمتع حاصل کیا آخر تک - سو آدمیون کا استمتاع جن سے یہ تھا کہ اسکی حاجت پوری کردے اور اسکے کہنے کو پورا کردیا اور غیب کی خبرین دیدین اور مانند اِسکے امور ہین اور جنون کا انسان سے یہ نفع تھا کہ انسان انکی تعظیم کرتے اور استعانت و استغاثہ کرتے اور انکے واسطے عاجزی ظاہر کرتے تھے - ایک قسم ان لوگون مین سے وہ ہے کہ احوال شیطانیہ انپر غالب ہین اور ریاضت نفسانی سے اِنکو کشف ہوتا ہے اور رجال الغیب سے باتین کرنیکے مدعی ہین اور انہین سے بعض کے خوارق عادات ایسے ہین کہ جن سے وے اولیاء اللہ معلوم ہوتے ہین اور انہین سے بعض ایسے کہ جو مسلمان کے مقابلہ مین مشرکون کی اعانت کرتے ہین اور کہتے ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو حکم دیا کہ وے مشرکون کے ساتھ ہوکر مسلمانون سے مقابلہ کرین اس جہت سے کہ مسلمانون نے عصیان اختیار کیا - اور یہ لوگ درحقیقت مشرکون کے بھائی ہین - پھر علماء مین سے رجال الغیب کے حق مین تین گروہ ہین - اول وے کہ رجال الغیب کے وجود سے منکر ہین ولیکن لوگون نے انکو معائنہ کیا اور اہل معائنہ سے یہ بات ثابت ہوئی یا ثقہ لوگون نے اُنسے روایت کی اور اِن لوگون نے جب اِنکو دیکھا اور اِنکے وجود کا یقین کیا تو انکے واسطے خشوع و خضوع کرنے لگے دوم گروہ کہ جنھون نے رجال الغیب کو پہچانا اور قدرتی جانب رجوع لائے اور اعتقاد کیا کہ یہان باطن مین اللہ تعالی کی طرف کوئی راہ سواے طریقہ انبیاء علیہم السلام کے ہے - سوم گروہ وہ کہ جن سے یہ ممکن نہوا کہ دائرہ رسول سے خارج کوئی ولی ٹھہراوین پس اُنھون نے کہا کہ رسول ہی ان دونون گروہ کا مدد ہوتا ہے پس یہ لوگ ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم کرتے ہین ولیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دین و شریعت سے جاہل ہین اور حق یہ ہے کہ یہ سب لوگ اتباع شیاطین ہین اور رجال الغیب تو جن ہین کیونکہ انسان تو ہمیشہ انسان کی نظر سے محجوب نہوگا ہان کبھی کبھی محجوب ہو سکتا ہے سو جس نے گمان کیا کہ وہ انسانون مین سے ہین تو یہ اسکی غلطی و جہالت ہے پھر رجال الغیب کی جہت سے جو گمراہی و جھوٹ تین گروہ مین ہوئی یہ اِسی سبب سے کہ لوگون نے اولیاے شیطان و اولیاے الرحمن مین فرق نہین کیا - بالجملہ علم بالغیب ایسا امر ہے کہ خاص اللہ جل شانہ اِسکے واسطے منفرد ہے اور مخلوق مین سے کسی کو اِسکی راہ نہین ہے مگر اس طریقہ سے کہ اللہ تعالی کی طرف سے اعلام ہو یا بطریق معجزہ یا کرامت کے الہام ہو یا دلائل شرعیہ سے دلالت ہو مگر یہ سب اِسی چیز مین جسمین اسطرح علم ممکن ہے - اسی واسطے فتاوی مین مذکور ہے کہ اگر کسی نے چاند کا کنڈل دیکھکر بدعوی علم غیب کے دعوی کیا کہ پانی برسیگا اور علامت سے پانی برسنے کا قول نہین کہا تو یہ کفر ہے - مسئلہ لطائف کے جو بعض جاہل

لوگون نے لکھا ہے کہ ایک منجم سولی پر چڑھایا گیا تو اُس سے کہا گیا کہ یہ بھی تو نے اپنے نجوم مین دیکھا تھا تو اُس نے کہا
کہ ہان مین نے اپنے واسطے بلندی دیکھی تھی ولیکن مجھے یہ گمان نہ تھا کہ وہ بلندی سولی پر ہوگی - اور واضح ہو کہ انبیاء
علیہم السلام کو غیب کا علم نہ تھا مگر اِسی قدر کہ اللہ تعالی نے انکو مختلف اوقات مین اسپر اطلاع دیدی اور علماے حنفیہ نے
تصریح کردی کہ جو کوئی دعوی کرے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم علم غیب جانتے تھے تو وہ کافر ہے بوجہ معارضہ قولہ تعالی قل لا یعلم
من فی السموات والارض الغیب الا اللہ - یہ مسایرہ شیخ ابن الہمام مین مذکور ہے - مسئلہ چہل و ہفتم - علی قاری رح نے لکھا کہ
شارح عقیدہ طحاویہ نے منار سے نقل کیا کہ قرآن نام ہے نظم و معنی دونون کا اور یہی منار کے سواے دیگر کتب اصول مین مذکور ہے
اور یہ جو امام ابو حنیفہ رح کی طرف نسبت کیا جاتا ہے کہ جس نے فارسی مین نماز پڑھی تو کافی ہے ادا ہوگئی تو امام رح نے اس سے رجوع
کیا اور کہا کہ جب قدرت ہو تو بدون عربی کے نہین جائز ہے اور کہا کہ اگر عربی کے سواے کسی زبان مین قراءت کی یا تو وہ مجنون ہے
جسکی دوا کیجاوے یا زندیق ہے کہ قتل کیا جاوے کیونکہ اللہ تعالی نے اسی زبان مین کلام فرمایا اور اعجاز اسکے نظم و معنی دونون
سے حاصل ہے - مسئلہ چہل و ہشتم - شیخ دہلوی رح نے تکمیل مین لکھا کہ اعتقاد کرنا چاہیے کہ اللہ تعالی کے فرشتے ہین اجسام
نورانی لطیف کہ جس شکل مین چاہین ہوجاوین اور انکی حقیقت وہی ارواح مجردہ ہین اور بدن انکے حق مین لباس کے حکم
مین ہے اور انکا توالد و تناسل نہین ہوتا ہے اور فرشتہ آسمان و زمین مین ہین اور ہر ایک جزو پر اجزاے عالم مین سے فرشتہ
موکل ہے کہ جو اسکی تربیت و تدبیر و حفاظت کرتا ہے خصوصاً آدمی کے ساتھ چند فرشتہ موکل ہین اور حدیث مین ہے کہ خلق کے دس
جزو ہین انہین سے نو جزو ملائکہ اور ایک جزو باقی خلائق ہین - اور لکھا کہ چار فرشتہ ایک جبرئیل دوم میکائیل سوم اسرافیل
چہارم عزرائیل زیادہ مقرب ہین جبرئیل علیہ السلام کے متعلق وحی بجانب انبیاء علیہم السلام لانا وغیرہ متعلق ہے اور میکائیل
علیہ السلام کے ساتھ رزق مخلوق اور اسرافیل کے ساتھ نفخ صور و بعث و حشر اور عزرائیل علیہ السلام کے ساتھ قبض ارواح
متعلق ہے اور انکے سواے اور بھی فرشتگان مقرب ہین ازانجملہ آٹھ فرشتہ حامل عرش بریں ہین اور بہت بڑی ہیات
کے ساتھ حتی کہ قیاس یہ کرو کہ نرمہ گوش سے کاندھے تک سات سو برس کی راہ ہے اور ہر ایک کے واسطے بارگاہ خداوندی
مین مقام معلوم ہے اُس سے تجاوز و ترقی انکے لیے نہین ہے کیونکہ جو کمال چاہیے اُنکو بالفعل حاصل ہے - مترجم کہتا ہے کہ جبرئیل
و میکائیل وغیرہ نام اور ہر ایک کا معلوم مقام ہونا قطعی ہے - اور لکھا کہ قدرت الہی عز و جل و حکمت بالغہ سے ہر شخص لائق دید
نہین ہے ورنہ سب خارج مین موجود ہے اور ایسے ہی عذاب قبر موجود ہے ولیکن سر کی آنکھون سے ہر شخص کو دیکھنا میسر نہین ہے
آخر تمنے نہ جانا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم و بعضے خاص اصحاب فرشتون و جبرئیل کو دیکھتے تھے اور دوسرے محجوب تھے اور
ایمان یہی ہے کہ جو شارع نے فرمایا اسپر دل سے تصدیق کرے اور اگر اسکو اپنی سمجھ کے تابع کرنا چاہے تو وہ اپنے اوپر ایمان
لایا ہنوز اللہ تعالی و رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان نہین لایا ہے اور عقل اسکی خود کیا چیز ہے جسپر غرہ ہو پس قبل از واقعہ کے
ایمان کامل لانا چاہیے - جیسے صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اسی واسطے وارد ہے کہ طوبی لمن رانی ولمن رای من رانی
الحدیث یعنے بشارت مبارکباد اسکو جس نے مجھے دیکھا اور اسکو بھی جسنے میرے دیکھنے والے کو دیکھا - جمہور علماء
کے نزدیک نظر ایمانی کے ساتھ جس نے آپ کو ایک نظر دیکھا اور ایک ساعت آپ کے حضور مین بیٹھا اور ایک بات

آپ کی زبان مبارک سے سنی اسکو جو کچھ حاصل ہوا کسی کو عمر بھر کی خلوت و چلّہ مین میسر نہین ہو سکتا۔ مترجم کہتا ہو کہ یہ کلام
بالکل حق و صدق ہو اور جس شخص نے اسمین کچھ بھی تردد کیا اُسنے شان حضرت رسالت آب محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم
کو نہین پہچانا اور اسی پر متفرع ہو کہ کوئی ولی کسی صحابی کے درجہ کو نہین پہونچ سکتا ہو اور یہ جو بعض احادیث مین آیا کہ
میری امت کی مثال مینہ کی سی ہو کہ نہین معلوم ہوتا کہ اول بہتر ہو یا آخر بہتر ہو اور وارد ہوا کہ وے بہتر ہونگے جو بعد
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آپ پر غائبانہ ایمان لائے اور تحقیق مختار وہی ہو جو جمہور علماء کا قول ہو کہ پچھلون
کے واسطے جو بہتری ثابت کی گئی وہ اس راہ سے کہ وے غائبانہ ایمان لائے اور اسی جہت سے آیا کہ آخر ایک زمانہ
ہوگا کہ اسوقت دین و سنت پر تمسک کرنا ایسا ہوگا جیسے جلتے انگارے کو پکڑنا اس زمانہ مین جو میری سنت پر تمسک
ہوگا اُسکو پچاس شخص کا ثواب تم مین سے ہوگا پس پچھلون کے واسطے جو اس قسم کی احادیث بہت ہین تو انہین بھی
جو سنت پر مستقیم ہو اُسکو مبارکباد ہو لیکن یہ فضیلت جزوی ہو اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو فضیلت کلی حاصل ہو اور خود
کلام الٰہی ازلی قدیم مین انکے صفات و آیات کرامت تلاوت کیجاتی ہین اور انکے واسطے آیات و احادیث و آثار
و دلائل بکثرت و قطعیات ہین پس یہی صحیح ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو جو منزلت و فضیلت کہ ہم لوگون کے خالق جل شانہ
نے اپنے فضل و کرم عظیم سے دیدی وہ اُسی قدر کافی ہو کہ اپنے حبیب اکرم محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے دیدار ایمانی
و ساتھ بیٹھنے کے لیے انکو مخصوص فرمایا اور ایک ہی وقت مین پیدا کیا پس جیسے کہ آپ کے وقت کے کفار قریش
وغیرہ جو کفر پر مرے اور آپ کے دیدار بے مثل سے اندھے ہو کر محروم رہے جیسے یہ کفار بدتری مین قیامت
تک کے کافرون کے سردار ہین اسی طرح آپ کے وقت کے مومنین جو صحابہ رضی اللہ عنہم کہلاتے ہین اور آپ کے
دیدار بے مثل کے ساتھ آنکھون والے کر کے مشرف منور کیے گئے وے قیامت تک سب مومنون کے سردار
ہین اور کوئی فضیلت کمال روحانی مین اس سے بڑھکر نہین کہ آپ کا دیدار دل کو با ایمان حاصل ہو۔ اور کوئی یہ
وہم نہ کرے کہ اولیاء اللہ کو بھی صحبت معنوی حاصل ہوتی ہو کیونکہ یہ وہم بوجہ غفلت اسرار شریعت کے پیدا ہوگا
اور معلوم ہو کہ اس جسم کے ساتھ حیات مین جو شخص مثلاً شرف ایمان سے مشرف نہوا تو اسکو وقت موت کے جو
ظاہر ہو کر ایقان ہوگا اسکا اثر روح کے کمال مین کچھ نہین ہو حتی کہ کفار بعد موت کے سب جان لینگے ولیکن انکی
ارواح مین وہی حالت رہیگی جسپر وہ مرے ہین پس سمجھنے والے کے واسطے کافی ہو کہ جو دیدار عین حیات مین صحابہ
رضی اللہ عنہم کو اپنے کمالات عالیہ کے واسطے حاصل ہوا وہ دوسرے کو میسر ہی نہین ہو سکتا ہو اور مقام زیادہ
توضیح چاہتا ہو ولیکن رسالہ بہت مختصر ہو لہذا مترجم نے اشارہ شیخ رح کی اسی قدر توضیح پر اکتفا کیا کہ جسکے دل مین
نور ایمان ہو وہ نور خود حق بات کی طرف رہنما ہو۔ پھر شیخ رح نے لکھا کہ اصحاب مین سے افضل چارون خلفاء
ہین۔ چارون یاران باصفا جانشین مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم سب صحابہ مین سے افضل ہین اور انکے
فضائل و مناقب و مجاہد دین اسلام کی سبقت مین اور دین اسلام کے ظہور و عروج مین اسقدر ہین کہ مثل آفتاب
نصف النہار کے روشن ہین و قولہ تعالی لیظہرہ علی الدین کلہ ولو کرہ الکافرون اور دوسری آیت مین ولو کرہ المشرکون

فرمایا یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالی نے اس دین اسلام کے ساتھ مبعوث فرمایا ہے تاکہ اسکو کل دین پر غالب کرے اگرچہ کافر لوگ برے برا مانا کریں - یہ اللہ تعالی نے غیب کی خبر دیدی تھی کہ یہ اسلام سب دینون پر غالب ہو جائیگا حالانکہ مکہ مین اہل اسلام کمزور و تکلیف مین تھے پس یہ قطعی و یقینی مشاہدہ ہے کہ اللہ تعالی نے انہین خلفاے راشدین رضی اللہ عنہم اجمعین کے ہاتھون پر اسلام کو کامل غالب کر دیا پھر شیخ رح نے لکھا کہ ان چارون مین باہم فضیلت ترتیب خلافت ہے اور افضلیت سے مراد کثرت ثواب ہے - پھر شیخ نے اس کلام کی شرح مین لطیف و نفیس تقریر لکھی جسکا ترجمہ مین اس غرض سے درج کرتا ہون کہ اکثر لوگون کو شیطان اس مقام پر اپنے وسواس مین لاکر ضلالت مین ڈالتا ہے اور قبل ترجمہ شروع کرنے کے مین اصول لکھتا ہون اصل اول یہ کہ اللہ تعالی جل جلالہ کا کلام مجید قدیم ہے حادث نہین اور اسکا علم ازلی قدیم ہے حادث نہین ہے اصل دوم جماعت سے وہ متفق گروہ مراد ہے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین تھا بدلیل قولہ تعالی الف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمتہ اخوانا - یعنی اللہ تعالی نے تمھارے قلوب مین باہم الفت کردی کہ تم نے اس حالت پر صبح کی کہ باہم بھائی بھائی ہو - پس یہ ایمانی الفت انہین قطعی ہے - اب سواے کلام الہی کے جو کوئی روایت ایسی بیان کیجاوے جس سے یہ ثابت ہو کہ انہین باہم کسی معاملہ مین جھگڑا ہوا تو وہ اسی طرح قرار دیا جائیگا جیسے بھائی بھائی مین جھگڑا ہوجاتا ہے اور ہرگز یہ معنی نہین لیے جاوینگے کہ انہین الفت نہ تھی کیونکہ یہ تو اللہ تعالی کے علم ازلی ابدی سے انکار و کفر ہے - اصل سوم وعد اللہ الذین امنوا منکم وعملوا الصالحات لیستخلفنہم فی الارض الآیہ - یعنی اللہ تعالی نے وعدہ دیا ان لوگون کو جو تم مین سے ایمان لائے اور نیک کام کیے کہ بالضرور اللہ تعالی انکو زمین مین خلیفہ کریگا آخر تک - صریح ہے کہ بالیقین جو صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے خلیفہ ہوا وہ موافق وعدہ الہی عز و جل ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ خلافت وقوع ہونا اللہ تعالی کے ارادہ مین ضروری تھا یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اور تمام مومنون کو اول ہی سے معلوم تھا اور چونکہ اسی آیت مین بیان ہے کہ بعد خوف کے انکو امن دیگا تو صریح ہے کہ مکہ مین قبل ہجرت مدینہ منورہ کے یہ وعدہ دیا جبکہ اہل اسلام کمزور و مغلوب و خائف اور مشرکون کی طرف سے ایذائین اٹھاتے تھے - پھر اسی آیت مین بیان ہے اس شان پر خلیفہ کریگا کہ یعبدوننی لا یشرکون بی شیئا - میری ہی عبادت کرینگے میرے ساتھ کچھ شرک نہ کرینگے - تو یہ اعلی نمایی ایمانی از جانب عالم الغیب والشہادۃ ہے - اصل چہارم اصحاب رضی اللہ عنہم کے حق مین حضرت عالم الغیب والشہادۃ جل جلالہ کی شہادات قرآن پاک مین قطعی اور اگلی کتابون سے متواتر متوارث ہین کقولہ تعالی محمد رسول اللہ والذین معہ اشداء علی الکفار رحماء بینہم الآیہ محمد رسول اللہ اور جو اسکے ساتھی ہین سخت ہین کافرون پر اور مہربان ہین آپس مین آخر تک - قولہ تعالی اولئک ہم المومنون حقا - یہی تو مومنین ہین برحق - اولئک ہم المفلحون - یہی فلاح یاب ہین و قولہ رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ اللہ تعالی انسے راضی ہوا اور وے اللہ تعالی سے راضی ہوئے - ایسی آیات قطعیات بہت کثرت سے ہین اور سابقین اولین مہاجرین وانصار کی ثنا و صفت انکی رب ارحم الراحمین علیم خبیر ازل و ابد کے جاننے والے اللہ جل جلالہ نے بہت فرمائی ہے پس کیونکر کوئی شخص انکی برابری کر سکتا ہے جنکے حق مین اللہ تعالی کی ثنا و صفت ازلی قدیم سے کلام پاک مین سابق ہو چکی ہے اور کیونکر اولین و آخرین مین سے کسی پیغمبر کے اصحاب ہون کہ ایسے صحابہ سے

برابری کر سکتے ہین جنکا پیغمبر خاتم المرسلین افضل الانبیا راجمعین بلکہ افضل الخلق اجمعین ہو اور اللہ تعالی فرماتا ہو کنتم خیر امۃ اخرجت للناس - یعنی انسانی امتین جو مخلوق ہوئین تم اے اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم سب امتون سے بہتر ہو یعنی موسی علیہ السلام پر بنی اسرائیل بہت کثرت سے ایمان لائے ولیکن امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تمام اہل جنت سے تین چوتھائی ہو گئی اور باقی ایک چوتھائی مین باقی انبیا علیہم السلام کی امتین ہین انمین سے موسی علیہ السلام کی امت زیادہ ہوگی پس موسی علیہ السلام کے اصحاب سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب افضل وکثرت سے ہین یعنی صدق واخلاص وقرب مزید مین لائق صحبت پیغمبر کے اصحاب موسی علیہ السلام سے اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم افضل وکثرت ہین حتی کہ موسی علیہ السلام نے جب الواح توریت مین یہ فضیلت پائی تو جناب باری تعالی سے تمنا کی - پھر وہ محض بدبخت آدمی ہو جس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب مین سے سوا‌ے چند معدود کے باقیون کو مرتد قرار دیا نعوذ باللہ من ذلک یہ خارجی ورافضی دونون فرقہ کس گمراہی مین ہین کہ انکے اقوال وافعال سے اہل ایمان کے رونگٹے کھڑے ہوتے ہین پس انھون نے شان پاک جناب رسالت مآب محمد مصطفے صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ نہ پہچانا اور آپکی ذات پاک کے فیض کامل ونور واصل کی کچھ قدر نہ پہچانی کہ جسکے نور رحمت ازلی کے سامنے آفتاب کو اگر ایک ذرہ کہا جاوے تو بلا مبالغہ آفتاب بلکہ ہزار آفتاب بھولا نہ سماوے کیا تمنے یہ وہم کیا کہ یہ کچھ مبالغہ ہو نہین نہین واللہ الذی لا الہ الا ہو یہ مبالغہ کیسا کہ میری عبارت حقیقت حال کو ادا کرنے مین قاصر ہو پھر مبالغہ کا وہم نہ کرو بلکہ قصور کا الزام لگاؤ تو بیجا نہین مگر مین معذور ہون کہ عنایت باری جل جلالہ کسی عبارت مین ادا نہین ہو سکتی ہو اب خلاصہ اسقدر یاد رکھو کہ کلام الہی قطعی ہو اور اسکی ثنا وسنت اپنے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کے حق مین وہ بہت رؤف رحیم ہو سابق قدیم ہو تو پھر اسکے بعد کن باتون سے دلیل کرتے ہو اور خارجیون کا شیوہ جناب علی مرتضی کرم اللہ وجہہ کے حق مین اپنی راے پلید سے کیا ثابت کر سکتا ہو اور نسبت خلفاے ثلثہ رضی اللہ عنہم کے وہ بیہودہ عبد اللہ بن سبا رافضی کیا گفتگو کرتا ہو - کیا تمھارے واسطے اللہ تعالی جل جلالہ کی شہادت کافی نہین اور کیا اسکو رسول اکرم محمد مصطفے صلی اللہ علیہ وسلم کی منقبت اپنے یار غار واصحاب کبار سے عار آتی ہو اگر کسی مردود کو عار آتی تو وہ دور ہو اور شیخین رضی اللہ عنہم یار غار وجان نثار تو دونون اپنے سرور احمد مختار صلی اللہ علیہ وسلم کے پہلو مین قبر مین اب بھی مشرف ہین - اب مین شیخ رحمہ اللہ کی عبارت کا ترجمہ کرتا ہون کہ چارون خلفاے راشدین مین فضیلت براہ کثرت ثواب کے ترتیب خلافت ہو واضح ہو کہ یہان دو مقام ہین مقام اول یہ کہ خلیفہ برحق بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت ابو بکر الصدیق ہین پھر عمر فاروق پھر عثمان ذی النورین پھر علی مرتضی رضی اللہ عنہم اجمعین اور یہ مسئلہ اہل سنت وجماعت کے نزدیک یقینیات سے ہو یعنی قطعی یقینی ہو اور ابو بکر رضی اللہ عنہ کی خلافت کا اثبات بعض علماء کے نزدیک نص صحیح وحدیث صحیح ہو اور جمہور علماء کے نزدیک بقطعی اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہو یعنی تمام صحابہ رضی اللہ عنہم نے ابو بکر رضی اللہ عنہ کے خلیفہ کرنے پر اتفاق کیا اور احکام دنیا وآخرت مین ابو بکر رض کی اطاعت وفرمانبرداری پر اجماع کیا اور ان لوگون کی شان مین اللہ تعالی فرماتا ہو لا یخافون لومۃ لائم - یعنی اللہ تعالی کی راہ مین

ین کے بارہ مین کسی ملامت کرنے والے کی ملامت سے نہین ڈرتے ہین اور ایسا ہین حضرت ابوذر و سلمان و مقداد و عمار
و صہیب وغیرہ سب تھے اگرچہ امیر المومنین علی بن ابی طالب و عباس بن عبد المطلب و طلحہ بن عبید اللہ و زبیر بن العوام
و مقداد بن الاسود وغیرہ کہ اعیان و اکابر صحابہ مین سے تھے ان لوگون نے وقت انعقاد بیعت خلافت کے وہان حاضر
بیعت نہ کی تھی ولیکن دوسرے وقت ان سب نے آکر بیعت کی اور برابر انقیاد و طاعت مین موافقت رہی چنانچہ ابو بکر
رضی اللہ عنہ نے دوسرے وقت ان اصحاب کو اپنے پاس بلایا اور دیگر اصحاب کبار مہاجرین و انصار حاضر تھے پس حضرت
ابو بکر رض نے خطبہ پڑھا اور فرمایا کہ یہ علی بن ابی طالب ہین اور مین امیر اپنی بیعت کے لیے لازم نہین کرتا انکا اختیار انکے
ہاتھ ہے اور تم فلان و تم فلان ہو تمھارا بھی اختیار تمھارے ہاتھ مین ہے پھر مین تم سب سے کہتا ہون کہ اگر تم میرے سوا
کسی کو خلافت کے لیے مصلحت دیکھتے ہو اور اللہ تعالی کے واسطے اولی جانتے ہو تو تعین کرو اور پہلے جو شخص اس سے
بیعت کرے وہ مین ہون - حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور ان سب نے جو بیعت کے وقت حاضر نہ ہوے تھے بالاتفاق
کہا کہ ہم سواے آپ کے کسی کو عند اللہ تعالی اولی نہین جانتے ہین اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ہمارے دین
کے کام یعنی نماز مین آپ کو ہمارا امام کیا تو پھر وہ کون ہے جو آپ کو پیچھے کھڑا کرے یہ اشارہ حضرت علی رض کا اس امامت
کا ہے جو آپ نے آخر حیات مین حکم دیا تھا کہ ابو بکر رض نماز پڑھا دے اور جب اصرار کیا گیا کہ ابو بکر رقیق القلب ہین آپ کی
جگہ خالی پاکر کھڑے ہوکر نماز نہ پڑھا سکینگے تو جھڑک کر فرمایا کہ ہرگز نہین تم کیسے جھگڑالو ہو جاؤ ابو بکر کو حکم دو کہ لوگون
کو وہی نماز پڑھا دے پس یہ اشارہ کرکے حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ لیکن اتنی بات ضرور تھی کہ ہمارے دلون کو
یہ بات گران گذری کہ ہم لوگ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی اہل بیت اور صاحبان مشورہ و اجتہاد تھے ہم لوگ اپنے اہتمام
مین پھنسے تھے تو ہمارے بغیر شریک کیے ہوے مہاجرین و انصار نے امر بیعت پورا کر دیا اور ہم اب بھی یہی کہتے ہین کہ
خلافت و امامت کے واسطے اولی و احق آپ ہی ہین غرضکہ اس شکوہ کے بعد حضرت علی مرتضی کرم اللہ وجہہ اور تمام
ساتھیون نے بیعت کے لیے ہاتھ بڑھایا اور علانیہ اشتہار و اعلان کے ساتھ بیعت کی - اقول یہ خلافت جمہوری تھی
یعنے سب اس خلافت مین برابر مستحق تھے لیکن انتظام مین ایک سردار ہونا شرع حق ہے تو سب نے ایسے کو امام کیا
جو اللہ تعالی کا سب سے زیادہ مطیع اور سب بھائیون کا بہتر خیر خواہ انکو معلوم ہوا - پس وہ وعدہ الہی عز وجل پورا ہوا جو
اصل سوم مین گذرا اور چونکہ وقوع اسکا بوحی الہی عز وجل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھا کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ خلیفہ
ہونگے اور وحی جلے قرآن مجید مین وعدہ سابق ہو چکا تھا کہ مومنون کے لیے خلافت بارادۂ ازلی الہی تھہ ہونیوالی ہے
اور مومنین کے قلوب جمہور متفق ہونگے با بو بکر رضی اللہ عنہ لہذا صحیحین کی حدیث ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا مین ہے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مین نے ارادہ کیا کہ ابو بکر رض کو طلب کرکے وصیت خلافت بنام ابو بکر رضی اللہ عنہ
لکھ دون تاکہ کوئی تمنا کرنیوالا تمنا نہ کرے ولیکن مین نے کہا کہ اللہ تعالی و اسکے مومنین بندے ابو بکر رض ہی کو چاہتے
ہین - اور اصل حدیث صحیحین مین ہے یہ اسکا حاصل ہے - اور داری وغیرہ مین ہے کہ آپ نے امامت ابو بکر رضی اللہ عنہ
کے بارہ مین فرمایا کہ یابی اللہ والمومنون الا ابا بکر - یعنی اللہ تعالی و اسکے بندگان مومنین سب سے انکار کرتے ہین

سوا سے ابوبکر رضی اللہ عنہ کے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی ارادت کے ساتھ تمام مومنوں کی ارادت وابستہ ہے کہ سوا سے ابوبکر رضی اللہ عنہ
کے کسی کی خلافت کے لیے مجمع علیہ نہو۔ اور یہی معنی اس حدیث صحیح کے ہین کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے خلافت کے بارہ
مین سوال ہوا تو آپ نے چارون کی ثنا فرمائی کہ ابوبکر رضہ کو خلیفہ کروگے تو ایسا ایسا لائق پاؤگے اور عمر رضی اللہ عنہم کو کروگے تو ایسا
لائق اور عثمانؓ کو کروگے تو ایسا لائق اور علی کو کروگے تو ایسا لائق اور آخر مین فرمایا ولا اراکم فاعلین۔ اور مین تمکو کرنے والا نہین
دیکھتا ہون۔ یعنی تم موافق ارادت الٰہی عز وجل کے سوا سے ابوبکر رضی اللہ عنہ کے کسی پر متفق ہونیوا لے نہین ہو
اور واضح ہو کہ یہ خلافت حقہ چونکہ قائم مقامی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تھی اور اللہ تعالیٰ نے اس خلافت
کے ساتھ قرآن کے وعدون کو پورا کیا ازانجملہ سب سے اعلیٰ اظہار دین متین اسلام تھا جیسا کہ اوپر عنقریب بیان
ہوا ہے تو یہ خلافت تیس سال تک کمال ثواب ونہایت اجر جمیل پر مبنی ہے لہذا یہ خلفاے راشدین نہایت علوی منزلت
پر ہین اور انکی خلافت کے ثواب بے قیاس ہین لہذا یہ لوگ اسکی خواہش مین بنظر ثواب عظیم رغبت کرتے تھے ورنہ
حکومت کی راہ سے کوئی حاجت نہ تھی اور خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زہد بزمانہ خلافت کا جسطرح دن مین ہمیشہ روزہ
رکھنا اور راتون مین عبادت ومسلمانون کی خبرگیری مین صرف کرنا معمول تھا بدرجۂ شہرت وتواتر پہونچا ہے حالانکہ
فارس وعراق وشام ومصر وحبش وبربر وغیرہ تک تمام سلطنتین اسلام کی مطیع تھین اور دنیا وہی دولت کی انتہا
نہ تھی۔ پھر شیخ رح نے نقل کیا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ ودیگر اکابر خاندان نبوت کے جو اول وقت بیعت خلافت
ابوبکر رضی اللہ عنہ مین حاضر نہ تھے اسکی وجہ انکا اشتغال بہ تجہیز وتکفین حضرت رسالت پناہ صلی اللہ علیہ وسلم تھا اور
اسی جہت سے مہاجرین وانصار رضی اللہ عنہم نے انکو طلب نہین کیا اور خلافت کا اہتمام کردیا کہ امامت نماز فریضہ و
نماز جنازہ وغیرہ کے کام امام پر موقوف ہین اور بعد فراغت ضروریات کے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کہ مانند دیگر اصحاب
کے سخت محزون وغمناک تھے اور اس آفتاب نبوت کے روپوش ہونے سے یکایک جو کیفیت ہوئی اندازہ سے
باہر ہے جب انھون نے اجتماع بیعت خلافت کو بدون اپنی موجودگی کے سنا تو انکو گران گذرا اگرچہ اسکا فائدہ تو ظاہر
تھا کہ بسبب ضروری اشتغال کے اس کار دین مین حاضری کی تکلیف انکو نہین دی گئی حتی کہ وہ گرانی رفع ہوگئی
اور شیخ نے لکھا کہ تاخیر کی مدت مین قیاسات ہین اور صحیح یہ ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ وغیرہ نے اسی روز تا فرد وقت
یا دوسرے روز اتفاق مین شریک ہوکر بیعت کرلی اللہ یہ جو مشہور کیا گیا کہ خانہ نشین ہوگئے اور بعد وفات حضرت
سیدۃ النساء رضی اللہ عنہا کے بیعت کی جسکو چھ مہینہ کا زمانہ گذرا تو یہ اوہام غلط ہین اور مترجم کہتا ہے کہ حضرت سیدہ
رضی اللہ عنہا کو حزن وملال وفات شریف سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بہت تھا اور یہی حال حضرت علی کرم اللہ وجہہ
پر دو جہت سے طاری ہوا کہ ادھر تو وفات سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور ادھر حزن وملال حضرت سیدۃ نساء عالم
رضی اللہ عنہا پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے زیادہ اہتمام حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کی تسکین [illegible]
اور گھر مین زیادہ رہنے لگے اور اس مدت مین قرآن مجید کو جمع کیا ولیکن اس اثنی خود [illegible]
سیدہ نساء عالم رضی اللہ عنہا نے مشتاق [illegible]

حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ کو زیادہ توحش ہوا اور مروی ہے کہ انکر وجوہ الناس ۔یعنی لوگون کے چہرون کا انکار
کیا ۔ یہ بعض محاورہ ہے کہ جس صورت کو دیکھا کوئی مشابہ بجمال نبوت نظر آئی تو معروف نہین بلکہ منکر ہوئی کیونکہ جس مشابہت
سے مشابہ کہو کہ ایسی صورت اس سے انکار ہوگا کہ نہین پس یہ معنی انکار وجوہ الناس کے ہین اور اس حالت مین
آپ اسلام کے کامون و مشاورت مین زیادہ شریک ہوے تو بعضے راویون کو گمان ہوا کہ پہلی بیعت مین داخل نہ تھے
اب شامل ہوے ہین اور یہ صحیح نہین بلکہ جیسے شیخ رح نے لکھا ۔ بالجملہ علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ ہمیشہ مطیع و سامع و فرمانبردار
حکم ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ کے رہے اور نماز فرض و جمعہ و عیدین سب مین ابوبکر رضی اللہ عنہ کی اقتدا کرتے تھے اور
حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے وقت جو جہاد بنو حنیفہ پر ہوا جسمین مسیلمہ کذاب مارا گیا حضرت علی کرم اللہ وجہہ خلیفہ برحق کے
ساتھ تھے اور اسکے غنائم مین سے ایک باندی لیکر اپنی تحت مین لائے جس سے آپ کے بیٹے محمد بن الحنفیہ پیدا ہوئے
جو مشہور و معروف ہین اور یہ جہاد ہمراہ امام برحق ہونے کے لیے ثبوت کافی شہادت ہے اور کوئی قائل رہا کیگا کہ حضرت علی مرتضیٰ
کرم اللہ وجہہ [illegible] دنیا و دین مرکز دائرہ حق تھے مدت تک نماز و فرائض و جمیع طاعات مالی و بدنی مین باطل کے تابع ہوئے
اور مدت عمر زبون و اسیر باطل ہوا اور رہے اللہ تعالیٰ ایسے کہنے والے کا منہ خوار کرے جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی
نسبت ایسی تحقیر کرے اور خود معلوم کہ امیر معاویہ سے جنھون نے خلافت کیا تھا لڑائی کی اور حجت حق کو پوشیدہ نہ کیا
اور خود حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے بارہ مین فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ابوبکر رضی اللہ عنہ کو ہم لوگون کی امامت کے واسطے منتخب کیا اور مین مدینہ مین موجود تھا سفر مین نہ تھا اور تندرست
تھا بیمار نہ تھا باوجود اسکے جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قطعی حکم دیا کہ ابوبکر ہی امامت کرے تو مجھے نزاع کی کیا مجال
ہے اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر رض کو ہمارے دین کے کام مین پیشوا کیا تو کیا ہم اسکو اپنے دنیا کے معاملات مین
پیشوا نہ کرینگے ۔ قال المترجم اور اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ یا کسی کے پاس سواے ابوبکر رض کے امامت کے نص ہوتی تو وہ
ظاہر کرتا حالانکہ سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ انصاری سردار نے بدون نص کے اپنے واسطے انصار کی خلافت کا دعوی کیا
اور ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت سے بددست ہاتھ کھینچا ولیکن اللہ تعالیٰ کا امر تو قدر مقدر تھا سعد رض کی قوم تمام انصار نے
کچھ لحاظ اپنے سردار کا نہ کیا اور سب نے ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کرلی قاری رح نے کہا کہ ابن بطہ رح نے اپنے اسناد
کے ساتھ عمر بن عبد العزیز رحمہ اللہ سے روایت کی کہ انھون نے محمد بن الزبیر حنظلی کو حسن بصری رحمہ اللہ کے پاس بھیجا
کہ کیا پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر کی خلافت پر نص کردی تھی تو حسن بصری رح نے ایلچی سے کہا کہ ارے کیا تیرا بھیجنے والا
اس مین شک بھی کرتا ہے قسم اس خالق عزوجل کی جسکے سواے کوئی معبود نہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر کو
خلیفہ کیا اور ابوبکر رضی اللہ عنہ وہ کامل اعلیٰ متقی تھا کہ اگر یہ نہ ہوتا تو کیا خلافت کی طرف قدم بھی بڑھاتا ۔ قاری رح نے
کہا کہ مین بالیقین جسکا اعتقاد رکھتا اور دین الٰہی مین اعتماد کرتا ہون یہ اعتقاد ہے کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ کی فضیلت تھی؟
کہ بطور متواتر قطعی معلوم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر رض کو امام کیا اور امامت افضل کے واسطے معلوم ہے اور
ا[illegible]ت مین علی کرم اللہ وجہہ و تمام اکابر صحابہ رض اسوقت وہان موجود تھے پس افضل کو امامت کے لیے تعین کیا

اور ختم کر دیا حتی کہ ان ایام میں ایک مرتبہ ابو بکر رضی اللہ عنہ نے غم سے دیر کی تو عمر رضہ نے امامت شروع کی پس عمر رضہ کی آواز سنکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آنکھ کھولی اور فرمایا کہ کون امامت کرنے لگا یابی اللہ والمومنون الا ابا بکر۔ انکار کیا اللہ تعالی و مومنوں نے سب کو سوائے ابو بکر رضہ کے اور صحاح میں مشہور ہے وہ قصہ کہ ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضہ نے اپنے باپ کے بارہ میں عذر کیا کہ وہ رقیق القلب ہیں آپ کی جگہ خالی پاکر امامت کی تاب نہیں لا سکتے اور ایسے مکرر اصرار ہوا تو آپ نے جھڑک کر قطعی حکم دیا کہ ابو بکر ہی امامت کرے۔ اور یہیں سے اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم مع علی کرم اللہ وجہہ کے کہتے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے دین میں ابو بکر رضہ کی امامت کو پسند فرمایا تو کیا ہم اپنے دنیاوی معاملات میں انکو امام اختیار نہ کرینگے۔ شیعہ و روافض نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی بیعت و انقیاد کو تقیہ پر محمول کیا اور کہا کہ خوف جان و ہلاکت اہل ایمان کی وجہ سے یہ تقیہ کیا۔ پناہ بخدا کہ جب اس قول کو ذرا غور و انصاف سے دیکھو تو کس قدر عیب و منقصت ہے کہ علی مرتضی رضہ نے حق خلافت طلب نہ کیا اور سکوت کیا بلکہ باطل کے تابع ہو گئے یہ سب اسوجہ سے کہ اعداء سے ڈرتے تھے کہ وہ انکو مار نہ ڈالیں۔ نعوذ باللہ من ذلک۔ اس قوم نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو باہم دشمن قرار دیکر تو اللہ تعالی کے کلام پاک الف بین قلوبکم فاصبحتم بنعمتہ اخوانا۔ اور قولہ تعالی رحماء بینہم سے انکار کیا اور قولہ لا یخافون لومۃ لائم۔ سے برعکس انکو خائف قرار دیا۔ پھر علی مرتضی کرم اللہ وجہہ باوجود اس کمال ایمان اور جمال شجاعت کے کیونکر یہ ہو سکتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو خلیفہ کیا پھر آپ ڈر سے خاموش ہو رہے حالانکہ خلافت کے کچھ اور معنی نہیں سوائے اسکے کہ اجرائے احکام دین و اشاعت اسلام کا کام تیرے تعلق ہے۔ پھر آپ خوف جان سے یہ کام نہ کریں اور دین اسلام کو بے سر و پا چھوڑیں اس خوف سے کہ میں مارا جاؤنگا اور یہ بھی ذرا غور کرو کہ تقیہ تو وہاں ہوتا ہے کہ حقدار کمزور و مغلوب ہو یہاں تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ شجاعت و شہامت کے سرتاج اور دین میں مستحکم اور خدائے عز و جل پر متوکل تھے اور آپ کی بی بی حضرت سیدہ نساء جنت جگر گوشہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور حسن و حسین نواسہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اور انصار مدینہ جان نثار رضی اللہ عنہم اور عباس بن عبد المطلب چچا اور زبیر بن العوام تمام شجاعت آپ کے پھوپھی زاد بھائی آپ کے ہمراہ اور بنو ہاشم و بنو عبد المطلب ہاں شجاعت و شوکت آپ کے ساتھی بھائی تھے پھر یہاں کمزوری و زبونی کیسی اور یہ شیطانی وساوس کیسے ہیں اور خود روایت ہے کہ ابو سفیان نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ و بنو عبد مناف سے کہا کہ ای بنو عبد مناف یہ تم کو کیا ہوا کہ تمنے بنو تیم میں سے اپنا امام کیا تم دعوی کرو تو میں اسقدر سوار و پیادہ لاؤں کہ یہ تمام وادی بھر جاوے حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سنا تو جھڑک کر فرمایا کہ ای جاہل تو اسلام میں رخنہ پیدا کرنے کی ترغیب دیتا ہے۔ یہ فرقہ شیعہ تو عجیب شیطانی وساوس میں گرفتار ہیں کہ پیغمبروں پر تقیہ کا الزام لگاتے ہیں بلکہ کہتے ہیں کہ مقام خوف میں تقیہ کرنا پیغمبروں پر واجب ہے حتی کہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے امامت نماز کے لیے علی مرتضی کرم اللہ وجہہ کو تجویز کیا تھا لیکن دل ہی میں رکھا اور ظاہر کرنے سے خوف مانع ہوا لہذا تقیہ کر کے ابو بکر رضہ کو تجویز کیا۔ جب شیعہ کی یہ کیفیت ہے حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں قریب وقت وفات شریف کے کہ جب اللہ تعالی نے تکمیل دین متعین کر دی بقولہ تعالی الیوم اکملت لکم دینکم الآیہ اور لوگ

اسلام مین فوج فوج داخل ہوگئی لقولہ ورایت الناس یدخلون فی دین اللہ افواجا - اسوقت مین حضرت سید المرسلین
صلی اللہ علیہ وسلم پر خوف کی وجہ سے تقیہ واجب کرتے ہین تو ان احمقون سے کوئی کہا کہے اللہ تعالی انکو شر اوسے
کو کسقدر جاہل و بد اعتقاد لوگ ہین اگر انبیاء علیہم السلام ہی حق کو پوشیدہ کرین تو پھر حق کہان سے ظہور کریگا اور ذرا
دیکھو کہ قوم نوح کس درجہ مغرور تھی اور نمرود کتنا متمرد تھا اور فرعون کیسا متکبر تھا اور ان لوگون کی کثرت و قوت و شوکت
کس قدر زائد تھی باوجود اسکے حضرت نوح و ابراہیم و موسی علیہم السلام نے اعلان کے ساتھ حق کو اظہار کیا پھر تقیہ کے
کیا معنی ہو سکتے ہین - یہ سب اوہام شیطانی ہین کہ جب قطعی فرمان الٰہی کو ترک کرکے اپنی راے کی طرف رجوع لاے
تو اللہ تعالی نے اس ناشکری کے وبال مین ان اہل شک کو شیطان کے اوہام مین مبتلا کر دیا اور جس حالت پر متفق
مجتمع تھے اس جماعت سے پھوٹ کر علیحدہ ہوگئے - قال المترجم اور شیخ عارف سہروردی رح نے رسالہ عقیدہ ارباب
التقی مین لکھا کہ پھر اصحاب خلافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سو ابو بکر رضی اللہ عنہ کہ جنکے فضائل حصر سے باہر
ہین اور عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم ہین اور لکھا کہ اس امت مین جو شیطان نے قابو پایا اور اپنا فساد انکے عقائد مین
خمیر کر دیا ان مشاجرات کی راہ سے ہے جو صحابہ رضی اللہ عنہم مین واقع ہوئی جس سے لوگون نے اپنی راے سے کینہ
و میل نکالا اور لوگون نے اسکو نقل کیا اور وہ ان لوگون کے نفوس مین کثیف و گاڑھے پڑ گئے اور ان لوگون کو
ہوا و نفوس کی جانب جذب کر لیا تو انکی جڑین جم گئین اور شاخین پھوٹ نکلین پس اگر شخص جو اپنے نفس کو ہوا و
معصیت سے بری کرتا ہے آگاہ ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم باوجود اس تمام پاکیزگی نفوس و طہارت قلوب کے آخر آدمی
تھے اور انکے نفوس تھے پس نفس کی صفت کے ساتھ ظاہر ہوا اور انکے قلوب اس سے منکر ہو جاتے تھے
پس وے قلوب کے حکم کی جانب رجوع لاتے تھے اور نفوس کو مغلوب رکھتے تھے - پھر انہین قلوب منور مطہر تھے
اور نفوس مغلوب پاکیزہ تھے پس حقیقت سے انکے نفوس کے آثار مین سے منتقل ہو کر ایسے لوگون پر پڑے جنمین قلوب
معدوم اور نفوس مستحکم تھے پس ان لوگون نے صحابہ رضی اللہ عنہم کے قضایاے قلوب کا ادراک اسوجہ سے نہ پایا کہ ان
لوگون مین قلوب تو معدوم ہین اور آثار نفوس کو ادراک کر لیا کیونکہ نفوس انہین خود مستحکم ہین تو خبیث سے اسمین انضمام
قوی ہو گیا پس ان لوگون نے اُن آثار نفوس مین اپنے نفوس سے قلوب کی راے پر تصرف کیا اور واہی شبہہ و خیالات
و بدعات مین پڑ گئے اور ہر ایک ردی و ناکارہ خیال انمین پیدا ہو گیا کیونکہ نفوس امارہ انپر مسلط ہین جنھون نے قلوب کو
منور و نور ایمان سے محروم کر دیا ہے پس انمین عداوت و بغض مستحکم ہو گیا ہے - اگر تو نصیحت خالص قبول کرے تو خبردار
کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارہ مین کسی تصرف کو گنجایش مت دے انتہی - یعنی انکے معاملات کا قیاس ایسے شخص سے
ہو سکتا ہے جو انکے مانند قلوب طاہرہ و نفوس زاکیہ رکھتا ہو اور جب یہ نہین ہے تو تعلیمات الٰہی عزوجل پر اعتماد ہے جس نے
انکے فضائل سے تمکو آگاہ فرما دیا ہے فافہم - شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ پس ثابت ہو گیا کہ صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نے خلافت ابو بکر رضی اللہ عنہ پر اجماع کیا اور جس بات پر کہ صحابہ رضی اللہ عنہم بلکہ علماء و مجتہدین امت اتفاق
کرین وہ حق ہوتی ہے اور تحقیق ہوتی ہے اگرچہ افراد مین تو خطا کا احتمال ہے کہ مجتہد کبھی غلطی کرتا ہے اور کبھی ٹھیک حکم پاتا ہے

ولیکن اجماع اس امت کے واسطے اللہ تعالیٰ نے یہ خاصیت عطا فرمائی ہو کہ سب کا اتفاق سواے امر حق و صواب کے
نہوگا بدلیل قولہ تعالیٰ لتکونوا شہداء علی الناس الآیہ اور قولہ تعالیٰ ویتبع غیر سبیل المؤمنین الآیۃ۔ و حدیث لن تجتمع امتی علی الضلالۃ
میری امت کبھی گمراہی پر متفق نہوگی۔ یعنی جس امر پر سب متفق ہون وہ بات ضلالت ہرگز نہین ہوگی پس جس بات پر
سب اتفاق کرین وہ حق ہو۔ اور اگر یہ روا ہو کہ تمام صحابہ یا اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم نے ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت خلافت
مین ناحق ظلم کیا اور حق حضرت علی رضہ کا لے لیا اور حکم پیغمبر علیہ السلام کے خلاف کیا اور صریح حق چھپایا۔ تو اس قول
کے خراب نتایج کس قدر تمام دین ملت مین سرایت کرین اور کسی جگہ کسی حکم شرعی پر وثوق باقی نہ رہے اسواسطے کہ
قرآن پاک و شرع ہم کو انھین کی نقل سے پہونچی ہین۔ پس شیعہ پر یہود و نصاریٰ کا الزام بالکل تام ہو کہ تمھاری
شریعت و تمھاری کتاب پر بھی کوئی اعتماد نہین ہو کیونکہ جن لوگون سے تمنے لیا ہو وے تمھارے بیان پر خود ظالم
و فاسق و حق چھپانیوالے اور چھین لینے والے تھے تو انکی نقل قرآن و شریعت کا کیا اعتبار رہے۔ اور ل خطابی رح
نے فرمایا کہ اصل رفض کی ایک منافق زندیق نے نکالی جسکا نام عبد اللہ بن سبا تھا وہ یہودیون مین سے تھا
اسنے قصد کیا کہ دین اسلام کو باطل کرے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان مین قدح کرے۔ چنانچہ جب عبد اللہ
بن سبانے اسلام ظاہر کیا اور چاہا کہ دین اسلام مین اپنے مکر و خبث سے فساد ڈالے جیسے بولس یہودی نے
دین نصاریٰ کے ساتھ کیا تو اسنے اپنے آپ کو بڑا عابد ظاہر کیا پھر عام طور پر امر معروف و نہی منکر کرنے لگا حتی کہ
اس حیلہ سے اسنے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اوپر فتنہ اٹھانے مین سعی کی اور بغاوت بلند کردی حتی کہ حضرت
عثمان رضہ شہید ہوے پھر جب علی کرم اللہ وجہہ کوفہ مین آئے تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے بارہ مین غلو کیا اور
طرح طرح کے مکر و فریب کی مختلف باتین آپ کے حق مین ظاہر کین حتی کہ خلافت نبوت آپ کے واسطے منصوص تھی
اور نزول وحی سے آپ مقصود تھے جب حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو خبر پہونچی تو آپ نے اسکو طلب کیا کہ قتل کردیا
جاوے پس وہان سے قرقیسیا کو بھاگ گیا اور اسکا حال تمام تاریخون مین معروف مشہور ہو۔ انتہی مترجم کہتا ہو
کہ اسی شخص کے معتقدین مین یہ فرقہ روافض ہو جنپر یہود و نصاریٰ کا اعتراض پورا ہو کہ جیسے یہود و نصاریٰ کے پاس
توریت و انجیل اصلی موجود نہین بلکہ تحریف کی وجہ سے بے اعتبار ہو اسی طرح روافض کے پاس جو کچھ موجود ہو وہ
انکے زعم کے موافق بے اعتبار ہو کیونکہ موافق بیان خطابی رح وغیرہ کے روافض لوگ عشرہ مبشرہ مین سے
سواے ایک کے باقی نو کو اور دیگر سب صحابہ مہاجرین و انصار کو سواے کچھ اوپر دس کے برا کہتے اور انسے بغض
رکھتے ہین تو ظاہر ہو کہ جو چیز کچھ اوپر دس سے منقول ہو بلکہ دس گونہ نقلو اور دو سو سے منقول ہو متواتر قطعی نہین
ہو سکتی ہو لہذا یہ لوگ انھین کافرون و مشرکون کی جماعت مین داخل ہین اور یہی حال خوارج بدبخت کا ہوا اور
نہایت عجب ہو کہ یہ لوگ اپنی نادانی پر متنبہ نہین ہوتے ہین۔ شیخ رح نے کہا کہ امام رازی نے اپنی بعض تصانیف
مین لکھا کہ قولہ تعالیٰ لا یحطمنکم سلیمان و جنودہ وہم لا یشعرون۔ یہ کلام دلالت کرتا ہو کہ چیونٹی بہ نسبت رافضی کے
زیادہ عاقل ہو کیونکہ اس آیت مین ایک موریچہ نے دوسری چیونٹیون سے کہا کہ اے چیونٹیو تم اپنے بلون مین

گھس جاؤ ایسا نہو کہ بے جانے سلیمان اور انکا لشکر تمکو کچل دے - چیونٹی نے یہ کہدیا کہ بے جانے - پس اس نے یہ تجویز نہ کیا کہ پیغمبر سے یا انکے لشکر یعنی اصحاب سے چیونٹیوں پر دیدہ و دانستہ ظلم ہوگا بر خلاف رافضیون کے کہ یہ کیسے جاہل ہین کہ جو کہتے ہین کہ سید المرسلین خاتم النبیین صلوات اللہ علیہ وعلیہم اجمعین کے اصحاب رضی اللہ عنہم نے دیدہ و دانستہ حق علی کرم اللہ وجہہ کو پامال کیا اور اہلبیت پر صریح ظلم کیا اور اتنا نہین سمجھے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب رض کا ظلم پر متفق ہونا ممکن ہی نہین ہے اولاً اور پھر یہی خلافت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے واسطے تجویز کی اور اپنا حاکم بنالیا - شیخ نے لکھا کہ بالجملہ کوئی دلیل اس سے بڑھکر تحقیق نہین کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا کہ جنکے ہاتھون مین حل وعقد دین وملت کا تھا اور احکام شریعت وبیعت انھین کے سپرد تھے اور رافضیون کے دروغ ثابت کرنے مین یہ سب سے بڑا الزام ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے واسطے احکام دنیا ودین مین اطاعت وانقیاد کیا اور یہ دلیل وفضیلت جمیل کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے واسطے ثابت ہے وہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی خلافت صحیح ہونے کی بھی دلیل ہے یعنی حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے باوجود اس فضیلت جمیل وکمال نبیل وہدایت وحقانیت وتائید دین وشجاعت وشہامت کے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کی اور احکام خلافت مین انکا انقیاد کیا - اس سے بڑھکر کون دلیل وبرہان ہوگی - وہی روایت آئی کہ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ سے پوچھا گیا کہ اسکا کیا سبب ہے کہ خلافت ابو بکر وعمر رضی اللہ عنہما بنظام راست ودرست تھی اور خلافت عثمان رض وآپ کی خلافت مین رخنہ وہرج پیدا ہوئے فرمایا کہ ابو بکر وعمر رضی اللہ عنہما کی خلافت کے ناصر ومعین عثمانؓ ومین تھا اور عثمان کی ومیری خلافت کے ناصر ومعین تم ہو تو تمہارا یہی حال ہوگا - بالجملہ فطرت سلیمہ صادقہ مجبول ہے کہ اس امر کا یقین کریگی کہ اجماع واتفاق صحابہ رضی اللہ عنہم سواے صواب کے ہرگز خطا پر نہین ہوسکتا اور اس امر سے قطعی انکار کریگی کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ خاتم النبیین وہادی خلائق انس وجن اور مبعوث تمامی خلائق تھے آپ سے صرف یہی کچھ اوپر دس آدمیون نے ہدایت وراہ راست پائی اور باقی آپ کے تمام یار واصحاب کہ مدت العمر آپ کی صحبت مین رہکر فضائل وکمالات اکتساب کیے تھے سب باطل وگمراہی پر رہے اور بعد آپ کے جس کا روین سے کہ کلمہ توحید روے زمین پر پھیل گیا اور اللہ تعالیٰ کا دین سب پر غالب ہوگیا ہے اسی کا رین ان لوگون نے ظلم وجفا کیا ہے - یہ اقوال روافض کے شدید جہالت وبطالت صریح ہین - پس بالیقین معلوم کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اہل حق وبزرگان اسلام مین اور انکے اجماع سے خلافت ابو بکر رضی اللہ عنہ قطعی ہے - اور شیخ رح نے کلام طویل ایک جماعت علماء رحمہم اللہ سے نقل کیا کہ افضل ہونا ابو بکر رض کا قطعی ہے یا دلیل ظنی ہے وعلی ہذا عثمان وعلی رضی اللہ عنہما مین ایک کی فضیلت دوسرے پر مختلف فیہ ہے اور محصل کلام یہ کہ فضیلت اگر کثرت ثواب کی راہ سے ہے تو بعض علماء نے لکھا کہ ہمنے سلف تابعین رضی اللہ عنہم کو اسی اعتقاد پر پایا کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے افضل ہین تو کافی ہے کہ سلف رضی اللہ عنہم کے پاس دلیل ضرور تھی جس سے یہ حکم کرتے تھے اور انھون نے زمانہ وحی کو پایا اور احوال کرامت جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کو مشاہدہ کیا اور قرائن وحالات ومقالات سے

یہ بات دریافت کی کہ افضل مطلقاً ابو بکر رضی اللہ عنہ ہین اور پچھلون کی نظر حرف و الفاظ و مفہوم کلام پر ہے اور کلمات
باہم متعارض پڑتے ہین تو انکو سواے سلف رضی اللہ عنہم کے اتباع کے چارہ نہین ہے پس ہم اس بارہ مین سلف
رضی اللہ عنہم کی اتباع کرتے ہین اور انھین کی راہ پر چلتے ہین اور حقیقت حال کو اللہ تعالی کے سپرد کرتے ہین اور آمدی رح
کہ اعاظم علماء اصول فقہ و کلام مین سے ہے فرماتا ہے کہ تفضیل کے معنی یہ ہوا کرتے ہین کہ دو شخص مین سے ایک کو ایک فضیلت
ہو کہ وہ دوسرے مین نہو چنانچہ عالم مین بمقابلہ جاہل کے فضیلت علم زیادہ ہے یا دونون مین علم مشترک ہو لیکن ایک مین
علم کی راہ سے زیادتی ہو پھر واضح ہو کہ صحابہ رضہ مین اس معنی سے بھی تفضیل قطعی نہین ہو سکتی ہے کیونکہ جو فضیلت
کہ ایک مین ثابت کیجاوے دوسرا اسمین شریک نکلتا ہے اور اگر شریک نہو تو وہ دوسرا کسی اور فضیلت سے مخصوص ہوتا ہے
جو اسکے مقابلہ مین واقع ہوتی ہے اور کثرت فضائل کی راہ سے بھی تفضیل نہین دے سکتے ہین کیونکہ ایک فضیلت
از راہ زیادت شرف و نفاست کے دوسری قسم کی سو فضیلت سے راجح پڑتی ہے چنانچہ ایک لعل قیمت مین سو ہزار
درم سے زائد ہوتا ہے پس ممکن ہے کہ ایک فضیلت والے کو اللہ تعالی کے نزدیک ایسا عظیم اجر و ثواب و شرف ہو کہ
بہت سی فضیلتون والے کو حاصل نہو کذا فی المواقف وغیرہ - و مترجم کہتا ہے کہ نیز ثواب کی زیادتی و کثرت از راہ قوت
یقین و صدق و اخلاص کے حد سے زیادہ راجح ہوتی ہے - واضح ہو کہ علماے اہل سنت و جماعت اس امر مین اجماع
و اتفاق رکھتے ہین کہ خلافت اول ابو بکر رضی اللہ عنہ کی پھر عمر پھر عثمان پھر علی رضی اللہ عنہم کی برحق ہے اسمین کچھ شبہ
نہین ہے - پھر کلام اس امر مین کہ یہ خلفاے راشدین باہم اسی ترتیب سے افضل ہین تو اسمین خلاف مذکور ہے اور قاری رح
نے خلاصہ سے نقل کیا کہ خلفاے راشدین مین افضل کی خلافت مقدم ہونے پر اجماع امت ہے - اور قاری رح نے
خلافت سی سالہ اصطلاح نقل کی کہ خلافت ابو بکر رضی اللہ عنہ دو برس تین ماہ اور خلافت عمر رضی اللہ عنہ دس برس و
چھ مہینہ اور خلافت عثمان رضہ بارہ برس اور خلافت علی رضہ چار برس نو ماہ اور خلافت حسن بن علی رضی اللہ عنہ
چھ ماہ بعد اسکے حسن رضی اللہ عنہ نے امر خلافت کو معاویہ رضہ کے سپرد کر دیا - اور شیخ ابن حجر مکی نے صواعق مین نقل کیا
کہ شیخ ابو الحسن اشعری رح کے نزدیک افضلیت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی قطعی ہے اور انکے شاگرد ابو بکر باقلانی رح کے نزدیک
ظنی ہے اور یہی امام الحرمین نے ارشاد مین اختیار کیا اور اسی طرح بعد نقل کلام کے کہا کہ ظنی ہونے کا حکم دعوی اجماع
کے ساتھ درست نہین ہے اور اجماع افضلیت پر راجح و مختار ہے - پھر لکھا کہ ہم اہل سنت و جماعت اس مسئلہ کو ظنی کہتے
ہین لیکن شیعہ پر لازم و واجب ہے کہ وے اسکو قطعی کہین اور قائل ہون کہ افضلیت ابو بکر و عمر کی ترتیب قطعی ہے
کیونکہ وے اعتقاد کرتے ہین کہ علی مرتضی کرم اللہ وجہہ و بارہ امام رضی اللہ عنہم سب معصوم ہین اور خبر معصوم کی بالاتفاق
قطعی ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے متواتر طریقہ سے صحت یقین کو پہونچا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ زمانہ خلافت
مین کہ کوئی محل تقیہ کا باقی نہ تھا برابر مدح و ثنا و فضیلت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کی بیان کرتے تھے اور ذہبی رحمہ اللہ
نے کچھ اوپر اسی آدمیون سے اسانید صحیحہ کے ساتھ اسکو ثابت کر دیا ہے اور صحیح بخاری مین ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ
نے فرمایا کہ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے بہتر ابو بکر ہین پھر عمر ہین پھر ایک مرد دیگر ہے حضرت علی کرم اللہ

کے بیٹے محمد بن الحنفیہ نے کہا کہ میں نے کہا کہ پھر آپ ہیں تو آپ نے فرمایا کہ میں تو مسلمانوں میں سے ایک مرد ہوں
یہ حدیث متعدد اسانید کے ساتھ صحت کو پہونچی ہوئی ہے۔ اور ثبوت صحیح پہونچا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا
کہ مجھے خبر پہونچی ہے کہ کچھ لوگ مجھے ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما پر فضیلت دیتے ہیں وے مفتری ہیں تو انکو وہ سزا دینی لازم
ہوگی جو مفتری کو دیجاتی ہے۔ و مالک بن انس رح نے امام جعفر صادق از پدر خود امام محمد باقر روایت کی کہ علی مرتضی
کرم اللہ وجہہ عمر بن الخطاب رض کیطرف گذرے اور وے چادر میں لپیٹے پڑے تھے تو کھڑے ہو کر کہا کہ اب میں
نہیں جانتا کسی کو کہ مجھے اسکے نامہ اعمال کے ساتھ اللہ تعالی سے ملاقات کرنا زیادہ محبوب ہو سوائے اس مرد کے
جو چادر میں لپٹا ہے۔ دارقطنی نے روایت کی کہ ابوحنیفہ اعتقاد کرتے ہیں کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ افضل ہیں انسے کچھ
لوگوں سے باتیں ہوئیں جنھوں نے ابوحنیفہ سے اس بارہ میں خلاف کیا تو ابوحنیفہ انکی مخالفت سے بہت ملول و غمگین
ہوئے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی حضور میں حاضر ہوئے آپ نے پوچھا کہ ای ابوحنیفہ کیوں ملول ہے ابوحنیفہ نے
حقیقت حال عرض کر دیا تو آپ نے فرمایا کہ ای ابوحنیفہ تجھے آگاہ کروں کہ اس امت میں بہتر کون ہے اس امت میں
سب سے بہتر ابوبکر ہے پھر عمر رض ہے۔ ابوحنیفہ نے کہا کہ میں نے اللہ تعالی سے عہد کیا کہ میں نے حضرت علی رض سے بالمشافہ
اس بات کو سنا اسکو پوشیدہ نہ رکھونگا اور بھی ابوحنیفہ رح سے روایت ہے کہ میں نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے
کوفہ کے منبر پر سنا کہ آپ فرماتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سب سے بہتر اس امت میں ابوبکر رض ہیں
پھر عمر رض ہیں۔ ایسی روایات و آثار بہت شائع و مشہور و بدرجہ تواتر پہونچی ہیں انمیں شک کو گنجایش نہیں رہی کہ حضرت
علی کرم اللہ وجہہ نے اعلان کے ساتھ افضلیت کو بیان فرمایا ہے اور شیعہ کہتے ہیں کہ یہ روایات اور ایسی دیگر روایات
جو حضرت علی کرم اللہ وجہہ و ائمہ اہل بیت رضی اللہ عنہم سے مروی ہیں بوجہ خوف کے براہ تقیہ ہیں یعنی ابوبکر و عمر رضی اللہ
عنہما کی مدح و ثنا اس جہت سے ظاہر میں بیان کی کہ دشمنوں سے جان کا خوف تھا ورنہ انکے دل میں اسکے برخلاف
تھا۔ یہ گفتگو اہل شیعہ کی جیسی بیہودہ و باطل ہے خود ظاہر ہے۔ یہ لوگ اہل بیت اطہار جنکی شان میں آیۂ تطہیر ہے ایسے ایسے
عیوب لگانے سے نہیں ڈرتے اور ظاہری دوستی کے پردہ میں کسقدر عظیم عیوب باطنی لگاتے ہیں اور ہرگز ان افتراؤں
کے یہ بہتان بجناب ائمہ اہل بیت اطہار صحیح نہیں ہیں انکے دامان طہارت ایسے میل کچیل سے پاک ہیں امام ابوحنیفہ رح سے
پوچھا گیا کہ کیا سبب تھا کہ لوگ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ کے پاس سے بھاگے تھے اور متفق نہیں ہوتے تھے
ابوحنیفہ رح نے کہا کہ اس جہت سے کہ کارِ حق میں کسی کا منہ نہیں دیکھتے تھے اور کسی کی پروا نہیں کرتے تھے شافعی رح
نے کہا کہ اس جہت سے کہ آپ زاہد تھے اور زاہد کو دنیا و اہل دنیا کی کچھ پروا نہیں ہوتی ہے اور عالم تھے اور عالم کو مداہنت
نہیں ہوتی ہے اور وہ شجاع تھے اور شجاع کو کسی سے ڈر نہیں ہوتا ہے اور شریف تھے شریف کو کسی کی پروا نہیں ہوتی
ہے۔ اقول یہ معاملہ ان علماء نے ان لوگوں پر ظاہر کیے جو آپ کے حق میں کچھ جہالت سے بدگمانی رکھتے تھے اور مقصود
یہ تھا کہ لوگوں میں کسی قدر راحت دنیا کا خیال آگیا ہے تو وے آپ کی حضوری سے جو عین کمال آخرت ہے بھاگتے
ہیں کیونکہ اس حضوری کے لائق نہیں ہیں۔ شیخ ابن حجر رح نے کہا کہ اگر تقیہ ہوتا تو وقت ضرورت کے ہوتا اور یہ کیونکر

کہ عین زمانہ خلافت و غلبہ شوکت مین یہ تقیہ ہو۔ امام محمد باقر رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ آپ ابوبکرؓ و عمرؓ کے حق مین کیا
فرماتے ہین آپ نے فرمایا کہ انکو بہت زیادہ دوست رکھتا ہون اور استغفار کی تو پوچھنے والون نے کہا کہ بعضے لوگ
کہتے ہین کہ آپ تقیہ و خوف سے کہتے ہین اور آپ کے دل مین کچھ اور ہے آپ نے فرمایا کہ آ سنے ہم پر افترا کیا
جس نے یہ گمان کیا اور خوف زندے سے ہوتا ہے نہ مردون سے اُسکے بعد ہشام بن عبد الملک کی مذمت شروع کی
حالانکہ یہی اسوقت بادشاہ تھا یعنی اگر مجھے حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کی تعریف مین تقیہ منظور ہوتا تو مین ہشام بن عبد الملک
کی اسقدر مذمت و تقبیح کیون بیان کرتا جسکے قبضہ مین اسوقت حکومت و سلطنت ہے۔ غور کرو کہ جب امام محمد باقر کا یہ
حال ہو جو کہ علی کرم اللہ وجہہ کی چوتھی پشت کا جزو ہین تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا کیا حال ہوگا کہ اقدام و قوت و
شجاعت و شدت و عدل مین کل الکل تھے اور اگر نعوذ باللہ تقیہ ہوتا تو بنو امیہ و بنو مروان سے کیون نہوتا کہ زمانہ
جاہلیت و اسلام مین بہت کثرت عدو شدت کے ساتھ تھے اور خوارج کے معرکون مین خود حرب و قتال فرماکر عدل
حق قائم فرمایا۔ اور اسقدر کثرت سے خطبہ متواتر ہو چکے ہین جنمین آپ نے ابوبکرؓ و عمرؓ کی مدح و ثنا فرمائی ہے کہ اگر
علماے اہل سنت و جماعت انھین پر اکتفا کرین تو قطعی ثبوت کے لیے کافی ہے اور اللہ تعالی ہدایت صراط مستقیم
جسکو چاہتا ہے عطا فرماتا ہے۔ بعض فوائد متعلق مسئلہ مذکور جو ملا علی قاری رح نے شرح فقہ اکبر مین لکھے ہین۔ صحیحین مین
ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ جس دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مرض شروع ہوا آپ
میرے حجرہ مین تشریف لائے اور فرمایا کہ مجھے اپنے باپ و بھائی کو بلا دے تاکہ مین ابوبکر کے لیے لکھدون پھر فرمایا
کہ یابی اللہ والمومنون الا ابابکر۔ یعنی اللہ تعالی و مومنین سب انکار کرتے ہین سواے ابوبکر کے۔ قاری رح نے
کہا کہ یہ عہدنامہ سے بہت زیادہ ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانون کو ابوبکر رضی اللہ عنہ کے خلیفہ کرنے
بفعل و بقول آگاہ کر دیا کہ جنمے ابوبکر کو خوشی کے ساتھ اپنا خلیفہ کیا اور عہدنامہ لکھدینے پر عزم کیا پھر اس علم پر
کہ مومنین سب ابوبکرؓ ہی پر اجماع کرینگے عہدنامہ لکھنے کو ترک کر دیا کہ ارادۂ الٰہی عز و جل یون ہی جاری ہے اور امت بھی
اسی کو اختیار کرتی ہے۔ پھر ایام مرض مین پنجشنبہ کے روز لکھنے کا قصد کیا لیکن لوگون مین اختلاف ہوا کہ یہ قول
بوجہ مرض کے ہے یا حکم واجب الاتباع ہے تو پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وجہ سابق کے اوپر اکتفا فرماکر موقوف
رکھا۔ اقول اور اگر یہ امر واجب ہوتا تو ممکن نہ تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس واجب کو ترک کرتے ولہذا
حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی وفات کے وقت فرمایا کہ اگر مین خلیفہ نہ کر دون تو خلیفہ نہین کیا جو مجھسے بہتر تھے یعنی رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے عہدنامہ لکھکر خلیفہ نہین کیا بدلیل اس کے کہ اسی کلام مین یہ بھی کہا کہ اور اگر مین خلیفہ
کر دون تو جو مجھسے بہتر تھا اسنے خلیفہ کر دیا یعنی حضرت ابوبکر رضہ نے وقت وفات کے عہدنامہ بنام عمر بن الخطاب
رضی اللہ عنہ لکھدیا تھا۔ اور واضح ہو کہ توجہ کرنا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا واسطے تحریر عہدنامہ کے اس جہت سے
کہ مثلاً سعد بن عبادہ انصاری رضی اللہ عنہ وغیرہ کو کچھ خیال خلافت کا ہوا تھا چنانچہ ایک حدیث مین یون آیا ہے
کہ یقول قائل او یتمنی متمن و یابی اللہ والمومنون الا ابابکر۔ یعنی مبادا کوئی کہنے والا زبانی کہے یا تمنا کرنیوالا دل

مین خلافت کی تمنا کرے حالانکہ اللہ تعالی اور اسکے بندگان مومنین سوائے ابوبکرؓ کے سب سے انکار کرتے ہین۔ واضح ہو کہ محاورہ
مین بولتے ہین کہ ابیت الا ذلک۔ یعنی مین سوائے اس امر کے کچھ نہین مانونگا۔ تو اشارہ ہے کہ سوائے خلافت ابوبکرؓ کے
کچھ اور واقع ہی نہوگا۔ پھر واضح ہو کہ بیہقی نے کتاب الاعتقاد مین امام شافعی رح سے روایت کی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ
مین سے کسی نے ابوبکرؓ و عمرؓ کے تفضیل دینے مین اختلاف نہین کیا اور اختلاف اگر ہے تو عثمان اور علی رضی اللہ عنہما مین ہے۔ شیخ
عبدالحق رح نے تین قول نقل کیے ایک یہ کہ عثمان افضل از علی رضی اللہ عنہما دوم علی افضل از عثمان رضی اللہ عنہما اور سوم توقف کہ
واللہ اعلم دونون مین کون افضل ہے۔ لکھا کہ جمہور اہل سنت و جماعت تو خلافت کی ترتیب تطبیق پر فضیلت کو بھی مبنی کرتے ہین اور
امام مالک بن انس و بعضے دیگر اکابر اہل سنت و جماعت سے حضرت علی و عثمان رضی اللہ عنہما کے درمیان توقف مروی ہے۔ مالک بن انس رح
سے پوچھا گیا کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد افضل کون ہے کہا کہ ابوبکرؓ پوچھا کہ پھر کہا کہ عمرؓ پوچھا کہ آگے علیؓ و عثمانؓ مین کیا کہتے ہو
کہا کہ جن ائمہ و پیشوایان دین کو مین نے پایا ہے کسی کو نہ دیکھا کہ ان دونون مین سے کسی کی فضیلت دوسرے پر کہتا ہو
اقول شاید یہ مطلب ہو کہ مین نے کسی کی زبان سے اس بارہ مین نہین سنا لیکن ظاہر یہ کہ توقف ہے۔ امام الحرمین کا بھی
یہی مذہب ہے۔ اور امام ابوبکر بن خزیمہ کہ نقاد محدثین سے ہے فرمایا کہ علی رضی اللہ عنہ افضل از عثمان ہین اور یہی اہل کوفہ
سے منقول ہے اور انہین مین سے سفیان ثوری ہین جیسا کہ مقدمہ ابن الصلاح و جواہر الاصول مین ہے اور نووی نے شرح
صحیح مسلم مین اسکو نقل کر کے کہا کہ صحیح و مشہور فضیلت بترتیب خلافت ہے اور نووی رح نے اصول حدیث مین کہا کہ افضل
اصحاب علی الاطلاق ابوبکر پھر عمر رضی اللہ عنہما ہین اسپر اہل سنت کا اجماع ہے اور قسطلانی نے شرح صحیح بخاری مین
لکھا کہ بعض نے نقل کیا کہ ثوری رح نے آخر عمر مین اپنے قول سے بطرف قول جمہور رجوع کیا واللہ اعلم۔ واضح ہو کہ
خلافت علی کرم اللہ وجہہ مین جو بعضے صحابہ رضہ نے آپ سے محاربہ کیا اور بعض نے آپ کی نصرت نہ کی تو یہ آپ کی خلافت
حقہ مین مضر نہین ہے کیونکہ کسی کو آپ کی خلافت و بیعت مین کلام نہ تھا بلکہ ان لوگون نے آپ پر اس امر کا انکار کیا کہ
آپ نے قاتلان عثمان رضہ سے قصاص نہین لیا بلکہ عوام الناس مین بعض نے زعم کیا کہ شاید آپ کو بھی ناگوار نہین تھا کہ
عثمانؓ قتل کیے جاوین۔ اور ظاہر اجتہاد یہ تھا کہ قاتلون سے قصاص لیا جاوے اور حق اجتہاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ
کے ساتھ تھا جیسا کہ فقہ اکبر مین اپنے مقام پر ترجمہ گذرا ہے لیکن اجتہاد مین خطا پر بھی ثواب ہے اور مواخذہ نہین ہے واللہ
مروی ہے کہ حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ افسوس کرتے کہ یہ فتنہ عجیب ہے کہ جسمین سخت تحیر واقع ہوا ہے اور
کہتے کہ قولہ تعالی واتقوا فتنۃ لا تصیبن الذین ظلموا منکم خاصۃ الآیہ اس کلام پاک کو ہم نہین جانتے تھے کہ اسکی تاویل
ہم لوگون پر ہوگی کہ فتنہ ظالمون ہی پر مخصوص نہ رہا بلکہ عام ہوگیا اور معاویہ رضہ نے صفین قتال مین قرآن پاک
بلند کیا یعنی یہ کلام پاک ہمارے تمہارے درمیان حکم ہے اسکو حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ نے مان لیا
اور تحکیم منظور کر لی پس ظاہر ہے کہ کسی کو آپ کے صدق خلافت مین کلام نہین تھا بلکہ امیر معاویہ رضہ کو مطالبہ قاتلان
عثمان رضی اللہ عنہ کا تھا۔ اور انھون نے اہل شام کو جوش دلا دیا کہ وہان کے مسلمان فوج عظیم ہوگئی اور حضرت
امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ نے موافق اپنے اجتہاد حق کے اسوقت قاتلون سے مواخذہ نہ کیا بلکہ معاویہ نے گر

معزول کرنا چاہا پس ایسی حالت مین جب دیکھا کہ بعد معزولی کے پھر مجھسے مطالبہ کچھ بھی نہ ہوسکیگا تو علم بغاوت بلند کیا۔
پھر بعض عوام الناس کہتے ہین کہ جناب امیرالمومنین علی کرم اللہ وجہہ سے تدبیر بن نہین پڑی تو خوب واضح ہو کہ یہ کلمہ
بیہودہ ہی اگر اسکی مراد یہ ہی کہ تدبیر حق نہ تھی تو جھوٹا کذاب ہی اور اگر یہ غرض ہی کہ تدبیر حق سے تجاوز بغرض مصلحت نہوا تو یہ
شان اس مرکز دائرہ حق کرم اللہ وجہہ کی نہ تھی بالجملہ ہم یقین جانتے ہین کہ جناب مرتضی علی کرم اللہ وجہہ ہر حال مین حق پر
تھے اور جس نے آپ سے محاربہ و مناقشہ کیا اُسنے خطا کی غیر از ینکہ ان خطا وار لوگون کی خطا ماخوذ نہین ہی بوجہ اِسکے کہ
یہ لوگ اہل علم و اجتہاد تھے۔ قال القاری رحمہ اللہ ظاہر دلالت تو موجب ہی کہ جس نے امام المسلمین کا خون عمداً و فساداً
بہایا اور اسکو قتل کیا اس سے قصاص لیا جاوے اور واضح ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم یہ گمان نہین کرتے تھے کہ ان کمبخت باغیون نے جو
عثمان رضی اللہ عنہ کو گھیرا ہی یہ انکو شہید کرینگے اور ظاہر مین یہ باغی لوگ یہی کہتے تھے کہ ہم خلعت خلافت اُتارینگے یا ہماری یہ باتین منظور کرین
تو اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم یہ یقین نہ کرتے تھے کہ ایسے بڑے امام خلیفہ برحق و صحابی مکرم کا خون کرینگے اور باغی لوگ انکی بزرگی و
فضل و کمال کا صریح اقرار کرتے تھے آخر روز جس رات مین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ شہید ہونگے اُس روز باغیونکے کلمات خونی سُنے
جاتے تھے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے بھی خبر دی کہ مین نے رسول اللہ صلعم کو دیکھا آپ مجھے بشارت اپنے پاس آنیکی دیتے ہین اور آخر
ہوا جو ہوا پھر تو باغیون نے فساد عظیم برپا کیا اور آخر صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو خوشامد کرکے امام بنایا اور چاہا کہ باغیون سے
قتال کرین ولیکن وے صلح پر راضی ہوگئے ولیکن ہنوز انکے مددگار و معاون بصرہ و کوفہ و مصر وغیرہ مین موجود تھے
پھر واضح ہو کہ مسلمانون کے لیے امام ہونا واجب ہی اور اسپر تمام امت کا اتفاق ہی اور یہ اہم واجبات سے ہی کیونکہ بہت سے
احکام شرعیہ امام پر موقوف ہین مانند جمعہ و عیدین و حدود و اور اخذ اموال زکوٰۃ و عشور وغیرہ اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے
اسکو سب امور پر مقدم کیا حتی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دفن پر مقدم کیا تاکہ امام المسلمین نماز جنازہ پڑھاوے اور
انتظام مستقیم رہے اور چاہیے کہ امام ظاہر ہو کہ لوگ اسکی طرف رجوع کرین اور وہ دارالاسلام کی حفاظت کرے اور
لشکرون کو آراستہ رکھے اور مفسدون سے بچاوے مسلمان آزاد عاقل بالغ صاحب شوکت و قدرت و شجاعت و
علم و عدالت و کفایت رکھتا ہو۔ اور نہین جائز ہی کہ مخفی ہو اور ظالمون و دشمنون کے ڈر سے پوشیدہ ہو اور ایسے
وقت کا انتظار کرے کہ جب میدان صاف ہو اور شر و فساد منقطع ہو اور عدل و انتظام لوگون مین قائم ہو کیونکہ
امام کی اسوقت کچھ حاجت نہین ہی بلکہ اسوقت حاجت ہی کہ جب ظلم و فساد زیادہ ہو چنانچہ اہل السنۃ والجماعۃ کے
نزدیک آخر زمانہ مین جب روے زمین ظلم و جور سے بھر جائیگی تو اُسوقت اللہ تعالی مہدی آخر الزمان کو پیدا کریگا
جو اولاد فاطمہ رضی اللہ عنہا سے ہونگے اور وہ زمین کو عدل و انصاف سے بھر دینگے جیسے ظلم و جور سے بھری تھی
بر خلاف شیعہ فرقہ کے کہ جو کہتے ہین کہ امام حق بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علی بن ابی طالب پھر حسن بن علی
پھر حسین پھر علی بن الحسین پھر محمد باقر بن علی پھر جعفر صادق بن محمد پھر موسی کاظم بن جعفر پھر علی الرضا بن موسی
پھر محمد بن علی الرضا۔ پھر علی التقی بن محمد التقی پھر حسن عسکری بن علی۔ پھر انکے بیٹے محمد المہدی ہوئے یہی مہدی
آخر الزمان ہین لیکن اِنکے وقت مین دشمنون کا غلبہ تھا اور ظلم و جور زیادہ تھا تو اعداء کے خوف سے غار سر من رای مین

مختفی ہو گئے پھر آخر زمانہ میں نکلینگے اور بعض نے دعوی کیا کہ قرآن بھی اپنے ساتھ لے گئے ہیں۔ اور یہ سب ظنون باطلہ و عقائد واہی ہیں کیونکہ جب قرآن وہی لیگئے تو تمام مخلوقات انسانی جو دنیا میں موجود ہے اس جہت سے معذور ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی کتاب گم ہے ولیکن یہ فتنہ حوارین عبد اللہ بن سبا نے اسواسطے اختراع کیا کہ مانند یہود و نصاری کے اہل اسلام کے حق میں بھی یہ الزام قائم ہو کہ انکے پاس بھی کتاب الٰہی نہیں موجود ہے ولیکن کچھ الزام قائم نہوا اسلیے کہ یہ فرقہ تو بہت زمانہ پیچھے پیدا ہوا اور قرآن مجید تو اصحاب کبار رضی اللہ عنہم کے زمانہ بلکہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے سینوں میں حفظ تھا اور لاکھوں حافظ موجود اور کروڑوں نقل کرنے والے ہر زمانہ میں متواتر تھے اسی وجہ سے کسی فرقہ کو یہ جرأت ہی نہوئی کہ اس سبائی فساد کا کچھ بھی نتیجہ الزامی ہو سکتا ہے۔ پھر سوائے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے یا چھ مہینہ تک امام حسن رضی اللہ عنہ کے باقی ان ائمہ اطہار میں سے امامت علم دین کی سوائے امامت مسلمین و خلافت مومنین کسی کو بالبداہت حاصل نہ تھی اور یہ دعوی کہ ان بزرگوں نے تقیہ کر لیا تھا بالکل بیکار ہے کیونکہ فرض کرو کہ تقیہ کر لیا لیکن اس سے حصول خلافت تو نہوئی۔ پھر امام مہدی کا مخفی ہو جانا اسطرح کہ سوائے فرضی وجود کے کہیں نام و نشان نہیں ہے تقیہ کے باوجود اسکی کیا حاجت تھی کیونکہ اس صورت میں تو ہونا نہونا دونوں برابر ہے اور غایت یہ کہ اعداء کے خوف سے دعوی امامت نہ کرتے حالانکہ امام المسلمین سے تو کسی وقت چارہ نہیں ہے اور خصوص فساد کے وقت بہت زیادہ حاجت ہے۔ بالجملہ یہ اوہام اسقدر ظاہر البطلان ہیں اور انکے مفاسد اسقدر کھلے ہوئے ہیں کہ زیادہ بیان کی حاجت نہیں ہے۔ اور حق صریح اور اعتقاد صحیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا اور آپ پر قرآن پاک نازل کیا اور آپ کے واسطے خیر الاصحاب کبار پسند کیے رضی اللہ عنہم اور آپ کا دین سب ادیان پر بذریعۂ خلفائے راشدین کے غالب کر دیا اور قرآن مجید اہل ایمان کے سینوں میں محفوظ فرمایا اور قیامت تک آپ کا دین غالب و باقی رکھا اور اہل ایمان و اسلام اعتقاد میں مجتمع ہیں اور جو پھوٹ گیا مانند خوارج و روافض وغیرہ کے وہ گمراہ ہے اور سواد اعظم فضل الٰہی سے اہل السنۃ والجماعہ ہیں پس لازم ہے کہ جو عقائد حقہ بیان ہوئے اپر دل سے مستقیم ہو واللہ یہدی من یشاء الی صراط مستقیم۔ اب ایک بیان اور باقی رہا کہ ایک باب یہ کہ معصیت کا استحلال کفر ہو جاتا ہے پس لازم ہے کہ جب اللہ تعالیٰ ایمان عطا فرماوے تو اسکی حفاظت کرے اور کوئی ایسا امر نہ کرے جو کفر ہے پس میں نفیس فوائد کو شرح عقائد تاریخ وغیرہ سے لکھتا ہوں

باب اقوال و افعال کفر و انواع توبہ

جب قطعی دلیل سے کسی چیز کا معصیت ہونا ثابت ہو خواہ معصیت صغیرہ ہو یا کبیرہ ہو تو اسکو حلال کر لینا کفر ہے اسی طرح اسکی استہانت کرنا یعنی حقیر و آسان سمجھنا بے پروائی کر کے مباحات کی طرح اسپر عمل کرنا کفر ہے اور اسیطرح شریعت حق سے استہزاء کرنا کفر ہے۔ شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ بالجملہ تحقق ایمان کے ساتھ چند امور کا اثبات

لازم ہوا ہو جنکے نہونے سے ایمان مین خلل ہوتا ہو یا اتفاق مثلاً ایمان کے ساتھ لازم ہو کہ بت کے لیے سجدہ ترک کرے
اور کسی نبی کو قتل نہ کرے یا کسی نبی کی شان مین حقارت وخفت نہ کرے یا مصحف مجید یا کعبہ کی تحقیر نہ کرے۔
اسی طرح جسپر اجماع ہو اُسکو دین سے جانکر انکار کرنا کفر ہو اور ابن الہمام رح نے کہا کہ حنفیہ رحمہم اللہ نے ایسے شخص کی
تکفیر کی جس نے کسی فعل سنت کو بوجہ استخفاف کے ہمیشہ ترک کیا بسبب اسکے کہ سنتوں کو رسول اللہ صلعم نے بڑھایا
کیا ہو یا کسی فعل سنت کو قبیح خیال کیا مثلاً کسی نے اپنے عمامہ کا چھور حلق کے نیچے کیا یا مونچھین خوب کتر دین۔
قال القاری اسی واسطے امام ابو یوسف رح سے مروی ہو کہ آپ نے ذکر کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لوکی کو محبوب
رکھتے تھے تو ایک نے کہا کہ مین تو اسکو نہین محبوب رکھتا ہون پس امام ابو یوسف رح نے اسکے مرتد ہونے کا حکم کیا
مترجم کہتا ہو کہ شاید وجہ حکم ارتداد کی سارشہ واستخفاف ہو جو اس کہنے والے کے کلام مین ہوگا جسکو راوی نے
نقل نہ کیا بر تقدیر یکہ یہ روایت صحیح ہو اور خالی پسندیدگی پر یہ حکم مشکل ہو کیونکہ کسی چیز کی پسند طبعی ایک نوع غیر اختیاری
ہو جیسے اپنی عورتون مین سے کسی سے محبت زیادہ ہونا اور کسی سے کم ہونا غیر اختیاری ہو اور ایسا مین آدمی معذور
ہو کما صح فی الحدیث اور یہی ائمہ کا مختار ہو اور دوم پسند بوجہ پسندیدگی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور یہ لازم ہو
پس ظاہر یہ کہ اس شخص نے اسی کا استخفاف کیا۔ پھر واضح ہو کہ فقہار نے ہر قسم کے کلمات کفر جنسے آدمی مرتد ہوجاتا
ہو فصل فصل کرکے جمع کردیے ہین۔ اور یہان دو مقام ہین ایک یہ کہ ان کلمات کفر یا برتاؤ کفر سے کہنے والے یا فعل
کرنیوالے کا کیا حال ہو دوم یہ کہ مفتی سے جب فتوی پوچھا گیا تو اسنے موافق سوال کے حسب شریعت فتوی دیا
پس شیخ ابن الہمام وعلی قاری وغیرہ نے نقل کیا کہ جو استفسار و مسئلہ متعلق بکفر ہو اگر اسکے ننانوے احتمال کفر
کے ہون اور ایک احتمال ایسا ہو کہ جس سے کفر کی نفی ہوتی ہو تو مفتی و قاضی کے واسطے یہی اولی ہو کہ اسی احتمال پر
حمل کرے جس سے کفر لازم نہین آتا کیونکہ ہزار کافرون کے باقی چھوڑنے مین اگر خطا ہوجاوے تو اس سے بہتر
ہو کہ ایک مسلمان کو فنا کردے۔ اقول مفتی کا یہ عمل اسوقت نافع ہوگا کہ سائل اسی پر ہو ورنہ وہ توبہ کرے۔
اور قاری رح نے کہا کہ واضح رہے کہ تکفیر کا باب ایسا ہو کہ اسکو کھولنے مین محنت عظیم وفتنہ جسیم ہو اور مخالفت
اور دلائل متعارض ومتناقض ہین اور لوگ اس باب تکفیر مین تین مرتبہ پر ہین انانجملہ ایک گروہ کہتا ہو کہ اہل قبلہ
مین سے ہم کسی کی تکفیر نہین کرتے ہین پس یہ گروہ تو تکفیر کی بالکل نفی کرتا ہو باوجودیکہ ہم جانتے ہین کہ اہل قبلہ مین
منافق بھی ہین جو یہود ونصاری سے زیادہ اسلام مین مضر ہین اور بعض انہین سے موقع پاکر ظاہر کردیتا ہو پھر تکفیر
کی نفی عام کیونکر صحیح ہوگی علاوہ ازین مسلمانون کے درمیان اس بارہ مین خلاف نہین کہ اگر کوئی شخص تمام
واجبات ظاہرہ متواترہ سے اور محرمات ظاہرہ متواترہ سے انکار کرے تو اس سے توبہ کرائی جاوے اگر توبہ
کرلے تو بہتر ورنہ وہ کافر مرتد قتل کیا جاویگا۔ اور اسی وجہ سے بہت سے امامون نے اس کلمہ سے انکار کیا
کہ ہم کسی اہل قبلہ کی تکفیر نہین کرتے بلکہ صواب یہ رکھا کہ ہم ہر گناہ پر تکفیر نہین کرتے ہین برخلاف خوارج کے جو
ہر گناہ پر تکفیر کرتے ہین پس حاصل تین فریق ہوئے ایک خوارج جو ہر گناہ پر تکفیر کرتے ہین دوم جو کسی گناہ پر

اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کرنے ہین سوم متوسط کہ خاص وجوہ مین تکفیر کرتے ہین - مترجم کہتا ہو کہ اگر کہا جاوے کہ امام ابو حنیفہ
نے کہا کہ ہم اہل قبلہ مین سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے ہین خواہ کوئی گناہ کرے بشرطیکہ گناہ کو حلال نہ کرتا ہو اور
اسی کے مانند شافعی رح سے مروی ہو - قاری رح نے کہا کہ شارح عقائد نے لکھا کہ ہیک انکا یہ قول عدم تکفیر اہل قبلہ
اور دوسرا قول یہ کہ جو قرآن کے مخلوق ہونے کو یا دیدار باری تعالی آخرت مین محال ہونے کو اعتقاد کرے یا
شیخین رضی اللہ عنہما کو تبرا کرے یا انپر لعنت کرے تو کافر ہو تو ان دونون قول مین جمع کرنا مشکل ہو اور ایسا ہی شارح
مواقف نے کہا کہ جمہور متکلمین و فقہاء اس بات پر ہین کہ اہل قبلہ مین سے کوئی تکفیر نہ کیا جاوے اور کتب فتاوے
مین مذکور ہو کہ شیخین رضی اللہ عنہما پر تبرا کرنا کفر ہو اور ایسے ہی انکی امامت کا انکار کفر ہو اور شک نہین کہ ایسے مسائل
درمیان جمہور مسلمانون کے مقبول ہین پس ان دونون قول مین صورت جمع بیان کرنا مشکل ہو انتہی - اور قاری رح نے
اس اشکال کو اسطرح دفع کیا کہ جمیع متکلمین کا اتفاق ہو کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہ کیجاوے یہی ماخوذ ہو اور جو فتاوی مین نقل کیا
یہ نقل بدون اظہار دلائل کے اور بدون بیان نام قائل کے صرف ناقل سے حجت نہین ہو سکتی ہو کیونکہ مسائل اعتقادیہ
مین مدار دلائل قطعیہ پر ہو - اور شیخ ابن الہمام رح نے فتح القدیر مین اس طریقہ سے جواب دیا کہ واضح ہو کہ جنھون اہل حق
کا کفر ذکر کیا باوجودیکہ امام ابو حنیفہ و شافعی سے تمام اہل بدعت کی عدم تکفیر اہل قبلہ کی ثابت ہو تو محمل اسکا یہ ہو کہ جس امر
معتقد پر کفر کا حکم ہو معنی یہ کہ یہ معتقد بذات خود کفر ہو تو جو کوئی اسکا قائل ہو وہ کفر کا قائل ہو اگرچہ اسکی تکفیر بنا بر این
نہ کیجاوے کہ اسنے طلب الحق مین اپنی حد بھر کوشش کی اسکو یہی معلوم ہوا لہذا تکفیر نہ کیجاوے پھر ایک مشکل ہو کہ
ائمہ نے یہ جزم کیا کہ ایسے شخص کے پیچھے نماز باطل ہو تو اسکا جواب یہی ہو سکتا ہو کہ شاید باطل ہونے سے مراد یہ کہ
حلال نہین ہو تو اس سے اسکے پیچھے نماز صحیح ہو سکتی ہو لگرچہ ایسا کرنا حلال نہوا اور اگر یہ مراد نہ لیجاوے تو مشکل ہو انتہی
قاری رح نے کہا کہ نماز باطل ہونے کا حکم احتیاطی ہو جیسے فقہاء نے کہا کہ حجر کا استقبال کرکے نماز باطل ہو حالانکہ
انکو یہ جزم نہین کہ حجر خارج کعبہ ہو بلکہ طواف کعبہ مین حکم دیا کہ حجر کے وراء سے طواف واجب ہو یعنی حجر کو داخل طواف
کرنا چاہیے - قال المترجم استقبال قبلہ مین حجر کا قبلہ سے ہونا یقینی نہین ہو تو مظنون کا قبلہ کرنا نہین جائز ہو لہذا
بطلان نماز بوجہ اسکے ہو اور طواف مین مظنون کو داخل کر لینا احتیاط ہو پس قاری رح نے برعکس کر دیا واللہ اعلم
مع ہذا چاہیے کہ کہا جاوے کہ اہل اہواء کی تکفیر معلوم ہو لیکن ایک قسم کا عن معارض ہو لہذا تکفیر نہین کیجاتی ہو
اور مترجم کہتا ہو کہ مروی امام ابو حنیفہ رح سے عدم تکفیر ہو اور تکفیر تفصیل یعنی منسوب بکفر کرنا لیس ظاہر یہ ہو کہ ہم ان لوگون
کو کافرون مین اسطرح داخل نہین کرتے کہ انکو کافرون کی طرف منسوب کر دین پس یہ بچند وجوہ اوجہ ہو ایک تو کیا ان کی
معارضہ دوم فتنہ برپا نہونا جس سے بہت فساد پیدا ہوتے ہین سوم احتیاط در ابقاء ہو نہ در اخراج - پھر یہ سب اس
ہو کہ اہل قبلہ مین سے ہو یعنی وہ قبلہ کے لوگون سے ہو - قاری رح نے لکھا کہ مراد اہل قبلہ سے وہ لوگ ہین کہ جا ہو
دین کی ضروریات سے ہین جیسے عالم کا حادث ہونا اور بدنون سے حشر ہونا اور اللہ تعالی کا ہر ایک کلیات و جزئیات
کا عالم ہونا اور مانند اسکے مسائل مہمات مین سے کسی کا انکار نہ کرتا ہو اور قول اور مواقف وغیرہ مین ہو کہ ضروریات

دین سے وہ عقائد و اعمال مراد ہیں جو عام طور پر دین میں ہوں جو ہر شخص کو معلوم ہیں جنمیں کچھ استخراج و استنباط کی ضرورت نہیں ہو۔ پھر قاری رح نے کہا کہ جو کوئی تمام عمر اپنی طاعات و عبادات میں صرف کرے مگر وہ عالم کے قدیم ہونے کا یا حشر جسمانی کے نفی کا یا اللہ تعالی کے علم جزئیات کا منکر ہو تو وہ اہل قبلہ میں سے نہیں ہو۔ اور یہ بھی واضح ہو کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنے سے اہل سنت والجماعۃ کے نزدیک یہ مراد ہو کہ اہل قبلہ کی تکفیر اسوقت تک نہ کیجاوے جب تک اس سے کوئی ایسی چیز نہ پائی جاوے جو کفر کی علامت و دلیل ہو اور کوئی فعل موجب کفر صادر نہو۔ جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ ان ضروریات کے متفق اہل قبلہ میں بعض دیگر اصول میں اختلاف ہو جیسے مسئلہ صفات باری تعالی و اعمال کا پیدا کرنا و عموم ارادات اور کلام الہی کا قدیم ہونا اور دیدار آخرت اور مانند اسکے دیگر مسائل حالانکہ عقل ان میں صرف یہی جائز رکھتی ہو کہ حق صرف ایک ہی ہو سکتا ہو۔ پھر اس حق سے جو مخالف ہوا یا کافر ہو یا نہیں تو شیخ ابو الحسن اشعری و انکے اکثر اصحاب اسطرف گئے ہیں کہ وہ کافر نہیں ہو اور اسی طرف امام شافعی رح کا قول مشعر ہو کہ ہم اہل ہوا کی گواہی رد نہیں کرتے سوائے فرقہ خطابیہ کے کہ وے کذب کو حلال سمجھتے ہیں اور منتقی میں امام ابو حنیفہ رح سے ذکر کیا کہ ہم اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے اور اسی پر اکثر فقہاء ہیں۔ اور ہمارے بعض اصحاب نے حق سے مخالفت کرنے والوں کو کافر کہا ہو۔ اور امام رازی رح نے یہ اختیار کیا کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کریں بعض نے قول تکفیر اور قول عدم تکفیر کا جواب یہ دیا کہ تکفیر نہ کرنا متکلمین کا مذہب ہو اور تکفیر کرنا فقہاء کا مذہب ہو پس دونوں قول ایک ہی جماعت کے نہیں ہیں اور یہ بھی جواب ہو سکتا ہو کہ تکفیر کا قول بدین معنی ہو کہ قریب بکفر ہیں جیسے قولہ علیہ السلام من ترک الصلوۃ متعمدا فقد کفر۔ پس تاویل ہمارے نزدیک یہی ہو کہ قریب بکفر ہو گیا جس نے عمدا نماز چھوڑی۔ اور قول دوم عدم تکفیر کا شان قبلہ کا احترام ہو پس یہ لوگ فی الجملہ اہل قبلہ ہیں اور ہمارے ساتھ موافقت کرتے ہیں۔ مترجم کہتا ہو کہ یہاں دو لفظ ہیں اکفار کافر کرنا۔ اور تکفیر کفر کی طرف نسبت دینا۔ اور فتاوی وغیرہ کے باب ارتداد میں تکفیر لکھا ہو تو علماء نے اختلاف کیا کہ تکفیر بضم اول و سکون ثانی از اکفار ہو کافر کرنا اور اسی کو شامی رح نے مرجح قرار دیا و لیکن میرے نزدیک انسب یہ ہو کہ بضم اول و فتح دوم و تشدید سوم از تکفیر کہا جاوے کیونکہ اس صورت میں وفاق زیادہ ہو جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے توفیق دی کہ جن افعال کا کفر بیان کیا گیا مراد یہ ہو کہ یہ افعال کفریہ ہیں اور انکا قائل ایسی چیز کا قائل ہو جو کفر ہو تو وہ منسوب بافعال کفر ہوا اور ہم اسکو کافر نہیں کہتے ہیں وعلی ہذا حدیث من ترک الصلوۃ متعمدا فقد کفر۔ میں بھی یہ تاویل بہت معقول ہو کہ تارک صلوۃ نے وہ فعل کیا جو کافروں کا فعل ہو اور ہم اسکو کافر نہیں کہتے کیونکہ دوسری حدیث میں صحیح ہو کہ فرق ہمارے و مشرکین کے درمیان یہی نماز ہو پس جس نے نماز نہ پڑھی اسنے وہ کام کیا جو مشرکین کی حالت سے پیدا ہوتا ہو پس صورت میں کافر ہوا وعلی ہذا جمیع روایات جو اس باب میں ہیں متوافق ہوتے ہیں۔ خلاصہ اس کلام کا یہ ہو عدم تکفیر کا قول جو امام اعظم و امام شافعی وغیرہم سے مروی ہو اسکے معنی یہ ہیں کہ ہم باطنی کفر پر جزم نہیں کرتے ہیں اور فقہاء و بعض ائمہ سے جو تکفیر مروی ہو اسکے معنی یہ ہیں کہ یہ قول و فعل کفریہ ہیں تو اس قول و فعل کا قائل و فاعل منسوب بقول و فعل کفر ہوا اور یہی

تکفیر ہو یعنی ظاہری تکفیر ہو پس عدم تکفیر از راہ باطن ہو اور تکفیر از راہ ظاہر ہو لہذا اگر ایک شخص نے بدون نیت و
اعتقاد کے زبان سے یا جوارح سے کوئی فعل جو کفر کی خصوصیات مین سے ہو کیا اور اسکی جورو نے نکاح باطل
ہونے کا دعوی کیا تو قاضی حکم دیگا اور اسکی نیت کی تصدیق نہو گی حالانکہ وہ باطن مین کافر نہین ہو و برعکس اسکے
اگر کسی شخص نے ان افعال مین سے کوئی فعل کیا جو کفر ہین اور ایک وجہ سے کفر رفع ہوتا ہو ولیکن اس شخص فاعل
کی نیت درحقیقت وہی ہو جو کفر ہو مگر مفتی و قاضی اسی جہت پر عمل کریگا جس سے ارتداد و کفر رفع ہوتا ہو تو ظاہری تکفیر
نہوئی ولیکن باطنی تکفیر ہو پس مترجم کے نزدیک ائمہ مجتہدین و فقہاء و متکلمین سب مین اتفاق ہو اور متکلمین چونکہ باطنی
عقائد سے بحث کرتے ہین لہذا انھون نے کہا کہ ہم اہل قبلہ مین سے جبکہ وہ اہل درحقیقت ہو کسی کی تکفیر نہین کرتے ہین
جب تک کہ وہ صریح کفر نہ کرے۔ اور یہی ائمہ مجتہدین کی مراد باب عقائد مین ہو کیونکہ عدم تکفیر کا قول مثلاً امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے
فقہ اکبر مین مروی ہو پس اعتقاد باطنی کی راہ سے تکفیر نہین کرتے الا آنکہ صریح واضح کفر ہو اور حدیث صحیح مین اگرچہ از قسم
آحاد مروی ہو وارد ہو الا ان تروا کفرا بواحا عندکم۔ یعنی اس صورت مین تکفیر کرو کہ جب کھلا ہوا ظاہر کفر اپنے نزدیک
اعتقاد کرو پس معلوم ہوا کہ تکفیر ایک از راہ ظاہری ہو تو وہی جو فتاوی مین فقہاء سے مذکور ہو اور تکفیر ایک براہ
باطنی ہو اور یہی جو اعتقاد مین ائمہ مجتہدین و متکلمین سے مروی ہو لیکن یہ انتہاء کلام ہو جو مترجم کو ظاہر ہوا واللہ تعالی اعلم
بالصواب۔ قاری رح نے ملحقات شرح فقہ اکبر مین بہت سے الفاظ و مسائل ذکر کیے جنکے حکم مین فقہاء رحمہم اللہ تعالی
نے تکفیر کا حکم لکھا ہو ولیکن مترجم انکو اپنے موقع پر ترجمہ کتاب مستطاب ہدایہ مین ذکر کریگا انشاء اللہ تعالی دیگر
الی گناہون او ذنوب سے توبہ کی بحث اس مقام سے نقل کرتا ہون۔ قاری رح نے لکھا کہ واضح ہو کہ توبہ کا قبول
کرنا اللہ تعالی پر عقلاً واجب نہین ہو بلکہ یہ قبول اسکی طرف سے فضل کی راہ سے ہوتا ہو اور فرقہ معتزلہ جماعت مومنین
سے خارج ہوکر مخالفت کرتے ہین کہ واجب عقلی ہو۔ پھر عقلی بحث چھوڑ کر اب شرع مین کلام یہ ہو کہ شرع مین قبول
واقع ہونا کیونکر ہو تو ایک قول یہ ہو کہ قبول اللہ تعالی کی درگاہ سے امید کیا گیا ہو مگر اسپر قطعی جزم نہین کیا جائیگا اور
اسی پر دلالت کرتا ہو قولہ تعالی ویتوب اللہ علی من یشاء۔ پس توبہ کو مشیت پر معلق کیا لہذا جن لوگون نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جہاد مین نکلنے سے تخلف کیا تھا انکی توبہ قبول ہونے مین تاخیر ہوئی اور اول مین
فرمایا۔ وآخرون مرجون لامر اللہ اما یعذبہم الآیہ یعنی اللہ تعالی کے حکم کے لیے تاخیر دیے گئے ہین۔ باوجودیکہ
کہ انکی توبہ اخلاص کے ساتھ تھی اور شدت سے روتے اور سخت نادم تھے۔ مترجم کہتا ہو کہ توبہ اچھی بندہ پر یہ ہو کہ اسکو
توفیق توبہ کی دی اور اسکی نصرت فرمائی اور مخذول و خوار نہین چھوڑا پس یہ بات اللہ تعالی کی مشیت پر ہو اور
فرمایا کہ بندہ توبہ کرے تو یہ بعد اللہ تعالی کی توبہ کے ہوتا ہو یعنی آنکہ توبہ کے معنی رجوع کے ہین پس اللہ تعالے نے
بندہ پر رجوع فرمایا یعنی اسکو توفیق دی تو اسکے بعد بندہ توبہ کرتا ہو اور جب تک یہ توبہ نہ ہو بندہ کا [illegible]
تعالی از ندامت [illegible] قطعی ہوتا۔ فافہم۔ [illegible] سب جو مذکور ہوا افعال معاصی کی توبہ مین ہو بخلاف کفر سے توبہ
کرنے کے کہ وہ قطعی [illegible] قبول [illegible] اسکو اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم و سلف صالحین رحمہم اللہ تعالی سے

معلوم کر لیا ہو کیونکہ وے اللہ تعالیٰ کی طرف راغب کرتے اور توبہ کا قبول ہونے کا قطعی حکم کرتے تھے مع تمام معاصی کے معاف ہونے کے کذا ذکرہ القونوی۔ مترجم کہتا ہو کہ فرق تحقیقی ان دونوں باتوں میں یہ ہو کہ کفر سے توبہ امر جزمی بعقائد ایمان ہو بوجہ یقین اجماعی اس امر کے کہ اگر جزم بعقائد ایمانی ہو تو نفاق و کفر باقی ہو پس جب دلی جزم ہوا تو وہ توبہ قطعی ہو گئی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ ماکان لنفس ان تومن الا باذن اللہ۔ یعنی کسی نفس سے ممکن نہیں ہو سکتا کہ ایمان لاوے مگر باذن الٰہی۔ تو جب وہ ایمان لایا تو قطعی اذن الٰہی سے ہوا پس توبہ از کفر قطعی قبول ہونا معلوم ہو برخلاف توبہ از عمل معصیت کہ وہ جزم اعتقادی نہیں ہو پس جزم قلبی سے خلو ممکن ہو اور یہ بھی ممکن ہو کہ جزم قلبی کے باوجود اس معصیت کے شرائط قدری سے ہو کہ کسی قدر سزا اسکو دیجاوے اگرچہ آخرت کی سزا سے معافی ہو یا تاخیر میں ابتلاء و امتحان ہو کیونکہ اسمیں کوئی اعتقاد نہیں ہو حتیٰ کہ اگر مثلاً معتزلی اپنے کسی اعتقاد ضلالت سے توبہ کرے اگرچہ وہ کفر نہو وہ توبہ قبول ہو جبکہ اعتقاد ضلالت زائل اور اعتقاد حق آگیا ہو کیونکہ جب جزم نہو تو اعتقاد ہی نہوگا فافہم واللہ اعلم۔ قاری رح نے کہا کہ سلف رح جو اپنے نفوس کی توبہ قبول ہونے پر جزم نہیں کرتے تھے تو اس معنی میں کہ توبہ کے شرائط حاصل ہوجانے پر انکو جزم نہ تھا کیونکہ یہ شرائط بہت ہیں بخلاف کفر سے توبہ کے کیونکہ ظاہر میں اعتبار مجرد اقرار کا ہو تو جب اقرار کیا تو ہمنے جزمی حکم دیا کہ قبول ہوئی واللہ اعلم۔ اقول یہ تو اسوقت ہو کہ کلام ظاہری توبہ میں ہو تو حکم قبولیت کا بحسب ظاہر ہو اور جب کلام حقیقی توبہ میں ہو تو واللہ اعلم تحقیق وہی ہو جو گذرا یعنی جزم اعتقادی پر توبہ قبول ہونے کا یقین ہو اور عمل قلب ہونے پر توبہ قبول ہو لیکن بوجہ معارضہ نفس و وہم کے اپنے اوپر اعتماد نہیں لہذا خواجہ حسن بصری رح نے فرمایا کہ لایخافہ الا مومن ولا یامنہ الا منافق یعنی خائف نفاق سے وہی ہوگا جو مومن ہو اور نڈر نفاق سے وہی ہوگا جو منافق ہو بالجملہ نفس کی طرف سے مکر کا خوف ہو اور خوف مکر سے مطمئن ہونا کفر ہو۔ عمدۃ النسفی میں ہو کہ جس نے ایک کبیرہ گناہ سے توبہ کی حالانکہ وہ دوسرے کبیرہ گناہ کا ارتکاب کرتا ہو تو اول کبیرہ سے توبہ صحیح اور اسپر ماخوذ نہوگا کفار کی جزا دائم ہو اور مومن کے گناہ کی سزا ختم۔ شیخ امام ابو منصور ماتریدی رح نے کہا کہ کفر ایک مذہب ہو اور مذہب جزم ہو ہمیشہ کے لیے لہذا کافر و مشرک دائمی جہنم میں ہو بخلاف اسکے مومن کا ارتکاب کبیرہ کو برا جاننے کے باوجود لوا غلبہ نفس سے مرتکب ہو نہ بغرض دوام تو عذاب بھی دوام نہیں ہو۔ امام طحاوی رح نے کہا کہ محسنین مومنین کے لیے ہمکو امید ہو کہ اللہ تعالیٰ عفو کرکے اپنی رحمت سے جنت میں داخل کرے۔ پھر جو کافر اسلام لادے اسکے سابق گناہ عفو ہوجاتے ہیں اور ان گناہوں کے واسطے دوسری توبہ کی ضرورت نہیں ہو۔ سواے توبہ کوئی چیز ایسی نہیں کہ جمیع معاصی سے پاک کرے پس توبہ ایک نعمت عظمیٰ ہو۔ قال القاری رح علماء نے تصریح کی کہ ارکان توبہ کے تین ہیں اصلی رکن تو گذشتہ پر ندامت ہو دوم فی الحال اس گناہ سے بالکل الگ ہونا۔ سوم آیندہ کے لیے عزم کرو دونہ کرونگا۔ دنعال سمیں تقصیر واقع ہوئی اگر خالص حقوق الٰہی ہیں مثلاً شراب پی تو اس سے توبہ کرے یا نماز ترک کی تو عزم کرے کہ آیندہ ایسا نہ کرونگا اور جو نمازیں قضا ہوئیں انکو پورا کرے اور اگر مرتکب از حقوق العباد ہیں تو دیکھنا چاہیے کہ یہ حقوق اگر مالی ہوں تو اللہ تعالیٰ سے توبہ کرنے کے ساتھ یہ بھی ضرور ہو کہ اپنی ذمہ سے پاک ہو خواہ اطلاع کرے یا مال کے عوض

لوگون کو یا اُنکے وکیل یا وارث کو دیدے اور اگر میسر نہو تو اوار کی نیت سے بقدر مال کے فقیرون کو دیدے اور اللہ تعالی سے توبہ کرے تو معذور ہوگا کما فی القنیہ اور اگر کوئی چیز بقدر اُن اموال کے اندازہ کرکے صدقہ کردے تو ذمہ سے چھوٹ جائیگا کما فی القنیہ ایضاً۔ فتاوی قاضی خان سے ظاہر ہوا کہ یہ صدقہ اللہ تعالی کے نزدیک ودیعت ہوگا کہ قیامت مین اسکے خصوم کو پہونچا دیا جائیگا اور اگر ذمی وکافر کا مال ہو تو آدمی اسکے عوض قیامت مین معذب ہوگا کیونکہ ذمی کی طرف سے عفو کی امید نہین ہے۔ ایک کے ذمہ دوسرے کے حقوق مالی آتے ہین اسنے کہا کہ جو تیرے حقوق مالی مجھپر ہین اُنسے بری کردے اور تفصیل نہ کی۔ اُسنے بری کیا تو محمد بن سلمہ رح نے کہا کہ سب سے بری الذمہ ہوجائیگا فقیہ ابو اللیث رح نے کہا کہ یہ حکم دنیاوی ہے یعنی پھر محکمہ قضا مین کچھ دعوی نہین ہو سکتا۔ اور شیخ نصیر رح نے کہا کہ اسی قدر سے بری ہوگا جسقدر اسکے گمان مین آیا ہے فقیہ رح نے کہا کہ یہ حکم آخرت ہے اور خلاصہ مین کہا کہ حکم دیانت مین امام محمد رح کے نزدیک کل سے بری نہوگا اور امام ابو یوسف کے نزدیک کل سے بری ہوگا اور اسی پر فتوی ہے اور حکم قضا مین بالاتفاق سب سے بری ہوگا۔ قاری رح نے کہا کہ یہ فتوی خلاف مختار ابی اللیث رح ہے۔ فقیہ ابو اللیث رح نے کہا کہ غیبت کرنیوالون کی توبہ کو بعض نے کہا جائز ہے اور بعض نے کہا کہ نہین جائز ہے اور ہمارے نزدیک دو صورتین ہین اگر اسکو نہین پہونچی جسکی غیبت کی تو چاہیے کہ استغفار کرے بعزم آنکہ اب ایسا نہ کرونگا اور اگر پہونچ گئی تو اُس سے معاف کرالے۔ ابن العجمی نے کہا کہ اگر اس سے بیان کرنے مین فتنہ ہو تو فقط استغفار کرے۔ روضۃ العلماء مین ہے کہ زانی نے اگر توبہ کی تو بھی قبول ہوگی اور اگر کسی پر بہتان باندھا تو اسکی توبہ تین باتون پر موقوف ہے۔ اول جنکے سامنے بہتان باندھا اُنسے کہے کہ مین نے یہ بہتان کیا تھا دوم جسکے حق مین بہتان کیا اُس سے جاکر عفو چاہے سوم اللہ تعالی سے توبہ کرے جسکی غیبت کی ہے جب وہ معاف کرے تو اسکے واسطے بڑا ثواب ہے۔ ملتقط مین ہے کہ ایک کا دوسرے پر قرضہ آتا ہے اور قرضدار کو ادا کرنے کی استطاعت نہین تو قرضخواہ کے حق مین قرضدار پر باقی رکھنے سے بہت اچھا یہ ہے کہ اُسکو عفو کردے۔ باہم سخت کلامی کرنے والون مین ہر ایک پر دوسرے سے استحلال واجب ہے۔ کرمانی رح نے منسک مین کہا کہ جب صحیح توبہ کی تو وہ رد نہین بلکہ قطعی مقبول ہے بقولہ تعالی وھو الذی یقبل التوبۃ عن عبادہ الایہ اور کسی کو یہ کہنا جائز نہین کہ صحیح توبہ کا قبول ہونا اللہ تعالی کی مشیت پر ہے کیونکہ یہ قول محض جہالت ہے کہنے والے پر کفر کا خوف ہے انتہی غزالی رح نے کہا کہ شک اسکو اپنی توبہ کے صحیح ہونے مین ہو سکتا ہے اور صحیح توبہ تو سوا دے مقبول ہونے کے رد نہین ہے۔ آمدی رح کے کلام مین ہے کہ زانی کا آلہ تناسل اگر کٹ گیا یا مرض الموت مین گرفتار ہوا تو اُسکی توبہ باجماع سلف مقبول ہے اور اگر کوئی ایسے مرض مین پڑا کہ آیندہ اسکو اپنی عاجزی کا یقین ہے تو بھی باجماع سلف اسکی توبہ گذشتہ پر قبول ہے پس جو مقاصد مین عدم قبول پر اجماع لکھا وہ معتبر نہین ہے۔ خلاصہ مین لکھا کہ توبہ وقت یاس کے قبول ہے اور ایمان نہین قبول ہے یہ روایت مخالف درایت ہے اور صحیح یہ کہ توبہ یاس بھی قبول نہین ہے قاری رح نے کہا کہ ہر شخص پر واجب ہے کہ کفریات کو مفصل معلوم کرے کیونکہ اعتقادات تو مجمل بھی کافی ہین اگرچہ مفصل اولی ہے لیکن کفریات مین مفصل جاننا ضرور ہے خصوص امام ابو حنیفہ رح کے مذہب مین۔ اسی واسطے کہا گیا کہ اسلام مین

داخل ہو جانا تو آسانی سے میسر ہے مگر ایمان کو سلامت رکھنا مشکل ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ کلام ہمارے ایسے بزرگ کا ہے کہ انکے
ایمان کی نیت بے انتہا معلوم ہو گئی تھی تو وہ اسکو خطرات سے بھی بچاتے تھے اور حق یہ ہے کہ ایمان مشکل ہے اور جب
یہ بےمثل دولت حاصل ہو گئی تو اسکو برباد نہ کرے اور رہا گناہوں کا حال تو وہ کفر و شرک وغیرہ سب سے آسان ہے
مگر عمداً اس دولت ایمان کو کھونا خسارۂ عظیم ہے کیونکہ کافر و مشرک نے تو یہ نعمت نہ پائی اور مرتد نے پاکر کھو دی لہذا کفر
سے احتیاط ضرور ہے۔ مترجم اقوال و افعال کفریہ میں سے جن پر اعتماد ہے بعض نقل کرتا ہے تاکہ انسے اجتناب میسر ہو
واللہ تعالیٰ ہو الموفق۔ اگر حرام کو اس راہ سے کہ حرام ہے حلال کر لے یا حلال اعتقاد کرے بدون اجازت شرعی
کے تو کافر ہے اور اگر کسی حرام مثلاً شراب انگوری کی تمنا کرے کہ یہ حرام نہوتا یا روزہ فرض نہوتا کیونکہ اسپر مشقت پڑتی ہے
تو اسکی تکفیر میں مقام تامل ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ تامل ضرور چاہیے کیونکہ تمنا یہاں خود متضمن ہے کہ اسنے حرام ہونا انگوری
کا مانا اور فرض ہونا روزہ کا مانا اور یہ عین ایمان ہے اور حکمت مخفی سے جاہل رہا حتی کہ علماء کو بوجہ اختفاء کے تامل ہے
تو تکفیر خطر ہے علاوہ ازینکہ جہل اسکا اور بے علمی کے ساتھ احکام شریعت میں دخل دینا اسکے ذمہ گناہ ہیں واللہ تعالیٰ اعلم
اپنی جورو سے حالت حیض میں وطی حلال کر لی تو نوادر میں امام محمد سے روایت ہے کہ تکفیر نہو گی یہی صحیح ہے۔ اپنی جورو سے
لواطت یعنی دبر میں وطی کرنے کے استحلال سے تکفیر نہیں اور یہی اصح ہے۔ جس نے اللہ تعالیٰ کی شان میں ایسی بات
بیان کی جو اسکی شان کے لائق نہیں یا اسکے کسی نام پاک سے تمسخر کیا یا اسکے کسی حکم معلوم سے تمسخر کیا یا اسکے وعدہ
ثواب سے یا وعید عذاب سے انکار کیا تو کافر ہے۔ قال المترجم جیسے نصرانی نے بیٹا یا جورو کا بہتان کیا تو کفر ہے اور حکم
کی قید معلوم اسواسطے لگا دی کہ اسکو قطعی اسکا حکم معلوم ہو وعلی ہذا وعدہ و وعید بھی قطعی ہو۔ اگر اپنی ذات کے کفر پر راضی
ہوا تو کفر ہے۔ اگر سو برس بعد کافر ہونے کا ارادہ دل میں لایا بالفعل کافر ہو گیا۔ اگر نیت کی کہ روٹی نہ ملیگی تو نصرانی
ہو جاؤنگا تو بالفعل کافر ہو گیا۔ قاری رح نے نقل کیا کہ اگر سوا قبلہ کے دوسری طرف کو یا بغیر طہارت کے عمداً
نماز پڑھے تو تکفیر ہو گی اگرچہ اتفاق سے قبلہ کی طرف پڑ جاوے یا وہ طہارت سے ہو۔ اقول قاری رح نے یہ مسئلہ
دوسرے مقام پر فتاوی صغری و جواہر سے نقل کیا اور اعتراض کیا کہ یہ کفر نہیں ہو سکتا مگر آنکہ یہ کہا جاوے کہ
کفر کا حکم اسوقت ہے کہ اسنے جواز کا اعتقاد کر کے کیا ہو یا بطور استہزاء کے کیا ہو۔ اور محیط میں ہے کہ جسنے غیر قبلہ
کی طرف متعمداً نماز پڑھی تو امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ وہ کافر ہے جیسے استخفاف کرنے والا ہوتا ہے اور اسی کو فقیہ ابو اللیث
نے لیا ہے اور یہی حکم بغیر طہارت کے نماز پڑھنے کا ہے یعنی جبکہ عمد سے استحلال کرے تو کافر ہے ورنہ معصیت فردیہ ہے۔ اگر
سلطان زمانہ کو عادل کہا تو کفر ہے یعنی جو اسکا مقابل عدل مراد لیا تو کفر ہے۔ اقول یہ تو اس سلطان کا حکم ہے جو مسلمان ہے
اور اگر کافر ہو تو بدرجۂ اولی کفر ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ تکفیر میں زیادہ تامل کی حاجت ہے کیونکہ عدل کے دو مفہوم ہو گئے
ہیں ایک حقیقی کہ وہ تو عدل شرعی ہے اور دوم مجازی پس اگر اسنے حقیقت مراد لی تو خلاف اللہ تعالیٰ و رسول صلی اللہ
علیہ وسلم کے ہونے سے کفر ہے اور مجازی مراد سے کفر میں تامل ہے اگرچہ معصیت سخت ہے۔ قاضی عضد رح نے
شرح مواقف میں کہا کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کیجاوے الا ایسی صورت میں کہ [illegible]

یا انکار نبوت ہو یا جسکا دین مین ہونا بالضرورت معلوم ہو یا ایسی چیز ہو کہ اسپر اجماع ہو اور اگر یا سوا اسکے ہو تو اسکا قائل
بدعتی ہو نہ کافر انتہی مترجماً - اور قاری رح نے کہا کہ واضح ہو کہ ہمارے علمار نے جو کہا کہ اہل قبلہ کی تکفیر کسی گناہ کی وجہ سے
روا نہین ہو تو اہل قبلہ سے مراد خالی قبلہ کی طرف توجہ نہین ہو کیونکہ پکا رافضی جو دعویٰ کرتا ہو کہ جبرئیل علیہ السلام نے
وحی پہونچانے مین غلطی کی کہ اللہ تعالے نے جبرئیل کو وحی کے ساتھ علی رض کی طرف بھیجا تھا لیکن جب غلطی سے جبرئیل
نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو پہونچا دی تو انہین پر استقرار ہو گیا اور بعض نے کہا کہ علی اللہ ہو تو یہ روافض اگرچہ قبلہ
کی طرف نماز پڑھتے ہین ہرگز مومن نہین ہین اور یہی مراد ہو حدیث مین کہ من صلی صلوتنا واستقبل قبلتنا واکل ذبیحتنا
فذاک المسلم الذی لہ ذمۃ اللہ وذمۃ رسولہ فلا تخفروا اللہ فی ذمتہ - رواہ البخاری فی الصحیح - قونوی رح نے کہا کہ اگر کسی
بطوع خود کلمہ کفر زبان پر جاری کیا اگرچہ اسکا معتقد نہین ہو کفر ہو - یہ عامۃ العلمار کا قول ہو - اور حاوی مین ہو کہ جس نے
زبان سے کفر کیا اور اُسکا دل مطمئن بایمان ہو تو وہ کافر ہو اللہ تعالیٰ کے نزدیک مومن نہین ہو - انتہی مترجماً - یعنی زبان سے
بدون اکراہ و زبردستی واقع ہونے کے کفر کیا - وقال القاری رح یہ باستدلال مفہوم قولہ تعالیٰ من کفر باللہ من بعد ایمانہ
الا من اکرہ الآیہ سے ظاہر ہو و لیکن مترجم کو اسمین تامل ہو کیونکہ مفہوم سے ثبوت قطعی نہین ہو سکتا تاکہ کفر ہو مگر اتنا کہ یہ حکم
قضاءً ہو نہ دیانۃ وہو الصحیح فتامل فیہ - اگر کسی نے خلافت حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما سے انکار کیا تو کفر ہو - جس نے
حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے صحابی ہونے سے انکار کیا تو کفر ہو - خلاصہ مین ہو کہ جسکے دل مین ایسی بات گذرے
جو زبان سے بولنا موجب کفر ہو و لیکن اسنے مکروہ جانا اور زبان پر نہ لایا تو یہ محض ایمان ہو - خلاصہ مین اجناس سے
نقل کیا کہ ابوحنیفہ رح سے روایت ہو کہ سوائے انبیار و ملائکہ کے دوسرون پر درود نہ بھیجا جاوے مگر بالتبع اور اگر ایسا
نہ کرے تو ہم اسکا نام غالی شیعہ یعنی رافضی رکھتے ہین - جواہر الفقہ مین منکر سوال قبر و میزان و صراط کو کافر کہا ہو - اور
قاری رح نے کہا معتزلہ عذاب قبر و میزان و صراط کے قائل نہین ہین باوجود اسکے صحیح اقوال مین انکی تکفیر نہین ہو - مترجم
کہتا ہو کہ شاید جواہر الفقہ کی مراد یہ ہو کہ قرآن مین جو قرآن و صراط مذکور ہو اس سے انکار کفر ہو اور معتزلہ اس سے منکر
نہین بلکہ میزان کے اور صراط کے معنی مین تاویل کرتے ہین - جواہر الفقہ مین ہو کہ جو کوئی قرآن کی ایک آیت کا انکار کرے
یا قرآن مین سے کسی چیز مین عیب رکھے یا قل اعوذ برب الفلق یا قل اعوذ برب الناس کے قرآن ہونے سے
بلا تاویل منکر ہو تو کفر ہو - جو قطعی حرام کھانے پر بسم اللہ پڑھے کفر ہو - امام رازی رح نے کہا کہ جس نے اللہ تعالیٰ کی عبادت
بامید جنت یا بخوف دوزخ کی باین نیت کہ اگر جنت یا دوزخ مخلوق نہوتی تو اللہ تعالیٰ کی عبادت نہ کرتا تو یہ کفر ہو -
جواہر الفقہ مین ہو کہ جس نے فرض اجماعی مانند نماز و روزہ و زکوٰۃ و غسل جنابت سے انکار کیا تو کفر ہو اور اسی طرح
جس نے محرم اجماعی سے انکار کیا جیسے شرابخواری و زناکاری و قتل نفس ناحق عمداً و سودخواری وغیرہ تو بھی کفر ہو
کنز النجاۃ مین ہو کہ جس نے کہا کہ اجھا وہ مرد کہ نماز نہین پڑھتا تو کفر ہو - فتاوی صغری مین ہو کہ جس نے کہا کہ علم کون
چیز ہو مین کیا جانون یعنی استخفاف سے کہا یا اعتقاد کیا کہ علم کی کچھ حاجت نہین ہو یا ایک پیالہ کھیر کا علم سے بہتر ہو تو
کفر ہو - ظہیریہ مین ہو کہ جس نے کہا کہ جسکے پاس روپیہ نہو وہ کوڑی کا نہین ہو یہ کفر ہو - مسئلہ تشبہ بقوم فتاوی خیریہ

سے ہو کہ اگر اپنے آپ کو یہود و نصاریٰ سے تشبیہ دی خواہ صورت مین یا سیرت مین اگرچہ بطور خوشدلی وہزل کے
ہو تو کفر ہی اور خلاصہ مین ہی کہ جس نے مجوسی ٹوپی سر پر رکھی تو بعض نے کہا کہ کفر ہی اور بعض متاخرین نے کہا کہ اگر سردی
کی ضرورت سے ہو یا اس جہت سے کہ گاے اسکو بغیر اس ٹوپی کے دودھ نہین دیتی ہی تو تکفیر نہین ورنہ تکفیر ہی- قال
القاری رح اور یون ہی انفیسون کی ٹوپی پہننا مکروہ تحریمی ہی اگرچہ کفر نہو- قاری رح نے لکھا اور بعض علماء نے اسپر
اعتراض کیا کہ پھر یہ انکی ٹوپی پہننا بھی بدعت ہو گا- یہ اعتراض ممنوع ہی اسواسطے کہ ہم کفر کے ساتھ ایسے تشبہ کرنے سے
ممنوع ہین جو ان لوگون کے شعار سے ہو اور ایسی ہی بدعت منکرہ کے ساتھ انکے شعار کی تشبہ سے ممنوع ہین اور ہر ایک
چیز سے ممنوع نہین ہین خواہ وہ افعال اہل سنت سے خواہ افعال اہل کفر و بدعت سے ہو بس مدار ممانعت کا شعار
پر ہی- اور محیط مین کہا کہ دیکن صحیح یہ ہی کہ مجوسی ٹوپی سے ہر صورت مین تکفیر ہی یعنی خواہ سردی وغیرہ کی ضرورت سے
ہو یا نہو اور سردی کی ضرورت کچھ نہین ہی کیونکہ ممکن ہی کہ اسکو پھاڑ کر اسکی ہیات بدل دے- قاری رح نے اسمین
مناقشہ کیا جسکا حاصل یہ کہ بسا اوقات سردی کی ضرورت ہوتی ہی اور آدمی اسکی ہیات تبدیل نہین کر سکتا ہو اور
اسوجہ سے کہ وہ ٹوپی مانگی ہوئی ہی یا بدلنے سے مطلب حاصل نہین ہوتا- مترجم کہتا ہی کہ بعض متاخرین کے قول سے
ظاہر ہوتا ہی کہ مراد یہ ہی کہ جب مجوس کی ٹوپی پہننے سے زینت یا مشابہت مقصود ہو تو تکفیر ہی اور اگر کوئی حاجت وغرض
صالح ہو تو تکفیر نہین ہی اور حاجت سے مراد یہ نہین کہ لابدی ہو حتی کہ گاے دودھ نہ دیتی ہو تو اسکو بھی داخل ضرورت
لیا ہی- پھر یہ مسئلہ ہمارے وقت مین بہت واقع ہی اور اسکی توضیح کی مزید حاجت ہی تو جاننا چاہیے کہ تشبہ کسی قوم
سے بحکم ظاہر قولہ علیہ السلام من تشبہ بقوم فہو منہم اپنی حقیقت معنی کے ساتھ اس قوم سے ظاہری صورت یا باطنی سیرت
مین مشابہت پیدا کرنا مفہوم ہی تو جاننا چاہیے کہ جیسے آدمی کو عرب کا لباس محمود ہی کہ اگر وہ ظاہری صورت مین صالحین
سے مشابہ ہو تو بحکم بشارت حدیث موصوف و دلالات آیات سے اسکے واسطے فضیلت کاملہ ہی اسی طرح جو شخص کسی
بدکار قوم سے مشابہت کرے اسکے لیے تہدید و خوف ہی پھر مشابہت بھی دو طرح پر ہی ایک یہ کہ پوری صورت مع لباس
وغیرہ کے ایسی بنا دے کہ یکایک قوم کفر یا فسق کا اشتباہ ہو اور کبھی اشتباہ بعض امور کی وجہ سے ہوتا ہی تو اب جاننا
چاہیے کہ ہندوستان مین مثلاً نصاریٰ کے شعار مین سے ٹوپی ہی اور کبھی ٹوپی نہو و لیکن کوٹ پتلون و بوٹ کی
ہیات اجتماعی سے انکا شبہ ہوتا ہی پس اگر کسی نے ٹوپی کے ساتھ ان چیزون کو جمع کیا تو بلاشبہہ وہ متشبہ
نصاریٰ ہی پھر اگر خالی ٹوپی ہو تو قطعی شعار نصاریٰ کی وجہ سے وہ بھی ایسا ہی ہی اور اگر ٹوپی نہو اور باقی امور ہون تو
وہ بھی متشبہ نصاریٰ ہی- پھر اگر ٹوپی وغیرہ مین علٰحدگی ہو لیکن بوٹ جوتا پہنا تو یہ شعار نہین ہی اگرچہ موجد اسکے
بھی نصاریٰ ہین پس تین صورتین ہین اول یہ کہ مباح نوکری کی ضرورت سے ہی تو مضائقہ نہین دوم یہ کہ اسنے
بوٹ اپنی آرایش و زینت کے واسطے پہنا تو کراہت تحریم ہی اور اگر اس کفر مرغوب مین مناسبت مقصود ہو تو خوف
کفر ہی- سوم یہ کہ اپنے کسی غرض صالح کے واسطے اسکو پہنا مثلاً بارش مین کیچڑ سے پاؤن بچا دے یا راہ مین آرام
پاوے یا سردی کی تکلیف سے راحت اٹھاوے تو اگر ایسا شخص ہی کہ اسکو دیکھکر لوگ اقتدار کرینگے تو ترک کرے

اور اگر ایسا نہین ہی تو بقدر ضرورت مضائقہ نہین اُسکو استعمال کرے ورنہ عموماً حالت مین مشابہت فاسقین سے
پیدا ہوگی واللہ تعالیٰ اعلم - اور عورتون کو مردانہ جوتا اور بوٹ حرام ہی اور اگر کسی نے نصرانی روش برتا کا باندھکر
کہا کہ یہ نصرانی زنار ہی تو کفر ہی کما فی المحیط اور جورو حرام ہوجائیگی کما فی الظہیریہ - مترجم کہتا ہی کہ اب ہندوستان مین اگر
کسی نے ایسا کیا تو اُسپر کفر کا فتویٰ نہ دیا جاوے کیونکہ زنار اب نصرانی شعار نہین ہی اُسکو محفوظ رکھنا چاہیے واللہ اعلم
اگر کہے کہ چوری و بدکاری سے تو کافر ہونا اچھا تو یہ کفر ہی کما افتی بمثلہ ابو القاسم الصفار رح کیونکہ اِسنے معصیت کو اگرچہ
کبیرہ ہو کفر پر ترجیح دی - جس نے کہا کہ یہ مجوس عیش مین ہین آج کل تو آدمی مجوسی بن جاوے اور دنیاوی عیش
اُٹھاوے تو کہا گیا کفر ہی - مترجم کہتا ہی کہ انشاء اللہ تعالیٰ ایسے مسائل علیحدہ رسالہ مین جمع کرونگا ومن اللہ تعالے
التوفیق ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم - خلاصہ مین ہی کہ اگر نوروز کے دن مجوس کو ایک انڈا بھیجا تو کفر ہی مجموع النوازل
مین ہی کہ نوروز کے دن مجوسی جمع ہوکر خوشی کرتے تھے ایک مسلمان نے دیکھکر کہا کہ اچھی سیرت ان لوگون نے رکھی ہی
تو کفر ہی - اور فتاوی صغریٰ مین ہی کہ کسی نے نوروز کے دن اسکی تعظیم کی خصوصیت کرکے کوئی چیز خریدی تو کفر ہی -
اور اگر اُسنے یونہی خریدی اور اُسکو نوروز کا خیال نہین ہی تو تکفیر نہوگی - قاری رح نے کہا کہ اگر نوروز کا دن معلوم
ہو لیکن اِسنے اپنی ضرورت ضیافت وغیرہ کی جہت سے خریدی تو بھی کفر نہین ہی - فی الجواہر اگر کسی نے کہا کہ میرے پاس
ایک بھی ایسا شخص لاؤ کہ جو حلال کھاتا ہو تاکہ مین اُسپر ایمان لاؤن یا اُسکو سجدہ کرون یا اُسکی تعظیم کرون تو کفر ہی - قاری رح
نے کہا کہ تعظیم مین تو کوئی وجہ کفر کی نہین ہی اور سجدہ سوائے اللہ تعالیٰ کے غیر کو حرام ہی اور ایمان البتہ صرف اللہ تعالے
و ملائکہ و رسل ہین - مگر ایمان کبھی بمعنی اعتقاد آتا ہی اور قول ظاہر اِسنے سجدہ تعظیم و تحیہ مراد لیا ہی جیسا کہ قرینہ سے ظاہر ہی اور
سجدہ عبادت مراد نہین ہی اللہ تعالیٰ کے واسطے مخصوص ہی پھر سجدہ تکریم حرام ہی جیسا کہ قاری رح نے کہا - اور مسئلہ کی
تکفیر مین بہت تامل ہی واللہ اعلم - وفی المحیط اگر کسی نے کہا کہ اس خم مین سے اگر کچھ گرے تو جبرئیل علیہ السلام اُسکو اپنے
پرون پر اُٹھا لین تو یہ کفر ہی - قاری رح نے کہا کہ علی ہذا ابن فارض کے قصیدہ میمیہ خمریہ کی بعض عبارات اور اشعار
حانقلیہ و خامسیہ و اُنکی امثال کے کلمات کفریہ مین اگر اُنکو معانی ظاہری پر محمول کیا جاوے جیسے ملحدین واباحیہ کرتے
ہین - مترجم کہتا ہی کہ باقی یہ رہا کہ ایسے کلمات و اشعار جنسے ظاہر حقیقت کے معنی لینے پر کفر لازم آتا ہی اور معنی مجازی
سے کفر نہین ہوتا جو حکم ایسے کلمات کا ہی جنکا ظاہر کفر ہو وہی اُنکا حکم ہونا چاہیے اور فتاوی صغریٰ مین ہی کہ جس نے کہا
خمر حلال ہی کفر ہی ونحوہ فی المحیط - جو شخص مال حرام سے اِس نیت سے صدقہ کرے کہ اُسکو ثواب صدقہ مال حاصل ہو
تو کفر ہی کما فی المحیط - لیکن مترجم نے نیت کی قید اسواسطے بڑھا دی کہ جسکے پاس مال حرام ہو جسکو وہ کسی شخص کو دے
نہین دے سکتا ہی مثلاً مال بذریعہ ناجائز کمایا جاوے اِسکی راہ یہ کہ فقراء پر صدقہ کردے جیسا کہ مصرح ہی تو اِس
حکم کے موافق صدقہ کرنے مین فرمانبرداری کا اِسکو ثواب ہی نہ صدقہ مال کا - اور محیط مین کہا کہ اگر فقیر نے جان لیا کہ
یہ مال حرام ہی پھر اُسکو دعا دی تو وہ بھی کافر ہوا اور اگر دینے والے نے بر وقت فقیر کے دعا کی آمین کہی تو بھی
کافر ہوگا ونحوہ فی الظہیریہ - اگر کسی نے قبیح شرعی کیا اور دوسرے نے کہا کہ خوب کیا تو یہ کفر ہی کما فی الخلاصہ

مترجم کہتا ہے کہ ایک نے کہا کہ ؎ ای دیانت بر تو لعنت کز تو ربجی یافتم • وای خیانت بر تو رحمت کز تو گنجی یافتم •
یا ترجمہ اسکا کہا ؎ اے دیانت تجھپہ لعنت تجھسے پایا مین نے رنج • وای خیانت تجھپہ رحمت مین نے پایا تجھسے گنج •
تو یہ کفر ہے۔ قاری رحمہ نے کہا کہ یہ جو نام مشہور ہوگئے ہین مانند عبد النبی وغیرہ کے تو ظاہر کفر ہے مگر جبکہ عبد سے مملوک
مراد لیا جاوے۔ قاری رحمہ نے کہا کہ جو شخص چاہے کہ وہ جمیع اہل اسلام کے نزدیک مسلم ہو تو اسکو لازم ہے کہ تمام
گناہون سے خواہ صغیرہ ہون یا کبیرہ ہون خواہ متعلق باعمال ظاہرہ ہون یا متعلق بافعال واخلاق باطنہ ہون سب سے
توبہ کرے پھر اسپر لازم ہے کہ اپنے اقوال وافعال واعمال واحوال کو کفریات وارتداد مین پڑنے سے بچائے رکھے
نعوذ باللہ من ذلک کیونکہ ارتداد سے اعمال صالحہ مٹ جاتے ہین اور خوف سوء خاتمہ کا ہے اور حدیث شریف مین ہے
قل آمنت باللہ ثم استقم۔ یعنی کہہ مین اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایمان لایا پھر استقامت رکھ۔ وھذا آخر ما اوردنا من
ترجمۃ العقائد والحمد للہ رب العالمین

فروع اعمال وظہور اجتہاد

اعتقادات اصلیہ کا مفصل بیان ہو چکا تو بعد ایمان کے بمقتضائے تصدیق ایمانی اسپر عمل صالحات لازم ہے اور پہلے
معلوم ہوا کہ دین اسلام جو حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے پہونچایا اسکو اصحاب رسول اللہ
صلعم نے تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ کو پہونچایا اور تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ نے اتباع کو اسی طرح متواتر چلا آیا پس صحابہ رضی اللہ عنہم
برکت صحبت حضرت خاتم المرسلین افضل الخلق اجمعین سے ہر طرح اشرف امت وعادل ہین اور امین کے وسیلہ
سے قرآن الٰہی ودین ہمکو پہونچا ہے پس ہمکو انکی عدالت کا قطعی اعتقاد ہے اور گمراہ فرقہ خوارج وروافض کا اعتبار نہین
جنکا مقصود دین مین افساد ہے۔ اصحاب رضی اللہ عنہم کے آثار اسلام مین تاریکی ضلالت دور کرنے کے لیے روشن
راہ ہدایت ہین اور ایسے ہی اعلام تابعین جو مصداق قولہ تعالیٰ والذین اتبعوہم باحسان الآیہ نے اپنے اساتذہ
کے فیض سے وہ کمال حاصل کیا کہ اُنکے سامنے فتوی دیے اور اُنکی نظر کیمیا اثر مین مورد تحسین ہوئے رحمہم اللہ
اور حدیث شریف مین ہے کہ طوبی لمن رآنی ولمن رأی من رآنی الحدیث یعنی بیتھا ہے خوش عیش کی بہار کہا دی
اُسکو جس نے مجھے دیکھا اور اُسکو جس نے میرے دیکھنے والے کو دیکھا۔ محاورہ مین جب کسی خوبی کو فہم بیان سے
باہر دیکھتے ہین تو طوبی سے تعبیر کر دیتے ہین وقد قال تعالیٰ الذین آمنوا وعملوا الصالحات طوبی لہم وحسن مآب۔
پھر ائمہ اعلام تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ کے اتباع صالحین جو تبع تابعین کہلاتے ہین اور اپنے اساتذہ کی جماعت سے
ملے رہنے مین صدق دل سے ساعی رہے اُنکے فیوض برکت سے اسلام مین پچھلون کو ایک مضبوط رسی ہاتھ آئی
اور اُنکے حقوق نے پچھلون کو اسلام مین ایسا گرانبار احسان کیا کہ شکریہ ادا نہین ہو سکتا بجز این دعا کہ اللہ تعالیٰ
اپنے فضل عمیم سے اُنکو اسلام کی طرف سے جزائے جمیل عطا فرماوے وقال علیہ السلام خیر القرون قرنی ثم الذین
یلونہم ثم الذین یلونہم الحدیث یعنی سب زمانون مین میرا زمانہ بہتر ہے پھر جو میرے زمانہ والون یعنی صحابہ رضی اللہ عنہم سے ملے ہوے
ہین یعنی تابعین پھر جو اُنسے ملے ہوے ہین یعنی اتباع تابعین الخ۔ پس اتباع رحمہم اللہ تعالیٰ کے واسطے یہ فضیلت کافی ہے

لیکن تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ ما اتباع وہی ہیں جو تابع رہے اور مخالف ہو کر خوارج و روافض کی طرح جماعت چھوڑ کر
الگ نہیں ہوئے کیونکہ جو پھوٹ کر نکل گیا وہ تابع نہیں رہا بالجملہ ان تین قرون کے واسطے جو جماعت متحدہ ایک
اعتقاد پر تھے حدیث موصوف سے بڑی فضیلت درجہ بدرجہ حاصل ہے ولیکن حدیث مزبور میں ان قرون کے بعد
راویوں میں صدق و امانت کی کمی ہونا اور دروغ و تن پروری ظاہر ہونا مذکور ہے اور صحیح مسلم کی حدیث حضرت انسؓ سے معلوم ہوا کہ ہر زمانہ
کے بعد دوسرا زمانہ لوگوں کا بدتر آتا جاویگا۔ مسئلہ امام ابو حنیفہ اپنے زمانہ کے علماے مجتہدین کی نسبت ہمارے نزدیک
علماء مجتہدین اعلم سے ہیں اس جہت سے کہ اجتہاد میں تو سب مجتہدین سے اگر بڑھکر نہوں تو برابر ہونے میں کچھ شک نہیں ہے
اور اس سے انکار کرنا اہل عناد کا کام ہے پھر امام ابو حنیفہ رح کو دو باتوں میں سب پر فضیلت حاصل ہے ایک یہ کہ امام رح
تابعی ہیں جنھوں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کو بالاتفاق دیکھا ہے جیسا کہ ہمنے مقدمہ فتاوی ہندیہ میں مفصل ذکر
کیا ہے تو حدیث شریف طوبیٰ لمن رآنی الحدیث کے مصداق میں داخل ہیں اور یہ فضل عظیم ہے کہ اسمیں اپنے مشارکین سے
آپ منفرد ہیں۔ دوم یہ کہ اصول اجتہاد و قواعد استنباط کو اول آپ نے اس شان موجود کے ساتھ تعلیم فرمایا اور
امام مالک رحمہ اللہ نے کہا کہ اہل فقہ کے لیے ابو حنیفہ خیر مونس ہیں یعنی سب سے بہتر ہیں۔ پس یہ دونوں باتیں
بلاشبہہ قوی دلیل فضیلت ہیں کہ انمیں مناقشہ کرنا انصاف سے خارج ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر انکی تقلید چھوڑنا روا ہوگا
تو جواب یہ کہ نہیں یہ کیونکر لازم آیا اسلیے کہ فضیلت امر دیگر ہے اور اجتہاد دوسری چیز ہے اور ہمنے تو عقائد میں ذکر کیا
کہ مجتہد کبھی چوک جاتا ہے اور تقلید کی بحث اپنے موقع پر آویگی۔ پھر واضح ہو کہ حضرات صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم
بوجہ قرب عہد و کمال ایمان و نور ایقان مدون اصول اجتہادی و فروع سے مستغنی تھے اور سلامت قلبی سے انھیں
اوضاع پر برتاو رکھتے تھے جو قرآن و حدیث میں موجود ہیں اور اگر کوئی نیا معاملہ واقع ہوا تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا
مشکل صورت میں اجماع ہو جاتا کہ انکا اجماع قطعاً مومنوں کا اجماع ہے و آیات بکثرت اسکی دلیل ہیں وقال تعالے
اولئک ہم المومنون حقاً۔ زندگی و موت انکے واسطے ایمان کی شہادت ہے اور یہ اجماع قطعی صواب کی دلیل ہے اور
یوں ہی تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ بھی قوت صدق و ایقان و تبحر علم قرآن سے اجتہاد میں کافی طاقت رکھنے و تدوین اصول
کے ایسے حاجتمند نہ تھے ولیکن تقدیر الٰہی عز و جل سے بعض فرقہ خوارج و روافض وغیرہ جماعت سے پھوٹ گئے
اور بحکم احادیث آیندہ بہتر فرقہ ہونا مقطوع تھا اور ان اہل ہوا و ہوس کے ناہنجار طریقہ خارج از صراط مستقیم تھے
چنانچہ ان مبتدعین نے اپنی رائے ہوا و ہوس کے موافق احکام نکالے جو طریق اجتہاد سے خارج تھے علاوہ اسکے
وقائع و حوادث کا پیدا ہونا قیامت تک چلا جائیگا اور کثرت سے ایسے وقائع ظاہر ہونے جاوینگے جو ظاہر نصوص
قرآن و حدیث میں صریح مذکور نہیں مگر آنکہ دقیق فہم قیاس و اجتہاد سے استنباط ہو سکتے ہیں پس ان دونوں وجہ سے
یعنی احکام ہوا و ہوس سے بچانے اور آیندہ حوادث و وقائع کے احکام جان جانے کے لیے ائمہ مجتہدین نے
طریقہ اجتہاد بتلا دیا (فضیلت اجتہاد و رحمت اختلاف) اجتہاد کی بڑی فضیلت ہے اگرچہ مجتہد کبھی خطا کرتا ہے تب بھی
اسکے لیے ثواب جمیل ہے اور ہر شخص بے علم اسکی حقیقت کو نہیں پہونچیگا کہ اجتہاد میں اختلاف کیوں ہوتا ہے ولیکن

اسکو عقل یا بانی سے یہ جان لینا آسان ہو کہ کفر و ایمان کی راہین و انجام مختلف ہین کفر کی راہ ضلالت جہنم کو منتہی ہو اور ایمان کی راہ مستقیم ہدایت جنت کو منتہی ہوئی ہو اور ایمان و کفر کا مدار اعتقاد پر ہو بس جب دل سے توحید الٰہی و تصدیق رسالت کی تو وہ راہ ایمان پر چلا اور اسکے برخلاف ہوا تو کفر کی راہ پر روانہ ہوا۔ پھر راہ ایمان لازم فرض ہو کہ طریقہ عبادت اسی موافقت سے ہو جو اللہ تعالیٰ و اسکے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم فرمایا ہو اور اپنی ہوا و ہوس سے نہو کیونکہ جب اپنی رائے پر مدار ہوگا تو کافرون کی مشابہت خود رائی مین ہو گئی لہٰذا قرآن و حدیث کا علم ضرور ہو تا کہ طریقہ معمولی معلوم ہو اور جو نئی بات پیدا ہو اُسکا حکم استنباط کرلے اور اگر علم میسر نہوا تو کسی عالم سے پوچھنا و اُسکو بتلانا لازم ہو پس جب عالم نے اجتہاد کیا اور اُسکو ایک حکم معلوم ہوا تو اُسکو اپنے فعل پر ثواب حاصل ہو خواہ یہ حکم اجتہادی مطابق حکم صواب ہو یا نہو۔ لیکن جب مجتہد وہ ٹھیک حکم جو علم الٰہی مین ہو پا گیا تو اُسپر اللہ تعالیٰ کا دوگنا کرم ہوا کہ ایک تو جہد بلیغ یعنی اجتہاد کی توفیق دی دوم ٹھیک اسی حکم کی ہدایت کی جو حق عزوجل کے علم مین ہو اور اگر مجتہد نے جہد کیا اور حکم جو علم الٰہی مین ہو اس سے چوک گیا تو اُسپر ایک فضل اجتہاد کا ہو لہٰذا حدیث مین ہو کہ عالم نے جب جہد کیا اور صواب کو پہونچا تو اُسکے لیے دونا ثواب ہو اور اگر جہد کیا اور صواب نہ پایا تو اُسکے لیے ایک ثواب ہو۔ پس خبردار ہو کہ جو حکم علم الٰہی مین ہو وہ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نہین معلوم ہو سکتا تو دنیا مین نہین معلوم ہو سکتا کہ کون مجتہد صواب پا گیا یہ صرف آخرت مین ظاہر ہوگا جب ہر اجتہاد مین مجتہد اپنا ثواب پاویگا۔ لہٰذا دنیا مین ہم لوگ سب مجتہدین کو حق پر یعنی ثواب حاصل ہونے کی راہ پر جانتے ہین اور جس مسئلہ مین دو مجتہد مختلف ہون ہم نہین جانتے کہ انمین صواب و خطا کس طرف ہو لیکن یہ جانتے ہین کہ ثواب ہر ایک کو ضرور ہو اُسکو وہ لوگ جو مجتہد نہون یہی سمجھین کہ یہ امام مجتہد ہو اور وہ دوسرا بھی امام مجتہد ہو۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ علماے مجتہدین جن مسائل مین متفق ہین وے مسائل قوی الاعتماد ہین اور جنمین اختلاف ہو تو اُنکا اختلاف عظیم رحمت الٰہی ہو حتی کہ کمزور ضعیف کو باجتہاد امام اعظم رح جب سردی مین نہانے سے مرض لاحق ہونے کا گمان غالب و خوف ہو تو تیمم جائز ہو اور امام شافعی کے نزدیک جب خوف موت یا تلف عضو ہو تب روا ہو پس یہ رحمت عظیمہ ہو کہ ثواب جو اصل مقصود ہو حاصل ہو ولیکن واضح رہے کہ اجتہاد بدون علم کافی کے ہر شخص کو روا نہین ہو اور

ہوا و ہوس سے دعوی جہل مرکب ہو

کیفیت اجتہاد و تقسیم طبقات

کفوی رح وغیرہ نے طبقات حنفیہ مین لکھا کہ علماے مجتہدین نے تحقیق مسائل شرعیہ و تدقیق نظائر فرعیہ مین جہد بلیغ کیا اور احکام فروع کو ادلہ اربعہ یعنی قرآن و حدیث و اجماع سے و انضمام قیاس سے استنباط فرمایا تو اُنکا اتفاق حجت صالح اور اختلاف رحمت واسع ہو پھر ان مجتہدین مین سے اول طبقہ عالیہ اجتہاد کا ہو جنہون نے بغیر باہمی تقلید اصول و فروع کے اجتہادی اصول قائم کردیے یہ طبقہ اجتہاد مطلق کا ہو اور انکے مذاہب کے مختلف اشتہار سے حال متفاوت ہو اور منجملہ ان ائمہ کے جنکا مذہب امصار و اعصار مین شائع و مشتہر ہوا ہو ہمارے امام اعظم ابو حنیفہ بن ثابت کوفی اور امام مالک بن انس مدنی و سفیان ثوری کوفی و ابن ابی لیلی محمد بن عبد الرحمن کوفی اور امام عبد الرحمن اوزاعی شامی اور امام محمد بن ادریس شافعی

وامام احمد بن محمد بن حنبل وداؤد بن علی اصفہانی وغیرہم ہین ولیکن ان سب مین ابوحنیفہ ومالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ
کو خصوصیت ہی کہ جنکی قوت اجتہاد بمعنی کرامت ہی اور انکی صلاحیت ولایت وحسن نیت کے دلائل سے یہی کافی ہی کہ انکے
اجتہادیات کتب مین مجتمع اور قلوب انپر متفق ومذاہب انکے آفاق مین مشتہر ہین اور انہین ہمام اقدم امام اعظم ابوحنیفہ رح
ہین کہ اول فقہ مین تفریع کی اور باتفاق اپنے شاگردون کے تدوین وتالیف کی۔ حتی کہ امام شافعی رح نے فرمایا کہ الناس
کلہم عیال علی ابی حنیفۃ فی الفقہ۔ یعنی لوگ سب کے سب فقہ مین تو ابوحنیفہ کی پرورش پر ہین۔ کفوی رح نے لکھا کہ
ہمارے بہت سے اصحاب حنفیہ ملکون وصوبون وشہرون مین پھیل گئے ازانجملہ متقدمین اصحاب تو عراق کے شہرون
مانند دارالخلافۃ بغداد وغیرہ مین تھے ومتاخرین مشائخ بلخ ومشائخ بخارا ومشائخ خراسان ومشائخ سمرقند مین اور
انہین سے مشائخ ری وشیراز وطوس وآذربیجان وہمدان وبسطام ومرغینان ودامغان وغیرہ شہرہاے اقلیم ماوراءالنہر
سے لیکر بلاد ہندوستان تک اور عراق عرب سے لیکر مصر تک بہت گذرے کہ داخل شمار نہین ہین اور انکی تصنیفات
وتالیفات بے تعداد ہین ان مشائخ سے علم ابی حنیفہ رح تمام پھیل گیا اور انکی ذات سے افادہ کثیرہ تھا وقائع ونوازل
مین اجتہاد وفتوی انکا معروف ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ اسمین شک نہین کہ باقی ائمہ ثلثہ رح سے بہت زیادہ مذہب امام اعظم
پھیلا اگرچہ اسکے اسباب کچھ ہی ہون۔ مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رح نے رسالۂ انصاف مین لکھا کہ امام ابوحنیفہ
کے اصحاب مین زیادہ مشہور امام ابویوسف ہین جنھون نے سلطان ہارون رشید کے زمانہ مین قضاء القضاۃ کا عہدہ
اختیار کر لیا تو اسی کے موافق حکم قضا جاری ہونے سے یہ مذہب اقطار عراق ودیار خراسان وماوراءالنہر مین بادیٔ
مشہور ہوا۔ مترجم کہتا ہی کہ جب حاکم قاضی بدرجہ اجتہاد ہوا اور درحقیقت قاضی وہی ہی کہ مجتہد فقیہ ہو تو بوجہ مجتہد ہونیکے
اسپر تقلید حرام ہی لہذا اسنے اجتہاد پر فتوی اور حکم دیا تو لوگون نے اسی کو حاصل کیا جسکے موافق حکم ہوتا تھا۔ پھر واضح
ہو کہ مجتہد کی دو قسم ہین ایک مجتہد باجتہاد مطلق اور دوم مجتہد منتسب۔ پھر مجتہد منتسب کی دو قسمین ہین ایک مستقل
دوم مقید پھر مقید کے مراتب ہین۔ اور خاتم علماء فرنگی محل لکھنوی نے شیخ احمد بن حجر مکی شافعی کے رسالۂ شرح ارشاد
نقل کیا کہ امام نووی کی شرح مہذب مین ہی کہ مجتہد یا تو مستقل ہی یا منتسب ہی اور مجتہد مستقل کے شروط مین سے یہ ہی کہ اسکو
حاصل ہو فقہ نفس وسلامت ذہن وریاضت فکر وصحت تصرف واستنباط وبیداری (بخلاف غفلت کے) اور معرفت ادلہ وادوات مذکورہ
در اصول فقہ وشروط ادلہ اور انسے اقتباس ہر راہ وارتیاض استعمال (مشاق ومتمکن ہو) اور فقہ وانضباط امہات مسائل۔ پس ایسا مجتہد
مستقل تو زمانہ طویل سے معدوم ہی۔ رہا مجتہد منتسب تو اسکی چار قسمین ہین اول یہ کہ وہ اپنے امام کا مقلد نہ دلیل مین
ہو اور نہ مذہب مین ہو کیونکہ وہ خود موصوف بصفت اجتہاد مستقل ہی لیکن چونکہ اپنے امام کے طریقہ اجتہاد کی راہ سے
موافقت باجتہاد رکھتا ہی لہذا اسکی طرف منسوب ہی۔ دوم یہ کہ مجتہد مقید بمذہب ہو کہ وہ امام کے اصول کی تقریر مین مستقل ہی
لیکن وہ اپنے امام کے ادلہ اصول وقواعد سے تجاوز نہین کرتا۔ اور اسکی شرط یہ ہی کہ عالم ہو بفقہ واصول وتفصیلی
ادلہ احکام اور یہ کہ مسالک قیاسات ومعانی پر بصیر ہو اور قیاس غیر المنصوص علیہ کے استنباط وتخریج مین کامل تربیت
ودیرینہ اشتغال ہو اس جہت سے کہ وہ اپنے امام کے اصول سے آگاہ ہی اور یہ مجتہد اگرچہ اسمین استقلال ہی لیکن

ایک نوع تقلید سے خالی نہین ہی بوجہ اسکے کہ اجتہاد مستقل کے بعض ادوات مانند نحو و حدیث مین ناقص ہی اور یہ ہمارے مجتہدین اصحاب الوجوہ کی صفت ہی۔ سوم یہ کہ مجتہد بدرجۂ اصحاب الوجوہ نہ پہونچا ہو ولیکن وہ فقیہ حافظ مذہب امام ہو اسکی تقریر ادلہ پر قائم ہو کہ تصویر و تحریر و تقریر و تمہید و تزئیف و ترجیح کر سکتا ہو۔ یہ صفت ہمارے بہت سے اصحاب متاخرین کی ہی جو چوتھی صدی کے ختم تک گذرے جنھون نے مذہب کی تحریر و ترتیب کی ہی چہارم یہ کہ قائم بحفظ مذہب و نقل ہو اور مشکل کو فہم کر سکے ولیکن وہ اسکی تقریر دلیل و تحریر قیاسات مین ضعیف ہی پس ایسے شخص کا فتوی جو وہ کتب مذہب سے نقل کرے معتبر ہی انتہی ملخصا مترجم کہتا ہی کہ قسم چہارم بھی اقسام مجتہد منتسب مین سے شمار کی ہی اور مقلد محض نہین قرار دی پس شاید کہ اجتہاد حفظ مذہب بہن ہی۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے علماے حنفیہ نے علمار کے سات طبقہ کیے اور انہین سے مجتہدین کی صرف تین طبقہ ہین از انجملہ طبقہ اول مجتہدین با اجتہاد مطلق مثل امام ابو حنیفہ و مالک و شافعی و احمد وغیرہم جو بدون تقلید اصول و فروع کے قواعد اصول کو موسس کرنے اور احکام فروع کو ادلہ اربعہ سے مستنبط کرنے مین مستقل ہین اور کفوی رح نے لکھا کہ سواے اس طبقہ کے غیر مستقل مقلدین کے پانچ طبقہ ہین۔ طبقہ اول ہمارے متقدمین اصحاب مانند امام ابو یوسف و محمد و زفر وغیرہم کے کہ جو مذہب کے اندر اجتہاد کرتے اور احکام کو ادلہ اربعہ سے موافق ان قواعد کے جو انکے استاد امام ابو حنیفہ نے مقرر کیے تھے نکالتے تھے سو یہ اصحاب متقدمین اگرچہ امام رح کے ساتھ بعض احکام فروع مین مخالفت کرتے ہین ولیکن قواعد اصول مین امام رح کی تقلید کرتے ہین بخلاف امام مالک و شافعی و احمد کے کہ یہ ائمہ تو امام اعظم رح سے اصول و فروع مین مقلد نہین ہین۔ طبقہ دوم اکابر متاخرین حنفیہ جیسے ابو بکر احمد الخصاف و امام ابو جعفر احمد الطحاوی و ابو الحسن الکرخی و شمس الائمہ عبد العزیز حلوائی و شمس الائمہ محمد سرخسی۔ و فخر الاسلام علی بزدوی و امام فخر الدین حسن معروف بقاضیخان و صدر اجل برہان الدین محمود صاحب ذخیرہ و محیط برہانی و شیخ طاہر بن احمد صاحب خلاصہ و نصاب۔ اور انکی امثال جو کہ ایسے مسائل مین اجتہاد کرنے پر قادر ہین جنمین صاحب المذہب سے کوئی روایت نہین ہی الا انکو یہ قدرت نہین کہ امام رح سے اصول یا فروع مین کچھ مخالفت کر سکین بلکہ موافق قواعد اصول صاحب مذہب کے ایسے جزئیات مین استنباط کرنے ہین جنمین صاحب مذہب سے کوئی روایت نہین ہی۔ طبقہ سوم اصحاب تخریج جیسے ابو بکر احمد بن علی الرازی و انکے مانند لوگ جو کہ محض مقلدین ہین انکو اجتہاد کی بالکل قدرت نہین ہی لیکن انکو اصول پر احاطہ ہی اور ماخذ انکے ضبط مین ہین تو اس جہت سے انکو یہ قدرت حاصل ہی کہ کسی قول مجمل کی اور حکم مبہم کے جو دو وجہ کو محتمل ہو اور وہ امام ابو حنیفہ یا اصحاب مین سے کسی سے منقول ہو اسکی تفصیل کر سکتے ہین اسطرح کہ اصول مین نظر کرکے اور اس قول کی امثال و نظائر فروع پر غور و مقایسہ کرکے اسکی وجہ کی تفصیل کرنے ہین طبقہ چہارم مقلدین اصحاب ترجیح جیسے شیخ ابو الحسن احمد القدوری و شیخ الاسلام برہان الدین علی المرغینانی صاحب ہدایہ اور انکی امثال علمار اور انکی شان یہ ہی کہ بعض روایات کو بعض دیگر پر ترجیح دے سکتے ہین اس طرح کہ یہ روایت اولی ہی اور یہ اصح ہی اور یہ اوفق اور وہ ارفق ہی۔ طبقہ پنجم مقلدین جنکو صرف اقوی و قوی و ضعیف

وظاہر مذہب وظاہر الروایہ اور روایت نادر وغیرہ مین تمیز کی قوت ہو جیسے شمس الائمہ کردری وجمال الدین حصیری وحافظ الدین نسفی وسوائے انکے مانند اصحاب متون مختار ووقایہ ومجمع البحرین اور انکی شان یہ ہو کہ اپنی کتابون مین اقوال مردود وروایات ضعیفہ کو نقل نہ کرین اور یہ طبقہ اہل التقلید مین سے ادنی درجہ کا ہو اور اب جو ان سے نیچے درجہ کے ہین تو وے ناقص عامی ہین انکو اپنے علمار عصر وفقہا دہر کی تقلید لازم ہو اور انکو حلال نہین کہ فتوی دین مگر بطور حکایت کے پس جو اپنے علمار کی زبان سے سنا اور فقہار کے اقوال کو حفظ کیا ہو ان اقوال کو ذکر کردے انتہی شرحا - مترجم کہتا ہو کہ کفوی رح نے طبقہ پنجم کے بعد کوئی طبقہ نہین رکھا اور ابن کمال پاشا رح نے انکا چھٹا طبقہ کیا اور کہا کہ یہ طبقہ ایسے مقلدین کا ہو کہ انکو تمیز کی بھی قدرت نہین اور لاغر وفربہ مین بلکہ دائین وبائین مین بھی امتیاز نہین کر سکتے جو پانے ہین یاد کر لیتے ہین جیسے اندھیری رات کا لکڑیان چننے والا کہ جو پاتا ہو سمیٹ لیتا ہو تو انکی خرابی اور جو انکی تقلید کرے اسکی پوری بربادی ہو ذکرہ علی القاری وعمر بن عمر الازہری عنہ - مترجم کہتا ہو اس تمام بیان کا حاصل یہ ہو کہ مقام اول آنکہ یہ جملہ طبقات سات ہوئے - ایک طبقہ مجتہد مطلق - پھر پانچ طبقہ جو کفوی نے ذکر کیے پھر ساتوان طبقہ جو ابن کمال پاشا رح نے زائد کیا ہو - انمین سے اول ودوم وسوم طبقات تو اجتہاد کے ہین اور باقی طبقات مقلدین کے ہین حتی کہ ساتوان طبقہ بالکل بے تمیز مقلدون کا ہو - واضح ہو کہ یہان در المختار مین سہو سے غلطی ہو گئی چنانچہ لکھا کہ قد ذکروا ان المجتہد المطلق قد فقد واما المقید فعلی سبع مراتب مشہورۃ انتہی یعنی علمار نے ذکر کیا کہ مجتہد مطلق تو مفقود ہو گیا اور رہا مجتہد مقید تو سات مرتبہ پر ہے جو مشہور ہین - اسمین دو وجہ سے غلطی ہوئی اول یہ کہ سات مراتب مین مجتہد مطلق بھی داخل ہو - دوم یہ کہ مجتہد مقید کے سات مرتبہ نہین بلکہ موافق نقل کفوی رح کے مرتبہ دوم مرتبہ مین اور تیسری مرتبہ سے مقلدون کا درجہ ہو اور اسمین تو شک نہین کہ انھون نے ساتوان مرتبہ محض مقلد بے تمیز کا قرار دیا ہو فاضل علامہ مرحوم نے بعد اعتراض مذکور کے کہا کہ صواب یون کہنا تھا کہ اما المقید فعلی خمس مراتب مشہورۃ انتہی مترجم کہتا ہو کہ یہ فاضل مرحوم کا سہو ہو بلکہ صواب یہ تھا کہ یون کہتا کہ واما المقید فعلی مرتبتین ثم دونہا اربع مراتب للمقلدین کما لا یخفی یعنی مجتہد مقید کے دو مرتبہ ہین اور بعد انکے چار مرتبہ اہل تقلید کے ہین انمین کوئی کسی قسم کے اجتہاد کا نہین ہو فافہم واللہ اعلم - مقام دوم یہ کہ کفوی وغیرہ نے ہر طبقہ کے تحت مین علمار کو اپنی رائے سے درج کیا اور مجتہد منتسب مستقل کا ہمارے یہان کوئی مرتبہ نہین رکھا جیسا امام نووی وغیرہ شافعیہ نے رکھا حالانکہ یہ اس جہت سے معقول ہو کہ فیض ائمہ امام مستقل مطلق سے ضرور ہو کہ اسکے تلامذہ کامل ہون نہ ناقص اور یہ ظاہر ہو فاضل علامہ رحمہ اللہ نے اپنے رسالہ مین اس اندراج مین بچند وجوہ مناظرہ کیا - ایک یہ کہ انھون نے امام ابو یوسف وامام محمد وغیرہ اصحاب امام ابو حنیفہ رح کو مجتہد فی المذہب قرار دیا کہ امام اعظم رح کے ساتھ اصول مین مخالفت نہین کر سکتے ہین اور یہ بات غلط وخلاف واقع ہو اسواسطے کہ اصحاب رحمہم اللہ کا خلاف کرنا اصول مین قلیل نہین ہو حتی کہ امام حجۃ الاسلام غزالی رحمہ اللہ تعالی نے اپنی کتاب منخول مین کہا کہ امام ابو یوسف وامام محمد رح نے امام ابو حنیفہ رح کے ساتھ دوتہائی مذہب مین اختلاف کیا ہو انتہی اور شمس الائمہ کردری نے رد منخول مین لکھا کہ امام ابو حنیفہ رح نے جان لیا کہ

یہ دونون رتبہ اجتہاد کو پہونچ گئے ہین اور مجتہد پر لازم ہی کہ صرف اپنے اجتہاد پر عمل کرے نہ دوسرے کے اجتہاد پر
پس انکو حکم دیا کہ میرے قول پر عمل ترک کرو جبکہ تمکو اسکی دلیل ظاہر نہو اور کہا کہ لا یحل لاحد ان یاخذ بقولی مالم یعلم من این
(یعنی تمکو اجتہاد اسکے موافق ہو)
کسی کو حلال نہین کہ میرے قول کو لے جب تک یہ نجانے کہ مین نے کہان سے کہا ہی پس تقلید سے ممانعت کی اور
معرفت دلیل کی جانب ترغیب دی سو بعض مسائل مین انکو قول ابی حنیفہ رح کی دلیل ظاہر نہوئی اور اسکے برخلاف
انکو امارات اجتہادی ظاہر ہوئے تو انھون نے موافق حکم امام رح کے امام کا قول ترک کیا اور اپنے اجتہاد پر عمل کیا
انتہی مترجما۔ مترجم کہتا ہی کہ یہان سے صاف ظاہر ہوا کہ یہ جو در مختار وغیرہ مین ہی کہ ہر ایک شاگرد نے امام ابو حنیفہ
رح سے ایک روایت کو لیکر قوی کیا ہی انتہی اور بعض نے تصریح کی کہ یعنی امام ابو یوسف و امام محمد و دیگر اصحاب کا خود
قول نہین ہی بلکہ یہ سب امام ابو حنیفہ رح کے اقوال ہین ہر ایک شاگرد نے ایک ایک قول لیکر اسکی تقویت کی ہی
انتہی تو یہ خلاف تحقیق شمس الائمہ کردری وغیرہ کے ہی اور فاضل علامہ مرحوم نے کہا کہ حق یہ ہی کہ امام ابو یوسف و
امام محمد دونون مستقل مجتہد ہین انکو اجتہاد مطلق کا مرتبہ حاصل ہوا و لیکن انھون نے اپنے امام استاد کی تعظیم اجلال
امام رحمہ اللہ کا مذہب نقل کیا اور انہین کی طرف منسوب ہونا اختیار کیا اور یہین سے محدث دہلوی وغیرہ نے اور
میزان مین عبد الوہاب شعرانی رح نے انکو مجتہدین منتسبین مین شمار کیا ہی اول ہی حق و انصاف ہی اور امام اعظم رح
کے اثر برکت کا ظہور صاف ہی اور ایسے امام جلیل الشان کے فیض صحبت سے یہی امید ہی کہ اسکے اصحاب درجہ کمال
اجتہاد کو پہونچین حتی کہ امام شافعی رح نے کتب امام محمد رح سے فیض حاصل ہونے کا شکریہ کیا ہی اور جو شخص اصول
و فروع مین نظر رکھتا ہی وہ شاگردون کی روایات امام اعظم سے علیحدہ اور انکے خود اجتہادات علیحدہ پاتا ہی حتی کہ
امام صدر الشریعہ نے شرح وقایہ کے مسئلہ طہر متخلل مین نقل کیے ہین اور نقل صدر الشریعہ معتمد ہی اور کیونکر امام رح سے
اس مسئلہ مین انکے اقوال متنافیہ کا اجتماع مجوز ہو سکتا ہی جس سے ایسے امام عظیم الشان کے حق مین منقصت لاحق ہونا بلکہ
التعصب فی الدین۔ بالجملہ امام مجتہد مستقل مطلق امام اعظم رح ابو حنیفہ ہین اور مجتہد مستقل منتسب امام ابو یوسف و امام محمد
وغیرہ اصحاب امام ہین۔ وجہ دوم نظر کی یہ ہی کہ صاحب طبقات نے اپنی راے سے امام خصاف و طحاوی و کرخی کو
کہا کہ یہ لوگ امام کے ساتھ اصول و فروع مین مخالفت کی قدرت نہین رکھتے ہین حالانکہ انکے اقوال و مذاہب جو اصول
و فروع مین مذکور ہین جسکی نظر اپر ہو اور ان بزرگون کے احوال سے جو طبقات حنفیہ مین مذکور ہین واقف ہو
اسکے نزدیک یہ قول عدم قدرت کا مردود ہی۔ وجہ سوم نظر کی یہ کہ صاحب طبقات نے شمس الائمہ حلوائی و سرخسی
حتی کہ امام قاضیخان کو تو مجتہد فی المذہب مین شمار کیا اور امام ابو بکر الجصاص رازی رح کو کہا کہ طبقہ سوم مین ہین
بالکل اجتہاد پر قادر نہین ہی یہ صحیح نہین ہی اور امام جصاص بہ نسبت مذکورین کے اقدم و اعلی و ادق النظر و اوسع علم ہی
وجہ چہارم نظر کی یہ ہی کہ صاحب طبقات نے امام قاضیخان کو تو طبقہ دوم مجتہدین فی المذہب مین شمار کیا اور امام قدوری
اور صاحب ہدایہ کو طبقہ چہارم مین داخل کیا یہ اٹکل کی بات ہی صحیح نہین ہی اور امام قدوری کی شان اجل و اعلی
قاضیخان سے اور شان صاحب ہدایہ اگر قاضی خان سے اجل نہو تو کبھی کم نہین ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ خوب کہا گیا کہ

سے انما یعرف ذا الفضل من الناس ذووہ - آدمیون مین سے اہل فضل کو وہی پہچانتا ہی جو خود اِس لائق ہو اور مثل مشہور ہی کہ ولی را ولی می شناسد - پس واضح ہو کہ یہ مراتب وطبقات جو مذکور ہوے یہ مراتب تو معقول ہین ولیکن اِن لوگون نے اپنی راے سے ہر ایک طبقہ مین جن ائمہ علماء کو درج کیا اعلی کو ادنی اور ادنی کو اعلی کر دیا کاش یہ لوگ اِس سے پرہیز کرتے اور ادنی کو اعلی قیاس کرنا تو کم ہی ولیکن اعلی کو ادنی کرنا عیب سخت ہی نعوذ باللہ من ذلک اور جو شخص ان ائمہ کی شان وتبحر سے وقوف چاہے وہ خود اصول فقہ واصول حدیث وقرآن پاک وعلوم تفسیر و احادیث شریف ولغت ونحو ومعات مسائل فقہ سے وقوف حاصل کر کے اصول وفروع مین ان ائمہ کے اقوال و اجتہادات پر ذکاوت وفطنت کے ساتھ بتوفیق وفضل الٰہی جل جلالہ نظر کرے تو اُسکو کچھ وقوف ہو اور خیالی اٹکل و قیاس سے پرہیز رکھنا واجب ہی والحمد فی الاولی والآخرہ - پھر مترجم کہتا ہی کہ کفوی وغیرہ نے طبقۂ پنجم یعنی مقلدین ممیزین کے بعد والون کی نسبت جو مقلد بے تمیز ہین یہ کہا کہ انکو اپنے علماء عصر وفقہاء دہر کی تقلید واجب ہی مین کہتا ہون کہ یہ قول اِس بنا پر ہی کہ کوئی زمانہ اللہ تعالی کے فضل سے ایسے عالم سے خالی نہوگا جو تمیز پر بالتحقیق قادر ہو یہی صواب ہی - چنانچہ قاسم بن قطلوبغا کی تصحیح القدوری سے لیکر در المختار مین نقل کیا کہ اگر تو کہے کہ فقہاء کبھی چند اقوال کو نقل کر دیتے ہین اور انمین سے کسی کو ترجیح نہین دیتے اور کبھی تصحیح مین اختلاف کرتے ہین یعنی بعض نے ایک قول کو صحیح کہا اور بعض نے دوسرے قول کو صحیح کہا تو اِن دونون صورتون مین کیا حکم ہی تو مین کہونگا کہ جس طریقہ سے انھون نے عمل کیا ویسے ہی ہم عمل کرینگے کہ اعتبار کرین تغیر عرف کا اور لوگون کے احوال بدلنے کا اور حکم کا جو لوگون پر آسان ہو اور جسپر عمل در آمد ظاہر ہو اور جسکی وجہ قوی ہو اور زمانہ ایسے شخص سے خالی نہوگا جو اِسکو صرف گمان سے نہین بلکہ درحقیقت تمیز کر لے اور جو کوئی تمیز نہ کر سکے اُسکو چاہیے کہ اپنی بری الذمہ ہونے کے لیے ایسے شخص کی طرف رجوع کرے جو تمیز رکھتا ہو - فتاوی ولوالجیہ مین ہی کہ لوگ ان دو حالت سے خالی نہین یا تو مقلد محض ہین یا ایسے مقلدین کہ جنکو لیاقت نظر کی ہی پس اول گروہ پر تو لازم ہی کہ اسی قول کی اتباع کرین جسکو مشائخ نے صحیح کہا ہی اور دوسرے گروہ کو اختیار ترجیح وتصحیح کا ہی اور اسپر واجب ہی کہ جو اِسکے نزدیک مرجح ہو اُسی پر خود عمل کرے اور جب فتوی دے تو جس قول کو مشائخ نے صحیح کہا ہی اُسی پر فتوی دے کیونکہ پوچھنے والا تو اس سے وہ بات پوچھتا ہی جو اہل مذہب کے نزدیک مذہب قرار پایا ہی - دوسرے مقام پر ولوالجیہ مین ہی کہ جو شخص صرف اسیقدر پر اکتفا کرے کہ اُس کا فتوی یا عمل کسی قول سے یا مسئلہ کی کسی وجہ سے موافق ہو جاوے اور وہ اقوال ووجوہ مین سے جسپر چاہے عمل کرے بدون اسکے کہ ترجیح مین نظر کرے تو اِس شخص نے جہالت کی اور خلعت اجماع کو چاک کر دیا مترجم کہتا ہی کہ اِس سے ظاہر ہوا کہ مقلد محض کو لازم ہی کہ اپنے قاعدہ وضابطہ پر دخل نہ کرے بلکہ اپنے زمانہ مین جسکو اہل تمیز سے پاوے اُسکی طرف رجوع لاوے ورنہ اسلام مین مقلد محض کے دعوی سے فتنہ برپا ہوگا - واضح ہو کہ اجتہاد مطلق مفقود ہونے کی تو جمہور نے شہادت دی اور کہا گیا کہ اجتہاد کا ادنی درجہ بھی امام نسفی رح پر ختم ہو گیا اور ولوالجی رح کا قول اول جو مذکور ہوا اسی جانب مشعر ہی اور قاسم بن قطلوبغا کا قول جو در المختار مین ہی وہ بھی اس طرف

اشارہ کرتا ہو کہ ہر زمانہ مین شخص منیر ہو گا نہ مجتہد فعلی ہذا یہ شکل سخت ہی کہ وقائع و نوازل قیامت تک سلنح ہین اور اورانکا وقوع موقوف نہین ہوا چنانچہ ہمارے زمانہ مین ریل پر نماز وغیرہ کے وقائع جدید بہت ہین - اور مسلمان کے اعمال کسی وقت بلا تعلق شرع الٰہی نہین رہ سکتے ہین پس جب یہ مسائل کتب فتاوی مین موجود نہین توانکا حکم کیونکر استنباط ہو گا کیونکہ استنباط و اعتبار مجتہد کا کام ہی - اور علماے حنابلہ نے صرح کہا کہ کوئی زمانہ اجتہاد سے خالی نہو گا پس مترجم کے نزدیک اس اشکال کا مخلص نہین مگر آنکہ اس امر سے وہ لوگ رجوع کرین جو علامہ نسفی رح پر ختم اجتہاد کے قائل ہین - مولانا بحر العلوم رحمہ اللہ نے ارکان اربعہ مین ختم اجتہاد کے دعوی کو رجم بالغیب کی معصیت قرار دیا یہ کیونکر معلوم ہوا کہ اجتہاد علامہ نسفی پر ختم ہوا اور اب کوئی نہ پیدا ہو گا جسکو فی الجملہ اجتہاد کی قدرت ہو اسکی راہ تو صرف اعلام الٰہی عزوجل ہی خواہ قرآن پاک سے ہو یا حدیث شریف سے ہو اور کوئی موجود نہین ہی پس یہ قول روا نہین ہی واللہ تعالی اعلم - **بالجملہ** مذہب حنفیہ مین اصل امام اعظم ابو حنیفہ رح ہین اور انھین کے مسلک اجتہاد پر فی الجملہ اختلاف کے ساتھ اِنکے شاگرد مجتہدین منتسبین ہین ولیکن انکے تلامذہ مین سے امام ابو یوسف و امام محمد رحمہا اللہ تعالی نے مذہب امام رح کو اپنے استاد کی تعظیم و تکریم کی نظر سے روایت کے ساتھ و بالشافہہ نقل و مدون کیا اور اپنے خاص اجتہادات سے بھی افادہ پہونچایا پھر مشائخ و علماء اور بہت سے اولیاء اس مذہب پر گذرے اور شعرانی رح نے بطریق کشف کے اس مذہب کو جملہ مذاہب مجتہدین سے زیادہ زمانہ تک برقرار پایا - علامہ خیر الدین رملی استاد صاحب الدر المختار نے فتاوی خیریہ مین کہا کہ ہمارے نزدیک مقرر یہ ہوا کہ فتوی نہ دیا جاوے و عمل نہ کیا جاوے مگر بقول امام اعظم رح اور امام کے قول سے عدول کرکے صاحبین یا اُن سے ایک کے قول یا غیرون کے قول کیطرف نجاوے مگر جبکہ ضرورت ہو انتہی مترجما - اب ضرور ہوا کہ چند امور معلوم ہون اول یہ کہ امام رحمہ اللہ کے اقوال کس مستند ذریعہ سے ہمکو پہونچے ہین اور اگر ایک ہی مسئلہ کے حکم دو یا زیادہ مختلف روایت امام رح سے مروی ہون تو انین سے کون مستند ہی - دوم یہ کہ جن مسائل مین امام رح سے روایت نہین تو صاحبین یا دیگر تلامذہ مین سے کس کا قول لیا جائیگا - اور اگر تلامذہ سے بھی روایت نہو اور مشائخ مختلف ہون تو کیا حکم ہی - سوم ضرورت کی جہت سے امام رحمہ اللہ کے قول سے عدول کی کیا صورتین ہین چہارم اہل تقلید و اہل اجتہاد مین فرق ہی - واضح ہو کہ اصول مین یہ امر مستقر ہی کہ مجتہد کو تقلید دوسرے مجتہد کی نہین جائز ہی لیکن جتنی دیر تک اسکو اپنے اجتہاد کا موقع نہین ملا اور درمیان مین ضرورت واقع ہوئی تو کیا وہ دوسرے مجتہد کے قول پر عمل کرسکتا ہی دو قول ہین - اور اس سے معلوم ہوا کہ جو اصحاب و مشائخ درجہ اجتہاد پر تھے اِنکے اقوال اجتہادی ہین اور جو لوگ اہل تقلید ہین وہ موافق تصریح دلوالجی رحمہ اللہ المتوفی ۵۴۰ھ کی دو قسم کے ہین ایک محض مقلد اور دوم مقلد جسکو دلائل پر نظر کی اہلیت ہی - پس جو مسائل امام اعظم رح سے بروایت واحدہ مروی ہین وہ تو قسمین اندمین روایات مختلفہ ہین جیسے وضو مین داڑھی کا دھونا جو لاحق البشرہ ہی کسقدر چاہیے تو ان روایات مین سے بعض قول کو مشائخ کبار و حذاق مجتہدین نے صحیح کہا اور بعض کو مرجوح کہا ہی اور بعض انھین مسائل مین صاحبین وغیرہما سے اِنکے خاص

اجتہادات مروی ہین اور دلائل ہر ایک کے مبین و مصرح ہین - اب جاننا چاہیے کہ مقلد محض ہو یا مقلد لائق نظر ہو وہ روایات واحدہ امام رح سے عدول نہ کرے الا بضرورت اور اہل نظر بھی فتوی دینے مین عدول نہ کرین اور روایات متعددہ مین اہل تقلید پر اس روایت کی اتباع لازم ہے جسکی تصحیح کی گئی ولیکن اہل نظر کو اپنی ذات کے لیے ترجیح و تصحیح کا اختیار ہے مگر فتوی مین تصحیح مذہب کا اعتبار ہوگا الا بضرورت - پھر ان مسائل کے سوائے جو امام رح سے مروی ہین خواہ مجتہد مذہب سے ہون یا تخریج مشائخ سے ہون تفصیل ہے جیساکہ آیندہ معلوم ہوگی اور یہ جو کچھ مذکور ہوا باعتبار اصل کے ہے ولیکن موجودہ حالت مین جو طریق عملدرآمد ہے وہ آخر مین بیان ہوگا - **ذکر طبقات مسائل** - یہ مسائل تین طبقہ پر ہین - طبقہ اولی مسائل اصول ہین اور یہی مسائل ظاہر الروایہ کہلاتے ہین اور یہ مسائل امام محمد کے مبسوط کے جسکو اصل کہتے ہین اور جامع صغیر کے اور جامع کبیر و کتاب السیر و زیادات کے ہین کما ذکرہ الکفوی اور یہ صرف پانچ کتابین ہوئین اور علامۂ شامی رح کے رد المحتار مین ہے کہ ظاہر الروایۃ و ظاہر المذہب و روایت اصول سے مراد امام محمد رح کی مشہور چھہ کتابون کے مسائل ہین اور وہ جامع صغیر و جامع کبیر و کتاب السیر صغیر و کتاب السیر کبیر و مبسوط و زیادات ہین اور ایسا ہی کشف الظنون مین بھی مذکور ہے اور تعلیق الانوار مین ہے کہ بعض نے سیر صغیر کو انمین نہین شمار کیا اور حاشیہ طحطاوی مین ہے کہ بعض نے سیر کبیر کو بھی نہین شمار کیا - عنایہ مین ہے کہ اصول سے مراد جامع صغیر و کبیر و زیادات و مبسوط ہین اور نتائج الافکار مین ہے کہ ظاہر الروایہ سے مراد فقہا رکے نزدیک جامع صغیر و کبیر و مبسوط و زیادات ہین اور غیر ظاہر الروایہ سے مراد جو ان کتابون کے سواے دوسری کتابون سے ہون - مفتاح السعادہ مین روایۃ الاصول و ظاہر الروایہ مین تفریق کی چنانچہ کہا کہ فقہا ر مبسوط و زیادات و جامع صغیر و کبیر کو روایۃ الاصول کہتے ہین اور مبسوط و جامع صغیر و سیر کبیر کو ظاہر الروایۃ و مشہور الروایہ کہتے ہین - مترجم کہتا ہے کہ فعلی ہذا مبسوط و جامع صغیر تو روایۃ الاصول و ظاہر الروایہ و مشہور الروایۃ ہین اور جامع کبیر و زیادات صرف روایۃ الاصول ہین اور سیر کبیر صرف ظاہر الروایۃ و مشہور الروایۃ ہے اور سیر صغیر کو درمیان سے ساقط کیا اور شاید کفوی کی مراد سیر سے سیر کبیر ہے واللہ اعلم پھر اصل سے مراد مبسوط ہے کیونکہ امام محمد نے اول اسی کو تصنیف کیا پھر جامع صغیر کو پھر جامع کبیر پھر زیادات کو تصنیف کیا کما فی غایۃ البیان - اور اصل کے کئی نسخہ ہین اور فی الجملہ انمین شاذ نادر اختلاف بھی ہے اور کفوی رح نے کہا کہ سب سے زیادہ مشہور و ظاہر نسخہ شیخ ابو سلیمان جوزجانی کا ہے پھر کہا کہ مبسوط کے نسخ متعدد ہین ایک نسخہ شیخ الاسلام ابو بکر معروف بخواہر زادہ کا ہے اسکو مبسوط شیخ الاسلام و مبسوط کبری کہتے ہین اور ایک نسخہ شمس الائمہ حلوائی کا اور ایک انکے شاگرد شمس الائمہ سرخسی کا ہے - مترجم کہتا ہے کہ یہ شمس الائمہ سرخسی وہ نہین ہین جنکی محیط سرخسی ہے بلکہ صاحب محیط سے مقدم اور امام مجتہد حقانی صاحب کرامات ہین اور واضح ہو کہ یہ مبسوطات شیخ الاسلام و حلوائی و سرخسی وغیرہ درحقیقت شرح مبسوط ہین اور اصل مبسوط کے قیود سے جو مسائل مستخرج تھے انکو انھون نے استخراج کر دیا ولیکن امام کے کلام کے ساتھ اپنا کلام خلط کر دیا ہے جس سے مبسوط مثلاً منسوب بشیخ الاسلام ہو گئی جیسے جامع صغیر کے شارحین مانند فخر الاسلام بزدوی و قاضیخان نے بھی کیا اسی واسطے کہتے ہین کہ قاضیخان نے جامع صغیر مین ذکر کیا اور کہ

مراد قاضیخان کی شرح جامع صغیر ہر کما ذکرہ بیری زادہ فی شرح الاشباہ - واضح رہے کہ شرح ہدایہ وغیرہ مین جو مبسوط سرخسی مذکور ہو اس سے مراد حاکم شہید متوفی ۳۳۴ھ ہجری کی کتاب کافی کی شرح سرخسی رح معبر بمبسوط ہو اسکو محفوظ رکھنا چاہیے ذکرہ فی کشف الظنون - بالجملہ مسائل ظاہر الروایۃ مذکورہ کتب امام محمد رح کے ہین - اور حاکم شہید رح نے کتب امام محمد رح سے لباب مسائل کو چن لیا جیسا کہ طبقات علمائے حنفیہ مین یہ قصہ مذکور ہو لہذا علمائے اسکو بھی اصول ہی قرار دیا چنانچہ کفوی رح نے کہا کہ مسائل ظاہر الروایہ سے وہ مسائل بھی ہین جو حاکم شہید رح کی کتاب منتقی مین ہین اور امام محمد رح کی کتابون کے بعد یہ کتاب مذہب کے لیے اصل ہو لیکن اس زمانہ مین وہ ان ملکون مین ملتی نہین ہو اور حاکم شہید رح کی کتاب الکافی بھی اصول مذہب سے ہو اور مشائخ رح نے اسکی شرح لکھی مین از انجملہ شرح شمس الائمہ سرخسی و شرح قاضی شیخ الاسلام علی اسبیجابی ہو - مترجم کہتا ہو کہ یہی شرح سرخسی معروف بمبسوط ہو اور واضح ہو کہ کافی و وافی تصنیف علامہ نسفی صاحب کنز الدقائق کی دوسری ہو - طبقہ ثانیہ مسائل مذہب مین سے وہ مسائل ہین جو غیر ظاہر الروایۃ کہلاتے ہین اور یہ مسائل وہ ہین جو ہمارے امامون سے مروی ہین لیکن کتب مذکورہ مین نہین بلکہ دوسری کتابون مین ہین خواہ دوسری کتابین امام محمد رح کی تصنیف سے ہون جیسے کیسانیات و رقیات و جرجانیات و ہارونیات اور انکو غیر ظاہر الروایۃ اس لیے کہتے ہین کہ یہ امام محمد رح سے ایسی شہرت وکثرت روایت کو نہین پہونچے جیسے کتب طبقہ اولی کے مسائل شہرت وکثرت و روایت کو پہونچے ہین خواہ یہ کتابین سواے امام محمد رح کے دوسرون کی تصنیف سے ہون جیسے کتاب مجرد مصنفہ حسن بن زیاد کہ اسکے مسائل بھی غیر ظاہر الروایہ ہین اور اسی قسم سے کتب امالی ہین اور صورت املا یہ کہ عالم بیٹھ گیا اور اسکے گرد شاگرد حلقہ کر کے قلم دوات کاغذ لیکر بیٹھے اور عالم نے اس مجلس مین جو کچھ علم بیان کیا اسکو ان لوگون نے لکھ لیا اور ایسے ہی ہر جلسہ مین لکھتے گئے حتی کہ کتاب ہوگئی اور یہ ہمارے اصحاب متقدمین کی عادت تھی - اور اسی قسم سے کتب نوادر ہین کہ متفرق طور پر روایات ہین جیسے نوادر ابن سماعہ و نوادر ہشام و نوادر ابن رستم وغیرہ جو امام محمد وغیرہ سے روایت کرتے ہین کفوی رح نے کہا کہ ان مسائل کو نوادر اسواسطے شمار کرتے ہین کہ یہ اصول سے مخالف ہوتے ہین - مترجم کہتا ہو کہ اصول سے مخالف ہونا ضرور نہین ہو بلکہ روایت بطریق ندرت ہو بمعنی آنکہ دوسرے شاگردون سے متابعت نہین پائی جاتی ہو اور واضح ہو کہ کبھی ظاہر مذہب کی روایت چھوڑ کر نوادر کی روایت لیتے ہین مثلاً اگر کسی نے حالت حیض مین اپنی جورو سے وطی حلال جانے تو شمس الائمہ نے کہا کہ تکفیر ہو اور نوادر مین امام محمد رح سے مروی ہو کہ تکفیر نہین و ہو الصحیح کذا ذکرہ القاری - اور عموماً متقدم مسائل ظاہر الروایۃ ہین پھر اگر ظاہر الروایۃ مین نہو غیر ظاہر الروایۃ و نوادر ہین - طبقہ ثالثہ مسائل فتاوی ہین اور انکو واقعات بھی کہتے ہین بمعنی آنکہ ایسی صورت واقع ہوئی جسکا حکم ان ائمہ ثلثہ رح سے مروی نہین ہو پس یہ مسائل وہ ہین کہ جنکے احکام کو امام محمد رح کے شاگردون یا شاگردون کے شاگردون نے یا انکے بعد راویون نے استنباط کیا ہو کذا ذکرہ الکفوی اور معنی یہ ہین کہ امام محمد وغیرہ کے شاگردون کے سامنے ایسے واقعہ کا استفتاء پیش ہوا جسمین کوئی

روایت اِن اماموں مین سے کسی [illegible] سے آنکے پاس نہین ہو تو انہون نے خود اجتہاد سے استنباط کیا اور جو اجتہاد کے لائق ہو خواہ شاگردوں کا شاگرد اور خواہ اِنکے بعد والون مین سے ہو کسی زمانہ مین ہو اُسکے اجتہاد کا اعتبار کیا- گویا زمانہ کا اُسمین اعتبار نہین ہو اور مترجم کہتا ہو کہ یہی صحیح ہو کیونکہ کبھی زمانہ لاحق مین ایسا ہوتا ہو جو سابق مین نہ تھا کیونکہ یہ علم محض فضل الٰہی ہو وقد قال تعالیٰ وداؤد وسلیمان اذ یحکمان فی الحرث اذ نفشت فیہ غنم القوم وکنا لحکمہم شاہدین ففہمناہا سلیمان الآیہ- پس سلیمان علیہ السلام پر احسان رکھا کہ اُسکو حکم صواب کی تفہیم کر دی- حالانکہ داؤد علیہ السلام والد سلیمان علیہ السلام تھے اور یہ بہ دلائل عدیدہ مؤید اور بوقوع متعدد ہو واللہ تعالیٰ اعلم- کفوی رح نے کہا کہ اول کتاب جسمین نوازل و واقعات جمع کیے گئے نوازل فقیہ ابو اللیث نصر بن محمد سمرقندی معروف بامام الہدی رح ہو جسمین فتاوی مجتہدین متاخرین کے اپنے مشائخ و مشائخ [illegible] مثل محمد بن مقاتل رازی و محمد بن سلمہ ونصیر بن یحییٰ وغیرہ کے جمع کیے اور اپنے مختارات بھی بیان کیے یعنی میرے نزدیک مختار یہ ہو اور واقعات مین بکثرت [illegible] اصل ہو پھر واقعات ناطفی و مجموع النوازل وغیرہ- پھر دیگر مشائخ نے ان فتاوی کو اصول کے ساتھ مختلط جمع کر دیا جیسے جامع قاضیخان وخلاصہ وغیرہ کتب فتاوی مین اور بعض نے امتیاز کو قائم رکھا جیسے رضی الدین سرخسی نے محیط مین کیا کہ اول مسائل اصول لکھے پھر نوادر پھر فتاوی لکھے ہین- مترجم کہتا ہو کہ شیخ رضی الدین سرخسی رح کی صنیع شاہد ہو کہ قاعدہ یہ تھا کہ جو اصول ظاہر الروایۃ مین ہو وہ مقدم ہو پھر نوادر مین پھر فتاوی مین- اور یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ فتاوی سے مراد صرف وہ مسائل واقعات و نوازل ہین جو مشائخ نے استخراج [illegible] استنباط کیے جنمین کوئی روایت امامون سے نہین ہو پس فتاوی قاضیخان یا فتاوی عالمگیری کو جو فتاوی کہتے ہین مجازاً باعتبار- اِسلیے کہ اِنمین مسائل فتاوی مختلط ہین ورنہ درحقیقت اِنمین مسائل اصول و فتاوی دونون ہین- اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر حکم ظاہر الروایۃ مین نہو ولیکن نوادر مین ہو تو فتاوی سے مقدم کر کے نوادر کو لینا متعین ہوگا چنانچہ بحر الرائق کی قضاء الفوائت مین ہو کہ مسئلہ اگر ظاہر الروایۃ مین نہو اور غیر ظاہر الروایۃ مین ثبت ہو تو اسی طرف مصیر متعین ہو- مترجم کہتا ہو کہ یہ حکم مقلد کے لیے ہو یا جسکو قوت اجتہادیہ ہو اُسکے لیے بھی ہو اور صحیح احتمال اول ہو اگر کہا جاوے کہ غیر ظاہر الروایۃ تلامذہ ائمہ رحمہم اللہ ہین تو اُنکے اجتہاد پر بہ نسبت متاخر زمانہ کے قوت اجتہادیہ والے کے زیادہ اعتماد ہوگا- جواب یہ کہ غیر ظاہر الروایۃ مین راوی نے روایت کا التزام کیا اور امام مجتہد سے اِسکے ثبوت مین تامل ہو اور خود راوی نے اپنی توافق اجتہاد سے اگاہ نہ کیا تو اعتماد کی وجہ صاحب قوت اجتہادیہ کے حق مین ساقط ہو گئی پس اِسپر شرعاً لازم آیا کہ اپنے اجتہاد کو کام مین لاوے فافہم- پھر واضح ہو کہ اکثر اصول ان دیار و امصار مین مفقود ہین اور اگر کہین پائے جاتے مین تو متداول و متواتر نہونے سے حکم متواترات مین نہین خصوصاً ہمارے زمانہ اور ہمارے دیار مین پس ضرور ہو کہ کتاب معتبر متداول بھی ہو لہذا ملا علی قاری رح نے تذکرۃ الموضوعات مین لکھا کہ قواعد کلیہ مین سے ہے کہ نقل کرنا احادیث نبویہ کا اور مسائل فقہیہ کا و تفاسیر قرآنیہ کا نہین جائز ہو مگر انھین کتابون سے جو متداول ہون کیونکہ جو متداول نہون [illegible] ق وملحدون کے موضوع ملا دینے سے امن نہین ہو بخلاف کتب محفوظہ کے کہ اِنکے نسخہ صحیح متعدد ہا متداول

ہاتھ ہوتے ہین۔ انتہی۔ لکھنوی رح کے کلام سے معلوم ہوا کہ کتاب منتقی مؤلفہ حاکم شہید رح اس زمانہ مین مفقود ہی لیکن
منتقی سے جو مسائل کسی معتمد کتاب مثل محیط سرخسی وغیرہ مین منقول ہین وہ متداول ہین اور محیط برہانی جو محیط سرخسی
سے مقدم ہی وہ بھی مفقود ہی چنانچہ ابن نجیم مصری رح نے بعض مسئلہ وقف کے رسالہ مین اپنے بعضے معاصرین پر رد کرنیکے
طور پر لکھا کہ محیط برہانی سے جو نقل ہمارے معاصر نے لکھی یہ کذب ہی کیونکہ محیط برہانی مفقود ہی جیسا کہ ابن امیر الحاج
نے شرح منیۃ المصلی مین تصریح کی ہی اور برتقدیر یکہ ہمارے ہم عصر کو مل گئی اور اس زمانہ والون مین سے کسی کو نہین
ملی تو بھی اس سے فتوی و نقل جائز نہین ہی جیسا کہ فتح القدیر کی کتاب القضاء مین مصرح ہی انتہی۔ فتح القدیر کتاب القضاء
مین ہی کہ اصولیین کی راے اس امر پر جمی ہی کہ مفتی وہی ہی جو مجتہد ہو اور جو مجتہد نہین اقوال مجتہد یاد رکھتا ہی تو وہ مفتی نہین
ہی اس سے جب سوال کیا جاوے تو اسپر واجب ہی کہ کسی مجتہد مثل امام ابو حنیفہ کا قول بطریق حکایت نقل کر دے
اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے زمانہ مین جو موجودہ لوگون سے فتوی لیا جاتا ہی یہ فتوی نہین بلکہ مفتی کے کلام کا نقل ہی
کہ سوال کرنے والا اسکے موافق عمل کرے اور مجتہد سے اسکی نقل کا طریقہ دو باتون مین سے ایک ہی یا تو اس ناقل کی
کوئی سند ہو انتک یا کسی ایسی کتاب معروف سے لیوے جو ہاتھون ہاتھ متداول رہی ہو جیسے امام محمد بن الحسن
کی کتابین اور مانند انکی تصانیف مشہورہ کہ یہ کتابین اپنے مصنفین سے بمنزلہ خبر متواتر یا مشہور کے ہین ایسا ہی
رازی رح نے ذکر کیا ہی و علی ہذا اگر ہمارے زمانہ مین بعض کتابین نوادر کی پائی گئین تو جو مسائل انمین ہین ان کو
امام ابو یوسف یا امام محمد کیطرف نسبت کرنا جائز نہین ہی کیونکہ وے ہمارے زمانہ مین ہمارے دیار مین نہ مشہور ہین اور
نہ متداول ہین۔ ہان اگر نوادر مین سے نقل کسی کتاب مشہور مانند ہدایہ و مبسوط مین پائی جاوے تو یہ اعتماد اس کتاب
مشہور پر ہوگا۔ پھر فتوی دینے والا اگر مجتہدین کے اقوال مختلفہ یاد رکھتا ہی اور حجت نہین پہچانتا اور نہ اسکو اجتہاد
و ترجیح کی قدرت ہی تو وہ انمین سے کسی قول پر قطع نہ کرے بلکہ فتوی پوچھنے والے کے لیے بیان کر دے سو پوچھنے والا
انمین سے وہ قول اختیار کریگا جو اسکے دل مین سب سے زیادہ صواب معلوم ہو ایسا ہی بعض جوامع مین مذکور ہی
اور میرے نزدیک تو فتوی دینے والے پر سب اقوال کا نقل کرنا واجب نہین ہی بلکہ یہ کافی ہی کہ انمین سے کسی قول کو
حکایت کر دے کیونکہ مقلد کو اختیار ہی کہ جس مجتہد کی چاہے تقلید کرلے۔ انتہی ترجمہ۔ مترجم کہتا ہی کہ اس کلام سے کئی
باتین معلوم ہوئین ازانجملہ یہ کہ ایسے مقلد کو بھی فتوی بنانا جائز ہی جو مجتہدون کے اقوال مختلفہ یاد رکھتا ہو اور اسکو
دلائل نہ معلوم ہون اور نہ ترجیح کی قدرت ہو۔ ازانجملہ بعض جوامع کا قول مشعر ہی کہ فتوی دینے والا مختلف اقوال
نقل کر دے تو فتوی لینے والے کو اختیار ہی کہ اپنی راے مین جسکو صواب جانے اسکو اختیار کرے پس ایسے شخص
کی راے کا بھی اعتبار ہی جو مجتہدون کے اقوال بھی نہ جانتا ہو۔ ازانجملہ قول ابن الہمام رح کہ مقلد جس مجتہد کی چاہے
تقلید کرے مشعر ہی کہ فتوی دینے والا خود ایک قول کو اختیار کرکے اسکو حکایت کر دے اور یہ کوئی قید نہین لگائی
کہ دلیل معلوم کرے یا قلب سے تحری کرے یا پوچھنے والے کے حق مین جو قول بہتر ہو یا جو اسکے حق مین نافع ہو یا وہ
قول امام رح کا خاص ہو یا عام کسی مجتہد کا ہو اگرچہ ظاہر کلام یہی ہی کہ چاہے جس مجتہد کا قول ہو اور یہ بھی تفصیل بیان

نہین فرمائی کہ جو قول اس فتوی دینے والے نے آج اختیار کیا ہو کل کے روز دوسرے فتوی مین یہی قول لکھے یا اختیار
ہو کہ دوسرا قول لکھے ولیکن تلفیق وغیرہ کی بحث مین فی الجملہ تحقیق لکھی ہو اور مراد رازی رح سے شیخ ابو بکر الرازی الجصاص
مین چنانچہ انکی کتاب اصول الفقہ سے ضمنہ مین منقول ہو کہ کسی شخص کا جو کلام یا مذہب کسی ایسی کتاب مین ہو جسکے نسخے
متداول ہون تو جو کوئی اس کتاب مین دیکھے اسکو جائز ہو کہ کہے کہ فلان کا یہ قول اور فلان کا یہ مذہب ہو اگرچہ اسنے
کسی سے نہ سنا ہو جیسے امام محمد بن الحسن کی کتابین اور امام مالک رح کی موطاء اور مانند انکے اصناف علوم مین کتابین
مصنفہ متداولہ مین کیونکہ ان کتابون کا ایسی صفت پر ہونا بمنزلہ خبر متواتر یا مشہور کے ہو اور ایسے حال مین اسناد
کی ضرورت نہین ہوتی ہو انتہی مترجما اور نوازل فقیہ ابو اللیث مین ہو کہ شیخ ابی نصر سے پوچھا گیا کہ ہمارے یہان
چار کتابین ہوتی ہین نوادر ابراہیم بن رستم و خصاف کے ادب القاضی اور مجرد حسن بن زیاد و نوادر ہشام تو کیا ہمکو
روا ہو کہ ہم ان کتابون سے فتوی دین تو جواب دیا کہ ہمارے اصحاب سے جو صحت کو پہونچے وہ تو علم مرغوب و پسندیدہ
ہو اور رہا فتوی دینا تو میری راے مین نہ چاہیے کہ آدمی ایسے امر کا فتوی دے جو فہم مین نہ آیا اور نہ چاہیے کہ
لوگون کے بوجھ اٹھا دے ہان اگر ایسے مسائل ہون کہ وہ ہمارے اصحاب سے مشہور و ظاہر ہون تو مجھے امید
ہو کہ انپر اعتماد صحیح ہوگا انتہی مترجما - پھر واضح ہو کہ منتقی حاکم شہید و محیط برہانی مفقود ہونے کی تو شہادت ہو چکی
تو انکا اثر موجود نہین اور اگر اب کوئی دعوی کرے کہ یہ کتاب وہی ہو تو اعتماد نہین ہو سکتا اس جہت سے کہ
تواتر درمیان مین منقطع ہو گیا ہان جب تک وجود متواتر تھا اسوقت اگر منتقی و محیط مذکور سے کسی کتاب مین کچھ
نقل ہوا اور وہ کتاب اسوقت تک متواتر و متداول ہو اور خود معتمد ہو تو اُس کتاب کے اعتبار سے اعتماد ہو کہ منتقی مین
یہ قول تھا جو اِس کتاب مین مذکور ہو اور ایسی ہی کتب امام محمد رح ہمارے زمانہ مین مثل ہدایہ و وقایہ و عالمگیری وغیرہ
کے مشہور و متداول نہین ہین ولیکن اصل یعنی مبسوط امام محمد رح سے یا دیگر کتب سے جو مسائل محیط سرخسی وغیرہ مین مذکور
ہین یا بواسطہ محیط سرخسی وغیرہ کے دیگر معتبرات مین مذکور ہین یا ہدایہ و اسکی شروح و شرح وقایہ وغیرہ مین منقول ہین
انپر متواتر اعتماد ہو - اور واضح ہو کہ ائمہ مشائخ و فقہاء نے تسہیل حفظ کے لیے اصول کتب سے مختصرات تصنیف کین
جو بنام متون مشہور ہین اور انہین التزام صحیح روایات کا رکھا خواہ تصحیح اپنے اعتماد پر جبکہ مصنف مجتہد ہو اور یہی اکثر
یا کلیہ ہو خواہ اعتماد تصحیح مجتہد رکھا - اور حق یہ ہو کہ ائمہ مشائخ نے مذہب حنفیہ کو مجموعہ اجتہادات امام اعظم و امام
ابو یوسف و امام محمد قرار دیا ولیکن بعض فقہاء نے جو آخر زمانہ مین ہوئے امتیاز کا قصد کیا ولیکن فتوی مختلط ہو و
سیاتی الکلام فیہ - پھر ان متون کو مذہب کے لیے گویا اصل ٹھہرایا اور ظاہر یہ کہ ہمارے زمانہ مین اس سے چارہ
نہین ہو - **فاضل** علامہ لکھنوی مرحوم نے لکھا کہ متون سے مراد جمیع متون نہین ہین بلکہ وہ مختصرات جنکو ایسے
حذاق ائمہ علماء و کبار فقہاء نے تالیف کیا جو علم و زہد و فقہ مین اور روایت کرنے مین ثقہ مشہور و معروف ہین جیسے
امام طحاوی و کرخی و حاکم شہید و ابو الحسن قدوری اور جو اس طبقہ مین تھے پھر پچھلے علماء کا اعتبار برہان الشریعہ
کے وقایہ پر اور حافظ الدین عبد اللہ نسفی المتوفی سنہ ہجری کے کنز الدقایق پر اور ابو الفضل مجد الدین عبد اللہ

ابن محمود موصلی متوفی ۶۸۳ھ ہجری کی کتاب المختار پر اور مظفر الدین احمد بن علی بغدادی متوفی ۶۹۴ھ ہجری کی کتاب
مجمع البحرین پر اور امام قدوری احمد بن محمد متوفی ۴۲۸ھ ہجری کی کتاب مختصر القدوری پر بڑھا ہوا ہو اس جہت
سے کہ لوگون نے ان کتابون کے مولفین کی بزرگی اور مسائل معتمدہ لانے کا التزام جان لیا ہو پھر انمین بھی زیادہ
مشہور ومعتمد وقایہ وکنز ومختصر قدوری ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ ہدایہ کا ذکر اسواسطے نہین کیا کہ وہ متن نہین ہو بلکہ شرح ہو اور ما تند
متن کے مشہور رہو اور ان متون مذکورہ کے لیے ہدایہ گویا اصل ہو کیونکہ ان متون مین سب سے زیادہ معتمد مشہور وقایہ
ہو اسکی خود تصریح موجود ہو کہ یہ مسائل ہدایہ کے بطریق سلسلہ روایت متواتر ہونے کے ملخص کیے ہین لہذا نام اس کا
وقایۃ الروایہ فی مسائل الہدایہ رکھا ہو۔ ثم قال ہذا الفاضل ما حاصلہ اور یہ جو مشہور ہوا کہ متون صرف اصل
مذہب وظاہر الروایۃ کے لیے موضوع ہین تو یہ حکم کلی نہین کیونکہ اکثر ارباب متون ایسا مسئلہ لکھتے ہین جو مشائخ متقدمین
کی تخریج سے مخالف مسلک ائمہ متبوعین ہو جیسے حوض عشر فی عشر یعنے دہ دردہ کا مسئلہ کہ اصل مذہب مین نہین ہو اور یونہی
یہ جو مشہور ہوا کہ متون موضوع واسطے نقل مذہب امام ابوحنیفہ ہین یہ حکم تو اکثری بھی نہین ہو کیونکہ بہت انھون نے متون
مین صاحبین کا مذہب لیا جبکہ وہ راجح پایا جیسے پیشانی وناک پر سجدہ کے مسئلہ وغیرہ مین ہو۔ اقول تحقیق وہ ہو جو پہلے
مقدم ذکر کیا کہ صحیح اقوال صاحبین کو بھی مذہب قرار دیا ہو اور چارہ نہین ہو کہ مذہب مین تخریجات مشائخ داخل کیے جاوین
جبکہ واقعات ونوازل کا سانح ہونا جاری ہو پس جبکہ امام اعظم رح کے اصول پر انکا حکم مستخرج ہوا تو اسکے داخل مذہب
حنیفہ ہونے مین کچھ شک نہین ہو پس جب انکو داخل مذہب قرار دیا تو صاحبین یا ایک سے جو راجح ہو یا کسی ضرورت
عارض سے اسپر فتوی ہو تو اسکا مذہب ہونا اولی ہو وما قال ہذا الفاضل اور انھون نے ذکر کیا کہ جو متون مین ہو مقدم
ہو اسپر جو شروح مین ہو اور جو شروح مین ہو وہ مقدم ہو اسپر جو فتاوی مین ہو پس متون جو نقل مذہب کے لیے ہین جب
انمین کوئی مسئلہ ہو اور اسکے خلاف شرح مین ہو تو متن مقدم ہوگا ایسے ہی فتاوی کی مخالفت پر شرح مقدم ہو گی۔
قال المترجم حق یہ ہو کہ یہ ان شروح کا حکم ہو جو ائمہ مشائخ مانند طحاوی وحلوائی وغیرہ نے اصول کی شروح مین قیود سے
استخراج کیے اور مشترکہ مستخرجات دوسرے مواقع مین صحیح ہوتے ہین اور شامی رح نے رد المحتار مین کہا کہ مذہب سے
مراد وہ ہو جو ظاہر الروایۃ کی کتابون مین مذکور ہو انتہی یہ اصطلاح خاص ہو۔ اور واضح ہو کہ اصل یہ تھا کہ جو اصول
مین ہو وہ شروح پر مقدم اور جو شروح مین ہو وہ فتاوی مشائخ پر مقدم ہو پھر چونکہ بجائے اصول کے یہ متون قائم ہوئے
تو اصل مذکور مین تغیر کیا گیا اور یہ کلیہ ٹھہرا کہ متون مقدم پھر شروح پھر فتاوی۔ پس مراد شروح سے یہ شروح متداولہ
نہین اور فتاوی سے یہ کتب مراد نہین جو فی الحال بنام فتاوی معروف ہین اور یہ کیونکر ہو سکتا ہو حالانکہ مثلاً
فتاوی عالمگیری جامع روایات اصول ومتون وفتاوی ہو حتی کہ اکثر اقوال کی نسبت کتاب الاصل امام محمد رحمہ اللہ
وکنز وغیرہ کی تصریح موجود ہو اور ان متون کی شروح مین اکثر فتاوی قاضیخان وخلاصہ وغیرہ سے لیکر شرح کی گئی ہو
فلیتامل فیہ حتی یظہر لک حقیقۃ الحال۔ پھر فاضل مرحوم نے قول متون مقدم پھر شروح پھر فتاوی کی نقل کے بعد کہا کہ
یہ اسوقت ہو کہ جب تصیح صریح طبقہ تحتانیہ مین نہ پائی جاوے یعنی اگر متن یا شرح سے خلاف قول کی صریح تصیح نیچے کے

طبقہ والے نے کی ہو۔ اور فاضل مرحوم نے اسکی تائید کے لیے رد المحتار کتاب الفرائض سے نقل کیا کہ علامہ شامی رح نے یہ مسئلہ ذکر کیا کہ میت نے چچا کی بیٹی اور ماموں کا بیٹا چھوڑا تو علامہ خیر الدین رملی نے فتوی دیا کہ کل ترکہ چچا کی بیٹی کا ہی حالانکہ متون کے خلاف ہی تو شامی رح نے جواب دیا کہ علماء نے ذکر کیا کہ جو متون میں ہی وہ التزاماً صحیح ہی اور تصحیح صریح بہ نسبت تصحیح التزامی کے اقوی ہوتی ہی اور جو خیر الدین رملی نے فتوی دیا اُسکی صریح تصحیح جامع المضمرات مین مذکور ہی اور یہ بھی یہان تصریح موجود ہی کہ جو متون مین اس مسئلہ مین ہی اور جو رملی رح نے فتوی دیا دونون ظاہر الروایۃ مین پس جہان ایسا ہو وہان ہم پر اسکی اتباع لازم ہی جسکی تصحیح صریح کی گئی ہو۔ انتہی ملخصاً پس حاصل یہ ہوا کہ متون سے خلاف اگر طبقہ تحتانی مین تصحیح صریح ہو تو متن کی تقدیم چھوڑ کر صریح تصحیح کی اتباع واجب ہی قال المترجم میرے نزدیک علامہ شامی سے یہان سہو ہوا جسکا منشاء لفظ التزام ہی اور مجھے اس کلام مین دو وجہ سے نظر ہی اول یہ کہ تصحیح صریح کا اقوی از تصحیح التزامی ہونا ایسے معنی مین غیر مسلم ہی کیونکہ جامع مضمرات نے مثلاً اس قول کی نسبت صحیح کہا اور یہ مجرد تصحیح ہی اور متون نے تصحیح کا التزام کیا ہی گویا ہر قول کے ساتھ صحیح کہا اور التزام تصحیح زیادہ موکد ہی بہ نسبت خالی تصحیح کے اور التزام کے معنی یہان یہ نہین ہین کہ جو مطابقت و صریح کے مقابل آتا ہی جیسا کہ شامی رح کے کلام سے ظاہر ہوتا ہی تا کہ لازم آوے کہ یہان متن سے تصحیح بدلالۃ التزام سمجھی جاتی ہی اور جامع مضمرات مین تصحیح بدلالۃ مطابقی صریح ہی پس وہ اقوی ہی بلکہ التزام کے معنی متن کے تصحیح مین یہ ہین کہ مصنف متن نے اپنے اوپر التزام یعنی ایجاب کر لیا ہی کہ ہر قول وہ لاوے جو صحیح ہی پس حاصل یہ ہوا کہ متن والے نے اپنے قول کو صحیح کہا اور جامع مضمرات مین اپنے قول کو صحیح کہا پس یہ اُس سے قوی ہرگز نہین ہی بلکہ برعکس ہی۔ نظر دوم یہ کہ جامع مضمرات اس درجہ پر نہین ہی کہ وہ تصحیح متون کی مخالفت مین معتبر ہو۔ بالجملہ مخالفت تصحیح کی صورت مین حق تفصیل ہی جو قاعدہ فتوی مین آتی ہی

فصل فتوی اور اُسکی کیفیت و طریقہ و اقسام مفتی اور علامات افتاء و کن کتابون سے فتوی دینا نہین جائز ہی واضح ہو کہ عوام جو دین کے احکام متعلق باعمال و وقائع معمولی و غیر معمولی نہین جانتے ہین اُنپر فرض ہی کہ مفتی سے دریافت کرین اور ضروریات دین تو ہر شخص کو معلوم ہونا ضرور ہی اگرچہ ایمان اجمالی کافی ہی پھر فرضیت ارکان اسلام تفصیلی مثلاً تفصیل اقرار کرے پھر مثلاً نماز کے عملی ارکان معلوم کرے اور جو امر واقع ہو خواہ متعلق بعبادات خالصہ یا معاملات اسکو بالضرور اپنے وقت پر دریافت کرے اور مسلم کے اعمال مہمل بلا حکم شرعی نہین چھوڑے جاوینگے اور جیسے عامی پر پوچھنا فرض ہی عالم پر تبلانا بھی ضرور ہی بتفصیل و شرائط مذکورہ کتب فقہ۔ پھر مفتی درحقیقت مجتہد ہی کما مر من الفتح اور ہر زمانہ اسلام کا اس امر کو مقتضی ہی کہ ایسا شخص ہونا ضرور ہی کہ نوازل جدیدہ کا حکم بالمقایستہ و بالاعتبار معلوم کرے اگرچہ اس سے زمانہ سو مثلاً ریل کی حدوث سے اُسپر نماز پڑھنے کا مسئلہ پوچھنا عوام کو ضرور ہی اور نوٹ اور ملٹی و فروخت ملٹی وغیر ذلک من کثرۃ النوازل کے لیے مفتی ضرور ہی اور جزئیات کتب سابقہ موجود نہین ہین اور فقہاء نے شرط کی کہ مفتی صریح جزئیہ لکھے جیسا کہ حموی رح نے حاشیہ اشباہ مین فوائد مصنف رح سے نقل کیا کہ قواعد و ضوابط سے فتوی دینا حلال نہین ہی بلکہ مفتی پر واجب ہی کہ نقل صریح کو بیان کرے جیسا کہ علماء نے تصریح کر دی ہی انتہی ترجمہ

بالجملہ مفتی درحقیقت مجتہد ہی ہوتا ہی اور مجتہد نہو تو وہ ناقل کلام مفتی ہی پس خود مقلد ہی دلیکن اقوال مجتہدین محفوظ رکھتا ہی
جیساکہ فتح القدیر سے گذرا و فی السراجیہ کسی کو فتوی دینا حلال نہین مگر اُسوقت کہ علمائے اقوال اور جہان سے یہ اقوال
لیے ہین وہ ماخذ جانے اور لوگون کے معاملات کو پہچانے اور اگر صرف علماء کے اقوال جانتا ہی اور اُنکے ماخذ و مذاہب مجتہدین
نہین پہچانتا ہی تو اس صورت مین اگر اس سے کوئی مسئلہ پوچھا جاوے پس اگر وہ جانے کہ یہ علماء جنکا مذہب اُسنے
اختیار کیا ہی سب متفق ہین تو مضائقہ نہین کہ یون کہدے کہ یہ بات جائز ہی یا یہ بات نہین جائز ہی اور یہ قول بطریق حکایت
ہوگا اور اگر ایسا مسئلہ ہی کہ جسمین ائمہ علماء مختلف ہین تو مضائقہ نہین کہ سب کو بیان کرے کہ یہ فلان کے قول مین جائز
اور فلان کے قول مین نہین جائز ہی اور یہ اسکو اختیار نہین کہ کسی کا قول اختیار کرکے اُسی سے جواب دیدے تاوقتیکہ
وہ اُنکے دلائل نہ پہچانتا ہو انتہی مترجما اقول فتح القدیر سے گذرا کہ ابن الہمام رح نے کہا کہ میرے نزدیک سب کے اقوال
نقل کرنا واجب نہین بلکہ بعض کا قول نقل کردے کیونکہ مقلد مختار ہی جسکی چاہے تقلید کرلے۔ پھر واضح ہو کہ معرفت مجتہد
مین دو وجہین ہین ایک یہ کہ اصول کتاب وسنت واجماع وقیاس سے جو دلائل ہر ایک کے قول کے لیے ظاہر ہوئے
مین اُنکو پہچانتا ہو مع اُن قواعد کے جنسے اِن اصول مین راہ صواب حاصل ہوتی ہی۔ وجہ دوم یہ کہ اِسقدر معرفت
دلائل غیر کافی ہو بلکہ خود اُس امام سے ہر مسئلہ کے متعلق جن دلائل سے اُسنے استدلال کیا ہی جانتا ہو تو یہ امر بالکل متعذر ہی
اور سابق مین شمس الائمہ کردری سے رد المنخول مین گذرا کہ امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ کسی کو میرا قول لینا حلال نہین
جبتک یہ نجانے کہ مین نے کہان سے لیا ہی اور لکھا کہ صاحبین کو بعض مسائل مین امام رح کے قول کی دلائل ظاہر ہوئے
بلکہ امارات اِسکے خلاف ظاہر ہوئے تو موافق حکم امام کے اُنھون نے اپنی رائے پر عمل کیا کما مر مفصلاً پس یہ منادی ہی
کہ مجتہد سے خود اِسکے دلائل پہچاننا ضرور نہین ہین بلکہ تتبع سے ماخذ معلوم کرنا کافی ہی پھر اگر دلائل نہ ظاہر ہون اور اسکو
قوت اجتہادیہ ہی تو اپنے قول کو یا ترجیح سے دوسرے مجتہد کے دلائل ظاہر ہونے پر اسی کو اختیار کریگا جبکہ مسلک
متحد ہو غنیۃ المستملی شرح منیۃ المصلی از ابراہیم حلبی متوفی ۹۵۶ ہجری مین مسئلہ تعدیل الارکان نماز مین ہی کہ یہ تو تجھے
ضرور معلوم ہوگیا کہ دلیل اسی کو مقتضی ہی کہ طمانیت و قومہ وجلسہ ہر ایک واجب ہی شیخ کمال الدین یعنی صاحب
فتح القدیر نے فرمایا کہ یہ ہرگز لائق نہین ہی کہ آدمی مقتضاے دلیل سے عدول کرے جبکہ کوئی روایت بھی موافق
مقتضاے دلیل ہو انتہی مترجما۔ ظاہر ہوا کہ شیخ ابن الہمام کی مراد مقلد سے جسکو اختیار دیا کہ جس مجتہد کے قول پر
چاہے عمل کرلے وہ شخص مقلد ہی کہ دلیل نہ جانتا ہو صرف اقوال کا حافظ ہو۔ پھر یہ بھی قید نہین لگائی کہ مقلد مذکور
صرف امام اعظم رح کا قول اختیار کریگا بلکہ کہا کہ جس مجتہد کی چاہے تقلید کرلے اور مخالفت کی علامہ خیر الدین رملی
نے کہ کتاب الشہادات فتاوی خیریہ مین کہا کہ مقرر ہمارے نزدیک یہ ہی کہ فتوی نہ دیا جاوے وعمل نہ کیا جاوے
مگر بقول امام اعظم رح اور قول امام رح سے عدول کرکے صاحبین یا ایک یا کسی دوسرے کا قول نہ لیا جاوے
مگر بوجہ ضرورت کے انتہی مترجما اور فتاوی سراجیہ مین ہی کہ جب ہمارے اصحاب حنفیہ کسی امر پر متفق ہون تو
مفتی اُسی پر فتوی دے اور جب مختلف ہون تو ایک قول یہ کہ فتوی مطلقاً یعنی خواہ عبادات ہون یا قضاء وغیرہ

ہر باب مین امام اعظمؒ کے قول پر ہی پھر امام ابو یوسفؒ کے قول پھر امام محمد رح کے قول پھر زفر وحسن بن زیاد کے قول پر ہی
اور ایک قول یہ کہ جب امام ابو حنیفہ رح ایک طرف اور صاحبین ایک طرف ہون تو مفتی کو اختیار ہی کہ جس قول پر چاہے
فتوی دے لیکن جب مفتی مجتہد نہو تو یہی اصح ہی کہ وہ امام اعظم رح کے قول پر فتوی دے انتہی - حاوی قدسی مین
کہا کہ جب امام رح ایک طرف اور صاحبین ایک طرف ہون تو قوت دلیل سے جو راجح ہو اُسپر فتوی دے - اقول یہ
ایسے مجتہد مین ہوگا جو دلیل مین نظر کی لیاقت رکھتا ہو صرف اقوال مجتہدین کا حافظ نہو - اس سے ظاہر ہوا کہ کلام رملی رح
ایسے مقلد مین ہی جو صرف اقوال کا حافظ ہو دلائل نجانتا ہو اور نہ لیاقت نظر ہو - اور اسی دو قول پر تمام کاملین کے
اقوال متفق ہو جاتے ہین جیسا کہ ظاہر ہوگا - سولوانجی رح متوفی بعد ۶۰۰ھ ہجری نے کہا کہ جو شخص اسپر اکتفا کرے کہ اسکا
فتوی یا عمل موافق ہو جاوے کسی قول یا مسئلہ کی کسی وجہ سے اور وہ بدون ترجیح نظر کے اقوال و وجوہ مین سے جسپر
چاہے عمل کرے تو اسنے جہل و خرق اجماع کیا انتہی مترجم - یہ تو اہل نظر کے حق مین کہا ہی اور دوسرے مقام پر لکھا کہ لوگ
دو قسم کے درمیان مین یا تو مقلد محض ہین یا مقلد جنکو نظر کی لیاقت ہی پس مقلد محض پر تو واجب اسکی اتباع ہی جسکو مشائخ
نے صحیح کہا ہی اور مقلد لائق نظر کو اختیار ترجیح و تصحیح کا ہی اور اُسپر واجب یہ کہ اپنا عمل اُسپر کرے جو اُسکے نزدیک
صحیح ہو اور فتوی اُسپر دے جو مشائخ نے صحیح کہا ہی کیونکہ پوچھنے والا اس سے وہ پوچھتا ہی جو اہل مذہب کے نزدیک
مذہب ہی انتہی مترجما - اشباہ - کتاب القضاء مین ہی کہ مفتی اُسی پر فتوی دیگا جو اُسکے نزدیک مصلحت واقع ہو جیسا کہ فتاوی
بزازیہ کی فصل المہر مین ہی - حموی رح نے کہا کہ شاید مراد مفتی سے مجتہد ہی اور رہا مقلد تو وہ فقط صحیح پر فتوی دیگا خواہ فتوی
لینے والے کے حق مین اسمین مصلحت ہو یا نہو اور یہ بھی ہو سکتا ہی کہ مقلد مفتی مراد ہو اور یہ حکم اُس وقت کہ مسئلہ مین دو قول
ہون اور ہر ایک کو صحیح کہا گیا ہو تو اُسکو ہر ایک قول پر فتوی کا اختیار ہی پس وہ ایسے قول کو اختیار کرے جسمین مستفتی کے
حق مین مصلحت ہو انتہی - اور بھی اشباہ مین ہی کہ وقف کے مسئلہ مین فتوی دینا اُسی وجہ پر متعین ہی جو وقف کے حق
مین زیادہ نافع ہو جیسا کہ شرح مجمع و حاوی قدسی مین ہی انتہی - صریح ہی کہ قوت نظر سے اصلح و انفع پر فتوی دے جو
لیاقت نظر رکھتا ہو اور جو محض حافظ اقوال ہو وہ مسئلہ کے دو قول مصحح پاوے تو اُنمین البتہ اصلح و انفع پر فتوی
دے سکتا ہی پس جسکو اہلیت نظر ہی اُسپر مطلقاً امام اعظم رح کے قول پر فتوی دینا واجب نہین ہی ولہذا اشباہ کتاب القضاء
مین ہی کہ جو مسائل متعلق باب قضاء ہین وہان اختلاف مین فتوی امام ابو یوسف کے قول پر ہی - کما فی القنیہ والبزازیہ
انتہی - شرح الاشباہ بیری زادہ مین ہی کہ شہادات مین بھی فتوی امام ابو یوسف کے قول پر ہی اور سترہ مسائل مین
زفر رح کے قول پر فتوی ہی جنکو مین نے منضدہ رسالہ مین تحریر کیا ہی - انتہی - اقول یہ بھی خلاف کلیہ مذکورہ کے
اسی صورت مین ہی کہ مفتی کو اہلیت نظر ہو ورنہ مقلد محض کے لیے صاحب اشباہ نے وقف بحر الرائق مین کہا کہ جب
مسئلہ مین دو قول ایسے ہون کہ دونون کو صحیح کہا گیا تو قضاء و فتوی دینا دونون مین ہر ایک پر جائز ہی انتہی - اس سے
ظاہر ہوا کہ مقلد محض پر اصلح و انفع کی رعایت واجب نہین ہی بلکہ مستحب ہی - وفی قضاء الفوائت من البحر جبکہ مسئلہ
ظاہر الروایہ مین نہو اور دوسری روایت مین ہو تو اُسی طرف مصیر متعین ہوگی انتہی - اقول یہ مقلد کے حق مین تو ظاہر ہی

اور مجتہد اگر لیاقت اجتہاد مذہب نہ رکھتا ہو بلکہ ترجیح وتصحیح کی لیاقت ہو تو اسپر بھی یہ واجب ہے کہ روایت مذکور کو لیوے
وفی غنیۃ المستملی فی بحث التیمم عبادات مین علمار نے امام اعظم رح کے قول پر مطلقا فتوی رکھا ہے اور یہی استقرار سے بھی
معلوم ہوا لیکن یہ امر ثابت نہ کہ کوئی روایت امام رح سے موافق قول مخالف نہو جیسے ماء مستعمل کی طہارت مین اور
سواے نبیذ تمر نہ ہونے کی صورت مین فقط تیمم پر اکتفا کرنے مین انتہی - **اقول** اور جیسے فارسی مین قرأت کرنے مین
ہے ولیکن قرأت قرآن عند القصور مین فتوی امام محمد رح کے قول پر ہے کما فی المضمرات اور دیگر مسائل بھی ہین - پس بنا بر
قاعدہ مذکور کے مقلد کو چاہیے کہ ایسی صورتون مین امام اعظم رح کے قول پر فتوی دے اور حق اشبہ بفقہ یہ ہے کہ مقلد
پر لازم ہے کہ وہ ایسی صورت مین امام رح کا قول اور جسپر فتوی ہے دونون بیان کردے پھر مستفتی اپنے واسطے اختیار
کرلے اسکی وجہ دو امر ہین اول آنکہ مجتہدین متاخرین نے کسی قوت دلیل یا ضرورت سے امام رح کے قول سے رجوع
کرکے دوسرے قول پر فتوی دیا اور یہ خلاف مذہب حنفیہ نہین ہے اور مقلد کو یہ ادراک نہین تو لائق ہے کہ اسکو لیا جاوے
اور دوم یہ کہ اگر مقلد ایک مسئلہ مین امام رح کے قول پر فتوی دے یا کسی مجتہد کی تقلید کرلے اور اس زمانہ کا فی الجملہ
مجتہد موافق تصحیح مشائخ کے فتوی دے تو اختلاف عوام سے فوران فتنہ ہوگا فافہم واللہ تعالی اعلم - **فی البحر** فی مصرف
الزکوۃ جب تصحیح مختلف ہو تو واجب ہے کہ ظاہر الروایۃ ڈھونڈھی جاوے اور اسی کی طرف رجوع ہو **وفی البحر** فی الرضاع
اور جب فتوی مختلف ہو تو جو فتوی موافق ظاہر الروایہ ہو وہی مرجح ہوگا - **وفی البحر** فی قضاء الفوایت جب تصحیح وفتوی
مختلف ہو تو جو فتوے موافق روایت متون ہو اسی کو ترجیح ہے انتہی - **اقول** یہ صریح ہے کہ ترجیح اس قسم کی جاری ہے اور
واضح ہو کہ مقلد محض جسکو لیاقت ایسی ترجیح اور ظاہر الروایہ دریافت کرنے کی بھی نہو وہ داخل اہل نظر ہے یا نہین اور
فتوی دے سکتا ہے یا نہین - **وفی شرح الاشباہ** للبیری زادہ نقلا عن شرح الہدایہ لابن الشحنہ جب حدیث صحیح ہو جاوے
اور وہ خلاف مذہب ہو تو حدیث پر عمل کیا جاوے اور یہی اسکا مذہب ہوگا اور حدیث پر عمل کرنے سے وہ حنفی
ہونے سے خارج نہوگا کیونکہ امام اعظم رح سے یہ قول صحت کو پہونچا ہے کہ امام رح نے کہا کہ جب حدیث صحیح سند سے
صحیح پہونچ جاوے تو وہی میرا مذہب ہے انتہی مترجما - **علی قاری** رح کے رسالہ تزیین العبارۃ لتحسین الاشارہ مین ہے
کہ بہت غریب حرکت کی کیدانی نے کہ کہا والعاشر من المحرمات الاشارۃ بالسبابۃ کاہل الحدیث - یعنی حرام امور مین سے
دسوان حرام کلمہ کی انگلی سے اشارہ ہے مانند اہل حدیث کے یعنی تشہد کے آخر مین کلمہ کی انگلی سے اشارہ کرنا جیسے
وہ جماعت کرتی ہے کہ جنکو علم حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جامع ہے اور یہ حرکت اس کیدانی کی طرف سے خطا
عظیم و جرم جسیم ہے اور منشار اسکا یہ واقع ہوا کہ کیدانی علم المنقول کے قواعد اصول و مراتب فروع سے جاہل تھا
اور اگر یہ نہوتا کہ ہم اسکی طرف نیک گمان کرین اور اس جہت سے اسکے کلام کی تاویل کرین تو بیشک اسکا کفر صریح
و ارتداد صحیح ہوتا سو کیا کسی مومن کو حلال ہے کہ جس فعل کا کرنا حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے اسطرح ثابت
ہو کہ نقل مین قریب بتواتر پہونچا ہو اسکو وہ حرام بتلاوے اور جس فعل کو عامہ علماء برابر طبقہ بطبقہ بزرگون کا کرتا
آیا ہے اسکو ممنوع کرے اور حال تو یہ ہے کہ ہمارے امام اعظم رح نے فرمایا کہ کسی کو حلال نہین کہ ہمارے قول کو لیوے

جب تک کہ اسکا ماخذ کتاب و سنت و اجماع امت و قیاس جلی فی المسئلہ کو نہ پہچانے اور امام شافعی رح نے کہا کہ جب حدیث
صحیح ہو جاوے اور میرا قول اسکے خلاف ہو تو میرے قول کو دیوار سے مارو اور حدیث ضابطہ پر عمل کرو۔ جب تجھے
یہ معلوم ہوا تو آگاہ ہو کہ اگر اس مسئلہ میں امام رح سے کوئی نص نہوتی تو آپ کے اتباع عوام درکنار فضلاء کرام پر یہ
متعین تھا کہ اسی پر عمل کریں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحت کو پہونچا اور اسی طرح اگر امام رح سے نفی اشارہ
صحیح ہوتا اور صاحب بشارت صلی اللہ علیہ وسلم سے اسکا اثبات صحیح ہوتا تو بھی کچھ شک نہیں کہ یہی ترجیح دیا جاتا جو باسناد
ثابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہونچا ہے فکیف کہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے باسناد صحیح ثبوت ہوا
صریح اسی کے موافق امام رح سے منقول ہے پس جس نے انصاف اختیار کیا اور تعسف کو چھوڑا تو جان گیا کہ یہی راہ
اہل دین سلف و خلف کی ہے اور جس نے اس سے عدول کیا وہ معاند برباد مکابر ہے اگرچہ لوگوں کے نزدیک معدود
باکابر ہو انتہی مترجما۔ اور شیخ علی قاری نے دوسرے رسالہ تزئین العبارہ میں لکھا ہے جسنے کہا کہ فتوی ترک اشارہ پر ہے
تو وہ مدعی ہے کہ میں مجتہد فی المسئلہ ہوں تو ایسے اجتہاد کا حاصل یہ ہے کہ امام رح سے مسئلہ میں دو روایتیں ہوں یا ایک
روایت امام رح سے اور دوسری روایت صاحبین رح سے ہو اور اسکے باوجود بیان احتیاج دلیل ترجیح کی ہے کیونکہ
ترجیح بلا مرجح اور تصحیح بلا مصحح قبول نہیں ہے پس اگر دو روایتیں بھی پائی جاویں تو راجح وہی روایت ہوگی جو موافق
احادیث صاحب بشارت صلی اللہ علیہ وسلم و مطابق اقوال جمہور علماء امت ہو باوجودیکہ قائل کا یہ قول کہ فتوی ترک
اشارہ پر ہے معارض ہے بقول مشائخ معتبرین کہ فتوی اشارہ پر ہے اور نہیں خلاف کہ یہ سنت ہے انتہی مترجما پس یہ مرجح کہ
دلائل شرعیہ یعنی کتاب و سنت و اجماع امت سے ترجیح دیجاوے بشرطیکہ عارف بدلائل ہو اور منجملہ وجوہ ترجیح کے
موافقت ہے اور دلیل مقدم ہوگی اور شیخ ابن الشحنہ کے نزدیک حدیث صحیح پر عمل ہوگا اور یہ ایسا ہے جیسے بعض ائمہ
شافعیہ رح نے کہا کہ صلوٰۃ وسطی مذہب شافعی رح میں نماز فجر نہیں بلکہ عصر ہے کیونکہ حدیث صحیح مسلم سے صحت پہنچ گئی
اور شافعی رح نے کہا کہ جب حدیث صحیح ہو جاوے تو وہی میرا مذہب ہے لہذا مذہب شافعی یہ ہوا کہ وہ نماز عصر ہے۔
پھر اگر کہا جاوے کہ اسقدر معرفت دلائل کافی نہیں شاید کہ دلائل دیگر ہوں جنسے وقوف میسر نہیں ہوا۔ تو جواب
یہ کہ یہی بعینہ جملہ اصحاب ترجیح پر وارد ہے کہ انھوں نے جس قول کو ترجیح دی شاید مرجوح کے دلائل ہوں جنسے
وقوف میسر نہیں ہوا تو باب ترجیح و تصحیح و فتوی کا انسداد ہو جائیگا و علی ہذا صاحبین کے کسی قول پر فتوی نہوگا اور
جن مسائل کو مشائخ نے استنباط کیا وہ سب مقدم کے سوا سے متاخر کے مرجوح ہونگے والحق یہ سب مکابرہ ہے اور
شرع میں اسکا اعتبار نہیں ہے اور درمختار میں قاسم بن قطلوبغا کی تصحیح قدوری سے لیکر لکھا کہ اگر تو کہے کہ علماء کبھی
اقوال مختلفہ کو بلا ترجیح ذکر کرتے اور کبھی تصحیح میں اختلاف کرتے ہیں تو جواب میں کہونگا کہ عمل اسی طرح ہوگا جیسے
انھوں نے ان اقوال پر عمل کیا کہ اعتبار کیا تغیر عرف و احوال الناس کا اور جو زیادہ آسان ہے اور جسپر باہم معاملہ
ظاہر ہوا اور جسکی وجہ قوی ہے اور زمانہ ایسے شخص سے خالی نہوگا جو ان امور کو درحقیقت تمیز کرے نہ گمان سے اور
جو کوئی یہ تمیز نہ رکھتا ہو اسکو چاہیے کہ اپنے بری الذمہ ہونے کے لیے ایسے شخص کی طرف رجوع کرے جو تمیز رکھتا ہو

انتہی مترجما پس یہ صریح ہے کہ ہر زمانہ مین مبیز حقیقی ضرور موجود ہوگا۔ اور پہلے گذرا کہ اگر نئے نئے نوازل جدید در مین مسلمانون کے افعال بدون شرع کے خارج از دائرہ اسلام رہ جاوین اور یہ قول وہی کہیگا جو مفسد اسلام ہو فافہم واللہ تعالیٰ

اعلم بالصواب الیہ المرجع والمآب

فصل ردالمحتار مین شامی رح نے شرح اشباہ شیخ ہبۃ اللہ البعلی سے نقل کیا کہ ہمارے شیخ علامہ صالح نے فرمایا کہ جائز نہین فتوی دینا ایسے کتب سے جو مختصر ہین جیسے نہر الفائق وعینی کی شرح کنز اور درمختار شرح تنویر الابصار وغیرہ جو مختصر ہین یا ایسی کتابون سے جنکے مصنفین کا حال نہین معلوم ہے جیسے ملامسکین کی شرح کنز اور قہستانی کی شرح نقایہ یا ایسی کتابین جنمین اقوال ضعیفہ منقول ہین جیسے زاہدی کی قنیہ پس اس کتاب قنیہ سے فتوی دینا نہین جائز ہے مگر جبکہ منقول عنہ اور اس سے لینا معلوم ہوجاوے پھر کہا اور لائق ہے کہ اشباہ والنظائر بھی اسی مین داخل کیجاوے کیونکہ اسمین بھی وہ ایجاز تعبیر مین ہے کہ معنی سمجھ مین نہین آتے مگر جبکہ اسکے ماخذ پر اطلاع ہوجاوے بلکہ اسمین بہت سے مواضع ایسے ہین جنمین ایجاز مخل ہے چنانچہ جسنے حواشی کے ساتھ اسکو مطالعہ کرنے مین ممارست کی ہے اسکو یہ بات ظاہر ہے پس جب مفتی اسی پر اقتصار کرے تو بیخوف نہو کہ غلط مین پڑجاوے تو مفتی کو ضرور ہے کہ اسکے حواشی وغیرہ کیطرف رجوع لاوے انتہی مترجما اور قول قاری رح گذر چکا کہ احادیث نبویہ ومسائل فقہیہ وتفاسیر قرآنیہ کا نقل کرنا مرتب انہین کتابون سے جائز ہے جو متداول ہون اور یونہی قول الشیخ ابن الہمام دربارۂ نوادر کے سابق مین مذکور ہوا۔ وفی الاشباہ اصول فقہ مین جو حکم مذکور رہوا اگر فروع مین اسکے خلاف ہو تو ذکر اصول کا اعتبار نہین جیساکہ علماء نے تصریح کی ہے علامہ شامی نے تنقیح فتاوی حامدیہ مین کہا کہ مقلد پر تو اتباع مذہب امام رح ہے اور ظاہر یہ کہ جو ان امامون نے نقل کیا وہ امام رح کا مذہب ہے نہ وہ جو ابوالمکارم رح نے نقل کیا کیونکہ وہ مرد مجہول ہے اور ایسی ہی اسکی کتاب مجہول ہے اور رہا قہستانی یعنی مؤلف جامع الرموز تو وہ جارف سیل وحاطب اللیل کی طرح ہے خصوصاً جبکہ وہ زاہدی معتزلی کی کتابون سے استناد کرتا ہے انتہی اس سے بڑھکر علامہ علی قاری نے رسالہ شم العوارض مین مذمت کے ساتھ مولانا عصام الدین سے تضعیف نقل کی۔ بالجملہ نہر الفائق وشرح الکنز للعینی اور درالمختار اور اشباہ ونظائر وغیرہ مختصرات تو بوجہ ایجاز کے قابل افتا نہین ہین اور شرح کنز ملامسکین وجامع الرموز قہستانی وشرح نقایہ ابوالمکارم بوجہ عدم اعتبار مصنف واجتماع نقل ضعیف کے قابل افتا نہین ہین۔ وقال الشامی رح فی تنقیح الفتاوی الحامدیہ زاہدی کی نقل معارض نقل معتبرات مذہب حنفیہ نہین ہے چنانچہ ابن وہبان رح نے کہا کہ صاحب قنیہ جو مخالف قواعد نقل کرے اسکا لحاظ نکیا جاوے وقتیکہ غیر سے تائید نہو اور ایسا ہی نہر الفائق مین ہے انتہی مترجما پس قنیہ وحاوی زاہدی ومجتبی شرح قدوری وزاد الائمہ وغیرہ سب غیر معتبرات سے ہین اور شامی نے حاشیہ ابوالسعود رح بر شرح مسکین سے عدم اعتبار فتاوی ابن نجیم وفتاوی طوری کا نقل کیا اور کشف الظنون مین مولانا برکلی رح سے عدم اعتبار سراج الوہاج شرح قدوری مؤلفہ ابوبکر بن علی حدادی متوفی سنہ [illegible] کا اور عدم اعتبار شمس الاحکام فخر الدین رومی کا اور فتاوی صوفیہ کا نقل کیا اور عبدالقادر بدایونی نے شیخ حاتم سنبھلی سے عدم اعتبار فتاوی ابراہیم شاہی کا نقل کیا اور ایسی ہی

غیر معتبرہ داہی کتاب خلاصہ کیدانی ہے کما بسط فی ذلک الفاضل العلامۃ اللکنوی رحمہ اللہ تعالیٰ اور کہا کہ جو کتابین غیر معتبر ہین خواہ بوجہ انکے مولفین کا حال معلوم نہونے کے یا مصنفین کا اعتبار نہونے کے یا بوجہ رطب و یابس جمع ہونے کے یا کسی اور وجہ سے غرض جو کتابین کسی وجہ سے غیر معتبر ہین انکا حکم یہ ہے کہ جو انمین صاف ہو وہ لیا جاوے اور جو مکدر ہو ترک کیا جاوے اور جو انمین سے لیا جاوے وہ بعد تامل و فکر غائر دلی لحاظ عدم مخالفت اصول و معتبرات کے لیا جاوے۔ قال المترجم اور مین نے دیکھا کہ باوجود ایسے لحاظ کے بھی بعض مسئلہ مین دھوکا کھایا گیا ہے چنانچہ عالمگیریہ مین قنیہ سے اجارات مین یہ مسئلہ لکھا کہ اگر کسی شخص کو اجیر کیا کہ میرے واسطے سحر کا تعویذ یعنی جادو کا تعویذ لکھے تو جائز ہے۔ مترجم کتا ہے کہ مین نے مقدمہ فتاوی ہندیہ مین تنبیہ کر دی کہ زاہدی نے معتزلی اصول پر یہ مسئلہ لکھا کیونکہ معتزلہ کے نزدیک سحر باطل ہے پس بمنزلہ اسکے ہوا کہ اشعار لکھدے یا کسی درخت کی شکل بنا دے اور ہمارے نزدیک جادو ٹھیک ہے اور یہ اجارہ باطل ہے اور کتاب تعزیر و اصل عقائد مین اعتبار سحر و تحقیق کا موقع ہے پس ظاہر ہوا کہ ان کتب غیر معتبرہ سے اخذ مسائل مین بہت تامل اور اصول و فروع پر مع اہل اعتزال کے عقائد وغیرہ کے نظر چاہیے ہے اور اس آخر زمانہ کے لوگون مین یہ بہت ہوا ہے کہ انھون نے زاہدی کے قنیہ وغیرہ سے کثرت سے مسائل لیے ہین ونسأل اللہ تعالیٰ الحفظ والعصمۃ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔ پھر فاضل مرحوم نے ذکر کیا کہ علی قاری رح نے تذکرہ موضوعات مین یہ روایت لکھی من قضی صلوۃ من الفرائض فی آخر جمعۃ من رمضان کان جابرا لکل فائتۃ فی عمرہ الی سبعین سنۃ اور لکھا کہ یہ روایت باطل ہے اسکی کچھ اصل نہین ہے پھر کہا کہ صاحب نہایہ و دیگر شراح ہدایہ جنھون نے اسکو نقل کیا انکی نقل کا کچھ اعتبار نہین ہے کیونکہ وے کچھ محدث نہین ہین اور نہ انھون نے مخرجین مین سے کسی کے طرف اسناد کی انتہی فاضل مرحوم نے کہا کہ قاری رح کے اس کلام مین ایک افادہ خوب ہے وہ یہ کہ فقہ کی کتابین اگرچہ مسائل فرعیہ کی راہ سے معتمد ہون اور مصنف بھی معتمد فقہا مین سے ہون تاہم جو احادیث انمین منقول ہون انپر اعتماد کلی نہین ہو سکتا اور ان کتابون مین ہونے سے انکے ثبوت کا جزم نہ ہوگا چنانچہ بہت سی احادیث کتب معتبرہ مین مذکور ہین حالانکہ یہ احادیث موضوع بنائی ہوئی ہین ہان اگر مصنف محدث ہو یا ثقہ ناقل ہو تو اعتماد ہو سکتا ہے اور بھید یہ ہے کہ ہر فن کے لیے اللہ تعالیٰ نے خاص مرد پیدا کیے۔ جیسے بعض محدث صرف راوی ہوتا ہے ویسے ہی بعض فقہ والے کا حصہ صرف روایات کا ضبط ہے بدون اسکے کہ حدیث مین اسکو مہارت ہو تو ہم کو واجب ہے کہ ہر شخص کو اسکے مرتبہ و منزلت پر رکھین انتہی ملخصا کل ذلک من مقدمۃ عمدۃ الرعایہ۔

فصل علامات فتوی و ترجیح۔ خزانۃ الروایات قاضی جکن گجراتی مین جامع مضمرات یوسف بن عمر صوفی سے نقل ہے کہ علامات افتاء سے قولہ علیہ الفتوی اسی پر فتوی ہے۔ وبہ یفتی۔ اسی پر فتوی دیا جاوے گا۔ وبہ یعتمد اور اسی پر اعتماد کیا جاوے وبہ ناخذ۔ ہم اسی کو لیتے ہین۔ وعلیہ الاعتماد۔ اسی پر اعتماد ہے۔ وعلیہ العمل الیوم۔ اور اسی پر عمل ان دنون ہے وہو الصحیح وہو الاصح۔ اور یہی صحیح ہے اور یہی اصح ہے وہو الظاہر وہو الاظہر۔ اور یہی ظاہر ہے اور یہی اظہر ہے وعلیہ فتوی مشائخنا۔ اسی پر ہمارے مشائخ کا فتوی ہے۔ وہو الاشبہ یہی اشبہ ہے وہو الاوجہ یہی اوجہ ہے انتہی اشبہ کے معنی

زیادہ مشابہ منصوص از راہ درایہ اور راجح بدرایہ گو اسی پر فتوی ہوگا۔ بزازیہ۔ از انجملہ یہ جری العرف۔ اسی کے ساتھ عرف جاری ہوا وہو التعارف یہی متعارف ہے۔ وبہ اخذ علماؤنا۔ اسی کو ہمارے علماء نے لیا ہے۔ طحطاوی ان الفاظ میں بعض سے بعض زیادہ موکد ہیں چنانچہ صحیح واصح واشبہ سے فتوی موکد اور اس سے بہ یفتی موکد ہے اور اصح بہ حکم صحیح سے اور احوط بہ حکم احتیاط سے۔ الفتاوی الخیریہ دو امام معتبرین سے ایک نے صحیح کہا دوسرے نے ایک کو اصح کہا تو صحیح پر دونوں متفق ہیں اسی کو لینا اولی ہے۔ من الغنیہ شرح المنیہ۔ فی آداب المفتی ایک کتاب معتمد میں ایک روایت کو کہا کہ اصح واولی وارفق وانند اسکے تو مفتی چاہے اسپر فتوی دے اور چاہے اُسکے مخالف روایت پر۔ اور اگر روایت کو کہا کہ صحیح یا ماخوذ یا علیہ الفتوی یا بہ یفتی تو اسکے مخالف روایت پر فتوی نہیں دے سکتا مگر جبکہ مثلاً ہدایہ میں ہو کہ ہو الصحیح اور کافی میں اسکے خلاف کو کہا کہ ہو الصحیح تو مفتی کو اختیار ہے پس وہ روایت لے جو اسکے نزدیک اقوی والیق واصلح ہو۔ الدر المختار۔ اصح مقابل صحیح وہ مقابل ضعیف ہے لیکن شرح اشباہ بیری زادہ میں ہے کہ ہنے کبھی اصح کا مقابل شاذ روایت کو پایا کمافی شرح المجمع ۱۲۔ شامی

فصل بعض اصطلاحی الفاظ وفوائد۔ مفہوم الروایہ حجت ہے غایۃ البیان۔ بلا خلاف معتبر ہے مفہوم مخالف روایہ کما قال صدر الشریعہ فی نکاح شرح الوقایۃ اور یہ اکثری حکم ہے کمافی حدود النہایہ۔ من جامع الرموز۔ لفظ قالوا ایسے حکم میں کہتے ہیں جسمین مشائخ کا اختلاف ہو کمافی غصب النہایہ ومفسد الصلوٰۃ عنایہ وبنایہ اور صاحب ہدایہ کی عادت ہے کہ ایسے موقع میں قالوا کہتے ہیں کہ خلاف مع ضعف ہو فتح القدیر کتاب الصوم وصرح بہ التفتازانی رح فی حواشی الکشاف فی آیۃ الصوم۔ عامۃ مشائخ اکثر مشائخ من فتح القدیر باب ادراک الجماعۃ۔ تجوز یعنے جائز ہے کبھی بمعنی صحیح ہے اور کبھی بمعنی حلال ہے من شرح المہذب للنووی۔ لہذا کبھی بعض کروہ طریقہ سے نماز کو کہتے ہیں کہ جائز ہے تاکہ مراد نفس صحت ہے۔ بن خیال کراہت کے جیسے کہا کہ جاز بیع العصیر ممن یتخذہ خمرا حالانکہ صاحبین کے نزدیک کروہ ہے۔ حلیۃ المحلی شرح منیۃ المصلی میں ہے کہ جواز کبھی بولا جاتا ہے اور مراد اس سے وہ جو شرعاً ممنوع نہو خواہ مباح ہو یا مکروہ ہو یا مندوب ہو یا واجب ہو سب کو شامل ہے انتہی شرنبلالی رح کے رسالہ عقد الفرید لبیان الراجح من جواز التقلید میں بعض عبارات منیۃ المفتی سے بحث میں کہا کہ با اس عبارت میں جواز بمعنی حلال ہے اور کسی امر وعقد کے نافذ ہونے سے اسکا حلال ہونا لازم نہیں آتا جیسا کہ غائب پر حکم قضا شمس الائمہ وغیرہ کے نزدیک نافذ ہے جیساکہ عمادی نے ذکر کیا اور فاسق کی شہادت کے ساتھ حکم صحیح ہے اگرچہ وہ حلال نہیں ہے۔ انتہی مترجم۔ مترجم کہتا ہے کہ اسکے نہ جاننے سے بہت لوگوں نے بعض اجارات کے مسائل وغیرہ میں خلاف دیانت وحلت حکم لگا کر دھوکا کھایا ہے دمین نے رسالۂ التحریر المعقول فی انعقاد البیع بالایجاب والقبول میں مبسوط لکھا ہے۔ لا باس بہ کچھ ڈر نہیں یا کچھ مضائقہ نہیں اس لفظ کا غالب استعمال تو ایسے امر میں ہے جسکا ترک اولی ہے ولیکن کبھی اسکا استعمال امر مندوب میں ہوتا ہے کما صرح بہ فی جنائز البحر۔ شامی فی رد المحتار ینبغی۔ لائق ہے سزاوار ہے متاخرین کے عرف میں غالب استعمال مندوبات میں ہے اور قدماء کے کلام میں واجب تک کو شامل ہوتا ہے۔ شامی در رد المحتار۔ مسنون کبھی ایسے امر میں آتا ہے جسکا ثبوت سنت کی دلیل سے وجوب ہے جیسے نماز عیدین

مشائخ وہ علماء جنھون نے امام رح کو نہین پایا کمافی وقعت النہر- اصحاب و فقہا متقدمین- جنھون نے تینون امامون کو پایا اور متاخرین- جنھون نے نہ پایا- اور کہا گیا کہ خاتمہ متاخرین کا حافظ الدین بخاری تک ہی قلت بنا بنار علی انہ ختم بہ الاجتہاد وفیہ ما فیہ- کراہت جہان مطلق ہو تو مراد تحریمی ہی مگر جبکہ کوئی قرینہ ہو یا تنزیہی پر تصریح ہو ذکرہ النسفی و ابن نجیم- سنت جب مطلق ہو تو سنت موکدہ مراد ہی اور کبھی مستحب مراد ہوتا ہی اور کبھی مستحب سے سنت مراد ہوتی ہی اور یہ بقرائن معلوم ہوتا ہی کمافی البحر- وجوب کبھی شامل فرض ہوتا ہی اور تحریمیہ منجملہ فرائض نماز کے ہی تو فرض ایسی چیز پر بولا گیا جو رکن نہین مگر بدون اسکے نماز صحیح نہین ہی کمافی ردالمحتار

فصل یہ تمام تمہید کتاب ہدایہ کے ترجمہ کے لیے موافق ان شرائط تحقیق و تدقیق کے ہی جو ابتدا مقدمہ مین مذکور ہوئے اور لائق تھا کہ اصول فقہ سے بھی ضوابط اصول کا ایک باب یہان لاحق کیا جاتا ولیکن بوجہ متانت و دقت کے جو اکثر کم مایہ لوگون کی فہم سے باہر ہی بیان نہین لکھا ولیکن تحقیق استدلال مین جہان جس اصل کی ضرورت ہوگی توضیح کر دیجائیگی مگر چند امور جو متاخرین نے لکھے ہین انکا بیان یہان بہتر ہی- اول قاعدہ جو لفظ خاص ہو خواہ از معنی یا معین جیسے قراءۃ یا رکوع یا سجود یا لفظ ثلثہ بمعنی تین فی قولہ تعالی ثلثۃ قروء اور مانند انکے تو خاص خود مبین ہوتا ہی اسکے بیان کے لیے کوئی کلام لاحق نہوگا- عام جو منتظم جمع ہو اور اسکو بیان لاحق ہوسکتا ہی لیکن جب عام قطعی ہو خواہ آیت قرآن یا حدیث متواتر یا حدیث مشہور یا اجماع قطعی تو جس بیان سے اسکا تغیر مانند تخصیص وغیرہ کے ہوتا ہو وہ بھی قطعی انھین چار قسم سے چاہیے پھر جب ایک مرتبہ عام قطعی کی تخصیص کسی قطعی سے ہوگئی تو آیندہ تخصیص کے لیے دلیل ظنی کافی ہی- قاعدہ ثانیہ قرآن پر زیادتی کرنا نسخ ہی تو ایسی ہی دلیل سے جائز ہی وہ بھی قرآن کی طرح قطعی ثابت ہو اور یہ اول سے مفہوم ہی- قاعدہ ثالثہ حدیث مرسل مثل مسند کے ہی اور توضیح اسکی آیندہ اقسام حدیث سے ظاہر ہوگی- قاعدہ رابعہ حدیث جو کثرت راویون سے ہو اور حدیث جسکے راوی فقیہ ہون دونون مین سے دوم مرجح ہی- قاعدہ خامسہ راوی م[illegible]ح جب تک مبین نہو مجمل قبول نہین ہی- پھر یہان بعض قواعد جدلی تجویز ہوئے ہین جس سے [illegible]ت کیا جاوے مولانا الشیخ ولی اللہ دہلوی رح نے بعض کتب شیخ ابن الہمام رح سے ذکر کیا کہ جس حدیث کو امام بخاری و مسلم و انکے نظائر نے تصحیح کیا ہم پر انکا قبول واجب نہین کیونکہ بہت ایسے راوی ہوتے ہین کہ لوگ انمین جرح و تعدیل مین اختلاف کرتے ہین شاید وہ ہمارے امام رح کے نزدیک مجروح ہو اسی طرح جس حدیث کو ان امامون نے ضعیف و مجروح کہا بوجہ کسی راوی کے شاید وہ ہمارے امام کے نزدیک موثوق ہو- قول اسی کے مانند مولانا عبد الحق رح نے مقدمہ شرح سفر السعادت مین کہا ولیکن ہمارے شیخ المشائخ مولانا ولی اللہ رح نے اسکو پسند نہین کیا و سیاتی بمہ شی- اور ذکر کیا کہ بعض فتاوی مین ہی کہ جب مسئلہ مین قول امام رح یا صاحبین کا موجود ہو اور حدیث صحیح جسکی صحت پر حکم لگایا گیا اسکے مخالف ہو تو ہمکو قول امام و صاحبین کی اتباع واجب ہی نہ حدیث کی کیونکہ بوجہ قرب زمانہ و سعت علم کے ہم گمان نہین کرتے کہ انکو حدیث نہین پہونچی اور حاصل اسکا یہ کہ وہی قبول ہوگا جو اصحاب سے مروی ہی قال المترجم یہ شاید بعض مقلدین کا قول ہوگا ورنہ قول شمس الائمہ کردری رد المنخول مین اور ابن الشحنہ شرح ہدایہ مین اور علی القاری

رسائہ تزئین و تدمین مین صریح اسکے خلاف ہے اور قد منا قوائم فتدبر۔ اور مولانا الشیخ کے ہمعصر مولانا مظہر مجددی رحم سینہ
پر ہاتھ باندھنے کو بوجہ قوت حدیث کے ترجیح دیتے کما فی معمولاتہ رحمہ اللہ تعالی

فصل در حدیث و عظمت شان و ثقہ روایت و اقسام حدیث و طریقہ استدلال۔ واضح ہو کہ دین اسلام کا مدار قرآن پاک وحی اجلی اور احادیث حضرت لولاک افضل از خلق و عرش اعلی صلی اللہ علیہ وسلم و اجماع اصحاب پاک صاحب لولاک صلی اللہ علیہ وعلیہم اجمعین پر ہے۔ قرآن پاک مصحف معروف متواتر ہے جو دفتین کے بیچ مین ہر مومن کا اسپر ایمان ہے۔ اور متواتر قطعی یعنی مصحف مین مکتوب اور حافظون کے صدور مین محفوظ پہونچا۔ لیکن سورۂ کا مکیہ یا مدنیہ ہونا و شمار آیات یہ وحی نہین ہے بلکہ اجتہاد ہے۔ حدیث جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یا کیا یا ثابت رکھا۔ اول قول و دوم فعل و سوم تقریر کہلاتا ہے اور یہ اصطلاح خاص ہے اور کلام حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وحی خفی ہے جو متعلق شرع ہو۔ تقریر سے یہ مراد ہے کہ مثلا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین کسی نے کوئی بات کہی یا کوئی کام کیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسپر مطلع ہوئے مگر اسکو نہ روکا اور نہ منع کیا بلکہ سکوت فرمایا اور اسکو ثابت رکھا تو یہ دلیل جواز ہے ورنہ آپ اسکو منع فرماتے کیونکہ آپ ہادی برحق تھے اور ہدایت آپ ہی کے فرائض سے تھی۔ مولانا الشیخ عبد العزیز رح نے عجالۂ نافعہ مین کہا ہے کہ علم حدیث کو وہ شرافت حاصل ہے کہ کوئی علم اسکی برابری نہین کر سکتا کیونکہ تفسیر قرآن و عقائد اسلام و احکام شریعت و اسرار طریقت سب حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان پاک پر موقوف ہین اور کشف و عقل سے جو ظاہر ہو جب تک وہ اس ترازو مین ٹھیک نہ اترے تب تک وہ اعتبار کے قابل نہین ہے پس یہ علم نقاد جواہر جمیع علوم ہے خواہ تفاسیر ہون یا ادلہ احکام فقہ یا عقائد اسلام یا طریق [illegible] جواہر [illegible] پر ناکارہ ہو وہ مطرود و مردود ہے پس اس علم کا حکم جمیع علوم دینیہ پر نافذ ہے اور اتباع جناب [illegible] علیہ وسلم بلاشبہہ سرمایہ سعادت دو جہانی و خلعت حیات جاودانی ہے اور اسکی مزاولت سے باطنی معنی صحابیت سے سرفرازی ہوتی ہے اور امام ہمام محمد بن علی بن الحسین رضی اللہ عنہم نے فرمایا کہ مرد کے فقہ سے ہے کہ اسکو بصیرت حدیث سے اور اسکی ذکاوت حدیث کے لیے ہو۔ انتہی مترجما ملخصاً۔

پھر احادیث شریف ہم لوگون تک اس سلسلہ سے پہونچین کہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے تابعین نے اور تابعین رحمہم اللہ تعالی سے اتباع تابعین نے اور اتباع رحمہم اللہ تعالی نے کتابین مدون کرنی شروع کردین مانند موطا امام مالک رحمہ اللہ و مسند امام احمد کے اور انہین سے امام بخاری و مسلم و اس طبقہ والون نے لیا ہے مگر بلا واسطہ کمتر اور ایک واسطہ سے اکثر ہین اور بلا واسطہ ثلاثیات بخاری ہین کقولہ فی الصحیح حدثنا المکی بن ابراہیم حدثنا یزید بن ابی عبید عن سلمۃ بن الاکوع رضی اللہ عنہ اور دیگر قولہ حدثنا الانصاری عن حمید عن انس رضی اللہ عنہ۔ اور واضح ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین سب عدل ثقہ ہین تو کبھی ایک راوی کی ثقہ عادل دریافت ہونے پر یقین رہ گیا جیسے مالک عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ حضرت عبد اللہ بن عمر تو صحابی ہین اور نافع رحمہ اللہ معروف ثقہ عالم ازاولیاء الہی ہین اور مالک امام خود معروف ہین اور ایسے ہی امام مالک کے شاگرد عبد اللہ بن مسلمہ قعنبی و عبد اللہ

بن وہب ویحیی مصمودی ویحیی بکیر ہیں و امام محمد شاگرد امام ابوحنیفہ وغیرہم ثقات علماء اولیاء معروفین ہیں انہیں سے امام بخاری ومسلم وغیرہ نے روایت کی تو ظاہر ہے کہ بقدر ثقہ اسناد کے ساتھ حدیث کا ثبوت ہے۔ اور عدالت ثقات کو اس زمانہ پر و اصلی معنی پر قیاس کرو اور ہرگز کوئی شخص اسوقت کے حال پر قیاس نہ کرے پس عدالت وہ ملکۂ ایمانی نورانی ہے کہ تمام تقوی وطہارت پر ہو کہ شرک وہر طرح کے گناہون وبدعت سے پاک حتی کہ خلاف مروت کی راہ مین کوئی چیز کھانے وغیرہ سے بھی اجتناب ہو پس وہ لوگ راہ حق مین جان فدا کرنے والے اس عدل مین کامل تھے اور بادشاہون وامراء سے ملنا انکے نزدیک گناہ سخت تھا مگر آنکہ اسکو ہدایت کرین اور حدیث درفع کرنا یا اسمین تغیر کرنا یہ تو انکے نزدیک گناہ کبیرہ تھا کیونکہ قریب متواتر حدیث مین تمام اس زمانہ مین مشتہر تھا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من کذب علی متعمدا فلیتبوأ مقعدہ من النار۔ جو کوئی جان بوجھ کر مجھپر جھوٹ باندھے وہ دوزخ مین اپنا ٹھکانا سنوارے۔ یہ متواتر ہے اور یہ گناہ ایسا ہے کہ تاقیامت اسکی بدی جھوٹ کہنے والے کے نامۂ اعمال مین درج ہوگی اسی واسطے صحابہ رضی اللہ عنہم حدیث بیان کرنے مین انتہاء درجہ کی احتیاط فرماتے اور چونکہ دین سکھلانا انھین پر لازم تھا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے کلام کو اپنے امتون کو پہونچانے مین بھی بہت عالی مرتبہ کا وعدہ سنا دیا تھا لہذا بکمال حفظ واحتیاط آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمودہ پاک سناتے تھے اور یہی شان عدالت ان ثقات مین تھی حتی کہ سلطان بخارا نے امام بخاری رح سے درخواست کی کہ میرے لڑکون کو قبول فرماکر میرے مکان پر یا تنہائی مین حدیث شریف تعلیم فرمایئے آپ نے نہ مانا اور تمام مومنون سے یہ خصوصیت کلام رسول اللہ صلعم کی تعلیم مین منظور نہ کی جیساکہ معروف ہے۔ پھر راوی مین اس عدل وتقوی کے ساتھ چاہیے کہ حفظ وضبط حدیث اسطرح ہو کہ اسمین خلل نہ آوے یہ تو عدل ثقہ ضابطہ راوی کی صفت ہے۔ پھر جو شخص ایسا نہو اسکی روایت قبول نہین ہے اور وہ پانچ عیب ہین اول کذب پس اگر کبھی حدیث مین عمداً جھوٹ بولا تو روایت قبول نہین۔ دوم اتہام کذب سوجب بیان کیا جاوے کہ یہ شخص زبان سے جھوٹ بولا ہے اگرچہ حدیث مین نہ بولا ہو اسکی حدیث قبول نہین۔ سوم فسق یعنی ارتکاب گناہ۔ چہارم جہالت کہ مجہول سے روایت ہو۔ پنجم بدعت یعنی معتزلہ وخوارج وروافض وغیرہ کیطرح نیا اعتقاد نکالا ہو۔ پھر جہالت مین اگر تابعی ثقہ نے کہا کہ مجھسے ایک صحابی نے حدیث فرمائی تو کچھ ضرر نہین کیونکہ صحابہ سب عادل ثقہ ہین۔ واضح ہو کہ کبھی عادل ثقہ کے ضبط مین نقصان ہوتا ہے مثلاً وہم ونسیان وغفلت سے سہو ہو جاتا ہے تو دوبارہ اس سے استدراک ہو کر یا دوسرے ضابطہ راوی سے وہم دور ہو جاتا ہے۔ بالجملہ اس معنی کے لحاظ سے ثقات عادل ضابطہ راویون مین فرق ہے بعض ائمہ علماء اولیاء تو کامل ثقہ عادل اور تمام حفظ وضبط پر ہین احادیث لاکھون انکو ایسی یاد جیسے سورۂ قل ہو اللہ احد اور بعض کچھ اُسسے کم ہین۔ پھر جسمین بھول وغفلت زیادہ ہوئی اسکی روایت چھوڑ دیتے ہین اور جسمین کم ہوئی اسکی روایت بھی بدون تائید نہین لیتے ہین مولانا الشیخ عبد العزیز دہلوی رح کے عجالہ مین ہے کہ دو باتون مین توجہ ضرور ہے ایک ملاحظہ حال راویون کا دوم معانی حدیث کا سو زمانہ تابعین واتباع سے زمانہ بخاری ومسلم تک یہ شان عجیب تھی

نہ ہر شہر و ہر زمانہ مین راویون کے حال سے بحث و تفتیش کرتے تھے جسمین بے دیانتی یا دروغ یا کمی حفظ کی بو بھی پاتے تھے اسکی حدیث کو قبول نہ کرتے تھے لہذا اسمار الرجال یعنی رواۃ کے حالات مین کتابین بڑی بڑی مبسوط لکھی ہوئی ہین اور یہ باب تو اِس زمانہ مین اور ہی رنگ ہر لہذا چاہیے کہ جو کتابین خالی صحیح احادیث کی ہین اُنکو علیحدہ رکھے اور اُنکے بعد جو کتابین ایسی ہین کہ اُنکی احادیث بھی لائق حجت ہین اُنکو بھی جدا رکھے پھر اِنکے بعد جو کتابین بیان احادیث مین ہین کہ درحقیقت اُنکو ترک کرنا چاہیے تو اُنکو ایک طرف رکھے تاکہ اُس تخلیط کے ورطہ مین نہ پڑے اور پچھلے بہت سے محدثین کے ہاتھ سے یہ تمیز جاتی رہی تو غیر معتبر کتابون سے لیکر سلف سے خلاف کرنے لگے۔ انتہی ترجمًا بالمعنی سابق مین مذکور ہوا کہ طبقہ اتباع مثل امام مالک و احمد و ابو داؤد طیالسی وغیرہم بلکہ تابعین مانند محمد بن اسحق وغیرہ نے تصنیف شروع کر دی اور مثلًا موطار امام مالک بکثرت شائع ہو گئی تو وہ اسناد قوی صحیح تو ظاہر ہر اور کتاب بھی متواتر ہر ایسی ہی صحیح امام بخاری وجو اِس طبقہ مین تھے بوجہ کتاب کے تواتر و شہرت کے صحیح الاسناد ابتک ہین ولیکن اِن بزرگون کے طبقہ کے بعد دوسرے یا تیسرے طبقہ مین لوگون نے اپنے اسانید سے احادیث علاوہ اِن صحاح طبقہ صحیحین کے روایت کین اور اِنہین راویون کے ثقہ وغیر ثقہ وغیرہ ہونے مین دقت و پریشانی ہوئی ہر اور اِنہین کے راویون کی جرح و تعدیل مین تطویل ہر ورنہ مثلًا صحاح کے راویون مین یہ کیفیت نہین ہر اور ہم پہلے یہان مختصر حال اصحاب صحاح کا بیان کر دین پھر اِنکی کتابون کے بعد دوسری کتابون کا ذکر کرین۔ از تیسیر الوصول امام مالک بن انس مصنف موطار امام مدینہ ولادت سنہ ۹۳ ہجری و وفات سنہ ۱۷۹ ہجری امام اہل حجاز بلکہ امام جہان مین اور یہی فخر کافی کہ امام شافعی آپ کے شاگرد ہین اول و امام محمد بھی آپ کے شاگرد ہین آپ نے ائمہ تابعین مانند ابن شہاب الزہری و یحییٰ بن سعید انصاری و نافع وغیرہم سے اخذ کیا اور آپ سے ائمہ علمار مانند شافعی و محمد و عبد العزیز بن ابی حازم نے و عبد اللہ بن مسلمہ و یحییٰ بن یحییٰ بکیری و اصبغ بن الفرج وغیرہم بے شمار مخلوق نے حاصل کیا اور آپ تعظیم حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین بہت مبالغہ کرتے اور مدینہ کو ہرگز نہ چھوڑتے اور کبھی سوار ہو کر خاک مدینہ پر نہ چلے اور شہر سے باہر قضاے حاجت کو جاتے اور کہتے کہ مین اللہ تعالیٰ سے شرم کرتا ہون کہ اِس خاک پاک پر سوار چلون جس مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہین اور عالم المدینہ کے نام سے جو حدیث صحیح آئی ہر عبد الرزاق و سفیان بن عیینہ و شیوخ بخاری و مسلم سے ہین اُسکو امام مالک کی بشارت پر محمول کیا ہر۔ یحییٰ القطان نے فرمایا کہ مالک سے اصح حدیث مین کوئی نہین ہر امام شافعی رح نے کہا کہ علمار کے ذکر مین مالک رح ستارہ ہین۔ مناقب امام مالک رح بے شمار ہین۔ انتہی ملخصًا امام احمد رح شاگرد امام شافعی فقہ مین اور حدیث کو بہت سے شیوخ سے روایت کیا اور فضائل بے شمار ہین اکثر سید عبد القادر جیلانی رح آخر مین انہین کے مذہب پر ہو گئے تھے اور آپ کی کتاب حدیث مسند احمد معروف ہر۔ ذکی تیسیر الوصول وغیرہ۔ امام بخاری محمد بن اسمٰعیل امام ائمہ حدیث ولادت سنہ ۱۹۴ ہجری و وفات سنہ ۲۵۶ ہجری حفظ و اتقان و نقد حدیث مین امت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین آپ معجزہ تھے۔ بچپن مین تم نابینا تھے انکی والدہ ماجدہ کو اسکا رنج رہتا ایک روز خواب مین حضرت ابراہیم علیہ السلام کو دیکھا کہ تیرے بیٹے کی آنکھین اللہ تعالیٰ نے روشن کر دین

صحیح کو دیکھا تو درحقیقت ہی ہوا - آپ نے طلب حدیث مین دور دراز سفر کیے اور مکی بن ابراہیم و فضل بن دکین و امام احمد و یحیی بن معین و علی بن المدینی وغیرہم بہت سے ائمہ ثقات حفاظ سے روایت کی اور کتاب صحیح البخاری کو چھ لاکھ حدیث کے قریب سے انتخاب کیا اور ہر حدیث پر دو رکعت نماز پڑھکر مدینہ مین درمیان مزار سید الابرار صلی اللہ علیہ وسلم و منبر شریف کے روضۂ فردوس مین جمع فرمایا اور شیخ ثقہ فربری نے بیان کیا کہ امام بخاری کے صحیح کو اُنسے حیات مین نوّے ہزار آدمیون نے سُنا اور مناقب آپ کے مطولات مین بہت مذکور ہین - امام مسلم بن الحجاج قشیری ۲۰۴ھ مین پیدا ہوئے اور ۲۶۱ھ مین وفات پائی اور صحت و اتقان و شرائط مین مقدم ہین خطیب بغدادی رح نے کہا کہ امام مسلم نے امام بخاری کی تبعیت کی - بالجملہ قریب بخاری کے ہین کتاب صحیح مسلم معروف ہے - اقول مولانا الشیخ ولی اللہ رح نے شرح موطا مین لکھا جسکا خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعی وغیرہ نے کہا کہ بعد کتاب اللہ کے اصح الکتب موطا ہے - پھر جب صحیح بخاری و صحیح مسلم کا وجود ہوا تو موطا گویا صحیحین کے لیے اصل ہے پھر مومنون کا اجماع ہوا کہ اصح الکتب بعد قرآن کے صحیح بخاری پھر صحیح مسلم ہین - امام ابو داؤد سلیمان بن الاشعث الازدی حدیث کو شیوخ امام بخاری و مسلم سے لیا اور انسے امام نسائی و بیشمار مخلوق نے لیا - انھون نے اپنی کتاب سنن کو امام احمد کے سامنے پیش کیا تو انھون نے تحسین فرمائی - آپ نے کہا کہ مین نے پانچ لاکھ حدیث سے انتخاب کر کے اس کتاب مین احادیث صحیح و قریب صحیح کے لکھی ہین اور نہایت پرہیزگار و متقی تھے ۲۷۵ھ ہجری مین انتقال فرمایا - امام ترمذی محمد بن عیسی امام حافظ ہین امام بخاری و انکے شیوخ سے اخذ کیا اور آپ سے بکثرت لوگون نے لیا اور آپ کی تصانیف بہت ہین آپ نے کہا کہ میری یہ کتاب یعنی جامع ترمذی جسکے گھر مین ہو گویا اسمین پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہین - شان الٰہی مین عظمت و کبریا مین اسقدر روتے کہ آنکھون کے آنسوؤن سے چہرہ پر زخم آ گئے تھے ۲۷۹ھ مین انتقال فرمایا - امام نسائی احمد بن شعیب ۲۱۵ھ مین پیدا ہوئے اور ۳۰۳ ہجری مین مکہ مین وفات پائی - و مولانا الشیخ عبد العزیز دہلوی نے لکھا کہ مناقب امیر المؤمنین مین ٹرا رسالہ لکھا تو بسبب شام عداوت سے انکو دمشق مین شہید کیا واللہ اعلم - امام حافظ متقن ہین شیوخ ابو داؤد وغیرہ سے اخذ کیا اور سنن کبری آپ کا معروف ہے اور بہت کتابین ہین اور اپنے زمانہ مین مقدم تھے اور مناقب جلیلہ رکھتے ہین - اسقدر نمونہ ان ائمہ حفاظ کا بیان ہوا اور انکے فضائل و مناقب کی کتابین ہین جنمین ثقات کی روایات سے بسط و توضیح کے ساتھ تذکرہ ہے - پھر واضح ہو کہ مولانا الشیخ ولی اللہ رحمہ اللہ نے کتب حدیث کے بارہ مین نفیس توضیح فرمائی جسکا خلاصہ یہ ہے کہ کتب احادیث مین تین امور پر مدار ہے صحت و شہرت و قبول - پس صحت یہ کہ مصنف احادیث صحیح یا حسنہ لاوے و سوائے اسکے بلا بیان نہ لاوے اور شہرت یہ کہ ہر زمانہ و طبقہ مین اہل حدیث اسکی روایت و ضبط وغیرہ مین مشغول ہوتے آئے اور قبول یہ کہ حفاظ و پرکھنے والے حدیث کے اُسوقت مین اسکی شان پر بدون اعتراض کے اثبات و قبول کرین اور فقہاء ان احادیث سے تمسک کرین - **اقول** یعنی اگر انمین سے کوئی بات نہو تو اعتبار نہوگا مثلاً صحیح ابن حبان اگرچہ صحیح ہے لیکن مشہور و متداول نہین ہے اور مشہور صحیح حاکم کو شیخ ذہبی وغیرہ نے نہ مانا فافہم پھر فرمایا پس ان صفات سے کتب حدیث کے تین طبقہ ہین - طبقہ اولی مین موطا و صحیح بخاری و صحیح مسلم تین کتابین

ہین کہ ہزارون ولاکھون علمار نے روایت کیا اور ہمیشہ اُنکے ضبط وتذییل مین رہے اور جمیع علماے اسلام ان کتابون کے خادم رہے۔ بالجملہ اِن تین کتابون کی احادیث اصح ہین ولیکن صحیحین نے موطا کی احادیث مرفوع کو جمع کر لیا اگرچہ آثار صحابہ وتابعین موطا مین زیادہ ہین۔ طبقہ دوم وہ کتب جو اِن مین صفات مذکورہ مین صحیحین کے درجہ پر نہین پہونچین لیکن صحیحین کے قریب ہین اور وہ جامع ترمذی وسنن ابو داؤد اور سنن کبری از نسائی ہے انکے مصنفین ائمہ ثقات عدول حفاظ متقن ہین اور علماے اسلام مین مشہور ہین یہی چھ صحاح ستہ ہین اور ابن الاثیر نے جامع الاصول مین انھین چھ کتاب کو جمع کیا ہے۔ اور میرے نزدیک مسند امام احمد بھی اِسی طبقہ مین ہے علما ے حدیث وفقہ نے اسکو اپنا پیشوا بنا لیا ہے لیکن مسند امام احمد مین ضعیف احادیث بہت ہین جنکا ضعف بیان نہین کیا گیا پھر بھی مسند مذکور کی ضعیف حدیثین ان احادیث سے بہتر ہین جنکی متاخرین تصحیح کرتے ہین۔ یون ہی سنن ابن ماجہ بھی اِسی طبقہ مین شمار ہو سکتا ہے اگرچہ اسکی بعض احادیث بہت ہی ضعیف ہین اقول بلکہ بعض کو موضوع کہا گیا ہے۔ طبقۂ ثالثہ وہ کتب احادیث ہین جنکو امام بخاری ومسلم سے اگلے علمار یا اُنکے ہمعصر یا لاحقین نے اسناد کیسا اور یہ ائمہ مصنفین اگرچہ خود عدل حفظ واتقان وعلوم حدیث مین متبحر تھے لیکن اپنی تصانیف مین التزام صحت نہین کیا تو احادیث صحیح وحسن ضعیف بلکہ متہم موضوع بھی انمین موجود ہین اور راوی مجہول تک ہین اور اکثر احادیث فقہار وعلمار کی معمول نہین ہین بلکہ اجماع اُنکے برخلاف منعقد ہوا ہے پھر ان کتابون مین بعض سے بعض کو قوت ہے اور وہ کتابین یہ ہین مسند شافعی ومصنف عبد الرزاق ومصنف ابو بکر بن ابی شیبہ ومسند ابی داؤد طیالسی ومسند دارمی ومسند ابو یعلی موصلی وسنن ابن ماجہ ومسند عبد بن حمید وسنن دارقطنی وصحیح ابن حبان ومستدرک حاکم وکتب بیہقی وکتب طحاوی وتصانیف طبرانی۔ قال المترجم وعلی ہذا انکی جو حدیث تنقید رجال کے بعد صحت کو پہونچی وہ حجت ہونا چاہیے صرف اتنی بات ضرور ہے کہ یہ کتابین متداول رہی ہون ولیکن بعض انمین سے متداول نہین رہین اور ہمارے وقت مین مسند امام احمد بھی اِس دیار مین متداول نہین ہے۔ طبقہ رابعہ وہ احادیث ہین کہ قرون سابقہ مین انکا نام ونشان معلوم نہ تھا اور پچھلون نے انکو روایت کیا تو دو حال سے خالی نہین یا تو اگلون نے تفحص سے انکی کچھ اصل نہ پائی یا چھوڑ دیا بوجہ قدح وعلت کے جو باعث ترک ہے بہر تقدیر یہ احادیث اِس قابل نہین کہ انسے کوئی عقیدہ یا عمل ثابت کیا جاوے ولیکن بہت سے محدثین کی راہ ان کتابون نے ماری کہ ایسے کثرت طرق دیکھکر مغرور ہو گئے اور انکو متواتر قرار دیا اور قطعی امور کو انسے ثابت کیا اور احادیث طبقہ اولی وثانیہ وثالثہ کے برخلاف اِس طبقہ رابعہ کی روایتون سے ایک جدید مذہب نکالا اور ایسی کتابین بہت ہین انمین سے چند یہ ہین کتاب الضعفار ابن حبان وتصانیف حاکم وکتاب الضعفار عقیلی وکتاب کامل از ابن عدی وتصانیف ابن مردویہ وتصانیف خطیب بغدادی وتصانیف ابن شاہین وتفسیر ابن جریر وفردوس وغیرہ از دیلمی وتصانیف ابونعیم وتصانیف جوزقانی وتصانیف ابن عساکر وتصانیف ابو الشیخ وتصانیف ابن النجار وغیرہ۔ ان کتابون مین احادیث موضوعہ وضعیفہ اکثر مناقب یا معائب وتفسیر وغیرہ مین واقع ہوئی ہین تو اریخ وذکر بنی اسرائیل وقصص الانبیار مین اور ذکر شہرون وکہانون وحیوانات مین اور طب وگنڈے تعویذ

وعزائم ودعار وثواب نوافل وغیرہ مین یہی حال ہے۔ شیخ ابن الجوزی رح نے غالب احادیث ان کتب کو موضوعات مین بدلیل وبراہین داخل کیا ومجروح ومطعون کردیا اور کتاب تنزیہ الشریعہ ان احادیث کے غوائل دفع کرنے کو کافی ہے اور شیخ جلال الدین سیوطی رح کا مایۂ تصانیف یہی احادیث ہین مع ہذا اگر تحقیق منظور ہو تو میزان الضعفار ذہبی ولسان المیزان ابن حجر رح ان کتابون کے اسمار رجال کے کام آتی ہین۔ قال المترجم واضح ہو کہ جو اسناد انکی مجروح ہو وہ کثرت طرق سے قوت نہ پاوین اور جو اسناد حسن ہو وہ علل دیگر سے خالی ہونا چاہیے اور جو اسناد خلل سے خالی ہو وہ صحاح طبقہ اول دوم کی کسی حدیث مین تغیر دینے والی نہو اور نہ اس سے تغیر دیا جاوے واللہ تعالیٰ اعلم۔ و شیخ عبد الحق رح کے مقدمہ مین ہے کہ جمہور محدثین کے نزدیک صحیح بخاری اصح ہونے مین مقدم ہے باقی کتب حدیث پر۔ اور صحت و قوت مین کوئی کتاب صحیح بخاری کے برابر نہین بدلیل آنکہ صحت مین جو کمالی صفات معتبر ہین سب اسکے رجال مین موجود ہین اور جس حدیث پر بخاری ومسلم دونون متفق ہین وہ حدیث متفق علیہ کہلاتی ہے اور جمہور محدثین کے نزدیک یہ حدیث سب سے مقدم ہے پھر جو تنہا صحیح بخاری مین ہے پھر جو تنہا صحیح مسلم مین ہے پھر جو حدیث صحاح معتمد مین برشرط بخاری ومسلم ہو پھر جو بشرط بخاری ہے پھر جو بشرط مسلم ہو پھر جو سواے ان دونون شیخین کے دوسرے ائمہ کی شروط پر ہو جنھون نے تصحیح کا التزام کیا ہے۔ اور شیخ رح کے مقدمہ مین ہے کہ امام بخاری ومسلم نے تمام صحاح کا استیعاب نہین کیا بلکہ خود اسکی تصریح کردی ہے کہ بہت سے صحاح چھوڑ دین ولیکن ضرور ہے کہ انکو چھوڑنے مین اور انکو لانے مین تخصیص و ترجیح ہو گی۔ پھر مستدرک حاکم وصحیح ابن خزیمہ وصحیح ابن حبان کا ذکر کیا اور لکھا کہ کہتے ہین کہ ابن خزیمہ و ابن حبان بہ نسبت حاکم کے امکن واقوی و بہتر و الطف ہین اور مختارہ حافظ ضیار مقدسی بھی احسن از مستدرک ہے اور جیسے صحیح ابوعوانہ وابن السکن ومنتقی ابن جارود کہ مخصوص بصحاح ہین لیکن ایک جماعت محدثین نے ان کتابون پر تنقید کی ہے۔

فصل **مرفوع** وہ حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہو مثلاً آپ نے کہا یا کیا یا مقرر رکھا۔ اور اگر کوئی بات قیاس واجتہاد سے باہر کوئی صحابی بیان کرے تو وہ حکم مین مرفوع ہے کیونکہ خواہ مخواہ وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنکر بیان کی ہے۔ **موقوف** جو صحابی تک ہو مثلاً ابن عباس نے کہا یا کیا۔ **مقطوع** جو تابعی پر موقوف ہو پھر واضح ہو کہ اگر اسناد جہان تک چاہیے اول سے آخر تک اتصال کے ساتھ ہو تو حدیث **متصل** ہے خواہ مرفوع ہو یا موقوف ہو۔ اور اگر مثلاً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع حدیث کی اسناد متصل چاہیے مگر درمیان سے کوئی راوی ساقط ہے جیسے تابعی نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع کی تو حدیث **منقطع** ہے پھر اگر انقطاع اول اسناد سے ہو اگرچہ سب سند ساقط ہو وہ **معلق** ہے اور صحیح بخاری کی تعلیقات سب صحیح ہین اور اگر انقطاع آخر اسناد مین بعد تابعی کے ہے تو حدیث **مرسل** ہے۔ شیخ رح نے لکھا کہ حدیث مرسل کا حکم یہ ہے کہ جمہور علمار کے نزدیک توقف کیا جاوے کیونکہ تابعی اکثر دوسرے تابعی سے روایت کرتا ہے تو معلوم نہین کہ درمیان سے جو ساقط ہے وہ ثقہ ہے یا نہین کیونکہ تابعین مین بعضے غیر ثقہ بھی ہین۔ امام ابوحنیفہ ومالک کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے کیونکہ یہ ثقہ شخص جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کرتا ہے پس اگر اسکو کمال وثوق نہوتا تو ہرگز ایسا نہ کرتا۔ امام شافعی کے نزدیک اگر دوسری جہت سے قوت پہونچے تو قبول ہے اور امام احمد سے

دونوں میں ایک میں قبول اور دوم میں نہیں قبول ہو۔ اگر راوی حدیث سے متن حدیث یا اسناد میں تقدیم یا تاخیر یا زیادت یا نقصان یا تغیر وغیرہ سے اختلاف ہوگیا تو حدیث **مضطرب** ہو۔ اگر راوی نے حدیث کے ساتھ اپنا کلام ایسی طرح بول دیا کہ خلط ہوگیا تو **مدرج** ہو۔ اگر راوی کسی غرض سے اپنے شیخ کا نام نہ لے اور اوپر کے شیخ سے بیان کرے ایسے طور پر کہ شبہ ہو کہ اس سے سنا ہو تو یہ راوی **مدلس** ہو پھر اگر لغرض فاسد ہو تو یہ فعل حرام و حدیث اسکی معتبر نہیں اور اگر غرض فاسد نہو تو بھی مکروہ لیکن اگر یہ ثابت ہوا کہ فقط ثقہ سے تدلیس کیا کرتا ہو تو حدیث نے لیجاوے۔ پھر عن فلان عن فلان میں تدلیس کا شبہہ ہوتا ہو اور راوی مدلس کا اسطرح کہنا قبول نہوگا۔ ثقہ راویوں میں سے ثقات نے ایک طرح روایت کی اور ایک نے خلاف کیا تو ثقات کی روایت کو ترجیح اور وہ **محفوظ** کہلاتی ہو اور فرد کی روایت مرجوح **شاذ** ہو۔ پھر واضح ہو کہ کبھی اسناد صحیح معلوم ہوتی ہو ولیکن ائمہ نقاد متبحرین کے نزدیک اسمیں ایک علت یا کئی علتیں مخفی ہوتی ہیں کہ جس سے صحت نہیں ہوتی اور اسکو حذاق کبار و نقاد متبحرین پاتے ہیں تو حدیث **معلل** ہو۔ ایک حدیث ایک صحابی سے روایت کی اور دوسرے راوی نے بھی موافق اسکے اُسی سے روایت کی تو **متابع** ہو اور اگر دوسرے سے روایت کی تو **شاہد** ہو۔ اگر راوی نے کہا کہ مجھے ایک عادل یا ثقہ نے خبر دی پس اگر صحابی کو کہا تو مقبول ہو اور اگر سوائے صحابی کے کہا تو کہنے والا اگر عالم حاذق ہو تو بھی لائق قبول ہو ورنہ صحیح یہ کہ قبول نہیں ہو نام اسکا **مبہم** ہو۔ واضح ہو کہ اعلیٰ صحت کے اسانید اہل بیت نبوت رضی اللہ عنہم میں زین العابدین علی بن الحسین عن ابیہ الحسین بن علی عن ابیہ علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ یعنی علی بن الحسین عن ابیہ عن جدہ۔ اور غیر دن میں مالک عن نافع عن ابن عمر یا زہری عن سالم عن ابن عمر اور سیوطی رحمہ نے تدریب شرح تقریب نووی میں طول کلام کیا ہو میں نے مختار و اصح یہاں ترجمہ کر دیا اور اسانید بہت سے ہیں

فصل موضوع حدیث سے کسی طرح استدلال ہو حرام ہو سوائے اسکی تردید کے ذکر نہ کیجاوے۔ ضعیف حدیث سے کچھ ثابت نہیں ہوتا مگر جو عمل شرع میں ثابت ہو اسکی فضیلت بیان کرنا ضعیف سے جائز رکھا گیا ہو۔ باقی رہی لائق احتجاج و استدلال کے حدیث صحیح یا حدیث حسن ہو۔ پھر صحیح حدیث ایک راوی ثقہ کامل سے ہو تو غریب نام اور اگر ایسے دو راوی میں تو **عزیز** نام ہو۔ اور اکثر احادیث صحیح بخاری اسی قسم کی قوت پر ہیں اور اگر دو سے زیادہ ہوں تو حدیث **مشہور** ہو اور لبا اوقات **صحیحین** یا ایک صحیح میں ان دونوں کے اسانید علیحدہ اور مسند احمد یا اوروں کے اسانید سے بہت سی حدیثیں بمرتبہ مشہور ہیں۔ پھر اگر راوی اسکے مشہور سے بھی زیادہ اس کثرت سے ہوں کہ توافق بکذب ممکن نہو تو متواتر قطعی ہو **بالجملہ** احکام ثابت کرنے میں حدیث صحیح سے حجت پر اتفاق ہو اور ایسی ہی حدیث حسن عامہ علماء کے نزدیک حجت ہو اور دونوں صحیح ہو احتجاج میں اگرچہ رتبہ میں کم ہو اور اگر ضعیف حدیث کے راوی صدق و دیانت میں معروف ہوں لیکن انکے حفظ میں خرابی ہو یا بھولے بھالے ہوں کہ ہر کس و ناکس کی بات سُن لیتے و باور کر لیتے ہوں اور قولہ تعالیٰ ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا۔ کے موافق خبر کو پرکھتے نہوں تو جب کثرت طرق و اسانید سے انکے خبر کی بھی تقویت ہو جاوے تو وہ بھی بعض کے نزدیک حجت ہو اور اگر ان راویوں میں کذب وغیرہ کا شبہہ ہو تو کثرت طرق مفید نہیں ہو اور بعض ائمہ نے مطلقاً کثرت طرق سے حجت ہو جانا بصرح تسلیم کیا ہو۔

فصل اگر امام تخریج کرنیوالے مثلاً امام بخاری یا مسلم یا ترمذی وغیرہ نے کسی حدیث کی نسبت صحیح یا حسن یا ضعیف کہا تو شیخ ابن الصلاح سے منقول ہے کہ پچھلے لوگون کی جرح وتعدیل مفید نہین ہے اور اکثرون نے اس سے انکار کیا - والحق یہ کہ اگر امام جلیل القدر مثل بخاری رح کے متن کو معلول بتلادے تو توثیق غیر مفید اور اگر کسی اسناد مین جرح کرے تو بھی اسناد معلول و توثیق غیر مفید مگر آنکہ دوسری اسناد ہو اور اگر تعدیل کرے تو جرح مین گنجایش ہوسکتی ہے واللہ تعالی عالم -

قاعدہ اگر دو حدیثین متعارض ہون تو انکے معانی دریافت کرکے توفیق دیجادے اور اگر معانی مین توفیق ممکن نہو تو ترجیح دیجادے اور اسباب ترجیح کے انواع و اقسام ہین مثلاً ایک کے معنی مؤید بآیہ ہون یا بہ حدیث دیگر یا مؤید بمذہب جمہور ہون یا ایک کے اسناد بشرط بخاری ومسلم ہو اور دوم انکی شرط پر نہو یا ایک کی اسناد بہ نسبت دوم کے قوی ہو ومانند اسکے اور اصول فقہ حنفیہ مین متاخرین کی رائے مین راوی کے فقہ سے ترجیح ہوتی ہے - فائدہ مولانا شیخ المشائخ عبد العزیز الدہلوی نے معرفت وضع حدیث مین امور متین لکھے جنکا خلاصہ انتخاب یہ ہے کہ علامات وضع حدیث و کذب راوی چند امور ہین ازانجملہ تاریخ مشہور سے مخالف جیسے جنگ جمل مین عبد اللہ بن مسعود کا ہونا حالانکہ آپ بہت پہلے انتقال کرچکے - ازانجملہ رافضی یا خارجی مطاعن خلفاء مین منفرد راوی ہو - ازانجملہ قرینہ ظاہر ہو جیسے غیاث بن میمون نے مہدی خلیفہ کی کبوتربازی کے بارہ مین روایت وضع کردی - ازانجملہ خلاف عقل و قواعد شرع ہو - ازانجملہ ایسا امر کہ اگر ہوتا تو لاکھون روایت کرتے جیسے آج جمعہ کے روز خطیب کو منبر پر قتل کرکے کھال کھینچی گئی - ازانجملہ لفظ و معنی رکیک خلاف شان نبوت ہون - ازانجملہ صغیرہ گناہ پر افراط عذاب یا ایسی ہی قلیل نیکی پر افراط ثواب مانند دو رکعت نفل پر ثواب حج وعمرہ یا ثواب ستر انبیاء وغیر ذلک - ازانجملہ بنانیوالے نے اقرار کیا جیسے وہ فضائل ہر سورہ کے جو کشاف و بیضاوی مین ہین کہ نوح بن ابی عصمہ نے انکو وضع کیا اور جب اس سے اسناد کا مواخذہ ہوا تو اقرار کیا کہ لوگ تلاوت قرآن سے غافل اور تواریخ وسیرت اور فقہ ابی حنیفہ مین شاغل تھے تو مین نے ترغیب کے لیے بنائین - واضح ہو کہ وضاعین بہت گذرے ایک زنادقہ جنہون نے جنکی چودہ ہزار بنائی ہوئی باتین مشہور ہوئین - دوم اہل بدعت و ہوا جن مین سے روافض و ناصبی و کرامیہ نے بہت ہی کثرت سے بنائی ہین اور معتزلہ و زیدیہ وغیرہ انکے برابر مرتکب نہین ہوئے - سوم واعظین نے بنائین - چہارم بعضے صوفیہ نے خواب مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یا ائمہ اطہار سے کچھ سنا اور خواب پر جزم کرکے ایسے طور پر بیان کیا کہ گویا حدیث نبوی ہے کیونکہ مذاق حدیث سے غافل تھے جیسے ابو عبد الرحمن السلمی و دیگر صوفیہ کہ انکی باتون کو اعتبار سے خارج کیا گیا - ازانجملہ فرقہ جس نے عمداً نہین بنایا اور نہ قصد کیا مگر کسی تجربہ کار یا صوفی یا حکیم سے کوئی بات سنی اور غفلت سے گمان کیا کہ ایسا خوب کلام سوائے پیغمبر کے کس سے ہوگا پس حدیث بیان کردیا اور اسکی حد و نہایت نہین رہی اور کثرت سے عوام اسمین مبتلا ہوگئے ہین واللہ تعالی ہو الموفق والعاصم - اور اب مین ترجمہ کتاب مستطاب ہدایہ شروع کرتا ہون واللہ ربی ارحم الراحمین اسالہ ان یوفقنی للصواب والسداد ویعصمنی من الخطاء والخلل وہو ربی حسبی نعم المولی ونعم النصیر

ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم

فہرست کبیر عین الہدایہ جلد اول

چونکہ فہرست مین جمیع مسائل و دلائل کا لانا طوالت کثیرہ ملالت خیز تھا لہذا جس باب سے متعلق اصل مسئلہ تھا اشارہ کیا گیا اور جب کسی مسئلہ کی ضرورت ہو اُس باب کے مسائل سے تلاش کر کے استخراج کرنا چاہیے اور دلائل پر اصول و فروع سے آگاہی کے ساتھ غور کرنا چاہیے کیونکہ جو شخص غور سے انکے دلائل سمجھے وہ فقہ مین ماہر ہو سکتا ہے اور بہت سے مسائل متعلق آداب واخلاق جلد چہارم مین ہین وہان سے ملینگے اور اوسمین بھی انشاء اللہ تعالی فہرست ضروریات شامل ہوگی فقط +

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ الملک الحق المبین و الصلوٰۃ و السلام علی سید رسلہ و انبیائہ و علی آلہ و اصحابہ و اتباعہ الی یوم الدین اجمعین ۔ اما بعد یہ ترجمہ ہدایہ
غایۃ السعایہ حاوی المتن مع الکافی زوائد مسائل متون کنز و تنویر و وقایہ الدرایہ و مع تذییل ضروری کافی و مسائل مفتی بہا از معتبرات
جامع تحقیق و اشارات بشرائط ضروریہ مقدمہ ہے و اسأل اللہ العلی العظیم تمام النفع بہا و کمال القبول بجاہ الرسول الکریم حبیبہ محمد صلی اللہ تعالے
علیہ و علی آلہ و اصحابہ و سلم و بہ الاعتصام و علیہ التوکل ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم ۔ واضح ہو کہ کتاب ہدایہ بالاتفاق شوارث و متداول
امام رہی اور ائمہ علماء ہر زمانہ مین اسکے درس و تدریس اور اسکی مشکلات کی توضیح و تشریح پر جھکے رہے اور امام محقق ابن الہمام رح نے فتح القدیر
مین اپنی اسناد اس کتاب کی یون ذکر کی ہے کہ مین نے تمام کتاب کو بر وجہ اتقان و تحقیق کے پڑھ سنایا اپنے استاد الشیخ الامام بقیۃ المجتہدین و
خلف افاضل المتقنین سراج الدین عمر بن علی الکنانی الشہیر بقارئ الہدایہ کو تغمدہ اللہ برحمتہ و اسکنہ فسیح جنتہ میرے شیخ نے اسکو پڑھ
سنایا اپنے مشائخ عظام کو جنمین سے ایک شیخ الاسلام علاء الدین السیرامی ہین اور شیخ الاسلام نے اسکو حاصل کیا اپنے شیخ الامام
السید جلال الدین شارح کتاب سے اور امام شارح نے لیا اپنے شیخ امام قدوۃ امام بقیۃ المجتہدین علاء الدین عبد العزیز بخاری مصنف
کشف و تحقیق سے اور اس امام نے لیا اپنے شیخ کبیر استاد العلماء شیخ حافظ الدین کبیر سے اور اس امام نے لیا اپنے شیخ امام شمس الدین
محمد بن عبد الستار بن محمد کردری سے اور شمس الائمہ کردری نے لیا اسکو اپنے شیخ سے یعنی شیخ مشائخ الاسلام حجۃ اللہ تعالے
علی الانام المخصوص بالعنایہ مصنف صاحب الہدایہ امام علامہ برہان الدین ابو الحسن علی بن ابی بکر بن عبد الجلیل الرشدانی المرغینانی شیخ الاسلام
اسکنہ برحمتہ دار السلام ۔ اور امام علامہ عینی رح کے دیباچہ کا خلاصہ یہ ہے کہ کتاب الہدایہ پر تاج علماء سلف و تفاخر فضلاء خلف ہے کیونکہ وہ حاوی
کنز الدقائق و جامع رموز الحقائق ہے ہر زمانہ مین اس سے اشتغال اور ہر جگہ اسکے درس سے انتحال رہا اور ایک جماعت فضلاء نامدار اسکی شروح
و ایضاح کے متصدی ہوئے اور بہت جانفشانی سے حل معضلات و کشف مشکلات کی لیکن باینہمہ اسکا حق ادا نہ کیا ۔ یہ مین انکی شان مین تنقیص
نہین کرتا اور مین علم و فضل مین انکی برابری کا دم نہین بھرتا و لیکن مین نے اس فن فقہ کا مبنی حدیث و قرآن پایا اور ان دونون نصوص سے
عدول کا امکان بصریح نص حضرت سید انس و جان نہ پایا صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم اور یہ عدول احادیث و قرآن سے کیونکر جائز ہو کر دین انحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے لیا گیا پھر صحابہ رضی اللہ عنہم ہی سے پھیلا وقد قال تعالیٰ وما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن اللہ الآیہ - وقال تعالیٰ واطیعوا اللہ واطیعوا الرسول الآیہ - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اصحابی کالنجوم بایہم اقتدیتم اہتدیتم - یعنی میرے اصحاب مثل ستارون کے ہین تم جسکی اقتدا کرو راہ پاؤ گے - اور حدیث صحیح خالی از عوارض کو چھوڑنا اور خالی رائے سے فرائض کی طرف جانا ایسا شخص ناکام ہی کہ اسپر حکم رسول علیہ السلام نہین ورنہ بھی نہ راضی ہوگا جسکو معقول و منقول کا حصول ہی اور صدر اول نے پیروی نصوص مین کچھ قصور نہ کیا بلکہ اکمل جہد کے ساتھ عبور کیا اور اب تو قصور ان پچھلون سے ہی جنھون نے اختصار تبعید کیا اور تساہل و آفت اسمین ہی کہ اکتفا بتقلید کیا بھلا تم اس کتاب کی اکثر شروح کو نہین دیکھتے اور ایسے ہی دوسرے شارحین و مصنفین کی تصانیف پر غور نہین کرتے کہ انھون نے اپنی تصانیف کو دلائل عقلیہ و سوال و جواب سے بھر دیا اور یہ تو اسوقت اچھا معلوم ہوتا کہ اصل کو موسس بخبر اور مدلل بالنثر کر کے ان عبارات سے محرر کرتے اور اگر بعضے معرض استدلال نصوص مین لائے تو ایسے اخبار جنکا اصول مین اثر نہین ہی بلکہ موضوع و منکر ہین اور یہ بھلا کچھ اور ہی سواے اسکے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر کذب و زور ہی اور ہمکو بطریق امام بخاری وغیرہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت پہونچی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من کذب علی متعمدا فلیتبوا مقعدہ من النار یعنی جو مجھپر جھوٹ باندھے عمداً وہ جہنم مین اپنا ٹھکانا سنوارے - حافظ ابو بکر البزار نے فرمایا کہ یہ حدیث متواتر قطعی ہی اسکے مثل طرق مین کوئی حدیث نہین ہی اور حافظ ابن وحیہ نے کہا کہ اسکے مانند چار سو حدیثون کی تخریج ہوئی ہی اور کہا جاتا ہی کہ اسکو دو سو صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کیا اور سواے اسکے ایسی حدیث نہین کہ جسپر عشرہ مبشرہ رضی اللہ عنہم نے اجتماع فرمایا ہو انتہی مترجما ملخصاً - اور اپنے امام علامہ عینی رحمہ نے اہل زمانہ کی شکایت کی کہ انکا سراج جاہلون کا مقال ہی اور اہل علم مین انکو بے عقلی سے قیل وقال ہی تو اول اور اب تو اس سے بھی بدتر حال ہی والی اللہ المشتکی وہو الہادی الی الصراط المستقیم - پھر چار طریق سے اپنی اسناد کتاب ہدایہ کی ذکر فرمائی - اور مترجم عفا اللہ عنہ نے اسکو دو طریق سے بقراءت و اجازت حاصل کیا

واضح ہو کہ شیخ امام مصنف ہدایہ نے خطبہ مین جو مضمون فرمایا اسکا خلاصہ بیان یہ ہی کہ اللہ تعالیٰ نے اوائل مجتہدین کو مشرف بعنایت فرما کر ہدایت کی کہ انھون نے ہر طرح کے مسائل جلی و خفی استنباط فرمائے ولیکن وقائع کا وقوع برابر جاری ہی اور نوازل کا نزول ہر زمانہ مین بطرز جدید ساری ہی کہ کوئی موضوع انکو محیط نہین ہو سکتا اور مردون کا کام ہی کہ انکو استنباط کرین اور مین نے دیباچہ بدایۃ المبتدی مین وعدہ کیا تھا کہ اسکی شرح کفایۃ المنتہی لکھونگا چنانچہ حسب وعدہ لکھکر جب قریب ختم پہونچا تو مجھے اسکی درازی و اطناب ظاہر ہوا جس سے خوف پیدا ہوا کہ شاید بوجہ طوالت کے کم ہمت اسکو ترک کرین لہذا دوسری شرح مختصر موسوم بہدایہ لکھنی شروع کی جسمین عیون روایت و متون روایت جمع کیے باوجود اختصار کے ایسے اصول پر حاوی ہی کہ انسے فروع کثیرہ متفرع ہین اللہ تعالیٰ اسکے ختم پر میرا خاتمہ بخیر کرے تا کہ جسکا زیادہ واقفیت منظور ہو وہ شرح اکبر دیکھے اور جسکو فرصت کم ہو شرح اصغر پر اکتفا کرے پھر بعض برادران دینی نے چاہا کہ شرح دوم انکو پڑھاؤن تو مین نے بتفضل اللہ تعالیٰ سے استعانت کر کے شروع کیا وحسبنا اللہ ونعم الوکیل -

بسم اللہ الرحمن الرحیم

یہ اقتدا قرآن مجید اور عمل بحدیث شریف - کل کلام لا یبدأ فیہ بالحمد للہ فہو اجذم یعنی ہر کلام جسمین اللہ تعالیٰ کی تعریف سے شروع نہو وہ ابتر یعنی کم برکت ہی اور شیخ عبد القادر رہاوی کی اربعین مین بسملہ والحمد دونون مین ابن ماجہ کی روایت مین اقطع بجاے اجذم ہی اور معنی واحد ہین ورواہ ابو عوانہ اسکو ابن ماجہ نے سنن مین اور ابو عوانہ و ابن حبان نے اپنے صحیح مین روایت کیا اور شیخ ابن الصلاح نے اسکو حدیث صحیح کہا ہی اور یہ مین نقاریر مین مسطور ہی

کتاب الطہارات

یہ کتاب سب قسم کی طہارتون کے بیان مین ہی یعنی پاکی وضو و غسل وغیرہ وجہ اسکے نماز وغیرہ سب طرح کی نثر ور ہی لہذا طہارت کو مقدم کیا

واضح ہو کہ ایمان سے باطنی طہارت نجاست کفر و شرک سے ہوئی چنانچہ عقائد کا بیان ہو گیا اور ظاہر کو حدث و خبث سے پاک کرے اور
اعضاء ظاہر کو گناہوں و جرائم سے اور قلب کو بد اخلاق سے اور اپنے سر باطن کو ماسوائے حق عزوجل سے کما ذکرہ الغزالی وغیرہ۔ و قال
تعالیٰ قد افلح من زکاہا۔ بیشک فلاح پائی جس نے نفس کو پاک کیا۔ اور حدیث میں ہے کہ الطہور شطر الایمان یعنی پاکی آدھا ایمان ہے کما فی صحیح مسلم
و فی حدیث مفتاح الصلوٰۃ الطہور۔ اور حدیث میں ہے کہ طہارت نماز کی کنجی ہے۔ لہذا نماز پر طہارت مقدم ہے مع۔ طہارت کا اثر مترتب یہ ہے کہ اباحت
حاصل ہو جاوے ایسے کام کی جو بدون طہارت کے حلال نہیں ہے د۔ میں کہتا ہوں کہ وضو پر وضو کرنے سے یہ اثر مترتب نہیں بلکہ نورٌ
علیٰ نور ہے م۔ شرائط طہارت تیرہ ہیں۔ اشباہ و نظائر۔ انہیں سے نو شرط وجوب ہیں۔ جب یہ ہوں تو نماز کو کیلئے طہارت بھی واجب ہے
عقل و بلوغ و اسلام و قدرت ہونا و پانی یا مٹی پاک ہونا اور حدث خواہ چھوٹا یا بڑا ہونا اور وقت میں گنجایش ہونا اور حیض نہونا اور نفاس نہونا
پھر جب طہارت کرے تو اسکے صحیح ہونے کی چار شرطیں ہیں ایک جہاں پانی پہونچنا چاہیے سب پر پہونچ جاوے۔ دوم ایسی کوئی چیز نہ لگی ہو
جو پانی پہونچنے سے مانع ہے مانند ناخن پر خشک آٹا وغیرہ۔ سوم و چہارم حیض و نفاس نہو۔ د۔ طہارت واجب ہونے کا سبب ایسے کام کا ارادہ
ہو بدون طہارت حلال نہو۔ یہی مختار ہے۔ جیسے نماز۔ طواف۔ قرآن چھونا۔ اور ارادہ سے مراد ہے جب شروع ہو جاوے پس اگر نماز نفل کا ارادہ
کیا پھر فسخ کر دیا تو طہارت بھی واجب نہ رہی بدلیل قولہ تعالیٰ اذا قمتم الی الصلوٰۃ یعنی اردتم القیام یعنی ارادہ کرو قیام نماز کا یعنی وہ ارادہ کہ اسپر
شروع کرو تو طہارت واجب ہے م۔ ف ع۔ و فتاویٰ ظہیریہ وغیرہ میں ہے کہ جس شخص کے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کٹے ہوں اور اسکے
چہرہ پر زخم ہو تو نماز پڑھے بلا وضو کے اور تیمم نہ کریگا اور اصح قول میں اسپر نماز کا اعادہ نہیں ہے اور فیض وغیرہ میں ہے کہ جسکو پانی و پاک مٹی یعنی جس
طہارت ہوتی ہے نہ ملے تو صاحبین رح کے نزدیک یہ شخص نماز کے وقت نمازیوں کی مشابہت کرے یعنی نمازیوں کی طرح قیام و قعود اور رکوع و سجود
کرے اور اسی قول کی طرف امام رح کا بھی رجوع کرنا صحت کو پہونچا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ د۔ آلہ طہارت کا پانی و مٹی ہے **ف**۔ طہارت کی
صفت یہ کہ نماز کے لیے فرض ہے اور طواف کعبہ کے لیے واجب ہے اور کہا گیا کہ مصحف چھونے کے لیے بھی واجب ہے اور سونے کے واسطے
سنت ہے اور کچھ اور تفصیل جگہ جگہ بوجہ خزائن میں مذکور ہیں۔ و غسل جمعہ و عیدین و عرفہ وغیرہ سنن میں۔ ترجم۔ ارکان طہارت کے
حدث اکبر میں تمام ظاہر بدن و اندر سے منہ و ناک دھونا اور نجاست میں اگر عین مرئی ہو تو پاک کرنے والی بہتی چیز سے اسکے عین کو زائل
کرنا اور جو نجاست مرئی نہو اسمیں تین بار استعمال کرنا اور حدث اصغر میں ارکان چار ہیں جو کتاب میں مذکور ہیں۔ **ف** قال اللہ تعالیٰ
یا ایہا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوہکم الآیۃ۔ اے ایمان والو جب تم کھڑے ہو نماز کیطرف تو دھو ڈالو اپنے چہروں کو الخ ترجمہ
کتاب آخر تک ترجمہ یہ ہے اور دھو ڈالو اپنے ہاتھوں کو کہنیوں تک اور مسح کرو اپنے سروں کو اور دھو ڈالو پیروں کو ٹخنوں تک الخ۔ یہ اصل
طہارت ہے لہذا تفریع فرمائی ہم نے **فرض الطہارۃ غسل الاعضاء الثلثۃ ومسح الراس**۔ **ت** پس فرض طہارت وضو کا غسل تینوں
اعضاء مذکورہ کا اور مسح سر کا ہے۔ **بہذا النص**۔ بدلیل اس نص کے۔ **ف**۔ اقول فرض جو قطعی دلیل سے ثابت ہو اسکی دو قسمیں
ہیں اول فرض جو اعتقادی و عملی دونوں ہے اسکا منکر کافر ہے دوم فرض عملی نہ اعتقادی پس عمل اسکا فرض ہے حتیٰ کہ اگر نہ کیا تو عمل باطل ہے
اور واجب وہ کہ دلیل ظنی سے ثابت ہو تو اسکا عمل میں لانا واجب ہے لیکن اگر ترک ہو جاوے تو عمل باطل نہیں مگر اعادہ واجب ہے اگر جبر
نقصان نہو سکے جیسے نماز میں ترک واجب سے بذریعہ سجدہ سہو کے جبر نقصان ہو جاتا ہے۔ اور الطہارۃ سے مراد طہارت وضو ہے جسکے
چار ارکان چہرہ اور دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کا دھونا اور سر کا مسح ہیں۔ واضح ہو کہ اسمیں ایک افادہ عظیم فرمایا وہ یہ کہ ان تین
اعضاء کے ایکبار دھونے کا اور چوتھے ایکبار مسح سر کا ثبوت قطعی فرض ہے جو منکر ہو کافر ہے اور رہی چہرہ کی حد اور داڑھی کی مقدار اور
ہاتھ پاؤں کی حد اور مسح سر کی مقدار میں اجتہاد جاری ہے حتیٰ کہ مثلاً چوتھائی سر یا تمام سر کے مسح سے انکار پر تکفیر نہیں بلکہ اگر مطلقاً مسح سر کی
فرضیت سے منکر ہو تو کفر ہے۔ قال الم۔ **والغسل ہو الاسالۃ والمسح ہو الاصابۃ**۔ اور غسل فقط پانی بہانا اور مسح پانی پہونچ جانا اور
پس غسل میں ملنا لازم نہیں ہے۔ یہی ہمارے اصحاب و عامہ فقہاء کا قول ہے مع۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے مثلاً احمد ہے کیونکہ امام مالک کے نزدیک

بدون اسکے غسل ہوگا۔ مف۔ برف سے وضو کرنے مین اگر دو قطرہ یا زیادہ ٹپکے تو بالاجماع جائز ہے ورنہ طرفین کے قول پر نہین جائز ہے الذخیرہ اور یہی صحیح ہے المضمرات۔ قال المصنف رحمہ اللہ وحد الوجہ من قصاص الشعر الی اسفل الذقن والی شحمتی الاذنین لان المواجہۃ تقع بہذہ الجملۃ وہو مشتق منہا۔ اور چہرہ کی حد سر کے بال جمنے کی انتہا سے لیکر ٹھوڑی کی تہ تک طول مین اور ایک کان کی لو سے لیکر دوسرے کان کی لو تک عرض مین ہے کیونکہ مواجہہ در روبرو ہونا اسی تمام سے واقع ہوتا ہے اور وجہ کا لفظ مواجہہ سے مشتق ہے ف۔ اسی پر فقہا کا اتفاق ہے اور یہ اشتقاق کبیر ہے جسمین فقط لفظ و معنی مین مناسبت ہونا کافی ہے مع۔ چہرہ کی حد ظاہر الروایہ مین مذکور نہین البدائع اور اصل حد تو شروع سطح پیشانی سے ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر صلع سے اگلے سر کے بال زائل ہوگئے تو صحیح یہ ہے کہ وہان پانی پہونچانا واجب مین نہین ہے یہی صحیح الزاہدی انزع جسکے بال چہرہ کی طرف اتر سے نیچے ہون تو شرعی حد سے یعنی ابتداے سطح پیشانی سے جسقدر نیچے اترے بال ہون انکا دھونا واجب ہے المغنی ع۔ سپیدی جو داڑھی جمنے کے بعد اسکے کنارے و کان کی لو کے درمیان ہے اسکا دھونا واجب ہے یہی صحیح ہے الذخیرہ۔ اور کویون مین پانی پہونچانا واجب ہے اور ہونٹون مین سے جسقدر انکے ملانے کے وقت چھپ جاوے وہ نہین واجب اور جسقدر کھلا رہے اسکا دھونا واجب ہے یہی صحیح ہے کذا فی الخلاصہ۔ دونون آنکھون کے اندر دھونا بوجہ حرج کے نہ واجب ہے نہ سنت الظہیریہ جیسے جو آنکھ بند کرنے سے باہر رہے تو اسکے نیچے پانی پہونچانا چاہیے الزاہدی۔ اور جو جلد کہ بالون سے ڈھکی ہو جیسے بھون یا مونچھون سے یا عنفقہ سے تو اسکا دھونا وضو مین واجب نہین۔ قاضیخان اور اسی پر فتوی ہے المضمرات اور اگر ڈھکی نہو تو علی المختار دھونا واجب ہے البرہان۔ بخلاف غسل کے کہ اسمین ہر حال پانی پہونچانا واجب ہے المضمرات۔ داڑھی جب گھنی ہو یعنی بشرہ چھپا دے تو ظاہر کلام ہدایہ مفید ہے جو امام محمد رح نے اصل مین اشارہ کیا کہ پوری ڈاڑھی دھونا واجب ہے اور کہا گیا کہ یہی اصح ہے اور ظہیریہ مین ہے کہ اسی پر فتوی ہے اور بدائع مین ابو شجاع سے ہے کہ ہمارے امامون نے سواے اس قول کے دیگر اقوال سے رجوع کر لیا ہے مف۔ یہی اصح ہے التبیین اور یہی صحیح ہے الزاہدی۔ امام ابو حنیفہ رح سے اشہر روایت یہ کہ داڑھی مین سے جسقدر رکھال کو چھپاتی ہے سب کا مسح فرض ہے اور یہی اصح و مختار ہے شرح الوقایہ۔ داڑھی اگر خفیف ہو کہ اسکا بشرہ نظر آوے تو اسکے نیچے پانی پہونچانا فرض ہے الفتح والنہر۔ داڑھی کے بال جو ٹھوڑی سے نیچے لٹکے ہوے ہین انکا دھونا واجب نہین ہے شرح الوقایہ مسح بھی واجب نہین بلکہ مسنون ہے النہر۔ اگر بعد وضو کے داڑھی یا ٹھوڑی یا بھون یا مونچھین منڈائین تو اس جگہ کا دھونا واجب نہین اور نہ وضو کا اعادہ لازم ہے قاضیخان۔ مصنف رح نے تحدید وجہ کے بعد ہاتھون و پیرون کی تحدید بیان فرمائی بقولہ۔ **والمرفقان والکعبان یدخلان فی الغسل عندنا خلافا لزفر ہو یقول ان الغایۃ لا تدخل تحت المغیا کاللیل فی باب الصوم**۔ دونون کہنیان اور دونون ٹخنے دھونے مین داخل ہین ہمارے نزدیک بخلاف زفر کے کہ وہ فرماتے ہین کہ غایت اپنے مغیا مین داخل نہین ہوتی ہے جیسے روزہ کے باب مین رات نہین داخل ہے ف۔ ہمارے نزدیک سے مراد ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد رحمہم اللہ تعالی ہین المجتبی۔ توضیح یہ کہ آیت مین فرمایا۔ وایدیکم الی المرافق یعنی دھو ڈالو اپنے ہاتھون کو کہنیون تک تو ہاتھ دھونے کی غایت یعنی انتہا کہنیان ہین۔ اور قاعدہ ہے کہ جسکی انتہا بیان ہو اسمین انتہا داخل نہین ہوتی ہے جیسے روزہ مین فرمایا ثم اتموا الصیام الی اللیل پھر تم لوگ پورا کرو روزے کو رات تک حالانکہ بالاتفاق روزہ مین رات داخل نہین پس اسیطرح یہان کہنیان اور ٹخنے ہاتھون و پاؤن مین داخل نہین ہین یعنی انکا دھونا فرض نہین ٹھہرا اگرچہ دھونا بہتر و مسنون ہے۔ پھر واضح ہو کہ ایدیکم الی المرافق۔ اور اتموا الصیام الی اللیل۔ دونون انتہا مین فرق ہے تو زفر رح کا قیاس ٹھیک نہوا **ولنا ان ہذہ الغایۃ لاسقاط ما ورائہا اذ لولاہا لاستوعبت الوظیفۃ الکل**۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ کہنیون و ٹخنون کی غایت تو انکے ماوراء کے ساقط کرنے کے لیے ہے کیونکہ اگر یہ غایت نہ بیان کیجاتی تو دھونا پورے عضو کو محیط ہوجاتا ف یعنی مثلا ہاتھ دھو تو ہاتھ مونڈھے تک ہے سب کا دھونا واجب ہوتا لہذا الی المرافق سے حد کردی کہ کہنی تک دھو کر اسکے وراے باقی کو دھونے سے ساقط کر دیں کہنی دھونے مین داخل ہے م۔ **وفی باب الصوم لمد الحکم الیہا اذ الاسم یطلق علی الامساک ساعۃ**۔ اور روزہ کے باب مین جسکی زفر رح نے نظیر دی تو وہ

غایت رات تک حکم صوم کو کھینچ لیجانے کے لیے ہے اسلیے کہ اسم صوم کا تو ایک ساعت امساک کرنے پر بھی بولا جاتا ہے ف۔ اقول یعنی
پس اگر رات تک نہ بیان ہوتا تو لوگون کے ایک گھڑی بھر کھانے پینے وغیرہ سے رک جانے سے صوم ہو جاتا لہذا رات تک
کھینچ جانے کی حد بیان کر دی تو رات داخل نہین ہے۔ والکعب ہو العظم الناتی ہو الصحیح ومنہ الکاعب۔ اور کعب وہ ابھری
ہوئی ہڈی ہے یعنی ٹخنہ۔ یہی صحیح ہے اسی لفظ سے کاعب مشتق ہے ف کاعب کی جمع کواعب ایسی لڑکیان جنکی جوانی پر آئی ہوئی
کہ جنکی چھاتیون کا ابھار ہو۔ چونکہ یہ صفت عورتون مین مخصوص ہے لہذا بدون حرف تانیث کے کاعب کہتے ہین نہ کاعبہ جیسے حائض
و حامل وغیرہ۔ پھر پاؤن دھونا وضو مین فرض ہے اور بحر الرائق مین اسی پر اجماع بیان کیا اور موزہ پر مسح بسنت متواترہ ثابت ہے جیسے
ہاتھ یا پاؤن مجروح ہون تو انپر مسح کا ثبوت حدیث وغیرہ سے ہے شروع۔ اگر اپنے ناخن کٹوائے تو وضو کا اعادہ لازم نہین ہے قاضیخان
جامع اصغر مین ہے کہ اگر ناخن دراز ہو رہے ہون اور انمین میل یا گیلی مٹی یا گوندھا آٹا ہو یا عورت نے حنا لگائی تو وضو جائز ہے خواہ
شہری ہو یا دیہاتی ہو فتح ... رہنے ... کہ یہی صحیح ہے اور اسی پر فتوی ہے فتح القدیر و ذخیرہ۔ اگر گوندھا آٹا ناخنون کے نیچے ہو تو اسکے نیچے
پانی پہونچانا واجب ہے خلاصہ۔ اگر ناخن بڑھکر پورے کے سرے سے نکل گئے تو انکا دھونا واجب ہے ایک ہی قول ہے فتح القدیر والمحیط
خضاب اگر جمید ہو کر خشک ہو تو وضو و غسل کے پورے ہونے سے مانع ہے سراج عن الوجیز۔ انگوٹھی اگر ڈھیلی ہو تو اسکو حرکت
دینا سنت ہے اور اگر ایسی تنگ ہو کہ پانی اسکے نیچے نہ پہونچے تو حرکت دینا فرض ہے۔ خلاصہ۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ المحیط یہی مختار
ہے فتح۔ مونڈھے سے اگر دو ہاتھ پیدا ہوئے تو پورا اصلی ہے اسکا دھونا فرض ہے اور ناقص زائد ہے سو اگر کچھ اسمین سے محل فرض کے
محاذی ہے تو بقدر دھونا اسمین سے بھی واجب ہے اور جو محاذی نہین ہے اسکا دھونا واجب نہین۔ الفتح والحلیہ۔ لیکن مندوب
ہے۔ البحر عن المجتبی۔ در مغنی مین ہے کہ اگر اسکے محل فرض مین کوئی زائد انگلی یا زائد ہاتھ پیدا کیا گیا تو اصلی ہاتھ کے ساتھ اسکا دھونا بھی
واجب ہے۔ مع۔ اگر اسکا ہاتھ یا پاؤن کٹا کہ کہنی یا ٹخنہ مین سے کچھ نہ رہا تو اس سے دھونا ساقط ہو گیا اور اگر کچھ رہا تو واجب ہے۔ المغنی
والفتح والبحر۔ اور یون ہی کشاد کی جگہ کا دھونا واجب ہے۔ المحیط۔ اگر پاؤن پر تیل ملا جس سے پانی نہین لگتا تو وضو جائز ہے۔ ذخیرہ
اگر اعضا مین شگاف کی وجہ سے دھونے سے عاجز ہو تو پانی بہانا اسپر لازم ہے پھر اگر اس سے بھی عاجز ہوا تو اسکو مسح کرنا کافی ہے اور
اگر مسح کرنے سے بھی عاجز ہوا تو شگاف کی جگہ چھوڑ دے اور اسکے گرداگرد دھولے۔ الذخیرہ۔ اگر بعض اعضاء وضو مین قرحہ
مانند دمل وغیرہ کے ہو اور اسپر رقیق جھلی ہو اسنے وضو کیا اور جھلی پر پانی بہایا پھر اس جھلی کو نوچا مگر اسمین سے کوئی چیز نہین نکلی
جس سے وضو ٹوٹے تو اشبہ یہ کہ کسی صورت مین اسپر اس جگہ کا دھونا واجب نہین ہے۔ ومن الرکن السعدی۔ اگر اسکے اعضاء وضو
مین کسی پر مکھی یا مچھر کا گو ہو کہ وضو مین اسکے نیچے پانی نہین پہونچا تو جائز ہے کیونکہ احتراز غیر ممکن ہے المحیط۔ اگر وضو مین ایک عضو کی تری
دوسرے عضو کی طرف منتقل کیا تو نہین جائز ہے اور اگر غسل مین کیا تو جائز ہے جبکہ تری متقاطر ہو۔ ظہیریہ۔ اگر کسی آدمی پر مینہ پڑا
یا وہ جاری نہر و دریا مین گر پڑا تو اسکا وضو جائز ہو گیا اور غسل بھی جائز ہو جائیگا اگر اسکے تمام بدن کو پانی پہونچ گیا اور اسپر کلی کرنا
اور ناک مین پانی ڈالنا واجب ہے یہ سراجیہ مین ہے۔ اقول یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ غسل سے مسح ہو جاتا ہے بخلاف عکس کے
فافہم۔ بیان وضو کے چارون ارکان مین سے تین اعضاء مغسولہ یعنی چہرہ اور دونون ہاتھ اور دونون پاؤن کا بیان ہو چکا
اور چہارم یعنی مسح الراس کا بیان باقی رہا فقال المص۔ **والمفروض فی مسح الراس مقدار الناصیۃ**۔ اور مفروض مسح سر مین
مقدار ناصیہ کی ہے۔ **وہو ربع الراس**۔ اور یہ مقدار سر کا چوتھائی ہے۔ ف یعنی منصوص تو ناصیہ ہے پھر ناصیہ کی خصوصیت نہین
تو بقدر ناصیہ کے جہان مسح کرلے کافی ہے پھر قدر ناصیہ کو امام مصنف نے کہا کہ چہارم سر ہے امام جصاص رح نے کہا کہ بعض مشائخ نے
تین انگلیون کی روایت کو صحیح کہا اور بعض نے احتیاطاً چہارم سر کی روایت کو صحیح کہا۔ کما فی العینی یہی مختار ہے الاختیار۔ اگر مسح کرنے
مین تین انگلیون سے کم لگائین تو ظاہر الروایۃ مین نہین جائز ہے۔ الکفایہ۔ سر کے مقام سے بقدر چہارم مسح کرنے سے فرض اتر جائیگا۔ مع

لیکن کانون کا مسح کرنا سر کے مسح کا نائب نہین ہوگا۔ کذا فی السراجیہ۔ بلکہ کانون کے اوپر سے سر مین سے چاہیے اور اگر سر مین سے
بعض جگہ منڈی ہو اور بعض جگہ بال ہون پھر اُسنے بالون والی جگہ پر مسح کیا تو کافی ہے جوہرہ نیرہ۔ ٹوپی یا عمامہ پر مسح نہین جائز ہے
اور اسی طرح اگر عورت نے اوڑھنی پر مسح کیا تو نہین جائز لیکن جبکہ پانی ٹپکتا جاتا ہو اس طرح کہ بالون پر پہونچ گیا تو پہونچ جانے پر
یہ مسح جائز ہوگیا۔ الخلاصہ۔ لیکن جب ہی جائز ہوگا کہ اُسکی اوڑھنی کے رنگ سے پانی رنگین نہو جاوے۔ ظہیریہ۔ اور افضل تو
یہ ہے کہ عورت اوڑھنی کے نیچے سے مسح کرلے۔ قاضیخان۔ اور اگر عورت کے سر پر خضاب ہوا اور اُسنے خضاب پر مسح کیا تو جب
پانی کی تری اُسکے خضاب سے مختلط ہو کر مطلق پانی کے حکم سے نکل گئی تو یہ مسح جائز نہوگا۔ الخلاصہ۔ بعد غسل سے مسح ہوجاتا ہے
اور ہاتھ کی ضرورت نہین حتی کہ اگر مینہ کا پانی پڑ گیا تو مسح ہوگیا۔ کما نص فی المبسوط والخلاصہ۔ اور تین انگلیون سے کم ہو جیسا
کہ گذرا اور اگر مسح کیا کلمہ کی انگلی اور انگوٹھے سے دونون کو کشادہ کیے ہوے پس ان دونون کو مع اسقدر ہتھیلی کے جو دونون
کے بیچ مین ہے سر پر رکھا تو مسح جائز ہے۔ محیط وقاضیخان۔ اور اگر مرد کے دو گیسوے دراز ہون جو اُسکے سر کے اوپر بندھے
ہون جیسے عورتین کیا کرتی ہین پس اسکا مسح گیسو کی چوٹی پر واقع ہوا تو عامۂ مشائخ کے نزدیک نہین جائز ہے خواہ دونون
گیسو کو چھوڑ دے یا نہ چھوڑے۔ المحیط۔ اور اگر اُسکی ہتھیلی مین ایسی تری ہو جو برتن سے لے یا مغسول عضو دھونے کے بعد رہگئی ہو
اُس سے مسح جائز ہوا یہی صحیح ہے اور اگر مسح کے بعد رہے پھر اُسنے دوسرا مسح کیا تو جائز نہین ہے۔ خلاصہ وغیرہ۔ اور اگر اُسنے برف
سے مسح کیا تو کافی ہے ہر حالت مین اور فقہار نے اسکی تفصیل نہین کی کہ تری متقاطر ہو یا نہو۔ براہنیہ۔ اور مسنون صورت مسح کی
یہ ہے کہ اپنی دونون ہتھیلیون اور انگلیون کو اگلے سر پر رکھکر گدی کی طرف لیجاوے ایسے طور پر کہ تمام سر کو گھیر لے پھر اسنے
دونون کانون کو مسح کرے اور رہا یہ طریقہ کہ کلمہ کی دونون انگلیان بالکل جدا کیے ہوئے رکھتے ہین تاکہ اُن سے کانون کو مسح کرینگے
اور ہتھیلیون کو اس غرض سے کہ گردن پر پھیر لاوینگے تو سنت مین اسکی کچھ اصل نہین ہے۔ الفتح۔ واضح ہو کہ علمار کے درمیان کچھ
خلاف اس امر مین نہین کہ اللہ تعالی نے جو مسح الراس منصوص فرمایا وہ واجب ہے مگر اختلاف اسکے مقدار مین ہے پس ظاہر مذہب
مالک تمام سر اور یہی احمد سے مرد کے حق مین ہے اور عورت مین مقدم راس کافی ہے اور شافعیہ سے دو قول مین ایک یہ کہ ادنی مقدار ایک
بال ہے اور یہ اسطرح متصور ہے کہ آدمی کے سر پر خنازیر وغیرہ سے عیب ہو اسطرح کہ ایک ہی بال کھلا ہو۔ عینی رح نے کہا کہ یہ بالکل ضعیف
کلام ہے کیونکہ شرع شریف ایسی نادر صورت پر ورود نہین رکھتی کہ اُسکی سوچ کر نکالنے مین اتنا تکلف ہے۔ دوم قول یہ کہ واجب تین
بال ہین اور یہ قول پہلے سے کچھ کم ضعیف ہے اور ہمارے نزدیک تین انگلیون کی مقدار یا چہارم سر کی مقدار ہے جیسا کہ گذرا
پھر امام مصنف رحمہ اللہ تعالی نے مقدار ناصیہ ہونے پر استدلال کیا بقولہ۔ لما روی المغیرۃ بن شعبۃ ان النبی صلی اللہ
علیہ وسلم اتی سباطۃ قوم فبال وتوضأ ومسح علی ناصیتہ وخفیہ والکتاب مجمل فالتحق بیانا بہ وھو حجۃ علی الشافعی
فی التقدیر بثلث شعرات وعلی مالک فی اشتراط الاستیعاب۔ یعنی آیت کریمہ مین مسح الراس سے قدر ناصیہ مراد ہونا
اس دلیل سے ہے جو مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک قوم کے گھورے پر آئے
پس آپ نے پیشاب کیا اور وضو کیا اور مسح کیا اپنے ناصیہ اور دونون موزون پر۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قدر ناصیہ سے
فرض ادا ہوگیا اور قرآن مین مسح الراس کی مقدار مجمل ہے جسکا بیان حدیث سے ضروری ہے تو یہی حدیث جسمین کم سے کم مسح کرنا
آپ کا مروی ہے اس آیت کے لیے بیان ہو کر اس سے لاحق ہوئی یعنی کھل گیا کہ آیت مین مفروض قدر ناصیہ ہے اور یہی حدیث
امام شافعی رح پر حجت ہوئی انکی تجویز مین کہ اپنے اجتہاد سے تین بالون کے ساتھ مسح فرض کہتے ہین اور یہی حجت امام مالک پر ہے
جو شرط کرتے ہین کہ تمام سر کا مسح فرض ہے۔ اقول۔ یعنی اگر تمام سر کا مسح مفروض ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرض کیونکر
[illegible] بقدر ناصیہ پر مسح کا اقتصار کرتے پس امام مالک پر تو حجت پوری ہوئی۔ رہا امام شافعی رح کی طرف سے یہ جواب ہے

تو آیت قرآن کی مجمل نہین ہے جسکا بیان حدیث سے چاہیے ہو بلکہ آیت مطلق ہے یعنی جسقدر پر مسح کا اطلاق ہوتا ہو اسی قدر مسح فرض
ہے اور وہ ایک بال یا تین بال پر مسح سے ہو گیا۔ صدر الشریعہ نے جواب دیا کہ لغت مین مسح تو بھیگا ہاتھ پھیرنے کو کہتے ہین
اور اسمین کچھ شک نہین کہ بھیگے پورے مین ایک بال یا تین بال چھو جانے کا نام مسح نہین کہتا ہے تو ہاتھ پھیرنا چاہیے پھر ہاتھ پھیرنے
کی کوئی حد ہوگی اور وہ حد ہمکو نہین معلوم تھی بلکہ مجمل تھی تو حدیث شریف سے اسکا بیان لینا چاہیے تو آیت مجمل ٹھہری جیسے
ہم کہتے ہین اور مطلق نہ ٹھہری جیسے آپ فرماتے ہین اور دوسری دلیل مجمل ہونے کی یہ ہے کہ آیت مین ہے وامسحوا برؤسکم -
اسمین رؤسکم پر بے داخل ہے جیسے تیمم کی آیت مین فرمایا فامسحوا بوجوہکم - اسمین بھی وہی صورت ہے کہ وجوہکم - پر بے داخل ہے
ولیکن تیمم مین چہرون کا مسح ہمارے و آپ کے سب کے نزدیک پورا منہ کا مسح کرنا خاک سے مراد ہے اور یہان حدیث موصوف
سے ظاہر ہوا کہ سر کے مسح مین پورا نہین ہے یا جیسے عرب بولتے ہین کہ امسحوا بالحائط دیوار کو مسح کرو تو مراد بعض جگہ سے دیوار
کا مسح ہوتا ہے اور یہ نہین کہ تمام دیوار کو چھوؤ تو معلوم ہوا کہ ایسے کلام مین مقصود اجمال ہوتا ہے جیسے بیان سے توضیح کر دیجائے
وہی معمول ہوگا تو مجمل کے واسطے بیان چاہیے اور وہ حدیث مغیرہ بن شعبہ ہے - پھر شافعیہ کی طرف سے سوال ہوا کہ اچھا
مجمل کا بیان حدیث مغیرہ سے ناصیہ پورا کیونکر معلوم ہوا اسمین تو یہ ہے کہ ناصیہ پر مسح کیا تو اس مقام پر مسح معلوم ہوا تو
شاید تھوڑا سا مسح کیا ہو پورا ناصیہ پھیرنا تو نہین یقین ہو سکتا - شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ اچھا اگر اسمین وہم ہو تو
اسکی تائید کے لیے دوسری حدیث لیجیے جو ابو داؤد رح نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مین نے رسول اللہ
صلے اللہ علیہ وسلم کو دیکھا آپ وضو کرتے تھے اور آپ کے سر پر قطری عمامہ تھا سو اپنے دونون ہاتھ عمامہ کے نیچے
داخل کیے پس اپنا اگلا سر مسح کیا - یہ حدیث حجت ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ تمام مقدم الراس مسح کیا اور یہی چوتھائی ہے جو مسمی بناصیہ ہے
قطری منسوب بموضع قطر اور وہ سرخ مخطط موٹے کپڑے ہوتے ہین اور اسی کے مثل بیہقی رح نے عطاء سے مرسل روایت کی اور مرسل
ہمارے نزدیک حجت ہے پھر اگر اس مقدار سے کم جائز ہوتا تو کبھی ایکبار اسکو جواز تعلیم کرنے کے لیے کرتے جیسے وضو ایک ایکبار
دھو کر کیا تھا - الفتح - حدیث مغیرہ جو مصنف رح نے بہ تبعیت قدوری رح ذکر فرمائی یہ دو حدیثین مغیرہ رض کی روایت سے
ہین کہ قدوری نے دونون کو جمع کر دیا حدیث اول کو ابن ماجہ نے مغیرہ رض سے مرفوع روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
ایک قوم کے گھورے پر آئے پس کھڑے ہوے پیشاب کیا - اور حدیث دوم مغیرہ رض سے یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے
وضو کیا اور اپنے ناصیہ و عمامہ اور دونون موزون پر مسح کیا - رواہ مسلم و ابو داؤد و النسائی و ابن ماجہ والطحاوی والدارقطنی
والبیہقی والطبرانی والامام احمد مطولا و مختصرا - اور یہ حدیث بلانزاع صحیح ہے اور جو لوگ کہ مفروض مسح الراس کو مقدار ناصیہ کہتے
ہین انکے واسطے حجت ہے - اگر کہا جاوے کہ فرض تو وہ کہ ایسی دلیل سے ثابت ہو جو قطعی ہے اور یہان حدیث کا ثبوت ہم کو
خبر الواحد کے طور پر پہونچا اور وہ ظنی ہے نہ قطعی اور جواب یہ کہ اصل یہ قرار پائی ہے کہ جب آیت مجمل کا بیان خبر الواحد سے معلوم
ہو جاوے جیسے مسح الراس مین اس حدیث کے بیان سے معلوم ہوا کہ مقدار ناصیہ مراد ہے تو بعد اسکے یہ حکم مضاف بمجمل ہوتا ہے
یعنی آیت سے ثابت ہے کہ مقدار ناصیہ فرض ہے اور حدیث کی طرف جس سے بیان ہوا مضاف نہین ہوتا اور آیت دلیل قطعی
ہے - مع - پھر اگر کہا جاوے کہ جب یہ مقدار مفروض ہوئی تو اس سے منکر کافر ہونا چاہیے حالانکہ ایسا نہین ہے - جواب یہ کہ
فرض کی دو قسم ہین ایک فرض جو اعتقاد و عمل دونون طرح قطعی ہو جیسے وضو مین غسل اعضاے ثلثہ و مسح الراس تو ایسے
فرض کا منکر کافر ہے - دوم فرض جو اعتقاد مین قطعی نہین بلکہ عمل کے حق مین ہے جیسے مسح الراس مین ناصیہ کی مقدار - تو فرض عملی
ہے پس انکار پر تکفیر نہین ہو سکتی ہے اور یہ قسم گویا فرض قطعی اور واجب کے درمیان مین ہے تو فرض سے ضعیف اور واجب سے
قوی ہے پس مراد قول مصنف رح مین مفروض سے فرض عملی ہے و قال فی النہایہ فرض دو قسم ہے ایک قطعی جو مذکور ہوئی اور

دوم ظنی اور وہ فرض بزعم مجتہد ہی جیسے فصد و پچھنے لگانے کے وقت ہمارے اصحاب کے نزدیک طہارت مفروض ہی اور اسی معنی
مین مقدار ناصیہ مسح کو مفروض فرمایا ہی یا اصل مسح فرض قطعی ہی اور اسی کی تفسیر یہ مقدار ہی تو مقدار کو بھی اصل مسح کے نام سے
مفروض بیان فرمایا - پھر اس تمام بیان سے معلوم ہوا کہ ائمہ حنفیہ کے نزدیک بیان واسطے آیت مجمل کے حدیث ناصیہ ہی اور
اسکی مؤید حدیث مقدم الراس ہی جو کہ چہارم سر ہی لہذا تقدیر تین انگشت کی مقدار غیر احوط ہونے کا مصنف نے اشارہ فرمایا بقولہ
وفی بعض الروایات قدرہ بعض اصحابنا بثلث اصابع الید لانہا اکثر ما ہو الاصل فی آلۃ المسح - اور بعض روایات
مین مقدار ناصیہ کی تقدیر ہمارے بعض اصحاب نے ہاتھ کی تین انگلیون کے ساتھ فرمائی کیونکہ تین انگلیاں اکثر ہی اُس چیز کا
جو آلۂ مسح مین اصل ہی - قال المترجم - یہ ترجمہ اس بنا پر کہ قدرہ کی ضمیر مقدار ناصیہ کی طرف ہی یعنی مقدار ناصیہ کہ چہارم سر تو محمل
ہی اور بعض اصحاب نے کہا کہ مقدار ناصیہ بقدر تین انگلیون ہاتھ کے ہی اور اسکی تحقیق یہ کہ ہمارے ائمہ رح کے نزدیک بالاتفاق
آیت مجمل ہی جسکا بیان تین انگلیون یا چہارم سر کے ساتھ نہین بلکہ ناصیہ کے ساتھ وارد ہوا تو یہی ناصیہ بیان ہی پھر اتفاق ہی کہ
ادائے مسح کے لیے مقام ناصیہ کی خصوصیت نہین بلکہ سر مین سے جہان سے بقدر ناصیہ مسح کرے فرض ادا ہو جائیگا اب اختلاف
ہی کہ مقدار ناصیہ کس قدر ہی اسمین دو روایتین ہین ایک چہارم اور دوم مقدار سہ انگشت جیسا کہ امام ابو بکر الجصاص رح سے مذکور
ہو چکا بلکہ چہارم سر کی تقدیر مین بھی ائمہ کا اتفاق ہی صرف تین انگشت کی مقدار مین دو جہت سے اختلاف کا محل ہی اول یہ کہ
مسح ہاتھ پھیرنے سے ہوتا ہی تو انگلیاں تین کافی ہین یا نہین دوم تین انگلیان مقدار چہارم سر ہوئین یا نہین پس جس نے اصول پر
نظر ترک کی وہ وہم مین پڑ گیا کہ مقدار مسح مین تین روایات ہین مقدار ناصیہ اور چہارم سر و سہ انگشت اور زعم کیا کہ مقدار ناصیہ
چہارم سر سے کم ہی اور یہ نہین جانا کہ نص مجمل کا بیان سوائے ناصیہ کے کسی سے وارد نہین اور اپنی تجویز کو دخل نہین ہی پھر سوائے
ناصیہ کے دوسرے مقام سے مسح کرنے مین مقدار ناصیہ ضرور ہی تو اسکی مقدار چہارم سر ہی یا بقدر سہ انگشت بھی ہی دو روایتین
آئی ہین اور کلام امام مصنف اس معنی کے لیے صریح ہی پھر امام مصنف رح نے چہارم سر کی تقدیر کو ترجیح دی یہ دو وجہ سے
اول آنکہ ناصیہ سے چہارم سر کچھ زیادہ ہی تو مفروض ادا ہونا یقینی ہوگا تو اسی کو لینا احوط ہی اور دوم آنکہ روایت انس رض مین بجائے
ناصیہ کے مقدم الراس ہی اور سر کے چار ٹکڑون کے چار نام علیحدہ ہین یہ ایک نام چہارم کا ہی تو اس سے موافق ہی لہذا اہل
متون نے اسی کی نسبت کی اور اختیار مین اسی کا مختار ہونا صریح کہا اور امام مصنف رح نے دوسری روایت کے غیر احوط
ہونے کی طرف اشارہ کیا جو بعض اصحاب سے مروی ہی و فی العینی یہ روایت امام محمد رح سے نوادر مین ہی کہ اگر تین انگلیاں
بھیگی رکھدین اور انکو نہ کھینچا تو امام محمد کے نزدیک سر و موزہ کی مسح مین جائز ہی اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک
نہین جائز ہی جب تک کہ انکو اتنی دور تک نہ کھینچے کہ تری اسکے چہارم سر کو پہونچ جاوے پس شیخین رح نے اس چیز کو اعتبار
کیا جس پر مسح مفروض ہی اور امام محمد رح نے اس چیز کو اعتبار کیا جس سے مسح کرنا ہوتا ہی یعنی دونون ہاتھ کو پس ہاتھ کی دس
انگلیان ہوتی ہین اور انکا چوتھائی ڈھائی انگلیان یعنی دو اور آدھی ہوئین ولیکن انگلی کا آدھا نہین تو اسکو پورا اعتبار
کرکے پوری تین انگلیان مقدار رکھی انتہی - اس سے معلوم ہوگیا کہ ناصیہ کی مقدار چہارم سر قرار دینے مین بھی ان تینون
امامون کا اتفاق ہی مگر تین انگلیون کی مقدار آیا چہارم سر ہو جاتی ہی یا نہین تو اسمین اختلاف ہی اس بنا پر کہ جس پر مسح ہی اسکا
اعتبار ہی یا جس سے مسح ہی اسکا اعتبار ہی تو باعتبار اول شیخین کے نزدیک نہین ہوتی مگر جبکہ چہارم سر ہو جاوے اور باعتبار
دوم امام محمد کے نزدیک ہو جاتی ہی کیونکہ اصل آلۂ مسح کا اعتبار ہی م - اور واضح ہو کہ بعض الروایات کا اطلاق غیر ظاہر الروایۃ
پر آتا ہی جیسا کہ امام مصنف رح نے اطلاق کیا اور شارح قوام الدین کاکی نے زعم کیا کہ یہی روایت اصل مین مذکور تو ظاہر الروایۃ
ہوئی اور شیخ اکمل الدین نے رد کر دیا کہ ظاہر الروایۃ وہ ہی کہ مفروض مسح مین مقدار ناصیہ ہی اور تین انگشت والی روایۃ النوادر ہی م

کمافی العینی اگر کہا جاوے کہ شارح سید جلال الدین نے کفایہ مین کہا کہ اصح قول پر واجب ہی کہ مسح مین تین انگلیان ہاتھ کی استعمال کیجاوین - جواب یہ کہ اس مسئلہ کی تخریج مقدار پر نہین بلکہ مسح پر ہی کیونکہ مسح بھیگا ہاتھ پھیرنے کو کہتے ہین اور ہاتھ کی پانچ انگلیون مین تین انگلیان آدھے سے زائد ہوئین تو یہانتک کی جائز ہوسکتی ہی ولہذا امام طحاوی نے اپنی شرح مین کہا کہ اگر ایک یا دو انگلی سے مسح کیا تو ظاہر الروایۃ مین نہین جائز ہی فتح القدیر مین ہی اور وہ روایت جسمین تین انگلیون پر مسح مقدر ہی تو اُسکو بعض مشائخ نے اس نظر سے صحیح کہا کہ ہاتھ کا الصاق مسح مین واجب ہی اور ہاتھ مین انگلیان اصل ہین اسی وجہ سے اگر کوئی انگلیان کاٹ ڈالے تو اُسپر ہاتھ کی پوری دیت لازم آتی ہی پھر ہاتھ مین سے تین انگلیان آدھے سے زیادہ حصہ ہین اور اکثر کا وہی حکم ہوجاتا ہی جو کل کا ہو تو تین انگلیون سے مسح گویا کل ہاتھ سے مسح ہی توان بعض مشائخ نے اگرچہ اس نظر سے اُسکو صحیح کہا اور اصل مین بھی مذکور ہی تو یہ امام محمد رح کا قول ہونے پر محمول کیجاوے کیونکہ طحاوی وکرخی نے ہمارے اصحاب رح سے ذکر کیا کہ مفروض مسح بقدار ناصیہ ہی انتہی اقول تحقیق وہ ہی جو مترجم نے ذکر کردی کہ ناصیہ ومقدار ناصیہ وچہارم سر بالاتفاق ہی اور اختلاف انگلیون سے تقدیر کرنے مین ہی فاحفظ واللہ تعالے اعلم - (تنبیہ) ہمنے اوپر حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ کو نقل کیا جسمین کھڑے ہوئے پیشاب کرنا مذکور ہی اور ایک قوم کے گھورے پر یعنی جہان کوڑا ڈالتے ہین لہذا تنبیہ کیجاتی ہی کہ دوسرے کی زمین پیشاب کرنا اگر وہ کراہیت نہ کرے تو جائز ہی جیسے علماء نے ذکر کیا کہ دوست کے باغ سے تو اکے کھانا جبکہ دونون مین انبساط ہو بدون صریحی اجازت کے جائز ہی - اور کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کی حدیث مذکور حضرت حذیفہ رض سے صحیحین مین بھی مروی ہی کہا گیا کہ یہ عذر سے تھا اور یہ ایک مرتبہ جائز ہونا سکھلانے کے لیے تھا لہذا ام المومنین صدیقہ رض سے مروی ہی کہ جو تم سے بیان کرے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے پیشاب کیا کرتے تھے تو اسکی تصدیق مت کرو آپ تو ہمیشہ بیٹھ ہی کر پیشاب کرنے تھے رواہ احمد والنسائی والترمذی باسانید صحیحۃ علماء نے کہا کہ بلا عذر کے کھڑے پیشاب کرنا تنزیہی مکروہ ہی ابن ہلملۃ رح نے کہا کہ بیٹھکر پیشاب میرے نزدیک پسندیدہ ہی اور کھڑے مباح ہی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دونون ثابت ہین اور طحاوی رح نے کہا کہ کھڑے پیشاب مین مضائقہ نہین ہی اقول ہمارے دیار مین جو کھڑے پیشاب کرے بسبب مشابہت کفار کے مکروہ ہی اور جو مداومت کرے عاصی ہوگا واللہ تعالی اعلم - پھر حدیث مغیرہ رض مین عمامہ پر مسح کرنا مروی ہی اور اسمین اختلاف ہی ایک جماعت سلف سے جواز منقول ہی اور فقہاء مین سے اوزاعی واحمد واسحق وابوثور وداؤد جواز کے قائل ہین اور اکثر فقہاء منع کرتے ہین اور کہتے ہین کہ اگر عمامہ پر مسح ہوتا تو مقدم راس پر مسح کرنے کی کیا ضرورت تھی حالانکہ اسی حدیث مین یہ بھی مذکور ہی پس عمامہ کے ساتھ سر پر مسح کرتے گئے اور عمامہ نہین توڑا اور شاید بقدر مفروض ناصیہ پر مسح کرکے زکام وغیرہ کی وجہ سے باقی کو بطور تکمیل کے عمامہ پر پھیر لیا ہو اور خطابی وبیہقی رح نے کہا کہ سر پر مسح تو منصوص ہی اور عمامہ سر مین سے نہین ہی تو احتمالی چیز کے پیچھے یقین کو نہ چھوڑا جائیگا اور موزہ پر قیاس مع الفارق ہی - مع - اگر مسح کے بدل سر دھو ڈالا تو اصح یہ کہ مسح ہوگیا اور اظہر یہ کہ مکروہ بھی نہین ہی - مع - چارون ارکان وضو وایکبار دھونے وایکبار مسح کے تمام ہونے اور سب بمنزلہ واحد فرض ہین حتی کہ ایک بھی ترک ہو توکل باطل ہی اور وضو مین کوئی واجب نہین ہی بلکہ سنتین ہین اور فائدہ سنتون کا ثواب جمیل ہی اور فرض فعل کے ساتھ نفل مین داخل کرنے سے فرض کا اپنے محل مین پورا کرنا ہوتا ہی یعنی فرض کا جو محل ہی اسمین سنت بھی ادا کرنے سے اکمال ہوجاتا ہی اور ہر ایک سنت کا علحدہ ثواب ہی اور انمین سے جو ادا کرے ادا ہوئی اور جو ادا نہ کی اُسکا ثواب گیا - شریعت مین سنت وہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسپر مواظبت کی اور سوا ایکبار یا دوبار کے اُسکو ترک نہین کیا کذافی المحیط - سنت جسپر مواظبت کی اور سوائے عذر کے اُسکو ترک نہین کیا اور ادب وہ کہ اُسکو ایک یا دو بار کرکے چھوڑ دیا کذافی المفید والمزید - امام خواہرزادہ رح نے کہا کہ سنت جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

بطریق مواظبت کیا ہو یعنی ایک دو بار ترک بھی کیا ہو تو اُسکے کرنے کا حکم کیا جائیگا اور چھوڑنے والے پر ملامت کیجائیگی کما فی البنایۃ
عینی رح نے کہا کہ یہی تعریف بہتر ہے۔ **قال وسنن الطہارۃ** - اور سنتین طہارت وضو کی بہت ہین (ازانجملہ) **غسل الیدین**
مقدم دھونا دونون ہاتھون کا پہونچون تک (یعنی جبکہ اُنکی نجاست ظاہر نہو تین مرتبہ ت) **قبل ادخالہما الاناء** قبل ان دونون
کے پانی بھرے برتن مین داخل کرنے کے - **اذا استیقظ المتوضی من نومہ** - جبکہ متوضی اپنے خواب سے جاگے - **لقولہ علیہ السلام**
اذا استیقظ احدکم من منامہ فلا یغمسن یدہ فی الاناء حتی یغسلہا ثلثا فانہ لا یدری این باتت یدہ - بدلیل قول حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جب جاگے تم مین کوئی اپنے خواب سے تو نہ ڈبو دے اپنا ہاتھ برتن مین یہانتک کہ ہاتھ کو دھو ڈالے
تین مرتبہ کیونکہ وہ نہین جانتا کہ اُسکا ہاتھ رات کہان رہا - **اقول** اس حدیث سے یہ دھونا مطلقاً ہمارے نزدیک سنت ہے
خواہ نیند سے جاگے یا نہین کما فی المحیط والمبسوط - اس حدیث کو جماعت صحاح ستہ والون نے روایت کیا پس اعلی درجہ کی صحیح
ہے ولیکن صحیح بخاری مین تین مرتبہ دھونا مذکور نہین اور صحیح مسلم اور ابو داؤد و نسائی و دارقطنی مین تین مرتبہ اور ترمذی و ابن ماجہ
مین دو یا تین مرتبہ - اور طحاوی کی اسناد جید مین ایک بار دو یا تین مرتبہ ہے اور ان روایات مین فلا یغمسن نہو ن تاکید نہین مگر بزار رح
کی روایت مین آیا ہے - ع - ہاتھ واحد دھو کر دوسرا دھونا کافی چنانچہ حدیث مین ہے اور دونون دھونا بھی چنانچہ بعض روایات
مین آیا کہ دونون پر پانی بہاوے جسطرح آسان ہو - یہ جب کہ نجاست ہاتھ پر ظاہر نہو ورنہ نجاست زائل کرنا فرض ہے کما فی
شرح الوقایہ - م - تاج الشریعہ نے شرح ہدایہ مین کہا کہ دونون ہاتھون کا دھونا تو فرض ہے پس سنت اُنکا مقدم دھونا ہے - ع
اور یہ دھونا فرض سے واقع ہو جاتا ہے اسی واسطے امام محمد رح نے بعد غسل الوجہ کے کہا کہ پھر اپنی باہین دھووے پس یہ ہاتھون
کا دھونا فرض ہے کہ اسکو مقدم کر لینا سنت ہے - فتح - امام سرخسی رح نے کہا کہ اصح میرے نزدیک یہ کہ ہاتھ مرافق تک فرض دھونے
کے وقت پھر پہونچون تک بھی ظاہر و باطن دھووے کیونکہ اول افتتاح وضو تھا پس وہ نائب فرض نہو گا کما فی الذخیرہ - مترجم
کہتا ہے کہ عند التحقیق یہی احوط ہے اور اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا واللہ اعلم - نیند سے جاگنے کے بعد اور توہم نجاست
کے وقت سنت ہونا زیادہ موکد ہے ورنہ ہاتھ دھونا تو خواب سے جاگنے والے اور غیر سب کے لیے سنت ہے اور اسی قول پر اکثر
علماء ہین اور یہی اولی ہے - مفع - **ولان الید آلۃ التطہیر فتسن البدایۃ بتنظیفہا وہذا الغسل الی الرسغ لوقوع الکفایۃ بہ فی
التنظیف** - اور اس دلیل سے یہ ہاتھ دھونا مسنون ہے کہ ہاتھ پاک کرنے کا آلہ ہے سو خود اسکے پاکیزہ کر لینے کی بدایت مسنون ہے
اور یہ دھونا پہونچے تک ہے کیونکہ اسی قدر کے ساتھ پاکیزگی کرنے مین کفایت حاصل ہو جاتی ہے - **اقول** اس دلیل سے وجوب
اسواسطے نہوا کہ ہاتھ کا نجس ہونا متحقق نہ تھا تو پاکیزگی بوجہ شبہہ بے اثر ظاہری کے ہوئی تو مسنون ہے یہ تلخیص کلام تاج الشریعہ ہے
اور کیفیت دھونے کی یہ ہے کہ اگر چھوٹا برتن موجود ہو تو بائین ہاتھ مین لیکر مٹکے سے پانی نکال کر داہنے پر تین مرتبہ بہاوے اور انگلیان
باہم ملتا جاوے پھر داہنے سے یون ہی بایان دھووے اور اگر چھوٹا برتن نہو صرف مٹکا ہو تو بائین ہاتھ کی صرف انگلیان
ڈالکر پانی نکال کر دایان تین مرتبہ صاف کرے کما فی المضمرات - اور اگر اس صورت مین ہاتھ پر نجاست معلوم ہو تو کسی دوسرے
حیلہ سے اُسکو پاک کرے - الخلاصہ - اور اگر کوئی آدمی پاک ہاتھ کا نہ ملا اور کپڑے یا منہ کسی حیلہ پاک سے پانی نہ نکل سکا اور نہ دوسرا
پانی میسر آیا تو تیمم کر کے نماز پڑھے اور اُسکا اعادہ بھی نہین ہے کما ذکر فی المضمرات - یہ سنت اگرچہ اسوقت تھی کہ عرب مین ناند کیطرح
پانی کے برتن تھے کہ ہاتھ ڈالکر نکالتے اور اب تغیر ہوا ولیکن جو سنت ابتدا مین واقع ہو گئی تو برابر دائم رہتی ہے اگرچہ سبب نہ رہا
پھر معتبر توہم نجاست ہے تو جس نے توہم کیا خواہ رات کی نیند سے جاگا ہو یا دن کی نیند سے یا بدون نیند کے تو بغیر دھوئے
ہاتھ داخل کرنا پانی مین بُرا ہے - یہی جمہور کا مذہب ہے پھر یہ نہی جو حدیث مین آئی تحریمی نہین بلکہ تنزیہی ہے حتی کہ اگر بے دھوئے ہاتھ
کو پانی مین ڈبو دیا تو پانی نجس نہو گا اور واضح ہو کہ پانی کے مانند دوسری تر چیزون مین بھی یہی حکم ہے اور واضح ہو کہ حدیث مین خطاب

عاقل بالغ مسلم کو معلوم ہے اگر جاگنے والا نیند سے طفل یا مجنون یا کافر ہو اُسنے ہاتھ ڈال دیا مگر اُسپر کوئی نجاست تحقیق نہین معلوم ہے
تو مغنی مین مذکور ہے کہ اس مین دو وجہین ہین ایک یہ کہ وہ بھی مانند مسلم بالغ عاقل کے ہے کیونکہ نہین جانتا کہ رات مین اسکا ہاتھ
کہان رہا ہے دوم یہ کہ اسکے ڈبونے سے کچھ اثر نہین ہوگا کیونکہ عمل سے ممانعت بطریق خطاب ثابت ہوتی ہے اور ان لوگون پر
خطاب نہین ہے م ع - اور اصح یہ کہ ایک مرتبہ قبل استنجاء کے ہاتھ دھووے اور ایک مرتبہ بعد استنجاء کے دھووے - فتاوی
قاضیخان - اور انجملہ تسمیہ چنانچہ فرمایا - وتسمیۃ اللہ تعالی فی ابتداء الوضوء اور اللہ تعالی کا نام لینا ابتداء وضوء مین ف
وضوء سے مقدم تو دونون ہاتھ پہونچون تک دھونا تھا اب وضوء کے شروع ہونے پر تسمیہ اسواسطے کہ فرض وسنت جملہ افعال
وضوء کے بعد تسمیہ واقع ہون ع - پھر مراد خاص کر بسم اللہ الرحمن الرحیم ہے یا کوئی نام ہو محیط مین ہے کہ اگر ابتداء وضوء مین لا الہ الا اللہ
یا الحمد للہ یا اشہد ان لا الہ الا اللہ کہا تو سنت تسمیہ ادا ہو گئی اور دبوسی رح نے کہا کہ افضل یہ کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کہے
اور اکمل و خبازی رح نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول یہ کہ بسم اللہ العظیم والحمد للہ علی دین الاسلام - عینی رح
نے کہا کہ یہ لوگ باوجود علم و فضل کے حدیث و اثر کو ذکر کرکے نہین بیان کرتے کہ کس نے اخراج کیا اور صحت وضعف مین کیا
حال ہے اور یہ آفت تقلید سے پڑی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تو یہی مروی ہوا کہ ابو ہریرہ رض سے فرمایا کہ جب تو
وضوء کرے تو کہہ بسم اللہ والحمد للہ کہ تیرے نگہبان فرشتے برابر تیری نیکیان لکھا کرینگے اس وضوء کے ٹوٹنے تک جیسا کہ
طبرانی رح نے معجم اوسط مین باسناد حسن روایت کیا اور طحاوی رح نے کہا کہ تسمیہ وضوء مین سلف سے منقول بسم اللہ العظیم
والحمد للہ علی دین الاسلام ہے اور ابو ہریرہ رض سے مرفوع ہے کہ ہر امر ذی شان جو شروع نہ کیا جاوے بذکر الٰہی یا بسم اللہ الرحمن
الرحیم تو وہ ابتر ہے صححہ ابو عوانہ وابن حبان وقال ابن الصلاح اسنادہ حسن اور انس رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کے بعض اصحاب نے وضوء کا پانی چاہا تو آپ نے فرمایا کہ کیا تم مین سے کسی کے پاس پانی ہے پھر آپ نے برتن پر
اپنا ہاتھ رکھدیا اور فرمانے لگے کہ وضوء کرو بسم اللہ سو مین نے دیکھا کہ پانی آپ کی انگلیون سے نکلتا تھا یہانتک کہ سب نے
آخر تک وضوء کر لیا قتادہ رح نے کہا کہ مینے انس رض سے پوچھا کہ آپ کی رائے مین یہ اصحاب کتنے تھے فرمایا کہ ایسا گمان ہے
کہ ستر ہونگے رواہ النسائی - پھر امام مصنف رح نے تسمیہ سنت ہونے کی دلیل بیان فرمائی لقولہ علیہ السلام لا وضوء لمن
لم یسم والمراد بہ نفی الفضیلۃ - بدلیل قول حضرت علیہ السلام کے کہ نہین وضوء اُسکے لیے جسنے تسمیہ نہ کیا اور مراد اس
حدیث مین فضیلت وضوء کی نفی ہے ف - سنن ابوداؤد ومسند احمد مین حدیث اسطرح ہے لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ
اس معنی مین گیارہ صحابہ سے روایت ہے ولیکن ضعیف مین اگرچہ حاکم رح نے اپنی روایات کو خطا سے صحیح کہا ہے اور ابو ہریرہ رض
سے مرفوع روایت ہے کہ جس نے اول وضوء مین اللہ تعالی کا نام ذکر کیا تو اُسکا سب بدن طاہر ہو جاتا ہے اور جس نے اللہ تعالی
کا نام نہ ذکر کیا تو سوا اعضاء وضوء کے اور نہین طاہر ہوتا - رواہ رزین والبیہقی والدارقطنی - اثرم رح نے امام احمد رح
سے روایت کی کہ تسمیہ کے بارہ مین مجھے کوئی حدیث ثابت نہین معلوم اور مجھے امید ہے کہ وضوء بدون اسکے جائز ہے ابو داؤد
نے پوچھا کہ اگر وضوء کے شروع مین تسمیہ بھول گیا تو امام احمد رح نے کہا کہ مجھے امید ہے کہ اسپر کچھ نہین ہے - مع - شاید اسی جہت سے
مصنف رح نے فرمایا - والاصح انہا مستحبۃ وان سماہا فی الکتاب سنۃ - اور اصح یہ کہ تسمیہ ابتداء وضوء مین مستحب ہے
اگرچہ کتاب مین اسکو سنت کہا ہے - اقول یہی مبسوط مین صریح ہے - اور ایک جماعت علماء اسکے وجوب کے قائل ہین اور
فتح القدیر مین بعد بحث کے کہا کہ ظاہر استدلال تو وضوء مین تسمیہ واجب ہونے کی جانب مؤدی ہے اتنی بات ہے کہ وضوء کا
صحیح ہونا تسمیہ پر موقوف نہین کیونکہ رکنیت بدلیل قاطع ثابت ہوا کرتی ہے انتہی پس بظاہر وجوب کا اقرار ہے - عینی رح نے
کہا کہ مستحب ہونا کیونکر اصح ہوگا باوجودیکہ احادیث کثیرہ اسکی سنت ہونے پر وارد ہین تو اگرچہ ان احادیث کا معارض

نہ پاسنے تو انکا اقتضاء وجوب تھا چنانچہ ایک جماعت علماء اسطرف گئے ہین اسی واسطے محیط و شرح مختصر کرخی و تحفہ و غنیہ
و جامع و قدوری مین اُسکو سنت کہا ہی اور ابن المرغینانی نے کہا کہ ہو الصحیح المختار یعنی سنت ہونا ہی صحیح مختار ہی - قال المترجم
تحقیق واللہ تعالیٰ اعلم یہ کہ وضوء کی دو صورتین ہین ایک یہ کہ وضوء وہ ادا کرے جسکا حکم قرآن مین مذکور ہی یعنی آنکہ حکم الٰہی
عزوجل کی فرمانبرداری وضوء مین مقصود ہو تو یہ خود عبادت ہی اور مفتاح صلوٰۃ بھی ہی دوسرے یہ کہ وضوء کو شرط و مفتاح نماز
کے طور پر کرے تو خود عبادت نہین اور غیر عبادت امور مین تسمیہ بالاتفاق مستحب ہی پس تسمیہ بطور سنت کے وضوء قسم اول کے
ساتھ لایق ہی جو عبادت ہی اور قسم دوم کے ساتھ تو مستحب ہونا لایق ہی وجہت حدیث کل امر ذی بال الخ ہی پس یہ اہتمام وضوء
بمعنی اول کا ہی جیسے لا ایمان لمن لا عہد لہ - یعنی ایمان نہین جسکا عہد نہو فافہم واللہ تعالیٰ اعلم - **قال ویسمی قبل الاستنجاء
وبعدہ ہو الصحیح** - اور تسمیہ پڑھے قبل استنجاء کے اور بعد استنجاء کے بھی صحیح ہی - **اقول** تنویر مین اسی کی اتباع کی عینی رح
نے کہا کہ استنجاء وضوء مین سے ہی اور اسمین ابتداء بتسمیہ مشروع ہی نص علیہ فی المحیط - **فروع** - اگر تسمیہ بھول گیا اور درمیان
وضوء مین یاد آیا تو ثواب تسمیہ سے اقامت سنت نہوگی بخلاف کھانے وغیرہ کے کہ اسمین جب یاد آوے کہہ لے کہ بسم اللہ
اولاً و آخراً - کما جاء فی الحدیث الفتح والتبیین لیکن وضوء کے درمیان بھی کہہ لے کہ وضوء خالی نہ رہے سراج وہاج - جب ستر کھولا ہو
تو تسمیہ نہ پڑھے اور نہ محل نجاست مین پڑھے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہی کہ آپ خلا کے وقت فرماتے اللہم انی اعوذ بک
من الخبث والخبائث - یعنی الٰہی مین تیرے ساتھ پناہ ڈھونڈھتا ہون خبث سے وخبائث سے - مراد شیاطین نر و مادہ سے
استعاذہ ہی کما فی الفتح اور دوسری حدیث مین صحیح ہی کہ یہ پاخانے شیطانون کے مجمع کے مقامات ہین تو جب تم مین سے کوئی
جاوے تو استعاذہ پڑھے جیسا کہ گذرا - اور یہ بھی حدیث سے ثابت ہی کہ جس نے استعاذہ پڑھا تو وہ نظر شیاطین سے مستور
رہتا ہی ورنہ شیاطین لعب کرتے ہین - م - ازانجملہ مسواک ہی - کما قال المصنف - **والسواک لانہ علیہ السلام کان یواظب علیہ وعند فقدہ
یعالج بالاصبع لانہ علیہ السلام فعل کذلک** - یعنی اور استعمال کرنا مسواک کا سنت ہی کیونکہ حضرت صلعم اسپر مواظبت فرماتے اور مسواک
نہو تو انگلی سے مانجے کیونکہ آنحضرت صلعم نے ایسا کیا ہی - **اقول** حدیث مین ہی کہ مسواک کے ساتھ ایک نماز بغیر مسواک کے نماز سے ستر گونہ ثواب
مین زائد ہی کما رواہ الامام احمد - مسواک پانچ مقام پر استقراء سے مستحب ثابت ہوئی اول جب دانت زرد ہون دوم منہ سے بو متغیر ہو سوم
نیند سے اٹھے چہارم نماز کو کھڑا ہو پنجم وضوء کے وقت اور اتقانی داخل ہی جبکہ گھر مین آوے تو اول مسواک کرے - اور مسواک
کرنے مین مستحب ہی کہ تین بار تین پانی سے ہو اور مستحب ہی کہ مسواک تلخ درخت کی بالشت بھر لانبی اور انگلی برابر موٹی اور نرم ہو
اور دانتون کی چوڑائی مین مسواک کرے نہ لنبائی مین - کما فی الفتح - اور محیط مین ان امور پر زائد یہ ہی کہ پھر جب لکڑی مسواک
نہ ملے تب البتہ داہنے ہاتھ کی انگلی بجاے لکڑی کے ہوتی ہی وکذا فی الغیریہ - وقت مسواک وقت مضمضہ ہی - النہایہ - ہمارے
اکثر اصحاب اسی پر ہین - ع - اوپر و نیچے کے دانت کی مسواک کرے اور داہنے سے شروع کرے - جوہرہ نیرہ - جسکو مسواک
سے متلی کا خوف ہو چھوڑ دے - سراج - واضح ہو کہ مسواک سنت ہونے مین تین قول ہین - قول اول یہ کہ سنت وضوء ہی
بدلیل حدیث ابوہریرہ رض کہ اگر میری امت پر شاق نہوتا تو مین اُنکو ہر وضوء کے ساتھ مسواک کا حکم دیتا - النسائی وابن خزیمہ
اور اصحاب صحاح ستہ کی روایت مین بجاے وضوء کے نماز ہی - اور حدیث عائشہ رض سے ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات
یا دن مین جب سو کر جاگتے تو ضرور مسواک کر لیتے قبل وضوء کرنیکے - رواہ مسلم وابوداؤد و اسی دلیل سے ابوداؤد نے کہا کہ مسواک
واجب ہی و اسحق سے نقل کیا - قول دوم یہ کہ مسواک سنت نماز ہی بدلیل حدیث ابوہریرہ جو اوپر مذکور ہوئی اور اسی سے شافعیہ نے
کہا کہ مسواک سنت نماز ہی حتی کہ جو وضوء مسواک کے ساتھ کیا اُس سے جتنی نمازین پڑھیگا ہمارے نزدیک ہر نماز مسواک کی فضیلت
کے ساتھ ہی نہ شافعیہ کے نزدیک - اب - دونون روایتون مین موافقت یہ کہ نماز کی مسواک وہی وضوء کی مسواک ہی اور خالی نماز

کے نیے مسواک سے بسا اوقات شدت سے خون نکل آتا ہی اگرچہ وضو ٹوٹنے مین اختلاف ہی لیکن بالاتفاق خون مین نجاست ہی
قول سوم یہ کہ مسواک سنۃ الدین ہی اور یہی قول اقوی ہی اور یہ امام ابوحنیفہ رح سے بھی منقول ہی اس صورت مین وضو و نماز و جملہ
احوال اسمین یکسان ہین اور دلیل اسکی حدیث ابو ایوب رضی اللہ عنہ ہی کہ چار چیزین مرسلین کی سنت ہین ختنہ و مسواک و تعطر
و نکاح رواہ احمد و الترمذی اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ دس چیزین فطرت سے ہین اور انمین مسواک کو بھی شمار کیا کما رواہ
مسلم و رواہ ابوداؤد عن علی رض اور احادیث اس قول کی مؤید بہت ہین - پھر واضح ہو کہ مسنون ثابت ہونے کے لیے مواظبت
ضروری ہی اور مواظبت کے ساتھ کبھی ترک بھی ثابت ہو ورنہ مواظبت بلا ترک سے وجوب ثابت ہوتا ہی اور سب سے قوی دلیل
جس سے مسواک پر مواظبت دم نقطہ معلوم ہو وہ حدیث ہی کہ وقت وفات شریف کے عبد الرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہ کی
مسواک لیکر مسواک فرمائی اور بعد اسکے انتقال فرمایا - کما رواہ البخاری - اور حدیث مرفوع ہی کہ علیکم بالسواک - یعنی لازم پکڑو مسواک
کو - کما رواہ البخاری - اور فضائل مین ہی کہ مسواک منہ کے طاہر کرنے والی چیز اور رب عزوجل کی پسندیدہ ہی - کما رواہ النسائی و
احمد و علقہ البخاری - شرح طحاوی مین ہی کہ مسواک سنت ہی خواہ تر ہو یا خشک ہو تمام اوقات مین خواہ کوئی حال ہو لیکن ہمارے
اکثر اصحاب حنفیہ کے نزدیک مسواک سنت وضو ہی - مبسوط شیخ الاسلام مین ہی کہ مضمضہ کی حالت مین مسواک کرنا سنت ہی ہی
اور محیط وغیرہ مین وقت استعمال کا وضو بیان کیا مگر واضح ہو کہ احادیث مذکورہ بالا مین اگر دلالت مواظبت پر ثابت ہو تو عام
ہی نہ خصوص وضو کے وقت اور احادیث فضیلت سے اسی قدر کافی ہی کہ احیاناً اسکو کر لیا جاوے لہذا شیخ ابن الہمام نے کہا کہ
حق یہ ہی کہ وضو مین مسواک کرنا مستحب ہی - انتہی - اور ابو عمرو ابن عبد البر نے کہا کہ فضیلت مسواک کی اجماعی ہی اسمین کچھ اختلاف
نہین اور سب کے نزدیک بغیر مسواک کی نماز سے مسواک کے ساتھ افضل ہی - واضح ہو کہ زبان پر بھی مسواک کرے چنانچہ ابوموسیٰ
نے کہا کہ ہم لوگ آئے تو مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ زبان پر مسواک کر رہے ہین کما فی الصحیحین اور طبرانی رح
و بیہقی نے مرسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عرض مین مسواک کرتے اور طبرانی وغیرہ کی روایت سے پیلو و زیتون کی
مسواک مستحب ہی - عورت کے واسطے علک بجائے مسواک ہی - کذا فی المحیط اور جب مسواک لکڑی کی نہ ہو تو داہنی انگلی سے
مسواک کرے چنانچہ طبرانی رح نے معجم اوسط مین ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم سے کہا کہ آدمی منہ مین تیل لگاتا ہی تو وہ مسواک کرے آپ نے فرمایا کہ ہان تو مین نے عرض کیا کہ کیونکر آپ نے فرمایا کہ
انگلی اپنے منہ مین ڈالے - زیلعی رح نے کہا کہ امام مصنف رح کا قول کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انگلی سے مسواک فرمائی ہی
غریب ہی یعنی آپ کا فعل نہین ثابت ہوتا بلکہ قول البتہ ہی عینی رح نے کہا کہ علی رضی اللہ عنہ نے پانی منگوا کر وضو کیا - اسمین
ہی کہ کلی تو اپنی انگلی اپنے منہ مین ڈالی اور آخر مین ہی کہ کہا کہ یہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا وضو ہی - کما رواہ
الامام احمد - منع - از انجملہ کلی کرنا و ناک مین پانی ڈالنا مسنون ہی کما قال المص - **والمضمضۃ** - اور سنت ہی مضمضۃ یعنی کلی کرنا -
کلی کا پانی باہر پھینکنا ضرور نہین ہی - **والاستنشاق** - اور ناک مین پانی ڈالنا یعنی ناسے تک وفی الفتح سنت یہ ہی کہ ان دونون
مین مبالغہ کرنا اسکے لیے جو روزہ سے نہو - **لان النبی علیہ السلام فعلہما علی المواظبۃ** - دلیل سنت ہونے دونون کی یہ ہی کہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونون کو بمواظبت کیا ہی ف - مصنف رح نے عدم ترک کی قید نہ کی جس سے اشارہ ہی کہ
یہ دونون سنت موکدہ قریب بواجب ہین - ع - اور فتح مین ہی کہ ان سب روایات مین مضمضہ و استنشاق مذکور ہی تو انسے
مواظبت ثابت ہونے مین شک نہین ہی - **وکیفیتہما ان یمضمض ثلثا یاخذ لکل مرۃ ماءً جدیدا** - اور ان دونون کے ادا کرنے کی
صورت یہ ہی کہ مضمضہ یہ کہ منہ مین پانی لیکر تین مرتبہ کلی کرے ہر بار کے واسطے نیا پانی لیوے - فتح - بعد یہ ہی کہ اگر ہر بار پانی
منہ مین پھیر کر نکل گیا تو مضمضہ ادا ہو گیا یہ دلیل ہی کہ کلی کا پانی باہر پھینکنا کچھ اسکی حقیقت مین نہین داخل ہی اور اگر منہ سے پانی

یوں کر لیا تو کافی نہین ہے۔ ثم یستنشق کذلک۔ پھر ناک مین بھی پانی ڈالنا اسی طرح کرے یعنی تین بار ہر بار نیا پانی لیکر ڈالے
ف۔ اشارہ کیا کہ پہلے کلی کرنا پھر ناک مین پانی ڈالنا ترتیب مسنون ہے۔ ہو المحکی من وضوئہ صلی اللہ علیہ وسلم یہی حکایت کیا گیا
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو سے۔ اقول امام مصنف رح نے حصر فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو مین یہی حکایت
کیا گیا ہے تو دو احتمال ہین ایک یہ کہ پہلے مضمضہ پھر استنشاق یہی محکی ہے اور یہ قطعی ہے اسمین کچھ شک نہین کیونکہ کسی روایت مین
اسکا عکس نہین ہے۔ احتمال دوم یہ کہ تین تین مرتبہ ہر بار جدید پانی کے ساتھ مضمضہ و استنشاق محکی ہے تو بعض روایات ایسی ہین
اور بعض دوسری طرح پر ہین تو تاویل یہ ہو سکتی ہے کہ احسن وجہ مسنون یہی محکی ہے۔ اور عنقریب ذکر آویگا اور احتمال اول پر توضیح یہ ہے
کہ سنت یہ ہے کہ پہلے تین بار مضمضہ کرے پھر تین بار استنشاق کرے اور ہر بار ہر ایک کے لیے نیا پانی لیوے۔ محیط سرخسی۔ اور
مضمضہ کی حد یہ ہے کہ تمام منہ مین پانی پہونچ جاوے اور حد استنشاق یہ کہ بانسہ تک پانی پہونچ جاوے۔ الخلاصہ۔ اگر مضمضہ و
استنشاق چھوڑا تو صحیح قول پر گنہگار ہوگا۔ سراج وہاج۔ اگر اپنی ہتھیلی مین پانی لیا اور اُس سے تین مرتبہ اپنے منہ مین اٹھا لیا
اور مضمضہ کر لیا تو جائز ہے اور اگر ہتھیلی سے تین مرتبہ ناک مین اُٹھا کر استنشاق کیا تو نہین جائز ہے کیونکہ اسمین پانی مستعمل ہو گیا
یہ مضمضہ مین۔ محیط۔ اور اگر ایک چلو پانی لیکر بعض سے مضمضہ کیا اور باقی سے استنشاق کیا تو جائز ہے اور برعکس نہین جائز ہے
سراج وہاج۔ اگر کسی کے پاس اسقدر پانی ہو کہ مضمضہ و استنشاق کرے تو اعضا ایک ایک مرتبہ دھو سکتا ہے اور نہ کرے تو
تین تین مرتبہ دھو سکتا ہے تو ایک مرتبہ دھونے پر کفایت کرے اور انکو ترک نہ کرے۔ الدر۔ واضح ہو کہ مصنف رح نے مضمضہ و
استنشاق پر مواظبت ذکر فرمائی اور یہ قید نہین لگائی کہ کبھی اسکو ترک بھی کیا ہے تاکہ دلیل ہو کہ یہ دونون سنت موکدہ بقوت
واجب ہین اور باوجود اسکے ان دونون کے ترک سے خواہ عمداً ہو یا بھول سے ہو وضو مین فساد لازم نہین آتا ولیکن جان کر
ترک کرے گنہگار ہوگا اور شارح قوام الدین نے قید لگائی کہ مراد مواظبت مع الترک ہے و اکمل رح نے تبعیت کی اور سغناقی رح
نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عبادات مین اسپر مواظبت فرماتے جس مین کمال ہو جیسے اذکار اور اللہ تعالی کی کتاب مین
تطہیر اعضاء مخصوص کا حکم ہے تو اسپر زیادتی وجوب کا قول اسی دلیل سے ممکن ہے جس سے نسخ ثابت ہو حالانکہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے اعرابی کو وضو سکھایا اسمین یہ مضمضہ و استنشاق مذکور نہین ہے۔ علامہ عینی رح نے رد کر دیا کہ مع الترک کی قید
بلا دلیل ہے کوئی روایت ترک کی ثبت نہین ہے اور حدیث اعرابی مین کوئی ترک مذکور نہین اور بیس صحابہ رضی اللہ عنہم نے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو حکایت کیا کسی نے ترک نہین بلکہ سب نے مضمضہ و استنشاق حکایت کیا ہے۔ قال المترجم
پوشیدہ نہ رہے کہ جیسے ترک کی روایت نہین ویسی جن لوگون نے وضو حکایت کیا وہ جمیع اوقات کے استقصار پر دلیل
نہین اور حدیث ام المومنین عائشہ رض سے ہمکو معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب کوئی نیک عمل کرتے تو مداومت
فرماتے تھے ولیکن بالاتفاق اذکار و ادعیہ جو اس کثرت سے مروی ہین کہ شب و روز مین جمیع ادا نہین ہو سکتے ہین بلاخلاف سنت
پس یہ طریق وجوب نہین ولیکن مضمضہ و استنشاق مین منہ و ناک کے خبیثات پاک ہونے سے زیادہ اہتمام ہے جیسا کہ فضیلت
مین آویگا تو حق وہی ہے جو شیخ محقق صاحب النہایہ سغناقی رح نے شرح مین کہا ہے اور صریح دلیل میرے نزدیک حدیث ابو امامہ
باہلی رضی اللہ عنہ ہے کہ مین نے عمرو بن عبسہ رضی اللہ عنہ سے سُنا کہتے تھے کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ کیف الوضوء
وضو کس کیفیت سے ہے قال اما الوضوء فانک اذا توضأت فغسلت کفیک فانقیتہما وغسلت وجہک ویدیک الی المرفقین
ومسحت راسک وغسلت رجلیک انغسلت من عامۃ خطایاک کیوم ولدتک امک۔ فرمایا کہ رہا وضو سو جب تو نے وضو کیا
پس دونون ہاتھ دھو کر انکو پاک کیا اور اپنا چہرہ دھویا اور دونون ہاتھ کہنیون تک دھوئے اور اپنے سر پر مسح کیا اور اپنے
دونون پاؤن دھوئے تو تو اپنے عامہ گناہون سے ایسا پاک ہو گیا جیسے اُس دن کہ تجھے تیری ماں جنی تھی عمرو بن عبسہ نے

کہا کہ بلاشبہہ میرے کانون نے اسکو رسول اللہ صلعم سے سنا اور میرے دل نے اُسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حفظ کیا
رواہ مسلم والنسائی - پھر کیفیت مضمضہ واستنشاق مین دو وجہ ہین اول وہ کہ جو امام مصنف رح نے ذکر کی اور یہی بویطی اور ترمذی
نے شافعی سے نقل کی کہ یہ افضل ہے - وجہ دوم یہ کہ ایک چلو پانی سے ایک بار مضمضہ پھر استنشاق کرے پھر دوسرے چلو دوسرے
چلو سے یہی کرے - یہ صورت جمع کرنے مضمضہ واستنشاق کی ہے اور مزنی رح نے مختصر مین یہی افضل ہونا شافعی رح سے منصوص
کیا اور نووی رح نے کہا کہ یہی اکثر کلام شافعی ہے - اور حجت انکی حدیث عبداللہ بن زید بن عاصم رضی اللہ عنہ ہے کہ وضوء رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم حکایت کیا اور اسمین یہ ہے کہ پھر مضمضہ واستنشاق کیا ایک چلو سے ایسا تین مرتبہ کیا - اور اسمین ایک بار
سر کا مسح ہے - رواہ البخاری ومسلم والاربعہ - اور ترمذی مین عبداللہ بن زید سے روایت ہے کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو دیکھا کہ آپ نے ایک چلو سے مضمضہ واستنشاق کیا ایسا تین مرتبہ کیا - قال الترمذی حدیث حسن - اور حدیث ابن عباس
مین ایک ایک بار اعضاء کا دھونا اور ایک ہی چلو سے مضمضہ واستنشاق مذکور ہے - رواہ البخاری - اور حدیث ربیع بنت
معوذ رضی اللہ عنہا مین ہتھیلیون کا دھونا تین بار ومضمضہ واستنشاق ایکبار ومنھ دھونا تین بار وہاتھ دھونا تین بار ومسح سر
دو بار اور پانون دھونا تین بار مذکور ہے اور شاید کہ مسح سر اسطرح تھا کہ پھیلا ہاتھ آگے سر سے پیچھے سر تک اور پیچھے سے اگلے سر کو
لائے اور یہ درحقیقت ایک ہی مرتبہ ہے اور دلیل وجہ اول حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ جسمین ہے کہ پھر اپنی ہتھیلیان دھوکر انکو پاک
کیا پھر مضمضہ کیا تین بار پھر استنشاق کیا تین بار آخر تک - رواہ الترمذی وقال ہذا حدیث صحیح - اور یہ ظاہر ہے کہ مضمضہ علیحدہ کیا
اور استنشاق علیحدہ کیا اور صریح دلیل اسپر حدیث کعب بن عمرو رضی اللہ عنہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضوء کیا سو
مضمضہ کیا تین بار اور استنشاق کیا تین بار ہر ایک کے لیے نیا پانی لیتے تھے - رواہ الطبرانی اور اسکی اسناد مین لیث بن ابی سلیم
راوی ہے ابو داؤد و یحیی بن معین و دارقطنی نے کہا کہ اسمین کچھ ڈر نہین ہے یعنی توثیق کی اور خود ابو داؤد نے اس حدیث کو
مختصر روایت کرکے سکوت کیا یہ دلیل صحت ہے اور منذری نے بھی مختصر السنن مین نقل کرکے سکوت کیا اور کعب بن عمرو رض
کے صحابی ہونے کو ذہبی رح نے بیان کیا پس حدیث حسن ہے پھر واضح ہو کہ خلاف ائمہ کے درمیان سنت ہونے مین نہ
کیونکہ دونون طریق مسنون مین غیراز ینکہ افضل ومختار کون ہے تو شافعی رح کے نزدیک موافق روایت مزنی رح کے جمع م
اسی پر اکثر شافعیہ ہین اور موافق روایت بویطی رح کے تفصیل مختار ہے جیسا کہ ہمارے نزدیک ہے اور یہی افضل ہے اس لیے
منھ وناک دو عضو ہین اور ہر ایک کی خطیات علیحدہ ہین اور فضائل مین آویگا کہ منھ مین کلی کرنے سے منھ کی خطیات گر جا
اور ناک مین استنشاق سے اسکی خطائین گر جاتی ہین پس اگر ہر ایک کے علیحدہ جدید پانی سے طہارت کی جاوے موافق
حدیث ترمذی وطبرانی کے تو افضل ہے اور اصل مذہب مین یہ روایت نہین کہ سواے اس وجہ کے نہین جائز ہے - واللہ اعلم
واضح ہو کہ مضمضہ واستنشاق مین مبالغہ بالاجماع سنت ہے کما فی المحیط وفتاوی قاضیخان - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لقیط بن
صبرہ کو فرمایا کہ مبالغہ کر مضمضہ واستنشاق مین مگر اسکہ تو روزہ سے ہو - رواہ الائمہ وصححہ الترمذی - ازانجملہ دونون کانون کا
مسح کرنا باتفاق علماء مشروع ہے اور اختلاف یہ کہ وہ سر کی طہارت مین شمار کیے جاوین یا علیحدہ شمار ہون - شافعی وابوثور کے نزدیک
علیحدہ ہین تو انکے لیے علیحدہ پانی لیکر تین بار مسح کرنا مسنون ہے اور جمہور کے نزدیک سر مین سے شمار ہین - ابن المنذر رح نے
کہا کہ یہی ابن عباس وابن عمر وابو موسی رضی اللہ عنہم سے مروی اور یہی قول عطاء وسعید بن المسیب وحسن بصری وعمر بن عبدالعزیز
ونخعی وابن سیرین وحسن بن ابی الحسن وسعید بن جبیر وقتادہ کا ہے اور یہی مذہب امام ابو حنیفہ ومالک کا ہے اور ترمذی رح نے
کہا کہ یہی قول اکثر علماے صحابہ رضی اللہ عنہم وانکے بعد والون کا ہے اور یہی مذہب امام احمد وعبداللہ بن المبارک کا ہے پس
ہمارے نزدیک کانون کی مسح مین مسنون یہ کہ ایک ہی پانی سے سر پر مسح کرنے کے بعد کانون کا مسح کرے - مع - لہذا

امام مصنف رح نے فرمایا۔ ومسح الاذنین۔ اور منجملہ سنتوں کے دونوں کانوں کا مسح ہے۔ طریقہ مسح کو شیخ حلوائی وخواہرزادہ رح نے چھنگلی سے مسنون کہا و سنن ابن ماجہ میں باسناد صحیح ابن عباس رض سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دونوں کانوں کا مسح کیا سوا اپنی دونوں کلمہ کی انگلیاں دونوں کانوں میں داخل کیں اور دونوں انگوٹھوں کو کانوں کے اوپر پھیرا پس کانوں کے ظاہر و باطن کو مسح فرمایا۔ یہی اولیٰ و مختار ہے۔ مف۔ یہ طریقہ مجتبیٰ میں بھی مذکور ہے۔ وھو سنۃ بماء الراس خلافاً للشافعی لقولہ علیہ السلام الاذنان من الراس۔ یہ مسح سنت ہے (مگر ہمارے وجمہور کے نزدیک) سر کے پانی سے بخلاف قول شافعی رح کے اور ہماری دلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ الاذنان من الراس۔ ف۔ مصنف رح نے یہ حدیث قولی جو حدیث فعلی پر راجح ہوتی ہے اختیار کی اور یہ حدیث صحیح ہے جو متعدد طرق و اسانید سے آئمہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے ازانجملہ ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ و طحاوی نے حضرت ابوامامہ رض سے روایت کی جسمیں شہر بن حوشب راوی ہیں جنکی امام احمد و یحییٰ بن معین و عجلی و یعقوب بن ابی شیبہ نے توثیق کی اور ترمذی نے بخاری رح سے ثقہ ہونا روایت کیا اور حدیث بروایت شمر رح کی تصحیح کی اور واضح رہے کہ اس حدیث کو سلیمان بن حرب رح نے ابوامامہ پر موقوف اور ابوالربیع نے مرفوع روایت کیا اور مرفوع بوجہ ثقہ راوی کے مقبول ہے کما تقرر فی الاصول۔ ازانجملہ ابن ماجہ نے عبداللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے مرفوع باسناد صحیح روایت کی جسکو منذری و ابن دقیق العید نے قوی کہا۔ ازانجملہ دارقطنی نے ابن عباس رض سے مرفوع روایت کی۔ ابن القطان رح نے کہا کہ اسناد صحیح ہے اور کبھی ابن عباس رض سے موقوف بھی روایت کیجاتی ہے۔ یہ تو حدیث قولی کی دلیل ہے اور حدیث فعلی بہت ہیں ازانجملہ حدیث ابن عباس رض کہ کیا میں تمکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو سے آگاہ نہ کروں پھر تمام وضو ذکر کیا جسمیں یہ ہے کہ پھر ایک چلو لیکر اس سے اپنے سر و دونوں کانوں کا مسح کیا۔ رواہ ابن خزیمہ وابن حبان والحاکم وابن مندہ اور نسائی رح نے اسی حدیث پر باب مسح کرنے دونوں کانوں کا سر کے ساتھ میں یعنی باب مسح الاذنین مع الراس منعقد کیا و حدیث عثمان رض اسی کے مثل ابوداؤد نے روایت کی اور کیفیت مسح میں ابن ماجہ کی حدیث ابن عباس اوپر گذری اور حدیث ربیع بنت معوذ بروایت ابوداؤد و طبرانی اور حدیث ام المومنین عائشہ رض بروایت نسائی اسکے واسطے مصرح ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی مسح الاذنین مع الراس تھا اور دلیل شافعی رح حدیث عبداللہ بن زید ہے کہ جسکو بیہقی نے باسناد صحیح روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کانوں کے واسطے نیا پانی لیا۔ ہم کہتے ہیں کہ اب اس حدیث میں اور جو ہم نے متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم کی روایت ذکر کی ہے دونوں میں موافقت یہ ہے کہ یہ فعل تو ایک بار کا ہے تو شاید یہ وجہ ہو کہ انگلی میں تری نہیں رہی تھی تو ضرور ہوا کہ جدید پانی سے تر کر لی جاوے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ اس ایک مرتبہ کے فعل سے سنت ہونا ثبوت ہو ثابت یہ کہ جواز نکلے۔ اور کثرت سے روایت وہی ہے جو ہم نے بیان کی اور اگر فرض کر لو کہ فعل کی روایت دونوں برابر سہی تو قولی حدیث اصح واضح موجود ہے یعنی الاذنان من الراس یعنی دونوں کان سر سے ہیں۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تو کانوں کی خلقت کا بیان ہے اس سے حکم طہارت مراد نہیں ہے امام مصنف رح نے جواب دیا کہ والمراد بیان الحکم دون الخلقۃ۔ مراد اس حدیث میں بیان حکم ہے نہ پیدایش۔ ف۔ کیونکہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم تو بیان احکام کے واسطے مبعوث فرمائے گئے تھے حقائق موجودات بیان کرنے کو نہیں آئے تھے۔ شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ اگر مراد بیان کانوں کی خلقت کا بیان رکھا جاوے تو یہ باطل ہے اس واسطے کہ کانوں کی پیدایش سر میں لگی ہوئی آنکھوں سے مشاہدہ ہے تو اسکے بیان کی کچھ حاجت نہیں یا مراد یہ ہو کہ سر کی طرح ان دونوں کا بھی مسح ہے تو یہ بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ دو عضو کا ایک وظیفہ میں مشترک ہونا اسکو مقتضی نہیں کہ ایک کو دوسرے کی طرف مضاف کر دیا جاوے یا مراد بیان حکم ہے کہ سر کے پانی سے دونوں کو مسح کیا جاوے کیونکہ یہ دونوں اسی میں سے ہیں تو یہ صحیح ہے پس حدیث سے یہی مراد ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پھر کیوں نہیں جائز ہے کہ فقط کانوں کے مسح سے سر کا مسح محسوب ہو۔ جواب یہ کہ

سر کا مسح مفروض ہے اور کانوں کا مسح خبر الواحد سے مسنون ثابت ہوا اور مسنون سے مفروض ادا نہیں ہو سکتا جیسے خبر الواحد
سے ثبوت ہوا کہ حطیم داخل خانۂ کعبہ ہے اور خانہ کعبہ کا قبلہ بنانا فرض ہے ولیکن خالی حطیم کی طرف توجہ کی نیت کافی نہیں کیونکہ حطیم
کا کعبہ ہونا قطعی دلیل سے ثبوت نہیں ہوا ہے۔ (فروع) مسح الرقبہ میں ہمارے اصحاب متقدمین سے کوئی روایت نہیں ہے
ابوبکر الاسکاف نے کہا کہ ادب ہے۔ اور رویانی رح نے شافعیہ میں سے کہا کہ امام شافعی رح نے مسح گردن کو ذکر نہیں کیا اور
ہمارے اصحاب نے کہا کہ سنت ہے ع۔ اگر مراد یہ ہے کہ مسح سر میں ہاتھ کو مقدم سر سے روان کر کے گدی تک مسح کرتے ہوئے
نکال کر کانوں کا مسح کریں تو طریقہ سنت سے ثابت ہوا ہے چنانچہ فتح القدیر میں حدیث وائل بن حجر رضی اللہ عنہ بروایت
ترمذی ذکر کی جسمیں ہے کہ مسح کیا سر پر تین بار و ظاہر دونوں کانوں کا تین بار اور ظاہر رقبہ پر الخ۔ اور سنن ابو داؤد و مسند
احمد میں بھی طلحہ بن مصرف کی روایت سے مسح قفا مروی ہے۔ ولیکن اس ایک مرتبہ کے فعل سے سنت ہونا ثبوت نہیں ہو سکتا
جب تک کہ مواظبت نہو۔ اور اگر مسح سر و کانوں کے بعد رقبہ کا مسح مراد ہے تو اسکے سنت ہونے پر بلکہ ثبوت پر دلیل چاہیے
م۔ قاضی ابو الطیب و ابو المحسن وغورانی نے کہا کہ اسمیں کوئی حدیث وارد نہیں ہے۔ ابن الصلاح نے کہا کہ حدیث غسل الرقبہ
امان من الغل۔ یہ حدیث معروف نہیں بلکہ بعض سلف کا قول ہے۔ نووی رح نے شرح مہذب میں کہا کہ یہ حدیث موضوع ہے اور
کہا کہ اسمیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں اور مسح رقبہ سنت نہیں بلکہ بدعت ہے۔ عینی رح نے کہا کہ ابو عبید رح نے
کتاب الطہور میں موسی بن طلحہ سے روایت کی کہ موسی نے کہا جس نے سر کے ساتھ گدی کو مسح کیا وہ قیامت کے روز طوق
سے بچایا جائیگا۔ یہ روایت اگرچہ موقوف ہے لیکن مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ ایسی بات میں رائے کو دخل نہیں ہے اور اسی کے
مانند ابو نعیم نے تاریخ اصبہان میں ابن عمر رض سے روایت کیا۔ م۔ اس اثر سے بعد صحت کے صرف اسقدر ثبوت ہوا کہ مسح
سر کے ساتھ گدی کا مسح ہو اور جیسے اول بیان کر دیا کہ یہ تو دیگر صحاح سے بھی ثابت ہے ولیکن استحباب نکلتا ہے واللہ اعلم۔ م۔
واضح ہو کہ ظاہر کانوں کو انگوٹھوں کی اندر جانب سے اور باطن کو کلمہ کی انگلیوں کے باطن سے مسح کرے۔ سراج۔ اور
کانوں کے مقدم و موخر کو اسی پانی سے مسح کرنا مسنون ہے جس سے سر کا مسح کیا۔ شرح الطحاوی۔ اقول اور یہ جو بحر الرائق میں لکھا
کہ اگر کانوں کے لیے نیا پانی لیا بغیر اسکے کہ ہاتھ کی تری جاتی رہے تو بہتر ہے۔ یہ روایت خلاف مذہب ہے اور صحیح یہ کہ جائز ہو گا
کہ سنت وہی ہے جو اوپر مذکور ہوا۔ م۔ اور اگر دونوں کانوں کے مقدم کو چہرہ کے ساتھ مسح کیا اور دونوں کے موخر کو سر کے
ساتھ مسح کیا تو جائز ہے لیکن افضل وہی اول ہے۔ شرح الطحاوی۔ **وتخلیل اللحیۃ**۔ اور منجملہ سنتوں کے داڑھی کا خلال کرنا
ف بعد تین بار دھونے کے اور یہ امام ابو یوسف کے قول پر سنت ہے اور یہی قول لیا گیا ہے۔ زاہدی۔ اور مبسوط میں ہے کہ
یہی اصح ہے۔ معراج الدرایہ۔ اور کیفیت اسکی یہ کہ ہاتھ کی پشت کو گردن کی طرف کر کے داڑھی کے نیچے سے انگلیاں داخل کر کے
اوپر کو لاوے یہی شمس الائمہ کردری سے منقول ہے۔ المضمرات۔ اقول یہی نسائی و ابن عدی کی حدیث جابر رض میں مرفوع ہے
اور ایسے ہی فعل ابن عمر رض کا۔ ابن ماجہ و دارقطنی نے روایت کیا۔ یہ تخلیل اسکے لیے جو احرام میں نہو۔ الدر۔ لان النبی علیہ السلام
امرہ جبرئیل علیہ السلام بذلک۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو تخلیل لحیہ کا حکم کیا تھا جبرئیل علیہ السلام نے **ف**
جبرئیل علیہ السلام نے حکم کیا یعنی اللہ تعالی کی طرف سے حکم پہونچایا بدلیل مرفوع حدیث انس رض کہ میرے پاس جبرئیل نے
آکر کہا کہ جب آپ وضو کریں تو اپنی داڑھی کا خلال کیجیے۔ رواہ ابن ابی شیبہ وابن عدی اور اسناد اسکی ضعیف ہے اور
ابو داؤد کی روایت انس رض میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب وضو کیا کرتے تو ایک چلو پانی لیکر اپنی حنک کے نیچے لیجاتے
پس اس سے داڑھی کا خلال کرتے اور فرمایا کہ ایسا ہی میرے رب نے مجھے حکم کیا ہے۔ م۔ تخلیل لحیہ سعید بن جبیر اللہ عنہ الحکم
مالکی کے نزدیک واجب ہے اور ابو یوسف و شافعی کے نزدیک سنت ہے اور امام محمد سے بھی یہ ایک روایت ہے اور کہا گیا کہ یہی اصح ہے

اور محیط مین ہے کہ وہ ادب ہے اور مسنون نہین اور یہی امام ابوحنیفہ و محمد رح کا قول ہے ولہذا مصنف رح نے فرمایا - **وقیل ہو سنۃ عند ابی یوسف وجائز عند ابی حنیفۃ ومحمد لان السنۃ اکمال الفرض فی محلہ والداخل لیس بمحل الفرض** - اور کہا گیا کہ داڑھی کا خلال کرنا امام ابویوسف کے نزدیک سنت ہے اور امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک جائز اس جہت سے ہے کہ سنت تو پورا کرنا فرض کا اُسکے محل مین ہوتا ہے اور داڑھی کا اندرونی مقام کچھ محل فرض نہین ہے - **ف** پس اسکا خلال کرنا فرض کا اکمال اپنے محل مین نہوا تو یہ فعل سنت بھی نہوا ولیکن چونکہ کبھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا ہے لہذا بدعت بھی نہ ٹھہرا تو جائز ہوا کما فی الکافی اور یہی امام مالک کا قول ہے اور قنیہ مین مبسوط سے نقل کیا کہ تخلیل اللحیۃ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مستحب و صاحبین کے نزدیک جائز ہے اور یہی تحفہ مین مذکور ہے - اور اصح یہ کہ سنت ہے اور (۱۰) صحابہ رضی اللہ عنہم نے اُسکو روایت کیا اور ابوداؤد کی حدیث انس رض مذکورہ بالا دلالت کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اُسکو ہمیشہ کیا کرتے اور سعید بن منصور نے جبیر بن نفیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب وضو کیا کرتے تو اپنی انگلیون و داڑھی مین خلال کرتے اور آپ کے اصحاب جب وضو کرتے تو اپنی داڑھیون کا خلال کرتے تھے - ترمذی و ابن ماجہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی داڑھی کا خلال کیا کرتے اور ترمذی نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور داڑھی کا خلال کیا - ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور علل کبیر مین ذکر کیا کہ بخاری رح نے کہا کہ اس مسئلہ مین یہی اصح اور حدیث حسن ہے ورواہ ابن حبان والحاکم - اگر کہا جاوے کہ ابوداؤد کی حدیث انس رض مین ہے کہ ایسا ہی میرے رب نے مجھے حکم کیا ہے - یہ مقتضی ہے کہ تخلیل اللحیہ واجب ہو کیونکہ حکم ہمارے وجوب ہے جواب دیا گیا کہ آیت مین حکم وضو خاص بظاہر لحیہ ہے اسمین خفا نہین ہے تو اگر ہم اس حدیث سے باطن لحیہ کی تخلیل واجب کرین تو گویا خبر الواحد سے کتاب متواتر کو بطریق تغیر کے منسوخ کرین لہذا ہمنے حکم کو بمعنی سنت رکھا اور یہی صحیح ہے - مع - **وتخلیل الاصابع** - اور منجملہ سنتون کے انگلیون کا خلال کرنا - **ف** اصابع تو ہاتھون کی انگلیون و پانون کی انگلیون دونون کو شامل ہے اور تحفہ و قنیہ و منافع مین اصابع الیدین والرجلین مصرح ہے اور اکثرون نے اصابع یدین سے سکوت کیا کیونکہ ہاتھون و منہ و باوجود پانون دھونے مین ہاتھون کی انگلیون مین غالباً پانی پہونچ جاتا ہے - مع - اور تخلیل یہ کہ ٹپکتے پانی کے ساتھ بعض کو بعض مین داخل کرنا اور وہ بالاتفاق سنت موکدہ ہے اور ہاتھون کی انگلیون مین بہتر تخلیل یہ کہ باہم ایک ہاتھ کی انگلیان دوسرے ہاتھ والیون مین پنجہ کرنے کے مانند ڈالے اور پانون والیون مین بہتر تخلیل یہ کہ بائین ہاتھ کی چھنگلی کو داہنے پانون کی چھنگلی مین ڈال کر خلال شروع کرے یہانتک کہ بائین پانون کی چھنگلی پر ختم کرے - النہر - اور چھنگلی کو نیچے کی طرف سے پشت قدم کی طرف اوپر کو خلال کرے - المضمرات اور عینی رح نے کہا کہ ابوداؤد و ترمذی کی حدیث مسور بن نضلہ رضی اللہ عنہ مین فقط چھنگلی سے خلال کرنا آیا ہے باقی اس کیفیت کی کوئی اصل نہین ہے - مع - اور ظاہر ایسی باتون مین یہ کہ اصلح یہ فعل اتفاقی واقع ہوا یہ کوئی سنت مقصودہ نہین ہے - الفتح - اور یہ تخلیل سنت ہونا اُسوقت ہے کہ پانی انگلیون کے درمیان پہونچ چکا ہو اور اگر نہ پہونچا مثلاً بہت بھنچی ہوئی تھین تو پانی پہونچانا واجب ہے یہی شرح شیخ الاسلام خواہرزادہ مین ہے - مع و التبیین والفتح - اور اگر انگلیان پانی مین داخل کر دین تو تخلیل کی حاجت نہین ہے - ع والنہر - **لقولہ علیہ السلام خللوا اصابعکم کیلا تتخللہا نار جہنم** - تخلیل اصابع سنت ہونے کی دلیل یہ حدیث قولی ہے معنی یہ کہ تم لوگ خلال کرو اپنی انگلیون کا تاکہ اسکے درمیان جہنم کی آگ نہ داخل ہو -
ف متن حدیث ان الفاظ سے نہین بلکہ دارقطنی رح نے ابوہریرہ رض سے مرفوع روایت کی کہ خللوا اصابعکم لا یتخللہا اللہ بالنار یوم القیامۃ - اور مانند اسکے عائشہ رض سے اور طبرانی رح نے وائل بن حجر سے روایت کی اور سب ضعیف ہین

ولیکن طبرانی کی روایت مین وعید النار صریح ہی کہ جو کوئی پانی سے اپنی انگلیون مین خلال نہ کرے اللہ تعالی قیامت کے روز
آگ سے انمین خلال کریگا۔ یہ احادیث اگرچہ ضعیف مین لیکن حجت اس باب مین حدیث لقیط بن صبرہ ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تو وضو کرے تو اسباغ کر یعنی سب جگہ پانی پورا پہونچاوے اور اپنی انگلیون کے درمیان خلال کر۔
رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجۃ والترمذی وقال حسن صحیح اور ابن عباس رض سے روایت ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ جب تو وضو کرے تو اپنے دونون ہاتھون اور دونون پانون کی انگلیون مین خلال کر۔ رواہ ابن ماجۃ والترمذی
وقال حسن غریب۔ **ولانہ اکمال الفرض فی محلہ** ۔ اور تخلیل الاصابع اس دلیل سے سنت ہی کہ یہ فرض وضو کا اپنے محل مین
اکمال ہی۔ ف۔ یعنی ہاتھون کا دھونا فرض ہی اور تخلیل سے محل فرض مین اکمال ہوتا ہی تو وضو مین جس چیز سے فرض کا اکمال
اسکے محل مین ہو وہ چیز سنت ہوتی ہی پس تخلیل مذکور سنت ہوئی۔ یہان اشکال ہی یہ کہ تخلیل اصابع کے واسطے صیغہ امر یعنی
حکم دیا گیا ہی جیسا کہ مصنف رح کی حدیث مین خللوا صیغہ امر صریح ہی اور یہ قاعدہ قرار پایا کہ جس حکم کے نہ پورے کرنے پر عذاب
کی وعید ہو وہ واجب ہوتا ہی اور یہان حدیث مذکور مین وعید عذاب النار موجود ہی تو تخلیل واجب ہوئی۔ جیسا کہ مذہب امام
واسحق کا ہی اور فقط ہاتھون کی تخلیل مین امام مالک کا ہی۔ جواب دیا گیا بوجوہ اول آنکہ یہ خبر واحد ہی اور اس سے وجوب جب
ثابت ہو کہ قرینہ عدم وجوب نہو اور یہان قرینہ یہ ہی کہ اعرابی کو وضو سکھلایا اسمین تخلیل کا ذکر نہین اگر واجب ہوتی تو مذکور ہوتا
اور یہ جواب رد کر دیا گیا کہ شاید راوی نے ذکر نہ کیا ہو اور یہ اکثر ہوتا ہی۔ وجہ دوم یہ کہ آیت وضو خاص ہی جو بیان کی محتاج
نہین پس اگر واجب دیگر ثابت کیا جاوے تو خاص کو بیان سے تغیر ہوگا اور تغیر دینے کے لیے جو بمنزلہ نسخ ہی خبر واحد کافی نہین
کیونکہ آیت قطعی ہی اور خبر واحد ظنی ہی دونون برابر نہین مین۔ کذا قال صاحب النہایہ۔ اور وجہ سوم یہ کہ وعید مذکور اس صورت
مین ہی کہ جب انگلیون کے درمیان پانی نہ پہونچا ہو۔ یہ اکمل رح نے سروجی سے لیکر جواب دیا ہی۔ ع۔ وجہ چہارم یہ کہ تخلیل
مذکور اسوقت سنت مین شمار ہی کہ جب انگلیون کے درمیان پانی پہونچنا معلوم کرنے کے بعد ہو اور یہ فعل بعد پانی پہونچ جانیکے
واجب نہین ہی اور شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ میرے نزدیک یہ جسقدر احادیث اس باب مین ہین سب وجوب کے واسطے
ہین اور ایسے یہ افادہ مقصود ہی کہ انگلیون کے درمیان جو پوشیدہ شکن مین وہان پانی پہونچانا ضرور ہی اور جائز نہین کہ انکو
خشک چھوڑا جاوے اور بعد اسکے خلال کرنا مستحب ہی کیونکہ اسپر مواظبت کا ثبوت نہین ہی باوجودیکہ وہ فرض کا اپنے محل
مین اکمال ہی انتہی۔ مترجم کہتا ہی کہ حاصل اسکا یہ کہ جو احادیث تخلیل سنت ہونے کی مذکور ہوئین وہ مسئلہ مطلوبہ کی دلیل
نہین مین بلکہ احادیث مین اس امر کی تاکید ہی کہ وضو مین ہاتھ و پانون دھونے مین انگلیون کے درمیان پانی پہونچانا فرض
ہی اور اگر خشک رہے تو قیامت کے روز وہان آگ پہونچیگی اور واجب ہی کہ اسباغ کرو ہر جگہ پانی پہونچاؤ اور انگلیون مین
خلال سے پانی پہونچاؤ۔ پھر بعد اس پانی پہونچانے کے خلال کرنا مستحب ہی بوجہ عدم دلیل مواظبت کے ولیکن مترجم کہتا ہی
کہ اسپر تو کوئی دلیل ہی موجود نہین سوائے اسکے کہ وہ فرض کا اپنے محل مین اکمال ہی۔ فافہم۔ **وتکرار الغسل الی الثلث**
اور مسنونون مین سے ہی تکرار کرنا دھونے کو تین تک۔ ف۔ افادہ فرمایا کہ مسح کا تکرار کرنا مسنون نہین بلکہ جو اعضاے دھونے کے
ہین پس حاصل یہ کہ دھونے کو تکرار کرنا تین بار تک ان اعضاے مین جنمین دھونا فرض ہی مانند دونون ہاتھ و چہرہ و پانون کے۔ کمافی المحیط
ایک بار پھر پورا دھونا فرض ہی۔ الظہیریہ۔ اور باقی دونون بار صحیح قول پر سنت موکدہ مین۔ الجوہرۃ النیرہ والبحر عن السراج۔ یعنی مجموع
دوسرا و تیسرا دھونا سنت ہی۔ اور یہی حق ہی پس خالی دوسرے کو سنت نہین کہ سکتے اور اگر دوسرے تک چھوڑ دیا تو نہین کہا جائیگا
کہ اسنے سنت پر عمل کیا۔ الفتح۔ پھر پورا ایک بار دھونے کے معنی یہ ہین کہ پانی سب عضو کو پہونچ جاوے اور بہے اور اس سے
قطرات ٹپکین ساتھہ صرہ معاذ منادی حجت مین ہی کہ ہر بار عضو کو دھونے مین یہ چاہیے کہ جہانتک اسکا دھونا واجب ہی سبکو پانی

پہونچ جاوے پس اگر پہلے بار دھویا اور کچھ خشک رہگیا پھر دوسری بار مین بھی کچھ خشک رہا پھر تیسرے بار مین سب کو پانی پہونچ گیا
تو یہ دھونا تین بار نہوا۔ انتہیٰ مضمرات۔ غرض کہ چلو پانی کا شمار معتبر نہیں بلکہ عضو کے بھرپور مغسول ہوجانے کا اعتبار ہے پس ہر بار
پورا دھوکر تین بار تک کرر کرنا مسنون ہے۔ لان النبی علیہ السلام توضأ مرۃ مرۃ وقال ہذا وضوء لا یقبل اللہ الصلوٰۃ
الا بہ و توضأ مرتین مرتین وقال ہذا وضوء من یضاعف اللہ لہ الاجر مرتین و توضأ ثلثا ثلثا وقال ہذا وضوئی
و وضوء الانبیاء من قبلی فمن زاد علی ہذا او نقص فقد تعدی وظلم۔ اس دلیل سے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا
ایک ایک بار پورا دھوکر اور فرمایا کہ یہ وہ وضو ہے کہ اللہ تعالیٰ نہیں قبول کرتا نماز کو بدون اسکے اور وضو کیا دو دو بار دھوکر
اور فرمایا کہ یہ وضو اس شخص کا ہے کہ جسکے لیے اللہ تعالیٰ ثواب کو دونا کر دیتا ہے اور وضو کیا تین تین بار دھوکر اور فرمایا کہ یہ میرا
وضو ہے اور مجھسے پہلے انبیاء کا وضو ہے سو جس نے اسپر بڑھایا یا اس سے گھٹایا تو اُسنے حد سے تجاوز اور ظلم کیا۔ ف
حدیث تو مجموع ان الفاظ سے معروف نہیں بلکہ ٹکڑے علیحدہ علیحدہ مروی ہین اور امام مصنف نے ان الفاظ کو جو حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم سے مروی ہوئے ہین جمع کر دیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کر دیا ولیکن کسی خاص صحابی معین کی تدوین
نہین کی تو اسمین مصنف پر کچھ عیب نہین ہے۔ مع۔ یہ دو حدیثین ہین اول تو قولہ توضأ مرۃ مرۃ سے وضوء المرسلین من قبلی تک
اسکو دارقطنی و بیہقی و ابن ماجہ و طبرانی نے چند اصحاب رضی اللہ عنہم سے روایت کیا اور سب طرق سے ضعیف ہے اور ابو حاتم
رازی رح نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث ثابت نہین اور ابو زرعہ رازی رح نے کہا کہ واہی حدیث ہے۔ دوم
حدیث کو ابو داؤد و نسائی و ابن ماجہ نے روایت کیا اور اسکے آخر مین ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ وضو
ہے سو جس نے اسپر بڑھایا یا اس سے کم کیا تو اُسنے گناہ کیا اور حد سے تجاوز کیا اور ظلم کیا۔ اسکی اسناد مین عمرو بن شعیب
عن ابیہ عن جدہ واقع ہے۔ شیخ تقی الدین رح نے کہا کہ جو اس اسناد کو صحیح کہے تو حدیث صحیح ہے اور ابو بکر ابن العربی نے عمرو
بن شعیب و حدیث کو ضعیف کہا ولیکن اس تضعیف کا کچھ اعتبار نہین جبکہ امام بخاری رح نے امام احمد و ابن المدینی و اسحق
بن راہویہ و ایک جماعت ائمہ سے اسکی توثیق نقل کی ہے۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ ترمذی رح نے اس اسناد کی توثیق کی ہے اور عمرو بن شعیب
کی توثیق سے اس اسناد کی تصدیق نہین ہوسکتی ہے مگر آنکہ ادنی درجہ پر ہے یعنی آنکہ کچھ مضائقہ نہین ہے اور حق یہ ہے کہ اس روایت مین
لفظ او نقص زیادتی موضوع ہے پس صواب یہ ہے کہ جس نے اس عدد پر زیادتی کی اُس نے تعدی و ظلم کیا نہ کمی پھر لفظ او نقص
کے موضوع ہونے پر امام الائمہ ابن خزیمہ رح نے تنصیص کی ہے جیسا کہ شرح سفر السعادت للشیخ الدہلوی مین مذکور ہے اور دلیل اسکی
موضوع ہونے پر یہ بہت قوی ہے کہ علاوہ صورت تعلیم جواز کے بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تین مرتبہ سے کم دھونا ثبوت ہے
حتی کہ ایک ہی وضو مین بعض اعضاء شریف کو دو مرتبہ اور بعض کو تین مرتبہ دھونا عبد اللہ بن زید بن عاصم سے مروی ہے
اور امام محمد نے کہا کہ یہ بھی اچھا ہے اور تین تین مرتبہ افضل ہے۔ کما فی الموطاء۔ رہا یہ کہ صرف ایک ایک مرتبہ و دو دو مرتبہ وضو کرنا
صحیح بخاری و سنن اربعہ مین ہے اور تین تین مرتبہ وضو کرنے کی حدیث صحیح بخاری و مسلم دونون مین موجود ہے اور یونہی بعض عضو
کو دو مرتبہ اور بعض کو تین مرتبہ دھونا بھی انہین موجود ہے۔ م۔ امام بخاری رح نے کہا کہ اہل العلم نے وضو مین اسراف کروہ جانا
اگرچہ فعل نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے تجاوز نہو۔ **اقول** اسراف کروہ تحریمی ہے جیسا کہ حدیث سعد بن وقاص مین ہے کہ کیا پانی مین
بھی اسراف ہے فرمایا کہ ہان اگرچہ تو دریا ے رواں پر ہو۔ رواہ احمد و ابن ماجہ۔ عینی رح نے کہا کہ بخاری رح نے اشارہ کیا کہ تین بار
سے زیادہ کرنے کی ممانعت پر اجماع ہے۔ ولیکن شافعی رح کے کلام مین اظہر یہ ہے کہ تین بار پر زیادتی کرنا کروہ تنزیہی ہے۔ **اقول** یعنی
بغرض طمانیت و اعادہ وضو ورنہ تحریم ہونا چاہیے کیونکہ اسراف ہے۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ تین بار دھونے کا کیا حال ہے تو مین
کہونگا کہ پہلا دھونا تو فرض ہے یعنی جبکہ اسباغ ہوگیا ہو اور دوسرا دھونا سنت ہے اور تیسرا دھونا سنت کا اکمال ہے اور یہی مذہب ہے

قال المترجم یہی اصح ہے واللہ اعلم رم۔ اور بعض نے کہا کہ دوم سنت اور سوم نفل ہے اور بعض نے اسکے برعکس کہا اور شیخ ابوبکر اسکاف
نے کہا کہ تینوں فرض ہیں کما فی مختصر المحیط۔ اگر کسی نے سردی کی شدت سے یا کمی پانی کے سبب سے یا کسی اور ضرورت سے
ایک ہی ایک بار دھویا تو مکروہ نہیں اور اگر یہ نہ ہو تو ایسا کرنے میں گنہگار ہوگا۔ قلت وکذا فی المعراج اور بعض نے کہا کہ اگر
ایک ہی ایکبار کی عادت کرے تو گنہگار ہوگا ورنہ نہیں قال المترجم یہی اوجہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم رم۔ اگر کہا جاوے کہ کیا کہنی سے
اوپر مثلاً ہاتھ بڑھا کر دھونے میں برائی ہے۔ جواب نہیں کیونکہ اسمیں غرہ وتحجیل کی درازی ہے۔ اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ہاتھ کو
بغل تک بڑھاتے تو پوچھا گیا کہ یہ کیسا وضو ہے تو کہا کہ میں نے اپنے خلیل صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ مومن کے واسطے زیور
(جنت میں) وہانتک پہونچیگا جہانتک وضو پہونچا ہے۔ یہ صحیحین میں موجود ہے۔ اگر کہا جاوے کہ کیا وضو میں زیادتی کرنا اور
مثلاً وضو پر وضو کرنا بمقتضائے روایت مذکور گناہ وتعدی ہے تو امام مصنف رح نے جواب دیا کہ۔ **والوعید لعدم رویتہ سنۃ**
یعنی وعید برائی وتعدی وظلم کے متعلق بریں تقدیر ہے کہ تین مرتبہ کو سنت نہ جانے۔ ف۔ یعنی جب یہ اعتقاد کرے کہ کمال سنت
تین مرتبہ سے نہیں حاصل ہوئی تو اسنے برا کیا اور تعدی وظلم کیا اور اگر اسنے یہ اعتقاد تو رکھا ولیکن طمانیت قلب کے لیے کہ شاید
تینوں مرتبہ اسباغ نہ ہوا ہو بڑھا دیا یا اسنے اعادہ وضو کی نیت سے بڑھایا تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ مع۔ وقلت وکذا فی النہایۃ والسراج
اقول ایک مجلس میں اعادہ وضوء واحد کا جائز ہے کما فی الخلاصہ یعنی بکراہت تنزیہی۔ اور ایک مجلس میں چند بار وضوء کرنا
مکروہ ہے۔ السراج۔ یعنی مکروہ تحریمی ہے کیونکہ اسراف ہے اور حدیث میں ہے کہ اتقوا وسواس الماء۔ پانی کے وسواس سے بچو والحدیث
لی الترمذی وغیرہ رم۔ جامع میں مذکور ہے کہ نجس کپڑے کے دھونے میں چوتھے بار کا پانی پاک وپاک کرنے والا ہے اور عضو نجس کے
دھونے میں چوتھے بار کا پانی مستعمل ہے اور یہی قنایہ میں ہے اور محیط واسبیجابی میں ہے کہ عضو نجس میں چوتھے بار کا پانی مستعمل نہوگا مگر جبکہ
نیت ہو اقول اگرچہ نیت نہو تو بھی مستعمل کا حکم ہونا چاہیے چنانچہ عتابی میں ہے کہ بار چہارم کا پانی عضو نجس دھونے میں مستعمل ہے
کیونکہ ظاہر تو اسمیں قربت ہے حتی کہ اسکے خلاف دلیل قائم ہو اور شرح نظم نسفی میں ہے کیونکہ اسمیں معنی قربت پائے گئے کیونکہ بدلیل
حدیث وضو پر وضو نور علی نور ہے اسی واسطے پانی اس سے مستعمل ہو جاتا ہے۔ یہ حدیث کتب فقہ میں پائی جاتی ہے اور حدیث کے
معتبر کتابوں میں اسکا ذکر نہیں ہے۔ مع۔ عبداللہ بن زید بن عاصم رض سے ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے دو دو بار وضو کیا اور
کہا کہ یہ نور علی نور ہے رواہ رزین۔ معنی یہ کہ وضو میں اعضاء کو دو بار دھویا۔ مسئلہ اگر نجس کپڑا دھویا اور تین بار دھونے کا پانی
بہا دیا اور چوتھے بار دھونے کا پانی رکھ لیا تو اس سے وضو جائز ہے۔ واضح ہو کہ مستحب وہ فعل ہے جسکے کرنے میں ثواب اور
نہ کرنے پر ملامت نہو۔ قال۔ **ویستحب للمتوضی ان ینوی الطہارۃ**۔ اور متوضی کے حق میں مستحب ہے کہ طہارت کی نیت
کرے۔ ف۔ واضح ہو کہ نیت لغت میں کسی شی پر عزم قلبی ہے اور شرع میں کسی فعل کے ایجاد کرنے میں اللہ تعالیٰ کی طاعت یا
تقرب کا قصد کرنا۔ پس مقصود مانند طہارت ونماز وطاعت وغیرہ کے ضرور ہے۔ تبیین میں لکھا کہ مذہب یہ ہے کہ ایسی عبادت کی
نیت کرے جو بدون طہارت صحیح نہیں یا حدث دور کرنے کی نیت کرے۔ اور فتح القدیر میں ہے کہ رفع حدث کی نیت سے وضو
کی نیت کرنا بہتر ہے اور محل نیت کا دل ہے اور زبان سے بھی کہنا بعض کے نزدیک مستحسن۔ کما فی السراج والجوہرہ۔ اور متقدمین
کے نزدیک بدعت ہے۔ کما فی البحر۔ اور نیت صحیح ہونے کی شرط یہ کہ آدمی مسلمان سمجھدار ہو اور طاعت وعبادت کو متعین کرے
اور مطلق طاعت کی نیت کافی نہیں ہے اور مقصود نیت سے یہ کہ عادت میں اور عبادت میں فرق ہو جاوے۔ واضح ہو کہ
قدوری رح نے وضو میں نیت کرنے اور تمام سر کے مسح کرنے اور ترتیب تینوں پر مستحب اطلاق کیا تو فتح القدیر وغیرہ میں
اعتراض کیا کہ روایت ودرایت سے اسکی سند نہیں ہے کیونکہ مشائخ کی روایات اسکے سنت ہونے پر متظافر ہیں اور جواب یہ کہ
استحباب کا اطلاق متاخرین میں بمقابلہ سنت ہے اور متقدمین فقہا حتی کہ امام محمد رح کے کلام میں استحباب کا لفظ شامل سنت

بلکہ واجب شائع ہے لہذا امام مصنف رح نے تینوں مسئلہ میں تفریع کی کہ یہ متاخرین کے موافق سنت ہیں چنانچہ فرمایا۔ **فالنیۃ فی الوضوء**
سنۃ عندنا۔ پس نیت وضوء میں ہمارے نزدیک سنت ہے۔ **ف** وضوء میں نیت کا وقت چہرہ دھونے کے وقت ہے
کمافی الجوہرۃ النیرۃ۔ چاہیے یہ کہ پہونچوں تک ہاتھ دھونے کے وقت سے نیت کرلے تاکہ سنتوں کا ثواب پاوے۔ کمافی الاشباہ
حدیث صحیح ہے کہ الاعمال بالنیات۔ یعنی جملہ اعمال کا مدار تو نیت پر ہے لہذا اگر متوضی اپنا کپڑا دھووے یا جاے نماز کی طہارت
کرے تو انہیں بھی نیت کرنا مستحب ہے تاکہ ثواب ہو۔ مع۔ اگر متوضی پانی میں گر یا کسی نے گرادیا یا اسنے دریا کو عبور کیا یا
کسی کو وضوء سکھلانے کے واسطے وضوء کیا یا گرمی میں ٹھنڈک حاصل ہونے کے لیے اعضاء وضوء دھوئے تو ہمارے نزدیک
وضوء ہوگیا اور یہی قول سفیان ثوری و اوزاعی وحسن کا ہے۔ **وعند الشافعی فرض**۔ اور امام شافعی کے نزدیک وضوء میں
نیت فرض ہے۔ **ف** یہی قول ربیعہ و زہری و مالک و لیث بن سعد و احمد و اسحق و ابو ثور و ابو عبید و داؤد ظاہری کا ہے۔
واضح ہو کہ اللہ تعالی نے قرآن پاک میں وضوء کا حکم نماز کے لیے دیا جسکا بجا لانا عبادت اور وہ نیت پر موقوف ہے لیکن
وضوء خالی عبادت ہی نہیں بلکہ شرط نماز و مفتاح بھی ہے تو مفتاح ہونا بصفت طہارت ہے یا بصفت عبادت ہے اسمیں ہمارے
و شافعی کے درمیان خلاف ہے۔ طحاوی نے مبسوط رح سے نقل کیا کہ جس وضوء کا قرآن میں حکم ہے وہ عبادت بدون نیت
کے حاصل نہیں ہوتی لیکن نماز کے لیے مفتاح ہونا اسپر موقوف نہیں بلکہ مقصود طہارت ہے اور طہارت نیت سے اور بدون
نیت دونوں طرح حاصل ہوجاتی ہے کیونکہ پانی اپنی ذات میں طاہر کرنے والا رکھا گیا ہے۔ انتہی۔ پس وضوء بدون نیت کے
عبادت نہوگا ولیکن پاک پانی کے استعمال سے طہارت ہوجائیگا جس سے نماز ہوسکتی ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ وضوء مامور بہ میں
ہمارے نزدیک بھی نیت واجب ہے اور بدون نیت کے وضوء عبادت نہیں ترک نیت گناہ ہے لیکن وہ ایسی طہارت ہوجائیگا جس سے
نماز شروع کرنا جائز ہے۔ اور شافعی رح کے نزدیک بدون نیت کے نہیں جائز ہے۔ **لانہ عبادۃ**۔ کیونکہ وضوء ایک عبادت ہے
فلا یصح بدون النیۃ کالتیمم۔ تو یہ عبادت بدون نیت کے صحیح نہوگی جیسے وضوء کے خلیفہ تیمم میں بالاتفاق نیت فرض ہے
ف عبادت میں نیت بالاجماع شرط ہے بدلیل قولہ تعالی۔ وما امروا الا لیعبدوا اللہ مخلصین لہ الدین۔ یعنی نہیں مامور کیے گئے
مگر اسواسطے کہ عبادت کریں اللہ کی اس حال سے کہ خالص کرنیوالے ہوں اسی کے لیے دین کو۔ اخلاص کو حال قرار دیا اور حال
شرط ہوتا ہے پس ہر عبادت شروط بہ اخلاص ہوئی اور اخلاص نیت خالص ہے اور بدلیل قولہ علیہ السلام الاعمال بالنیات جیسا کہ مذکور
ہوا پس عبادت وضوء بدون نیت نہوگی۔ **ولنا انہ لا یقع قربۃ الا بالنیۃ**۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہاں وضوء کا عبادت
ہونا تو بدون نیت نہیں ہوسکتا۔ **ف** حتی کہ اگر نیت نہ کی اور اعضاء دھوئے تو یہ وضوء عبادت نہوا۔ **ولکنہ یقع مفتاحا
للصلوۃ**۔ ولیکن یہ وضوء نماز کے لیے مفتاح ہوجاتا ہے۔ **ف** کیونکہ نماز کی مفتاح طہارت ہے اور طہارت نیت و بدون نیت
دونوں طرح متحقق ہوجاتی ہے تو یہ وضوء ہمارے نزدیک مفتاح ہوگیا۔ **لوقوعہ طہارۃ باستعمال المطہر**۔ کیونکہ وہ پاک کرنیوالے
پانی کے استعمال سے طہارت ہوگیا **ف** کیونکہ پانی اپنی ذات میں پاک کرنے والا ہے۔ قال تعالی انزلنا من السماء ماء طہورا
تو پانی کی صفت طہور فرمائی۔ ابن الہمام نے فتح القدیر میں اعتراض کیا کہ طہور یعنی خود بہت پاکیزہ ہے تو شاید بدون نیت کے
حدث شرعی کا پاک کرنے والا نہو اگرچہ نجاست حقیقی کو محسوس طور پر پاک کرتا ہے پس اولی یہ ہے کہ جس وضوء میں نیت نہ کی تو دلیل
الاعمال بالنیات نہ اسکی مفتاح ہونے کی ثبت ہے نہ نفی کرتی ہے تو ہمارے نزدیک وہ مفتاح ہے۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث الاعمال
بالنیات میں جملہ اعمال منوط بہ نیت ہیں تو وضوء کا عمل بدون نیت کے نہوگا جواب یہ کہ اگر یہ زعم ہو کہ مراد یہ کہ عمل ہی موجود نہوگا
تو صریح وہم ہے اور اگر یہ زعم ہو کہ عمل موجود ہوگا مگر شرع میں معتبر نہوگا تو ہم کہتے ہیں کہ یہ کلیہ نہیں کیونکہ طلاق و نکاح وگواہی ذبیحہ
بہت سے اعمال بدون نیت شرعی معتبر واقع ہوجاتے ہیں تو مراد یہ کہ عبادت واقع ہونا بدون نیت نہ ہوگا۔ قال المترجم

حق یہ کہ الاعمال بالنیات عبادات وغیر عبادات سب کو محیط ہے پس جو عمل آدمی نے جس نیت سے کیا دہی اسکا ثمرہ ہے حتی کہ اگر نکاح
بغرض سنت وحفظ فرج وصلاحیت کیا تو ثواب پر ثواب ہے اور اگر بہ نیت شہوت رانی کیا تو جواز شرعی ہے اور ادائے شہادت اگر
بہ نیت اتباع حکم ومعاونت حقدار ہے تو ثواب اور اگر بہ نیت فساد ہے تو عذاب ہے بالجملہ نیت بد کے واسطے بھی یہی حدیث حجت ہے
پس ہمارا مقصود یہان اسی قدر ہے کہ وضو مین نیت نہو تو ثواب نہوا ولیکن فعل حاصل ہوگیا اور وہ ان اعضاء کی طہارت ہے
اور ہم کہتے ہین کہ یہ طہارت مفتاح نماز ہو سکتی ہے اور جو کوئی دعوی کرے کہ نہین بلکہ مفتاح نماز ہونے کے لیے وہ وضو چاہئے
جو عبادت بھی ہے تو اسپر لازم ہے کہ دلیل لادے پھر اگر وہم ہو کہ ایسے ہی تیمم جو وضو کا خلیفہ ہے صرف خاک ملنے سے مفتاح نماز
ہوجاوے تم اسمین نیت کیون شرط کرتے ہو تو مصنف رح نے جواب دیا بقولہ۔ بخلاف التیمم لان التراب غیر مطہر
الافی حال ارادۃ الصلوۃ۔ بخلاف تیمم کے کیونکہ تیمم خاک سے ہے اور خاک تو پاک کرنے والی نہین رکھی گئی مگر ارادہ نماز
کی حالت مین ف۔ یعنی خاک کو شرع نے بالطبع پاک کرنے والا نہین گردانا مگر بضرورت نماز کے لیے تو خاک کی تطہیر محض
تعبدی ہوئی تو اسمین نیت ضرور ہوئی۔ او ہو ینبئی عن القصد۔ یا تیمم مین شرط نیت اسوجہ سے کہ لفظ تیمم مخبر از قصد ہے
ف۔ یعنی لغت مین تیمم بمعنی قصد ہے اور تیمم اسمائے شرعی سے ایک اسم ہے اور اصول فقہ مین معلوم ہوا کہ اسمائے شرعیہ مین وہ
معانی معتبر ہونا چاہیین جو از راہ لغت کے ان اسماء سے ظاہر ہون لہذا تیمم مین جب معنی قصد کے معلوم ہوئے تو ہمنے اسمین شرعی
قصد کا اعتبار کیا اور شرعی قصد وہی نیت ہے خالی قصد معتبر نہین۔ امام مصنف رح نے تجنیس مین فرمایا کہ تیمم مین جو نیت معتبر ہوی
وہ قصد تطہیر ہے یہی صحیح ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ سیف وغیرہ کی نجاسات مٹی سے پاک کرنے مین نیت شرط نہین ہے پس سوائے
ارادہ نماز کی حالت کے بھی تراب مطہر ہے مگر اسکو کہا جاوے کہ حدث حکمی مین نہین ہے وفیہ نظر والحاصل وضو عبادت و
مفتاح صلوۃ دونون ہے پس ہمارے نزدیک اس راہ سے کہ عبادت ہے بدون نیت نہین صحیح ہے اور اس راہ سے کہ وہ
طہارت حکمی ہے بدون نیت کے بغیر ثواب کے مفتاح نماز ہے۔ وفی الدر وضو ماموربہ مین اور گدھے کے جھوٹے پانی سے
وضو کرنے مین مانند عبادات مقصودہ کی نیت فرض ہے اور وضوے غیر ماموربہ مین نیت سنت ہے اور مترجم کہتا ہے کہ یہان
اشکال ہے کہ سنت وہ کہ جسپر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی ہو مع الترک اور ظاہر ہے کہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے ہر وضو بہ نیت عبادت کیا تو اسمین بالاتفاق نیت شرط ہے اور خلاف تو چند صورتون مین ہے مثلاً جب کہ
میل صاف کرنے کو یہ اعضاء دھوئے یا ٹھنڈک کے لیے دھوئے تو ان صورتون کا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
واقع ہونا غیر متحقق ہے کما فی فتح القدیر پس نیت کا سنت ہونا کیونکر ثابت ہوا۔ غایت جواب یہ ہے کہ ہمنے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے جملہ وضو تو مشروط بہ نیت پائے کیونکہ وے سب ضرور عبادت ہی تھے لیکن آیت وضو مین حکم طہارت اعضاء واسطے مفتاح
نماز ہونے کے آیا اور کوئی دلیل نہین کہ بدون نیت کے ان اعضا کی طہارت نہین ہوگی کیونکہ وضو شرط نماز ہے اور شرط کا حاصل
کرنا خود مقصود نہین ہوتا بلکہ مشروط کے واسطے ہوتا ہے تو وضو کے وجود کا مقصود نماز ہے پس اس راہ سے وضو مانند دیگر شروط
نماز کے ہوا جیسے ستر عورت وطہارت جاے نماز وغیرہ اور انمین کسی مین نیت شرط نہین تو وضو مین بھی شرط نہ ہوئی پس ہمنے
کہا کہ جو وضو بلانیت ہو وہ جائز ہے ولیکن عبادت نہوا اور سنت سے ثابت ہوا کہ اسکو عبادت کرلیتے تھے تو ہمنے کہا کہ وضو کا
عبادت کرلینا مسنون ہے اور وہ نیت سے عبادت ہوجاتا ہے پس ہمنے کہا کہ نیت کرنا طہارت مین سنت موکدہ ہے ولہذا کہا گیا
کہ اگر نیت ترک کرنے کی عادت کرلی تو گنہگار رہوگا ورنہ ترک سے لائق ملامت ہے۔ اور انجام تمام مباحثہ کا اس امر پر ہے
کہ نماز کے لیے حدث حکمی سے طہارت صرف پانی سے حاصل ہوجاتی ہے یا بدون نیت حاصل نہین ہوتی ہے اگرچہ اسپر اتفاق ہے
کہ حقیقی نجاست سے بدون نیت کے پانی سے طہارت حاصل ہوجاتی ہے فافہم واللہ تعالی اعلم۔ ویستوعب راسہ بالمسح

اور متوضی کو مستحب ہی کہ اپنے تمام سر کا بھرپور مسح کرے - ف - یہ استحباب بھی قدوری رح کا اطلاق ہی جو سنت کو بھی شامل ہی لہذا
مصنف رح نے فرمایا کہ - وھو السنۃ - یہی سنت ہی - ف - یعنی سر کے مسح کرنے مین ہمارے نزدیک سنت یہی ہی کہ ایک پانی سے تمام
سر کا بھرپور مسح کرے - وقال الشافعی السنۃ ھو التثلیث بمیاہ مختلفۃ اعتبارا بالمغسول - اور شافعی رح نے کہا کہ سنت
تو تین مرتبہ مسح کرنا مختلف پانیون کے ساتھ ہی بقیاس عضو مغسول کے - ف - شاید مراد عضو مغسول سے وہ جسکا دھونا مسنون
ہی جیسے منہ و ناک کہ اسمین تین بار تکرار مسنون ہی ایسے ہی مسح سر مین تثلیث استیعاب سنت ہی - و - مراد یہ کہ وضو مین
مسح بھی رکن ہی تو مانند چہرہ و ہاتھ پانون کے اسمین بھی تثلیث سنت ہوگی - جواب یہ کہ ممسوح کا قیاس ممسوح پر چاہیے
نہ مغسول پر - الغایۃ - مسح آسانی پر مبنی ہی اور غسل مین اس سے سختی ہی تو آسانی والے کو سختی والے پر قیاس کرنا فاسد ہی
المفید والمزید - غسل مین تثلیث سے زیادتی نظافت ہی اور مسح کی تکرار بیکار علاوہ برین تکرار مسح سے سیلان ہو کر مسح کا نام
غسل پذیر ہوگا اور سنت تو اکمال کے لیے ہی نہ اخلال کے لیے - البدائع - امام مصنف رح نے امام شافعی رح کی حجت صرف قیاس
فاسد پر مقصور کی اور کسی حدیث کی حجت نہ لائے مانند حدیث عثمان کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا تین تین بار
رواہ مسلم اگر کہا جاوے کہ شاید مسح تین بار نہو تو جواب یہ کہ دوسری حدیث عثمان رض مین ہی کہ تین بار سر کا مسح کیا اور کہا کہ
مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ یون ہی وضو کیا - رواہ ابوداؤد و شیخ ابن الصلاح و نووی رح نے کہا کہ اسکی
اسناد حسن ہی اور حدیث علی کرم اللہ وجہہ اسی کے مثل بیہقی کی روایت ہی و اسکی اسناد بھی حسن ہی - واضح ہو کہ پورے سر کا
مسح کرنے مین ہمارے و شافعی رح کے درمیان اختلاف نہین بلکہ خلاف یہ کہ ہمارے نزدیک ایک پانی ہی اور انکے نزدیک
تین بار مین تین پانی ہین اور اسی پر جمہور اصحاب شافعی ہین اور رافعی نے ایک وجہ مانند ہمارے حکایت کی کہ مسنون ایکبار ہی
اور یہی ترمذی رح نے حکایت کی اور کہا کہ اسی پر عمل اکثر اہل علم کا اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و انکے بعد والون سے ہی
اور ابن عدی رح نے کہا کہ کل راویون نے مسح ایکبار کہا اور ابن المنذر نے کہا کہ یہی قول عبد اللہ بن عمر و طلحہ بن مصرف و حماد
و نخعی و مجاہد و سالم و حسن بصری و مالک و سفیان و احمد و اسحٰق کا ہی اور یہی ابن المنذر نے اختیار کیا - ابن سیرین نے کہا کہ مسح
الراس دوبار ہی بحدیث ربیع بنت معوذ کہ دوبار مسح کیا اور ایسا ہی عبد اللہ بن زید سے آیا - قال المترجم - ظاہرا اقبال و ادبار
کو دوبار قرار دیا ہی ابو عبید رح نے کہا کہ مین نہین جانتا کہ سوائے ابراہیم تیمی کے سلف مین کسی سے پورے تین بار مسح
آیا ہو - ابن المنذر نے تین بار کو انس بن مالک رض و سعید بن جبیر و عطاء سے حکایت کیا اور یہی ایک روایت احمد و داؤد
سے ہی - مع - رہا بیان اسکا کہ استیعاب مسح سنت ہی اور یہی شرح مبسوط و بدائع و محیط و تحفہ و مفید و ایضاح و وافی و قنیہ
مین مذکور ہی اور یہی صحیح ہی اور بیان اسکا کہ ایک ہی پانی سے مسح کیا تو امام مصنف رح نے لکھا - ولنا ان انسا رض توضأ ثلثا
ثلثا و مسح براسہ مرۃ واحدۃ وقال ھذا وضوء رسول اللہ علیہ السلام - اور ہماری حجت یہ کہ انس بن مالک رض نے
وضو کیا تین تین مرتبہ اور سر پر ایکبار مسح کیا اور کہا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو رہی - ف - یہ معجم اوسط طبرانی مین
موجود ہی اور حدیث غریب ہی اور تضعیف اسکی روایت ابن ابی شیبہ سے ہوتی ہی کہ حدثنا اسحٰق بن یوسف الازرق عن ایوب
بن العلاء عن قتادہ عن انس رض انہ کان یمسح علی الراس ثلثا یاخذ لکل مسحۃ ماء جدیدا - یعنی انس رض سر پر تین بار مسح کرکے
ہر بار کے لیے نیا پانی لیتے تھے - اقول یہ اسناد تو جید ہی لیکن فعل صحابی ہی اور حجت صحیح ہمارے واسطے حدیث عبد اللہ بن زید
مین ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سر کا دونون ہاتھون سے مسح کیا انکو آگے سے پیچھے لیگئے و پیچھے سے آگے لائے
ایکبار - یہ حدیث صحیح بخاری و مسلم و سنن اربعہ مین ہی اور شاید معنی یہ ہون کہ اگلے سر کا اور پچھلے سر کا مسح کیا چنانچہ روایات
آوینگی - اور سنن اربعہ اور مصنف ابن ابی شیبہ مین حضرت علی رض کی حکایت وضوء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین باوجود

تین تین بار دھونے کے مسح سر ایکبار ہے اور یون ہی ابو داؤد کی حدیث ابن عباس اور دارقطنی کی حدیث عثمان رض مین ایکبار ہے - اگر کہا جاوے کہ دلائل شافعی مین ابو داؤد کی روایت عثمان رض کی باسناد حسن ہے جسمین تین بار مسح الراس ہے جواب یہ کہ ابو داؤد رح نے خود فرمایا کہ عثمان رضی اللہ عنہ کی جملہ صحاح احادیث دلالت کرتی ہین کہ سر کا مسح ایکبار تھا کیونکہ انھون نے وضو کو تین تین بار ذکر کیا اور سبھون نے کہا کہ سر کا مسح کیا اور کوئی عدد نہین بیان کیا انتہی - اور بیہقی رح نے کہا کہ چند غریب وجوہ یعنی اکثر راویون سے حضرت عثمان رض سے روایت کیا جاتا ہے جسمین سر کا مسح تین بار ہے ولیکن ان راویون کی روایت باوجود حفاظ ثقات کی مخالفت کے اہل علم و معرفت کے نزدیک کچھ بھی حجت نہین ہے - انتہی - اور دارقطنی نے کہا کہ حدیث علی رضی اللہ عنہ مین صرف ابو حنیفہ نے خالد بن علقمہ سے تین مرتبہ مسح کی روایت کی ورنہ دیگر جماعت ثقات حفاظ نے خالد بن علقمہ سے ایک مرتبہ مسح کی روایت کی ہے اور کہا کہ باوجود اسکے ابو حنیفہ رح نے کہا کہ مسح سر ہیک مرتبہ ہے - قال المترجم دارقطنی رح کو یہی دلیل کافی تھی کہ ابو حنیفہ نے ایک ہی مرتبہ کی روایت کی ولیکن انسے نیچے کے راویون مین سے کسی سے وہم ہوا ہے علاوہ برین امام ابو حنیفہ رح تثلیث مسح کا انکار نہین کرتے بلکہ ہر بار نیا پانی لینے کو ثابت نہین کہتے ہین چنانچہ امام مصنف رح نے کہا - **والذی یروی من التثلیث محمول علیہ بماء واحد** - اور وہ جو روایت کیا جاتا ہے تین مرتبہ مسح کرنے کا فعل تو محمول ہے ایسی تثلیث پر جو ایک ہی پانی سے ہو - **ف** - کیونکہ مروی اسی قدر ہے کہ تین مرتبہ مسح کیا اور اس سے یہ لازم نہین کہ ہر بار کے لیے نیا پانی لیا ہو - پھر چونکہ عامہ روایات صحیحہ مین ایک ہی مرتبہ مسح آیا ہے تو یہ روایت تثلیث کی محمول ہے کہ ایک ہی پانی سے تین مرتبہ مسح کیا ہے - واضح ہو کہ صحاح روایات مین مسح الراس صریح ایک بار مروی ہے اور دو بار بھی صحیح روایت مین آیا جیسا کہ گذرا ولیکن راوی نے اقبال وادبار کو دو مرتبہ قرار دیا کیونکہ عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ نے دوسری صحیح روایت مین اقبال وادبار کے ساتھ فرمایا کہ ایک بار مسح کیا تو معلوم ہوا کہ اسی کو ابن عیینہ رح نے دو مرتبہ قرار دیا ہے پس اسی طرح سر کر ہاتھ پھیرنے کو تین مرتبہ روایت پر محمول کیا حالانکہ مقصود اس سے ایک ہی پانی سے استیعاب ہے اور اس سے انکار نہین ہے بلکہ مصنف رح نے کہا - **وہو مشروع علی ما روی عن ابی حنیفۃ رح** - اور یہ تین مرتبہ ایک ہی پانی سے استیعاب مسح کا مشروع ہے بنا برآنکہ جو ابو حنیفہ رح سے مروی ہوا ہے - **ف** - حسن بن زیاد نے مجرد مین امام ابو حنیفہ رح سے روایت کی کہ اگر ایک ہی پانی سے تین بار اپنے سر کا مسح کیا تو بھی مسنون ہوگا - عینی رح نے گمان کیا کہ یہ روایت صحیح نہین کیونکہ اس صورت مین صحیح یہ کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اول بار پانی مستعمل ہوکر دوسری و تیسری بار مستعمل پانی ہوگا بوجہ اسکے کہ ہر بار فرض دیگر ادا ہوگا اور صحیح روایت امام ابو حنیفہ رح سے یہ کہ تثلیث ترک کی - مترجم کہتا ہے کہ نہین بلکہ جو امام مصنف رح نے اشارہ کیا وہی صحیح ہے اور پانی مستعمل نہوگا کیونکہ اسکو حکم واحد اقامت سنت کا ہوگا جیسا کہ نہایۃ و غایۃ البیان سے عنقریب آویگا - اور یہ جو کہا کہ ہر بار فرض ادا ہوگا اس جہت سے مستعمل ہوگا تو یہ صحیح نہین کیونکہ اسنے اقامت سنت کا قصد کیا نہ تکرار فرض کا ورنہ ایک مرتبہ بھی استیعاب ممکن نہین کیا تم نہین دیکھتے کہ اول مرتبہ جب اسنے چہارم سر تک مسح کرکے استیعاب کے لیے آگے ہاتھ بڑھایا تو گویا دوسرے چہارم پر اور تیسرے و چوتھے چہارم پر ماء مستعمل ہے کہ ہر بار قدر مفروض ادا ہوا حالانکہ یہ کسی کا قول نہین ہے اور واضح ہو کہ تثلیث مسح بمعنی استیعاب ہے یعنی تین بار مین قطعی استیعاب کر لیا جیسے اقبال وادبار سے مقصود استیعاب ہے ہان اگر مسح کے وقت سر پر عمامہ ہو اور اسنے عمامہ پر ہاتھ لگائے تو اب پانی نیا لینا چاہیے - کمافی الدر وغیرہ و بالجملہ تثلیث مسح سے خوب استیعاب مقصود ہے پس مسنون ایک پانی سے استیعاب ہے خواہ ایک فعل مسح مین یا تین مسح مین ہو پس تثلیث اسی ایک پانی سے تین مسح پر محمول ہے نہ بار بار نئے پانی لینے پر - **ولان المفروض ہو المسح وبالتکرار یصیر غسلا فلا یکون مسنونا فصار کمسح الخف** - اور اسلیے کہ مفروض تو مسح ہے اور تکرار کے ساتھ وہ دھونا ہوجائیگا تو ایسا مسح مسنون نہوگا پس مسح سر مانند مسح موزہ کے ہوگیا - **ف** - یعنی جسنے تثلیث مسح کو اسواسطے نئے پانی سے تثلیث مسنون نہین کہا بلکہ ایک ہی پانی

استیعاب مسنون کہا کہ سنت تو فرض کا اکمال ہوتی ہے اور مفروض وضو مین مسح ہے اور نئے پانی سے مسح کو تین مرتبہ مکرر کرنے سے غسل ہو جائیگا تو یہ غسل ہوکر مسنون نہوگا کیونکہ اسنے فرض مسح کا اکمال نہین کیا بلکہ مسح کو غسل سے بدل دیا پس ہوگیا ہے مسح سر کا مانند مسح موزہ کے - یعنی قیاس اسکا مسح موزہ پر ٹھیک ہے پس جیسے وضو مین مسح موزہ مین تثلیث مسنون نہین ویسے ہی مسح سر مین تثلیث مسنون نہین ہے - بخلاف الغسل - بخلاف غسل کے یعنی قیاس مسح سر کا مغسول کے غسل پر ٹھیک نہین کیونکہ غسل تو مسح کے منافی ہے - لانہ لایضرہ التکرار - کیونکہ غسل کو مکرر کرنا کچھ مضر نہین ہوتا - ف یعنی غسل مکرر ہونے سے زیادہ پاکیزہ عمدہ غسل ہوجاتا ہے کیونکہ ایک مرتبہ دھونا بھی دھونا ہے اور تین مرتبہ خوب پاکیزہ دھونا ہے وہ مکرر دھونے کی وجہ سے مسح نہو جائیگا بخلاف تکرار مسح کے نئے پانی سے کہ وہ مسح سے نکل کر غسل ہو جائیگا - بالجملہ ثابت ہوا کہ مسح سر مین ایک پانی سے استیعاب کرنا سنت ہے - وفی العینی صحیح بخاری و مسلم مین حدیث مالک رح سے عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انھون نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو حکایت کیا اسمین ہے کہ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تور مین اپنا ہاتھ ڈالا پس اس سے اپنے سر کا مسح کیا تو دونون ہاتھون کو اقبال کیا اور ادبار کیا ایک بار تا آخر حدیث اور معنی یہ کہ دونون ہاتھ سر پر رکھکر آگے سے پیچھے کو لیگئے اور پیچھے سے آگے کو لائے یہ ایک بار مسح کیا - وعلی ہذا معنی اقبال کے اگلا سر و ادبار کے پچھلا سر ہے یعنی ما اقبل و ما ادبر پہنچا تا ہے اس حدیث کو باقی چارون اصحاب صحاح نے بھی روایت کیا اور ابن عیینہ رح نے اپنی روایت مین مسح اقبال و ادبار کو دو مرتبہ مسح کرنا روایت کیا حالانکہ دوسرے ثقات نے ایک مرتبہ کی تصریح کی ہے اور ربیع بنت معوذ رضی اللہ عنہا کی روایت مین مصرح ہے کہ اپنے سر کا مسح کیا دو بار پہلے موخر سے مقدم کو پھر مقدم سے موخر کو یہ روایت ابو داؤد مین ہے اور یہ بھی درحقیقت ایک ہی بار ہے جیسے کہ عبد اللہ بن زید رض کی روایت مین اقبال پھر ادبار ہے - واللہ اعلم اور امام محمد رح نے موطا مین اپنے شیخ امام مالک رح کی اسناد سے روایت کی کہ عبد اللہ بن زید نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو دکھلانے کے لیے پانی منگوایا پس اپنے ہاتھون پر ڈالکر انکو دو مرتبہ دھویا پھر کلی کی پھر اپنا چہرہ دھویا تین مرتبہ پھر اپنے دونون ہاتھ دھوئے کہنیون تک دو دو مرتبہ پھر مسح کیا اپنے مقدم سر سے یہانتک کہ اپنے دونون ہاتھون کو گدی تک لے گئے پھر دونون کو پھیر لائے وہان تک کہ جہان سے شروع کیا تھا پھر اپنے دونون پاؤن دھوئے - امام محمد رح نے بعد اس حدیث کے کہا کہ یہ اچھا وضو ہے اور تین تین مرتبہ سب سے اچھا وضو ہے اور دو دو مرتبہ کافی ہین اور ایک مرتبہ اگر پورا عضو دھووے تو وہ بھی جائز ہے اور یہی ابو حنیفہ رح کا قول ہے پھر یہی کیفیت مسح مشہور ہے کہ ابتداء سے سر سے شروع کرے - اور یہی عامہ علماء کا قول اور یہی صحیح ہے اور نسائی کی حدیث ام المومنین عائشہ رض مین ہے کہ اپنے دونون ہاتھ اگلے سر پر رکھکر انکو پیچھے سر تک لے گئین پھر انکو کھینچے ہوئے کانون تک لائین پھر انکو کانون تک کھینچ لائین - اور طلحہ بن مصرف کی حدیث مین مقدم سر سے شروع گدی تک لیجا کر کانون کے نیچے سے نکالا - رواہ ابو داؤد والطحاوی - اور حدیث نسائی مین عبد اللہ بن زید سے یون ہے کہ دونون ہاتھون سے مسح کیا پس دونون سے اقبال کیا اور ادبار کیا پچھلے سر تک پھر ان کو کھینچا گدی تک پھر لوٹایا موخر سر تک - اور ابو داؤد کی روایت مین موخر سے شروع کیا پھر مقدم سے - اور ایک روایت مین مسح کیا اپنا سر جو اگلا ہے اور جو پچھلا ہے اور بزار رح کی روایت ابو بکرہ رضی اللہ عنہ مین ہے کہ مسح کیا اپنا سر اور جو اگلا رو برو ہے اقبال کرتے تھے اپنے دونون سے اسکے مقدم سے موخر تک اور موخر سے مقدم تک - اور ابن السکن نے حضرت انس رض سے روایت کی اور اسمین ہے پھر مسح کیا اپنے باطن لحیہ اور گدی کا - بالجملہ یہ بہت سی صورتین ہین متوضی جو صورت چاہے اختیار کرے اور ہمارے بعض اصحاب نے روایت عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ اختیار کی ہے - اور واضح ہو کہ مبسوط مین یہ روایت منصوص ہے کہ پانی کو حالت استعمال مین مستعمل ہو جانے کا حکم نہین دیا جاتا کما فی النہایہ - اور مسنون مین حکم پورے سر کو مستوعب ہے جیسے مغسول مین ہے پس جس طرح کہ مغسولات مین عضو کے استعمال مین پانی مستعمل نہین ہو جاتا

ایسے ہی مسح میں سنت مسح ٹھیک ادا کرنے کی حالت میں پانی کے مستعمل ہوجانے کا حکم نہوگا ولیکن ہاتھ کی انگلیوں میں سے کم سے کم تین انگلیاں ہونا واجب ہیں تاکہ اکثر بجاے کل کے ہوجاوین حتی کہ اگر ایک ہی انگلی سے سر کے چارون طرف مسح کیا تو اصح قول میں نہیں جائز ہے۔ اقول۔ اس سے یہ اعتراض دفع ہوگیا کہ جب ایک پانی سے چہارم سر کا مسح مفروض ادا کیا تو آب مستعمل ہوگیا پھر باقی سر کا مسح آب مستعمل سے کیونکر جائز ہوگا اور خلاصہ جواب یہ کہ جب تک سنت پوری ادا نہو تب تک مستعمل ہونے کا حکم نہوگا خواہ ایک مرتبہ مین استیعاب کرے یا تین مرتبہ مین استیعاب کرے۔ فافہم۔ ویرتب الوضوء۔ اور متوضی کو مستحب ہے یعنی ایسا موکد سنت ہے کہ وضو کو مرتب بترتیب ادا کرے۔ فیبدا بما بدا اللہ تعالی بذکرہ۔ پس شروع کرے اُسکے ساتھ جسکے ذکر سے اللہ تعالی نے شروع کیا۔ ف۔ یعنی اللہ تعالی نے جسکا ذکر شروع کیا بندہ اُس سے فرمانبرداری شروع کرے وبالمیامن۔ اور شروع کرے داہنے سے۔ ف۔ یعنی اعضاء مین داہین سے شروع کرے۔ اور امام مصنف رح نے امام قدوری کے اطلاق استحباب کی یہان اسطرح تفصیل کی کہ ترتیب تو سنت ہے اور تیامن مستحب ہے چنانچہ کہا۔ فالترتیب فی الوضوء سنۃ عندنا۔ پس ترتیب تو ہمارے نزدیک سنت ہے۔ وعند الشافعی فرض لقولہ تعالی فاغسلوا وجوہکم الآیہ والفاء للتعقیب اور شافعی رح کے نزدیک ترتیب فرض ہے بدلیل قولہ تعالی فاغسلوا وجوہکم الآیہ اور فاء واسطے تعقیب کے ہے۔ ف۔ اللہ تعالی نے آیت کریمہ مین اول چہرہ دھونا پھر دونون ہاتھ دھونا پھر سر کا مسح کرنا پھر دونون پانون دھونا بیان فرمایا ہے تو ہمارے اصحاب کے نزدیک اسی ترتیب سے وضو کرنا مسنون ہے حتی کہ اگر تقدیم وتاخیر کردے تو وضو ہوجائیگا لیکن متوضی لائق ملامت ہے حتی کہ اگر ایسی عادت کرلے تو گنہگار ہوگا اور یہی قول زہری وربیعہ ونخعی ومکحول وعطاء بن السائب کا اور مالک واوزاعی وثوری ولیث بن سعد وداؤد کا وشافعی رح کے شاگرد مزنی کا ہے اور بغوی نے کہا کہ یہی قول اکثر علماء کا ہے اور اسی کو ابن المنذر نے اختیار کیا اور یہی حضرت علی وابن مسعود وابن عباس سے مروی ہے۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ ترتیب فرض ہے اور یہی قول امام احمد واسحق وابوثور وقتادہ وابوعبید کا اور امام مالک کے شاگرد ابن منصور کا ہے اور دلیل شافعی رح کی ایک یہ کہ جو مصنف رح نے ذکر فرمائی جسکی تقریر یہ کہ فاء تعقیب کے لیے مع وصل آتی ہے یعنی اللہ تعالی نے فرمایا اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا الخ تو ارادہ قیام نماز کے پیچھے ہی لاحق منھ دھونا چاہیے تو جب جب نماز کا ارادہ کرے تو لازم ہے کہ اسکے پیچھے منھ دھودے تو جب منھ دھونا پہلے ہوا تو اسکے بعد باقیون کی ترتیب ہوئی کیونکہ اسکے بعد وایدیکم الی المرافق۔ ہے بواو عطف اور واو واسطے ترتیب کے آتا ہے چنانچہ فراء رح سے واو کا ترتیب کے واسطے ہونا شافعیہ نے نقل کیا ہے پس معلوم ہوا کہ فاغسلوا حکم سے اسطرح ترتیب واجب ہے اور جواب آویگا کہ فاء تعقیب وہ ہوتی ہے جو عاطفہ ہو نہ جزائیہ اور واو ترتیب کے لیے نہیں ہوتا۔ دوسری دلیل شافعیہ کی یہ کہ اللہ تعالی نے اول دھونا چہرہ وہاتھون کا پھر بیچ مین مسح کرنا پھر دھونا پاؤن کا ذکر فرمایا اگر ترتیب واجب نہوتی تو تینون دھونے والے اعضاء ایک ساتھ ہوتے تھا مسح الگ بیان ہوتا اور جواب یہ کہ ہان ترتیب ان اعضاء وضوء مین بلاشبہہ مقصود ہے ولیکن اس حد تک قصد نہین کہ اگر ترتیب نہو تو وضوء باطل ہو پس اگر اس ترتیب سے بیان نہوتا حالانکہ ترتیب مقصود ہے تو لازم آتا کہ علیحدہ کلام سے ترتیب رکھنے کا اظہار فرمایا جاتا ولیکن اللہ تعالی نے بدون اسکے مسح الراس کے بعد غسل قدمین ایسی خوبی اعجاز سے بیان فرمایا کہ پاؤن کا مغسول ہونا بخوبی سمجھ لیا گیا اور ممسوح سر پر عطف کا التباس نہین رہا وہ اسطرح کہ ارجلکم الی الکعبین۔ فرمادیا تو الی الکعبین سے معلوم ہوگیا کہ مسح مقصود نہین کیونکہ مسح کعبین یعنے دونون ٹخنہ تک نہین ہوتا بلکہ ساق تک ہوتا ہے پس غسل مراد ہے اور چونکہ غسل ومسح مین التباس نہین رہا لہذا زبان کے پڑھنے مین ارجلکم بالکسر بھی جائز ہے کیونکہ جر الجوار ممنوع بحالت التباس ہے اور یہان التباس نہین ہے وہذا حق حقیق وتحقیق انیق اور اسی بیاجماع محقق اور تواتر فعلی متحقق ہے۔ رہا جواب دلیل اول کا تو مصنف رح نے فرمایا۔ ولنا ان المذکور فیہا حرف الواو وہی لمطلق الجمع باجماع اہل اللغۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ آیت مین حرف الواو مذکور ہے اور واو مطلق جمع

کرنے کے واسطے آتا ہے اسپر اہل لغت کا اجماع ہے۔ف۔ نحاۃ البصریین وکوفیین کا بھی اتفاق ہے۔ ابو علی فارسی نے ذکر کیا کہ نحویون نے اجماع کیا کہ واو مطلق جمع کے لیے آتا ہے اور امام النحاۃ سیبویہ نے اسکو اپنی کتاب میں سترہ مقام پر ذکر کیا۔ پس اگر کوئی اپنے خادم سے کہے کہ بازار سے گیہوں وچاول وگوشت وشکر خرید لاؤ تو اُسنے واو کے ساتھ کہا پس وہ چاہے گیہوں پہلے خریدے اور چاہے شکر پہلے خریدے غرض یہ کہ ان سب مجموعہ کو خرید لاوے کوئی ترتیب مقصود نہیں ہے۔ جب یہ معلوم ہوا تو قولہ تعالیٰ اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوہکم وایدیکم الخ کا حاصل یہ ہوا کہ جب تم نماز پر کھڑے ہونے کا ارادہ کرو تو چہرہ وہاتھ وغیرہ یہ مجموعہ طہارت کرو فیقتضی اعقاب تطہیر جملۃ الاعضاء۔ تو فاء تعقیب اسکو مقتضی ہوئی کہ قصد نماز کے پیچھے ان جملہ اعضاء کی طہارت کرو۔ف۔ امام الحرمین شافعی مذہب نے کہا کہ ہمارے اصحاب شافعیہ تو واو کو ترتیب کے لیے کرنے میں تکلف کرتے ہیں اور فاسد مثالیں لاتے ہیں اور حال یہ کہ واو کچھ ترتیب کو نہیں چاہتا۔ اور امام نووی رح نے کہا کہ یہی بات ٹھیک ہے۔ بالجملہ ثابت ہوا کہ ترتیب تو مفروض نہیں اور اگر ایک آدمی وضوء کی نیت سے پانی میں گھس پڑا غوطہ مار کر تو بالاجماع وضوء ہو گیا پس اگر ترتیب فرض ہوتی تو نہوتا اور تیمم کی حدیث عمار رضہ میں پہلے ہاتھوں کا مسح پھر چہرہ کا مسح مذکور ہے کما فی الصحاح۔ پس ترتیب نہیں ہے۔ پھر چونکہ طہارت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں مواظبت ترتیب تھی لہذا ہمنے کہا کہ ترتیب سنت ہے۔ والبداءۃ بالمیامن فضیلۃ۔ رہی ابتداء بمیامن تو وہ تفضیلت ہے۔ف۔ میامن جمع میمنہ دائیں۔ اور مراد یہ کہ میامن سے ابتدا کرنا سنت نہیں بلکہ فضیلت ہے اسی کو اصولیین مستحب اور مندوب کہتے اور فقہاء کے نزدیک مستحب جسکو حضرت صلعم نے کبھی کیا اور کبھی چھوڑا اور مندوب جسکو صرف ایک دو بار کیا یا صرف ترغیب دی ہو البحر وغیرہ۔ اور مصنف رح نے تیامن مستحب ہونے پر استدلال کیا۔ لقولہ علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ یحب التیامن فی کل شئی حتی التنعل والترجل۔ اصل حدیث تو ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے اصطلح ہے کہ کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یحب التیامن فی کل شئی حتی فی طہورہ وتنعلہ وترجلہ وشانہ کلہ۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تیامن کو ہر چیز میں پسند فرمایا کرتے تھے حتی کہ اپنی طہارت وضوء میں اور جوتے پہننے میں اور بالوں میں کنگھی کرنے میں اور اپنے جملہ امور میں۔ رواہ البخاری ومسلم والاربعۃ۔ ابو ہریرہ رضہ سے مرفوعاً روایت ہے کہ فرمایا جب تم وضوء کرو تو اپنے داہنوں سے شروع کرو۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ وابن حبان وابن خزیمہ والبیہقی۔ ام المومنین عائشہ رضہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا داہنا ہاتھ رہتا تھا واسطے طہور وطعام کے اور بایاں رہتا تھا واسطے استنجاء وجو چیز اذیٰ سے ہو۔ رواہ ابوداؤد وغیرہ۔ اور انس بن مالک سے روایت ہے کہ جب تو مسجد میں داخل ہونا چاہے تو دائیں پاؤں سے شروع کر اور جب نکلے تو بائیں سے شروع کر قال الحاکم صحیح علی شرط مسلم۔ لہذا علماء نے اتفاق کیا کہ داہنے کو مقدم رکھنا ہر ایسے امر میں مستحب ہے جو از قسم تکریم ہو جیسے وضوء وغسل میں اور کپڑا وجوتا وموزہ وپائجامہ وغیرہ پہننے میں اور مسجد میں داخل ہونے اور مسواک کرنے وسرمہ لگانے وناخن کاٹنے ومونچھیں کترنے اور بغل کے بال اکھاڑنے اور سر منڈانے میں اور نماز کے ختم کا سلام کرنے اور پائخانہ سے باہر آنے اور کھانے پینے میں اور مصافحہ کرنے اور حجر اسود کو بوسہ دینے میں اور پاک چیز لینے دینے اور سوائے انکے دیگر امور تکریمی میں ہے اور اسکے برخلاف امور میں بائیں کو مقدم کرنا مستحب ہے جیسے ناک سے رینٹ صاف کرنے اور استنجاء کرنے اور پائخانہ کے اندر قدم لیجانے اور مسجد سے باہر آنے میں اور موزہ اتارنے وجوتا اتارنے وکپڑا وپائجامہ اتارنے اور سوائے انکے دیگر ایسے امور میں جو تکریمی نہیں ہیں۔ واضح ہو کہ وضوء میں بائیں سے جواز حضرت علی رضہ سے مروی ہے کہ جب میں نے وضوء پورا کر لیا تو مجھے پروا نہیں کہ میں نے دائیں سے شروع کیا یا بائیں سے شروع کیا۔ رواہ الدارقطنی والبیہقی وابن ابی شیبہ۔ اور ایسا ہی ابن مسعود سے مروی ہے۔ مع۔ بالجملہ تیامن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو محبوب ہونے سے یہ لازم نہیں کہ اسپر مواظبت بھی ہو تو مستحب ہوا لیکن حدیث ابو ہریرہ جو روایت ابوداؤد وابن حبان وابن خزیمہ جو مذکور ہوئی اور روایات وضوء آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دلیل ہیں کہ آپ نے وضوء میں تیامن کی

مواظبت فرمائی ہو فرق یہ کہ تیامن بھی سنت ہو منت - اور تلخیص جواب صدر الشریعہ یہ کہ مواظبت ہونے میں شک نہیں ولیکن سنت
دو قسم ہو ایک سنت ہدی بطریق عبادت دوم سنت زائدہ بطریق عادت تو تیامن قسم دوم بطریق عادت سے ہو جیسا کہ امام مصنف کے
استدلال حدیث سے سمجھا گیا پس یہ سنت وضو میں مستحب ہو۔ م صحیح قول پر تیامن مستحب ہو اور اعضاے وضو میں سب میں تقدیم
داہنی کی بائیں پر مستحب ہو سواے دونوں کانوں کے الجوہرہ - اور سواے دونوں کانوں کے اور اگر متوضی کا ہاتھ ایک ہی ہو یا ایک
بوجہ مرض کے کام نہو سکے تو اب داہنے کان کو پھر بائیں کو مسح کرے الجوہرہ ملتقطات - موالات وضو میں سنت ہو ک - ودت
اور موالات کی حد یہ کہ ایک عضو خشک نہونے پاوے قبل اسکے کہ معتدل وقت کے اندر اسکے بعد کا عضو دھو دے اور سخت گرمی و
ہوا کا اور شدت سردی کا اعتبار نہیں ہو اور متوضی کی حالت یکساں رہنے کا اعتبار ہو الجوہرہ - اور تفریق وضو میں جب ہی مکروہ ہو
کہ بلا عذر ہو اور اگر کسی عذر سے موالات نہ کر سکے تفریق کرے مثلاً وضو کا پانی ہو چکا تو وہ پانی لینے گیا یا مانند اسکے کوئی عذر پیش آیا
تو ایسی صورت میں صحیح قول پر تفریق میں مضائقہ نہیں ہو اور اسی طرح اگر غسل کرنے یا تیمم کرنے میں تفریق واقع ہوئی تو مضائقہ نہیں ہو
السراج - اور منجملہ سنتوں کے ہاتھوں و پاؤں کی انگلیوں کے سروں سے شروع کرنا - الفتح والمحیط کلی کرنے کو ناک کے اندر
دھونے سے مقدم کرنا ہمارے نزدیک سنت ہو الخلاصہ - مضمضہ و استنشاق میں مبالغہ کرنا بھی مسنون ہو شرح الطحاوی - مگر جبکہ روزہ ہو
ت - مضمضہ میں مبالغہ غرغرہ ہو الکافی - اور استنشاق میں مبالغہ یہ کہ نتھنوں سے پانی بانسہ تک چڑھا دے المحیط - چاہیے کہ اس پانی کو سنک کر جھاڑ دے
کما فی حدیث الصحیحین م - اور تحفہ میں ہو کہ منجملہ سنتوں کے استنجا کرنا پتھروں یا ڈھیلوں سے یا جو اُنکے قائم مقام ہو - اور پانی سے استنجا
کرنا اور یہ اگرچہ حضرت صلعم کے وقت میں ادب تھا مگر آپ کے بعد زمانہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں مانند تراویح کے سنت ہو گیا - مضمضہ و استنشاق
میں ترتیب رکھنا اور دونوں میں مبالغہ کرنا سواے حالت صوم کے - اور موالات کرنا یعنی یہ کہ افعال وضو کے درمیان ایسا عمل نہ کرے
جو وضو میں سے نہو - داہنے سے شروع کرنا - ہاتھ پاؤں کی انگلیوں کے سروں سے شروع کرنا مع - مقدم سر سے مسح شروع کرنا
سنت ہو الزاہدی - ف ع - دھونے میں اعضاء کو ملنا ہمارے نزدیک سنت ہو الخلاصہ - رہا بیان مستحبات کا اور مکروہات کا
تو مستحبات جو متون میں مذکور ہیں صرف دو ہیں - ایک تیامن دوم مسح رقبہ - پس تیامن کا بیان ہو چکا اور مسح رقبہ میں تحقیق یہ کہ
محیط میں لکھا کہ مسح رقبہ کو امام محمد رح نے کتاب میں نہیں ذکر کیا اور فقیہ ابو جعفر کہتے کہ مسح رقبہ سنت ہو اور اسی کو اکثر علماء نے
لیا اور فقیہ ابو بکر بن ابی سعید کہتے کہ سنت نہیں ہو اور اسی کو ایک جماعت نے لیا اور خلاصہ میں ہو کہ صحیح یہ کہ مسح رقبہ ادب ہو
ذکرہ العلامہ عصام - اور فتح القدیر میں کہا کہ مسح رقبہ دونوں ہاتھوں کی پشت سے کرنا مستحب ہو اور مسح حلقوم بدعت ہو اور
کہا گیا کہ مسح رقبہ بدعت ہو لیکن مسح سر کے ساتھ - حدیث وائل بن حجر وغیرہ میں کہ ذا کہ ظاہر رقبہ پر مسح کیا انتہی - آداب وضو بہت
ہیں ازانجملہ وقت وضو کے قبلہ رخ ہو - وضو سے فارغ ہو کر برتن کو دوسرے نماز کے وضو کے لیے بھر رکھے - جس کپڑے سے
مواضع استنجا پونچھے جوں اُنسے اعضاء نہ پونچھے - وضو کے امور کے لیے خود اہتمام کرے اور بعد فراغ وضو کے کہے سبحانک
اللہم وبحمدک اشہد ان لا الہ الا انت استغفرک واتوب الیک (رواہ النسائی موقوفا فی الیوم واللیلۃ) واشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان
محمدا عبدہ ورسولہ (متفق علیہ) اور بھی بعد فراغ کے یا درمیان وضو کے پڑھے اللہم اجعلنی من التوابین واجعلنی من المتطہرین (الحدیث
فیہ ضعف) اور بعد فارغ ہونے کے دو رکعت نماز تحیۃ الوضو پڑھے المحیط - اور وضو کے بچے ہوئے پانی سے قبلہ رخ کھڑا ہو کر تھوڑا
سا پی لے اور مٹی کے برتن سے وضو کرے اور کپڑوں پر پانی ٹپکنے سے بچاوے ترجمہ الزاہدی والفتح - اور شمس الائمہ حلوانی رح
نے کہا کہ چاہے کھڑے ہو کر بچا پانی پیے یا بیٹھے اور اسی کو فتح القدیر میں اختیار کیا اور عینی نے کہا کہ حضرت علی رض سے مروی ہو کہ
ایسا کیا اور بعض نے کہا کہ کھڑے پانی پینا مکروہ ہو مگر بچے ہوئے وضو کو اور آب زمزم کو - مترجم کہتا ہو کہ اور مسلمان متشددین کے
[illegible] کہ جس پانی کی بو کریہ ہو اور ابن عمر رض سے روایت ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں ہم کھاتے اور

حال مین کہ چلتے ہوتے اور بیٹھے اِس حال مین کہ کھڑے ہوتے - رواہ الترمذی - اقول یہ حالت عذر پر محمول ہو جیسے خود حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے لٹکی ہوئی مشک سے کھڑے ہوئے پانی پیا اور صحیح ہو اگر جس نے بلا عذر کے پیا تھا اُس سے ذکر اور یا بس صحیح ہمارے
مذہب مین کراہت ہو - کیا تم نہین دیکھتے کہ ہمارے فقہاء نے کتاب الشہادۃ مین عادل کی صفت مین یہ بھی کہا کہ خلاف مروت افعال
نہ کرے مانند راستہ مین کھانا پینا وغیرہ اور یہی احادیث سے محقق ہو - م - اور ہر عضو کی طہارت پر بسم اللہ پڑھے - ت - ہر عضو کی
طہارت پر اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمداً رسول اللہ پڑھے - ف - اور تمام افعال مین نیت قربت کو ساتھ رکھے المحیط - اور
غزنوی رح نے بڑھایا کہ برتن تین مرتبہ دھووے اور اسکو بائین طرف رکھے اور اگر بڑا برتن ایسا ہو کہ جس سے چلو سے پانی نکالتا ہو
تو دائین طرف رکھے اور برتن کی دستی پر ہاتھ رہے نہ اُسکے منہ پر اور اعضاء کو نرمی و آہستگی سے دھووے اور وضوء مین جلدی نہ کرے
اور دھونے وملنے و خلال کرنے مین مبالغہ کرے اور چہرہ و دونون ہاتھون و دونون پاؤن کی حدود سے بڑھا دے تاکہ حد تک
دھونا یقینی ہو جاوے اور بھیگی چھنگلی سوراخ کان مین داخل کرکے حرکت دے اور انگوٹھی کو اُتار دے یا ڈھیلی انگوٹھی کو حرکت
دے یعنی جب پانی پہونچنے کا علم ہو گیا ہو ورنہ واجب ہو اور اسکی خبرگیری رکھے اور استنجاء کی حالت مین اسکو اُتارے اگر بائین ہاتھ
مین ہو اور بعد استنجاء کے ستر عورت مین جلدی کرے اور انگوٹھی پر اگر اللہ تعالیٰ کا نام ہو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام ہو تو حالت
استنجاء مین اُتار دے اور غرہ و تحجیل کو بڑھا دے اور خبرگیری رکھنا چاہیے آنکھون کے کویون مین پانی پہونچنے کی اور دونون ٹخنے
و ایڑیون و گرہ و تلوون کی - و فی البدائع اور خلف بن ایوب رح نے کہا کہ جاڑون مین اعضاء پر تیل کی طرح پانی لگا کر تب دھووے
و فی خزانۃ ابی اللیث مضمضہ و استنشاق داہنے ہاتھ سے اور ناک جھاڑنا بائین سے ادب ہو - فی المعراج - برتن کی ٹونٹی تین مرتبہ دھووے
و فی المحیط - اور پاؤن دھونے مین سنت یہ ہو کہ برتن دائین ہاتھ مین لیکر دائین پاؤن کے اوپر سے ڈال کر بائین ہاتھ سے ملے پس تین
مرتبہ دھو کر پھر بائین پاؤن پر اسی طرح پانی ڈال کر ملے - و فی الفتح وغیرہ وقت سے پہلے وضوء کا اہتمام کرے - اور وقت سے پہلے وضوء
کرے سواے اُس شخص کے جسکا وضوء نہ ٹھہرتا ہو مثلاً ناسور سے مواد جاری ہو - واضح ہو کہ ہمارے نزدیک اول وقت نماز کا رضوان
الٰہی ہو یہانتک کہ جب وقت مین گنجایش نہ رہے تو اب وجوب مضیق ہو گیا کہ تاخیر کی گنجایش نہین تو اب وضوء بھی واجب ہو تو یہان
واجب سے پہلے بلکہ وقت کے اندر نماز کا وضوء واجب وضوء ہو اس سے پہلے نفل وضوء افضل ہو تو عام قاعدہ یہ کہ نفل سے واجب افضل
ہوتا ہو اس قاعدہ سے یہ مسئلہ مستثنیٰ ہو اور دو مسئلہ دیگر یعنی قرضدار کو جب تنگدست ہو مہلت دینا واجب ہو اور معاف کر دینا واجب نہین
بلکہ نفل ہو لیکن عفو افضل ہو اور سلام کرنا سنت اور جواب سلام واجب ہو لیکن ابتداءً سلام کرنا افضل ہو ذکرہ فی الدرر والسراج و تنویر
مین ہو کہ دل نیت کے ساتھ زبان سے بھی کہنا مستحب ہو - اقول بلکہ ترک افضل ہو - اور در مختار مین بعد وضوء کے رومال سے پوچھنا
ادب قرار دیا - یہ بھی سہو ہو اور صحیح یہ کہ نہ پوچھنا افضل ہو اور اگر پوچھا تو مباح ہو اسی کو شرح سفر السعادۃ مین ترجیح دی اور عینی رح نے
لکھا کہ ہمارے مذہب مین پوچھنا مضائقہ نہین اور یہی تبیین مین اختیار کیا اور علماء نے تصریح کی کہ جس فعل کی نسبت مضائقہ نہین کہا
کہا جاوے اسکا ترک افضل ہو - و فی النہر چہرہ اوپر سے دھونا شروع کرے - فی المضمرات - اور پاک جگہ وضوء کرنے بیٹھے کیونکہ آب
وضوء کا احترام ہو - النہر - اور ہر عضو دھونے کے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے - التبیین - شرح الطحاوی و تبیین و عینی وغیرہ مین
ہو کہ مضمضہ کے وقت پڑھے - اللہم اعنی علی تلاوۃ القرآن و ذکرک و شکرک و حسن عبادتک - الٰہی مجھے قوت دے قرآن کی تلاوت
کا اپنے ذکر و شکر و خوبی عبادت کی - و استنشاق کے وقت کہے - اللہم ارحنی رائحۃ الجنۃ ولا ترحنی رائحۃ النار - الٰہی مجھے جنت کی خوشبو
سونگھنی نصیب کیجیو اور دوزخ کی بدبو مجھے نہ سونگھائیو - اقول یہ میدان قیامت مین ہوگا - اور چہرہ دھوتے وقت کہے - اللہم
بیض وجہی یوم تبیض وجوہ اولیاءک و تسود وجوہ اعدائک - الٰہی میرا چہرہ روشن فرمائیو اُس دن کہ جسمین تیری محبت والے بندون
کے چہرہ روشن ہونگے اور عداوت والے بندون کے چہرہ سیاہ ہونگے - اور دایان ہاتھ دھوتے وقت کہے - اللہم اعطنی کتابی

یمینی وحاسبنی حسابا یسیرا - الٰہی مجھے عطا کر میرا نامۂ اعمال میرے داہنے اور میرا حساب مجھ سے آسان کر لے - بائیں ہاتھ دھونے وقت کہے
کہ - اللہم لا تعطنی کتابی بشمالی ولا من وراء ظہری - الٰہی مجھے میرا نامۂ اعمال بائیں نہ دیجیو اور نہ درورا میری پیٹھ سے - اور مسح سر کے وقت کہے
اللہم اظلنی تحت ظل عرشک یوم لا ظل الا ظل عرشک - الٰہی مجھے اپنے عرش کے سایہ میں رکھیو جس دن کہ سوائے تیرے سایۂ عرش
کے سایہ نہیں ہے - کانوں کے مسح کے وقت کہے کہ - اللہم اجعلنی من الذین یستمعون القول فیتبعون احسنہ - الٰہی مجھے ایسوں میں کر دے جو بات
پر کان دھرتے سو بہت اچھی بات کی پیروی کرتے ہیں - اور مسح رقبہ کے وقت کہے - اللہم اعتق رقبتی من النار - الٰہی میری گردن کو
جہنم سے آزاد کر دے - داہنا پاؤں دھوتے وقت کہے - اللہم ثبت قدمی علی الصراط یوم تزل الاقدام - الٰہی میرے قدموں کو صراط پر
ثابت رکھیو جس دن کہ لوگوں کے قدم پھسلینگے - اور بایاں پاؤں دھوتے وقت کہے - اللہم اجعل ذنبی مغفورا وسعیی مشکورا وتجارتی لن تبور
الٰہی کر دے میرا گناہ بخشا ہوا اور میری سعی ثواب پائی ہوئی اور میری تجارت بغیر خسارت - علامہ شیخ الاسلام عینی رح نے ذکر کیا
کہ امام نووی نے روضہ میں کہا کہ اسکی کچھ اصل نہیں - و امام شافعی و جمہور نے کچھ نہیں ذکر کیا اور شرح مہذب میں کہا کہ اسکو متقدمین نے
نہیں ذکر کیا - ابن الصلاح نے کہا کہ اسمیں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے - رافعی رح نے کہا کہ یہ خبر صالحین سے مروی ہے - اقول یہ حدیث
ابن حبان و مستغفری و ابن عساکر و دیلمی نے روایت کی ولیکن کوئی اسناد متروک و مجہول و واہی سے خالی نہیں کما ذکرہ العینی وفی المحیط
آب وضو خود بھرے اور شیخ وبری رح سے روایت ہے کہ مضائقہ نہیں کہ خادم اپنے آقا کو وضو کرا دے - فی العینی - اور صحیح مسلم میں قصہ
حجۃ الوداع میں ہے کہ پھر اسامہ رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھوں پر وضو کا پانی ڈالا - اور حدیث مغیرہ رض میں بھی
ہے کہ پھر میں نے پانی ڈالا تو آپ نے نماز کا وضو فرمایا پھر اپنے موزوں پر مسح کیا - رواہ البخاری و مسلم - اور صفوان کی حدیث میں ہے
کہ میں نے حضر و سفر میں پانی ڈالا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمایا رواہ ابن ماجہ فی السنن والبخاری فی التاریخ الکبیر
پھر ذکر تشہد احادیث صحیحہ میں وضو سے فراغت کے بعد ہے چنانچہ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی خالی نہیں کہ تم میں سے وضو کرے پس اسکو بھرپور کرے پھر کہے کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ
و اشہد ان محمدا عبدہ و رسولہ مگر اسکے لیے آٹھوں دروازے جنت کے کھول دیئے گئے جس دروازے سے چاہے داخل ہوگا
رواہ مسلم اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت پکاری جاویگی قیامت کے روز
غر محجلین بوجہ آثار وضو کے سو تم میں سے جس سے ہو سکے کہ اپنے غرہ کو لمبا کر جاوے تو ایسا کرے رواہ البخاری و مسلم - عقبہ بن عامر
رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں خالی ہے کوئی مسلمان کہ وضو کرے سو اسکو اچھی طرح کرے
پھر دو رکعتیں پڑھے انمیں اپنے دل و چہرہ سے متوجہ ہو مگر اسکے لیے جنت واجب ہو گئی رواہ مسلم - اور حضرت عثمان کی حدیث
میں ہے کہ دونوں رکعتوں میں اپنی نفس سے باتیں نہ کرے تو اسکے پچھلے گناہ معاف ہو گئے رواہ البخاری و مسلم - اور حضرت عثمان
رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے وضو کیا پس اسکو اچھی طرح کیا تو اسکی خطائیں اسکے بدن
سے نکل جاتی ہیں یہانتک کہ اسکے ناخنوں کے نیچے سے نکل جاتی ہیں رواہ البخاری و مسلم - عبد اللہ صنابحی رضی اللہ عنہ نے
کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب وضو کیا بندۂ مومن نے پس مضمضہ کیا تو خطایا نکل گئے اسکے منہ سے اور جب اسنے استنشاق
کیا یعنے ناک میں پانی ڈال کر سنکا تو خطایا اسکی ناک سے نکلے اور جب چہرہ دھویا تو خطایا اسکے چہرہ سے نکلے حتی کہ اسکی آنکھوں
کے نیچے سے نکلے پھر جب اسنے ہاتھ دھوئے تو خطایا اسکے ہاتھوں سے نکلے حتی کہ اسکے ناخنوں کے نیچے سے نکل گئے پھر جب
سر کا مسح کیا تو خطایا اسکے سر سے نکل گئے یہانتک کہ اسکے کانوں سے نکل گئے پھر جب اسنے پاؤں دھوئے تو خطایا اسکے پاؤں
سے نکل گئے حتی کہ اسکے پاؤں کے ناخنوں کے نیچے سے نکل گئے پھر اسکا مسجد کو جانا اور نماز پڑھنا یہ اسکے واسطے زیادت ہے
رواہ مالک والنسائی - یعنے آخر قطرہ پانی کے ساتھ اللہ تعالی بہا دیتا ہے اور حدیث میں فوائد ہیں اول یہ کہ مضمضہ علٰحدہ اور استنشاق

علیحدہ بہتر وافضل ہی جیسا کہ ہمارا مذہب ہی- دوم یہ کہ ہاتھ دھونے کے وقت خطایا خارج ہوئے ناخنون تک سے تو اول مرتبہ پہونچون تک ہاتھ دھونا سنت علیحدہ ہی اور وہ فرض مین محسوب نہ کرنا بہتر ہی جیسا کہ مترجم نے مسئلہ مین تنبیہ کی ہی- سوم یہ کہ سر کے مسح مین کانون تک خطایا خارج ہونے مین اشعار ہی کہ کانون کا شمار سر ہی مین سے ہی جیسا کہ ہمارا مذہب ہی- چہارم ناخنون کے نیچے پانی پہونچنا ضرور ہی- اور سنت مضمضہ و استنشاق و استیعاب سر و مسح الاذنین سنن موکدہ ہین- ابو ہریرہ رضہ کے مرفوع حدیث مین فرمایا کہ بھلا مین تمکو ایسی چیز پر آگاہ نہ کر دون جس سے اللہ تعالیٰ گناہون کو مٹیتا اور درجات بلند کرتا ہی صحابہ رضی اللہ عنہم نے کہا کہ ہان یا رسول اللہ آپ ضرور بتلا دین فرمایا کہ بھرپور وضوء کرنا ایسی حالتون پر کہ نفس پر ناگوار ہوتا ہی اور بہت قدم اٹھانا مسجدون تک اور انتظار کرنا نماز کے بعد نماز کا پس یہی تو رباط ہی یہی تو رباط ہی- رواہ مسلم و مالک والترمذی- واضح ہو کہ اگلے انبیاء علی نبینا وعلیہم الصلوٰۃ والسلام و انکی امتین بھی وضوء سے نماز پڑھتی تھین اگرچہ اگلی امتون کے وضوء کم ہون لیکن انکے وضوء کا اثر غرہ و تحجیل نہ تھا چنانچہ مسند احمد کی حدیث ابو الدرداء مین ہی کہ میری امت والے غُرّ محجلین بآثار وضوء ہونگے انکے سوائے کوئی ایسا نہوگا کما فی المشکوٰۃ یعنی مین انکو اس شان خاص سے اور امتون سے ممتاز پہچان لونگا اور فضائل وضوء بہت ہین جسقدر ذکر کیا گیا اہل ایمان کیواسطے کافی وافی ہی- پھر وضوء تین قسم ہی ایک فرض جو کہ حدث کی حالت مین نماز کے قیام کے وقت فرض ہی- دوم واجب کہ جو طواف خانہ کعبہ کے لیے ہی حتی کہ اگر بے وضوء طواف کیا تو ہو گیا اور قربانی کرنا لازم ہی اور ترک واجب ہوا- سوم وضوء مستحب اور اسکا شمار نہین ہو سکتا مگر منجملہ اسکے سونے کے واسطے اور ہر وقت پاک رہنے کے واسطے و غیبت کے بعد اور شعر خوانی کے بعد اور قہقہہ سے ہنسنے کے بعد مستحب ہی اور از انجملہ وضوء ہو پھر نماز کے لیے تازہ وضوء کرنا اور از انجملہ غسل میت کے لیے وضوء کر لینا مستحب ہی-

مکروہات وضوء چہرہ پر زور سے پانی مارنا- بائین ہاتھ سے مضمضہ و استنشاق اور داہنے سے ناک جھاڑنا بدون عذر کے مقدمہ ابی اللیث- تین بار نئے پانی سے سر کا مسح کرنا التحفہ و التبیین والفتح- انس رضہ سے مروی ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک صاع سے پانچ مد تک غسل کرتے اور ایک مد سے وضوء فرماتے رواہ البخاری و مسلم- تین بار دھونے سے زیادہ کرنا- الفتح- کمی کا لفظ مشکوٰۃ کی روایت مین نہین لیا- ^{ایک مد بہ پیمانہ انگریزی سیر سے کچھ زیادہ ہوتا ہی مترجم} وہی او جز لکھ دی سا نپنے واسطے کوئی برتن خاص کرنا کہ وہی اس سے وضوء کریگا نہ اور کوئی جیسے مسجد مین اپنے لیے جگہ خاص کرنا مکروہ ہی عالمگیریہ- حلقوم کا مسح کرنا قاضیخان والبحر- پانی مین اسراف کرنا مکروہ ہی اگرچہ دریا پر ہو- توشیح وغ اور در مختار مین اسکو کراہت تحریمی کہا ولیکن امام محمد کی اصل مین ہی کہ ادب سے ہی کہ پانی مین اسراف کرے اور نہ کمی کرے- الخلاصہ یہ صریح ہی کہ مکروہ تنزیہی ہی وہو الصحیح- م- اور یہ اس پانی مین ہی کہ خود اسکی ملک ہو یا مانند آب دریا کے عموماً مباح ہو اور اگر کسی نے طہارت یا وضوء کرنے والون پر پانی وقف کیا تو اس پانی مین اسراف کرنا بلا خلاف حرام ہی- البحر- وضوء مین آدمیون کی باتین کرنا- المحیط- اور اگر کوئی ضرورت پیش آئی کہ بغیر کلام کیے نقصان ہوتا ہی تو کلام کرنا ترک ادب نہین ہی البحر- جس کپڑے سے مواضع استنجاء کو پوچھا اسی سے اعضاء وضوء پوچھنا مکروہ ہی- المحیط- اور سوائے ایسے کپڑے کے پاک رومال سے پوچھنا چاہیے یہی افضل ہی لیکن پوچھا تو ہمارے نزدیک مضائقہ نہین ہی بکلام- زبان سے نیت کرنا اصح یہ کہ مکروہ ہی اور مسح رقبہ مین اختلاف ہی اصح یہ کہ ادب ہی اور اولیٰ یہ کہ سر پر استیعاب کا ہاتھ گدی تک لیجا کر لوٹ کر پشت انگلیون کی طرف سے رقبہ کا مسح کرکے تب کانون کا مسح کرے- کما اشار الیہ فی الفتح- عورت کی طہارت سے بچے پانی سے وضوء کرنا- یا نجس جگہ مین یا مسجد کے اندر مگر انکہ کسی برتن مین اسطرح کرے کہ قطرات مسجد مین نہ گرین- البدر- اور پانی مین تھوک یا رینٹ گرانا- الفتح- ریح نکلنے سے استنجاء کرنا بدعت ہی کذا فی غیرہ- پانی سے ہاتھ جھاڑنا- فع سراج و- دھوپ کے جلے پانی سے وضوء کرنا ممنوع ہی- الفتح مسئلہ اصل امام محمد رح مین ہی اگر وضوء مین کسی امر مین شک پڑا پس اگر فارغ ہونے سے پہلے ہو تو دو صورتین ہین کہ اگر پہلا شک ہی تو جس بات مین شک ہی اسکو کرلے اور اگر پہلا شک نہین تو اسپر لازم نہین ہی اور اگر فارغ ہونے کے بعد ہو تو کسی صورت مین

اسپر کچھ نہیں ہے کذا فی الخلاصہ وکذا ذکر فی الفتح۔ پھر واضح ہو کہ یہ وضو راسوقت تک رہتا ہے کہ کوئی ناقض نہ پیدا ہو ورنہ حدث ہو کر وضو ٹوٹ جائیگا پس نواقض کا جاننا ضرور ہے لہذا امام مصنف رح نے نواقض کو بیان فرمایا۔

فصل فی نواقض الوضوء۔ یہ فصل وضو کے نواقض کے بیان میں ہے۔ نواقض جمع ناقضہ کی۔ اور نقض جب معانی کی طرف مضاف ہو جیسے نقض وضو یا نقض عہد تو مراد یہ کہ جو فائدہ اس سے مقصود تھا وہ نہ رہا تو نقض وضو سے وضو کا فائدہ مثلاً نماز مباح ہونا جاتا رہا۔ مغ۔ پھر واضح ہو کہ نواقض وضو یا تو امور خارجی ہیں یعنے بدن سے خارج ہونے والے یا داخلی یعنی داخل ہونیوالے یا آدمی کی حالت ہیں پھر اول یعنی خارج یا تو سبیلین سے خارج ہیں یعنی دو راہوں پائخانہ یا پیشاب سے یا غیر سبیلین مانند منہ و زخم وغیرہ سے خارج ہیں پھر سبیلین سے خارج بطریق عادت ہوں جیسے پائخانہ یا پیشاب خواہ بغیر عادت جیسے خون و کیڑا وغیرہ اور اسی طرح غیر سبیلین میں جیسے پیپ و لہو وغیرہ اور دوم یعنی داخل تو سبیلین کی راہ سے مانند حقنہ وغیرہ کے اور غیر سبیلین کی راہ سے بعض طعام علی الاسیاتی۔ اور سوم یعنی حالت آدمی تو خواہ بطور عادت ہو جیسے خواب یا بغیر عادت مانند مغلوبی عقل و قہقہہ کے۔ اور واضح ہو کہ سبیلین خود مقام نجاست نہیں ہے بلکہ نجاست باطن سے منتقل ہو کر ان دونوں راہوں پر آکر ظاہر ہوتی ہے لہذا فتح القدیر میں کہا کہ سبیلین پر نجاست ظاہر ہونے سے خروج متحقق ہو جاتا ہے۔ اقول یہی محیط میں صحیح ہے اور سوائے سبیلین کے سیلان ہو تو خروج متحقق ہو اور سیلان یہ کہ اوپر چڑھکر زخم کے سرے سے ڈھلک جاوے کذا فی محیط السرخسی اور یہی اصح ہے النہر الفائق۔ ولیکن ڈھلکنا اگر رک گیا کسی وجہ سے حالانکہ اگر نہ رکتا تو ڈھلک جاتا تو ایسی صورت میں ڈھلکنا متحقق ہوا چنانچہ یہ امام محمد رح کے ایک مسئلہ میں منصوص ہے جیسا کہ آویگا۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ سبیلین میں اگر روک دے تو جبتک ظہور نہو ناقض نہیں ہے جیسا کہ آویگا۔ قال العینی رحمہ اللہ یہاں چار قیود ہیں۔ اول یہ کہ نجاست کا خروج چاہیے کیونکہ خود نجاست ناقض نہیں جب تک کہ وہ نہ نکلے ورنہ نجاست تو تمام بدن میں بھری ہے کسی کو طہارت ہی حاصل نہ ہوتی۔ دوم یہ کہ بدن سے زندہ آدمی کا بدن مراد ہے کیونکہ مردہ کو اگر وضو کرادیا اور غسل دے دیا پھر اسکے بدن سے کچھ نکلا تو غسل دوہرانا لازم نہیں بلکہ وہی جگہ دھو دے چنانچہ آویگا۔ سوم تجاوز کرنا یعنی اپنی جگہ سے تجاوز ضرور ہے تو پائخانہ و پیشاب کی دونوں راہوں میں جب ہی نجاست ظاہر ہوئی تو تجاوز ہو گیا کیونکہ جگہ اسکی آنت یا مثانہ ہے اور سوائے دونوں سبیلین کے صرف ظاہر نہیں بلکہ تجاوز کرے ورنہ صرف ظاہر کہلاویگی خارج نہیں ہوگی۔ قید چہارم یہ کہ بہنا ایسے موضع کی طرف ہو جس کو پاک کرنیکا حکم ہے اور معنی فی الجملہ یہ کہ خواہ وضو میں یا غسل میں اس جگہ کے پاک کرنے کا حکم ہو۔ اقول حتی کہ اگر آنکھ کے ایک کنارہ سے خون نکل کر اندر ہی اندر دوسرے کنارہ آیا اور باہر نہ نکلا تو وضو نہ ٹوٹیگا کیونکہ آنکھ کے اندر دھونا وضو یا غسل کسی میں واجب نہیں ہے برخلاف اسکے اگر ناک کے بانسہ سخت سے نیچے نرم تک آگیا اور باہر نہ نکلا تو وضو ٹوٹ گیا کیونکہ غسل میں ناک کے اندر دھونا واجب ہے۔ پھر واضح ہو کہ امام مصنف رح نے نواقض میں سے خارج از سبیلین کی دونوں قسم معتاد و غیر معتاد کو اور خارج از غیر سبیلین میں سے خون و قے و کیڑا۔ اور حالت آدمی سے نیند و مغلوبی عقل و قہقہہ کو ذکر فرمایا فقال رحمہ اللہ۔ المعانی الناقضۃ للوضوء کل ما یخرج من السبیلین۔ جو معانی کہ توڑنے والے وضو کے ہیں (از انجملہ) نکلنا ہر اُس چیز کا جو سبیلین سے نکلتی ہے۔ ف یعنی ظاہر ہوتی ہے اور سبیلین سے مراد زندہ مرد و عورت کے پائخانہ و پیشاب کی دونوں راہیں ہیں پھر ان دونوں راہوں سے پائخانہ و پیشاب و ریح الدبر اور ودی و مذی و منی یہ تو عادت کے موافق نکلتی ہیں اور کبھی کیڑے و سنگریزہ خلاف عادت نکلتے ہیں پھر جو حسب عادت ہو بالاجماع ناقض ہے اور جو چیز خلاف عادت خارج ہو جیسے مقعد سے کیڑا یا کنکری نکلے تو اسکے ناقض وضو ہونے میں اختلاف ہے ہمارے نزدیک وہ وضو توڑتی ہے اور یہی قول سفیان و اوزاعی و ابن المبارک و شافعی و احمد و اسحق و ابو ثور کا ہے۔ اور امام مالک و قتادہ رح نے کہا کہ وہ ناقض نہیں اور امام مالک نے شرط کی کہ ناقض وہ کہ موافق عادت ہو انتہی اور مصنف رح نے کل ما یخرج سے کلیہ عام اسواسطے کہا کہ معتاد اور غیر معتاد دونوں کو شامل ہو۔ اگر کہا جاوے کہ یہ کلیہ ٹوٹتا ہے ان تین صورتوں سے جب کہ عورت کی فرج سے یا مرد کے

ناثرہ سے ریح خارج ہوئی یا کیڑا نکلا تو دو روایتون مین سے اصح یہ کہ وضو نہین ٹوٹتا ہے۔ فتح القدیر مین جواب دیا کہ عورت کی فرج سے ریح کا یا کیڑے کا نکلنا اس کلیہ سے مستثنیٰ ہو یعنی مان لیا کہ ہان یہ قاعدہ کلیہ باستثناے ان دو صورتون کے ہے اور رہی ریح جو مرد کے ناثرہ سے ہو تو وہ ریح نہین بلکہ بھڑک ہے تو وہ ایسی ہوا ہے جیسے کسی کے پیٹ مین زخم ہو اور اس سے ہوا نکلے۔ اقول اولیٰ یہ کہ یون جواب دیا جائے کہ مراد اس کلیہ سے ہر وہ نجس کہ سبیلین سے خارج ہو ناقض ہے اور مراد نجس سے عین نجاست نہین بلکہ جسمین صفت نجاست آجاوے جیسے ریح ہے کہ عین نجس ہو کر ناقض ہوتی ہے بخلاف اس ریح کے جو عورت کی فرج سے نکلے کیونکہ فرج محل نجاست تو ریح مجاور نجاست نہوئی پس ناقض نہین ومیہ نظر ولیکن کیڑے وکنکری کا استثنا ضرور ہے کما اشار الیہ المصنف رح فیما یاتی۔ پھر خارج سبیلین کی ناقض ہونے پر استدلال کیا۔ لقولہ تعالیٰ او جاء احد منکم من الغائط الآیہ۔ یا کوئی تم مین سے غائط سے آیا الآیہ۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے غائط سے آنے پر درحالیکہ پانی نہو تیمم لازم کیا۔ اور غائط درحقیقت اس جگہ کو کہتے ہین جہان آدمی اپنی حاجت سے فارغ ہوتا ہے اور اجماع ہے کہ خالی غائط سے آنا طہارت کو نہین توڑتا جب تک کہ کوئی چیز سبیلین سے نہ نکلے کیونکہ اگر ایک شخص وضو کے ساتھ ہو اور پاخانہ تک جاکر واپس آیا تو اس سے وضو ساقط نہوگا بلکہ آیت مین کنایہ ہے اس چیز سے جو غائط مین جانے سے لازم آتی ہے یعنی کوئی چیز نکلنا اور وہ خروج نجس ہے پس خروج نجس پر تیمم لازم کیا تو معلوم ہوا کہ علت تیمم کی خروج نجس از سبیلین ہے جبکہ پانی نہو اور جب یہ علت تیمم مین معلوم ہوئی تو وضو مین بھی ثابت ہوئی کیونکہ تیمم تو وضو کا بدل بحالت پانی نہونے کے ہے اور جو چیز کہ بدل مین سبب ہو وہی اصل مین سبب ہوتی ہے تو وضو کا سبب یہ ہے کہ دونون راہون مین سے کسی راہ سے کوئی نجس چیز خارج ہو یہی مطلوب تھا۔ وقیل لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وما الحدث قال ما یخرج من السبیلین۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ اور حدث کیا ہے تو فرمایا کہ جو نکلے دونون راہون سے۔ ف۔ یہ استدلال حدیث سے ہے ولیکن یہ حدیث معروف نہین مگر دارقطنی رح نے غرائب مالک مین مرفوع روایت کی کہ نہین توڑتی وضو کو مگر جو نکلے آگے سے یا پیچھے سے۔ یہ روایت ضعیف ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تمہارا تو قول یہ بھی ہے کہ جو عادت کے موافق نکلتی ہو وہ اور جو خلاف عادت نکلتی ہو وہ دونون وضو توڑتی ہین تو خلاف عادت کے نقض پر کیا دلیل ہے جواب اسکا یہ ہے جو مصنف رح نے فرمایا۔ وکلمۃ ما عامۃ فتتناول المعتاد وغیرہ۔ اور کلمہ ما عام ہے تو شامل ہے عادت کی چیز اور غیر عادت کی چیز سب کو۔ ف۔ امام محمد رح وایک جماعت علماء نے تصریح کی کہ کلمہ ما عام ہے یعنی کسی خاص کے واسطے نہین بلکہ عام ہے اسکا ترجمہ جو چیز۔ پس جو چیز کہ سبیلین سے خارج ہو عام ہے کہ وہ معتاد ہو یا غیر معتاد ہو ناقض وضو ہے اور یہی مطلوب تھا پس ساقط ہوا قول مالک رح کا کہ غیر معتاد چیز نکلنے سے وضو نہین ٹوٹتا۔ واضح ہو کہ مقعد سے براز خواہ قلیل نکلے یا کثیر ہو وضو واجب کرتا ہے اسی طرح ریح جو مقعد سے نکلے اور اسی طرح پیشاب خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو وضو توڑتا ہے المحیط۔ جو ریح کہ ناثرہ سے یا عورت کی فرج سے نکلے وضو نہین توڑتی یہی صحیح ہے لیکن اگر عورت ایسی ہو کہ اسکی فرج ومقعد کے درمیان کا پردہ پھٹ کر ایک سوراخ ہوگیا ہو تو اسکی فرج سے ریح نکلنے مین اسکے حق مین وضو کر لینا مستحب ہے الجوہرۃ النیرۃ ع ف۔ آدمی کے پیٹ مین ایسا زخم کہ جوف تک پہونچا ہوا ہے اس سے ریح نکلے تو وضو نہین توڑیگی جیسے ڈکار بدبودار البغیہ۔ اگر پیشاب ناثرہ کی ڈنڈی مین اترا تو وضو نہین توڑا اور اگر ختنہ کی کھال تک آترا تو وضو توڑا الذخیرہ۔ اور یہی صحیح ہے الفتح من تجنیس المصنف البحر۔ اگر عورت کے اندرونی فرج سے پیشاب نکلا اور باہری فرج سے نہین نکلا تو وضو ٹوٹ گیا الفاضیخان۔ اگر مرد کے ناثرہ مین زخم ہو کہ اسکے سرے دو ہو جاوین ایک وہ کہ جس سے ایسی چیز نکلتی ہے جو پیشاب کے مجرے مین جاری ہوتی ہے اور دوسرے سے وہ نکلتی ہے جو مجرے بول مین نہین جاری ہوتی تو اول بمنزلہ احلیل کے ہے جب اسکے سرے پر پیشاب ظاہر ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا اگرچہ بہا ہو اور دوسرے سے جب تک نکل کر نہ بہے وضو لازم نہوگا اور اگر مرد کو پیشاب نکلنے کا خوف ہوا تو اسنے اپنی احلیل کے اندر روئی بھری اور اگر روئی نہ ہوتی تو اس سے پیشاب نکل آتا تو اسمین کچھ ڈر نہین ہے اور اسکا وضو نہ ٹوٹیگا یہانتک کہ تری روئی پر ظاہر ہو الفاضیخان۔ یہی

صحیح ہے م - الفتح شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ آدمی کی کلنج مقعد سے نکلنے ہی وضو ٹوٹ جائیگا الذخیرہ - مذی وضو توڑتی ہے بدلیل ان
ودی و منی اگرچہ باشہوت نکلے مثلاً کوئی بوجھ اُٹھایا یا اوپر سے گرا اور منی نکل گئی تو وضو واجب ہے المحیط - مذی سپیدی مائل
رقیق جو کہ جورو کے ساتھ ملاعبت کرنے مین شہوت سے نکلتی ہے اور اسکے مقابل عورت سے قذی ہے تبیین - اگر عورت نے اپنی فرج
مین انگلی ڈال کر نکالی تو فرج کی کچھ رطوبت آنے سے وضو ٹوٹا - الفتح سو فیہ نظر فان رطوبۃ الفرج مختلف فیہا م - کیڑا اگر مقعد سے
نکلا تو حدث ہے القاضیخان - اور اگر ناکڑہ کے سوراخ مین کچھ ٹپکا یا پھر اُس سے نکلا تو وضو نہین توڑیگا جیسا کہ صوم مین ہے الظہیریہ
اور اگر تیل سے حقنہ کیا پھر وہ بہا تو وضو اعادہ کرے محیط السرخسی - اور جو چیز کہ پیچھے کی طرف سے اندر ہو پھر نکلے تو وہ ناقض
وضو ہے کیونکہ وہ تری سے خالی نہوگی اگرچہ وہ چیز پوری داخل نہو بایں طور کہ ایک کنارہ اُسکے ہاتھ مین ہو اور چیز مذکور ہے -
یہانتک تو خارج از سبیلین کے ناقض وضو ہونے کا بیان ہوا اب غیر سبیلین سے خارج چیز کے ناقض کا بیان فرمایا - قال
والدم والقیح اذا خرجا من البدن - اور نواقض وضو سے ہین خون اور کچ لہو جب دونون بدن سے نکلے یعنی سوائے سبیلین کے
بدن کے کسی مقام سے ظاہر ہوئے - فتجاوزا الی موضع یلحقہ حکم التطہیر - پس ظاہر ہوکر تجاوز کیا ایسے مقام کی طرف جسکو پاک
کرنے کا حکم لاحق ہے - ف یعنی سوائے سبیلین کے دوسرے مقام سے خروج مین فقط نجاست کا ظاہر ہونا کافی نہین ہے بلکہ سیلان
شرط ہے پس خون اگر سر زخم پر چڑھا یعنی نہ بہا تو اس سے وضو نہ ٹوٹیگا اگرچہ اپنے سر زخم سے زیادہ گھیر لیا الظہیریہ اور اس مسئلہ کے
جنس کے مسائل مین فتوی اسی پر ہے کہ وضو نہ ٹوٹیگا المحیط - پھر سیلان کے واسطے اسی قدر کافی ہو جائیگا کہ بہنے کی قوت ہو اگرچہ
کسی ترکیب سے بہنے نہ دیوے تو وضو ٹوٹ جائیگا چنانچہ امام محمد رح نے اصل مین فرمایا کہ اگر زخم سے قلیل خون نکلا پس اُسنے پونچھ ڈالا
پھر نکلا اور پھر اُسنے اسی طرح پونچھ ڈالا پس اگر خون ایسی حالت پر ہو کہ اگر وہ چھوڑ دیتا تو بہ نکلتا تو اسکا وضو ٹوٹ جائیگا اور اگر نہین
بہتا تو نہین ٹوٹیگا اور اسی طرح اگر اس خون پر راکھ یا خاک ڈالدی پھر دوبارہ ظاہر ہوا اور اُسنے راکھ ڈالدی پھر اسی طرح تو بھی
حکم اسی تفصیل سے ہے کہ اُسکو جمع کیا جاوے گا الذخیرہ - کچ لہو و خون و پیپ اور پانی جراحت کا و چھالے کا و ناف کا اور چوچی
اور آنکھ کا اور کان کا جبکہ بیماری کی وجہ سے ہو اصح قول پر سب یکسان ہین الزاہدی - ع ہ - والقی ملأ الفم - اور وضو توڑنیوالی
ہے قے جبکہ منھ بھر کے ہو - ف قے منھ بھر کے قے وہ ہے کہ جسکو بدون مشقت و کلفت کے روک نہ سکے یہی صحیح ہے محیط السرخسی - بالجملہ
امام مصنف رح نے سبیلین کے سوائے خارج ناقض تین چیزین بیان فرمائین خون و کچ لہو بشرطیکہ بہکر ایسے موضع پر آوین جسکے دھونے کا
حکم ہے اور قے جبکہ منھ بھر ہو تو ہمارے نزدیک جو غیر سبیلین سے خارج ہو وہ بھی ناقض وضو ہے - وقال الشافعی الخارج من غیر
السبیلین لاینقض الوضوء - اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ سبیلین کے سوائے بدن سے جو چیز خارج ہو وہ وضو نہین توڑتی -
لما روی انہ علیہ السلام قاء فلم یتوضأ - بدلیل اسکے کہ مروی ہوا کہ حضرت علیہ السلام نے قے کی پھر وضو نہ کیا - ولان غسل
غیر موضع الاصابۃ امر تعبدی فیقتصر علی مورد الشرع وہو المخرج المعتاد - اور بدلیل اسکے کہ دھونا سوائے اس جگہ کے
جہان نجاست لگی ہے ایسا امر ہے کہ بندگی کے طریقہ پر اللہ تعالی نے ہمکو اسکا مکلف کیا ہے سو مورد شرع پر مقصور رکھنا چاہیے اور
مورد شرعی تو مخرج معتاد ہے - ف یعنی عقل تو چاہتی ہے کہ جہان نجاست لگے اُسکو دھویا جاوے ولیکن سوائے اُس جگہ کے
وضو کے اعضاء دھونا اللہ تعالی نے ہم پر بندگی و فرمانبرداری کے واسطے فرض کر دیا ہے تو چاہیے کہ برخلاف قیاس کے جہان شرع
وارد ہوئی ہو اُسی تک مقصور رکھین کیونکہ قیاس کو دخل نہین ایسے امور مین جو تعبدی ہین اور یہان ورود شرع صرف سبیلین سے نکلنے
وضو کا ہے تو ہم اسی پر مقصور رکھین اور سوائے مخرج معتاد کے دوسری جگہ سے نجاست نکلنے پر وضو واجب نہ کرین - اسکا جواب
یہ ہے کہ شرع کا ورود صرف سبیلین و مخرج معتاد پر مقصور نہین بلکہ خون و قے وغیرہ مین بھی شرع وارد ہوئی ہے تو ہم شرع کے مورد ہی سے کہتے ہین
قیاس سے نہین کہتے ہین علاوہ اسکے شرع نے مورد مین علت معقول کر دی ہے چنانچہ فتح القدیر سے آویگا فی العینی - واضح ہو کہ جو

نجس چیز کہ سواے راہ پاخانہ و پیشاب کے دوسری جگہ سے خارج ہو وہ ہمارے علماے رحمہم اللہ تعالی کے نزدیک وضو توڑتی ہے اور ہمارے علماء کا قول اسمین موافق ہے قول حضرات خلفاے اربعہ وباقی عشرہ مبشرہ بالجنۃ وعبد اللہ بن مسعود وعبد اللہ بن عمر و زید بن ثابت وابو موسی اشعری وابو الدرداء و ثوبان رضی اللہ عنہم وکبار صدور تابعین رحمہم اللہ سے اور یہی مذہب ہے سفیان ثوری وحسن واوزاعی و اسحق بن راہویہ کا۔ خطابی رح نے جو علماے شافعیہ مین سے معروف ہین کہا کہ یہی قول اکثر فقہاء کا ہے اور کہا کہ خون بہنے والے سے اکثر فقہاء کے قول پر وضو ٹوٹ جاتا ہے یہی اقوی اور اسی کا اتباع اولی ہے۔ عینی رح نے کہا اور شافعی رح کے نزدیک نہین ٹوٹتا اور یہی امام مالک کا قول ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے ابن عباس وابن ابی اوفی وجابر و ابو ہریرہ سے اور تابعین مین سے ایک روایت مین سعید بن المسیب سے اور سالم وقاسم وربیعہ فقہاے مدینہ وطاؤس ومکحول سے اور فقہاء مین سے ابو ثور وداؤد سے مروی ہے اور شافعی رح کے دلائل مین سے ایک تو حدیث ہو مصنف رح نے ذکر فرمائی اور اسکا کتب حدیث مین نشان نہین ہے ہان یہ ہے کہ آپ نے قے کی تو منہ دھو ڈالا تو کہا گیا کہ آپ نماز کا وضو نہین کرتے تو آپ نے فرمایا کہ قے کا وضو یون ہی ہے۔ جواب یہ کہ یہ حدیث غریب ہے اور مشہور کے ساتھ معارض نہین ہو سکتی ہے اور مترجم کہتا ہے کہ علاوہ اسکے اس سے یہ کہان لازم آیا کہ وضو نہین ٹوٹتا بلکہ اسوقت وضو نہ کیا۔ اور دلیل دوم حدیث ابو ہریرہ رض کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا وضوء الا من صوت او ریح نہین وضو مگر آواز یا بو سے۔ رواہ الترمذی۔ جواب یہ کہ بالاجماع نواقض وضو کا انحصار صوت وریح مین نہین ہے کیونکہ پاخانہ و پیشاب بھی ناقض ہین تو معلوم ہوا کہ خروج ریح مین شک کرنے کی صورت مین وضو ان دونون وجہون پر واجب ہے چنانچہ عبد اللہ بن زید بن عاصم سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اُس شخص نے شکایت کی جسکو نماز مین تخیل ہوتا تھا کہ وہ کوئی چیز پاتا ہے تو فرمایا لا ینصرف حتی یسمع صوتا او یجد ریحا۔ نماز سے نہ پھرے حتی کہ آواز سن لے یا بو پاوے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور ابو ہریرہ رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذا وجد احدکم فی بطنہ شیئا فاشکل علیہ اخرج منہ شی ام لا فلا یخرجن من المسجد حتی یسمع صوتا او یجد ریحا جب تم مین کوئی اپنے پیٹ سے کوئی چیز پاوے سو اُسپر شبہہ ہو کہ اسمین سے کوئی چیز نکلی یا نہین تو وہ ہرگز مسجد سے نکل نہ جاوے یہانتک کہ آواز سنے یا بو پاوے۔ رواہ مسلم۔ دلیل سوم شافعی رح کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ ذات الرقاع کو نکلے سو فرمایا کہ آج رات مین کون ہماری نگہبانی کریگا تو ایک مرد انصاری و ایک مرد مہاجری نے جواب دیا کہ ہم پس دونون درہ پہاڑ پر نگہبانی کو گئے وہان مہاجری لیٹ گیا اور انصاری نماز مین کھڑا ہو گیا پھر مشرکون مین سے ایک آیا اور اُسنے سواد انسان دیکھکر تیر مارے جب انصاری کو جان جانے کا خطر ہوا تو اُسنے مہاجری کو جگایا جب مہاجری نے خون روان دیکھا تو کہا کہ پہلے کیون نہ جگایا تو کہا کہ مین ایسی سورت پڑھتا تھا کہ اگر مجھے خوف نہ ہوتا کہ جسکا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا وہ ضائع نہ کرون تو مین نہ جگاتا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خبر پہونچی تو آپ نے دونون کو دعا دی۔ تمام حدیث بخاری نے تعلیقاً اور ابو داؤد وابن حبان ودار قطنی وبیہقی وغیرہم نے سنداً روایت کی۔ اشد اول یہ کہ اسمین وضو و اعادہ نماز کا حکم نہین مذکور ہے۔ جواب یہ کہ ذکر نہونے سے یہ کیونکر لازم آیا کہ وضو نہین ٹوٹتا شاید حکم کیا ہو راوی نے بیان نہ کیا یا نماز تہجد ہو غیر لازم تو ضرورت نہو یا زخمی بالفعل اس لائق نہ تھا سو لنا قولہ علیہ السلام الوضوء من کل دم سائل۔ ہماری دلیل قول حضرت علیہ السلام کا کہ ہر خون بہنے والے سے وضو ہے۔ ف یعنی واجب ہے کیونکہ کلمہ من یا تو جزء و بعض کا فائدہ دیتا ہے جیسے الاذنان من الراس دونون کان سر سے ہین یعنی سر کا جزء ہین یا ایک کے دوسرے پر متفرع ہونے کا جیسے النہار من طلوع الشمس طلوع آفتاب سے دن ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وضو دم سائل کا جزء یا بعض نہین تو تفریع کا ہوا اور یہ سببیت ہے کیونکہ جسپر متفرع ہو اُسکا سبب ہونا ضرور ہے تو معنی حدیث کے یہی ہوئے کہ وضو واجب ہوتا ہے ہر خون سائل سے۔ کما فی شرح تاج الشریعۃ رہی حدیث تو اسکو دار قطنی رح نے ضعیف طرق سے روایت کیا اور عینی رح نے کہا کہ حدیث مرسل ہے اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور فتح القدیر مین کہا کہ اسکو ابن عدی نے کامل مین دوسرے طرق سے روایت کیا اور کہا کہ مین اُسکو نہین جانتا مگر حدیث احمد بن فروخ

اور یہ راوی ایسا ہے کہ اُسکی حدیث سے حجت نہ لیجاوے ولکن لکھی جاوے کیونکہ لوگون نے باوجود اسکے ضعف کے اُسکی حدیث کو اُٹھالیا ہے انتہی ولیکن ابن ابی حاتم نے کتاب العلل مین کہا کہ جنھنے اسکی حدیث لکھی اور ہمارے نزدیک اسکا مرتبہ صدق ہے انتہی - اور بھی ہمارے واسطے حجت حدیث ام المومنین عائشہ رضہ ہے کہ فاطمہ بنت ابی جبیش نے آکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مین ایسی عورت ہون کہ مستحاضہ ہوتی ہون سو طاہر نہین ہوتی تو کیا مین نماز چھوڑ دون تو فرمایا کہ نہین یہ تو رگ ہے اور حیض نہین ہے تو جب حیض آوے تو نماز چھوڑ دے اور جب وہ مُڑ جاوے تو اپنے سے خون دھو ڈال پھر تو وضو کر ہر نماز کے لیے یہانتک کہ پھر وہی وقت آوے رواہ احمد والترمذی وصححہ اور بخاری کی روایت مین ہے کہ ہشام بن عروہ نے کہا کہ میرے باپ عروہ بن الزبیر نے بیان کیا پھر تو ہر نماز کے لیے وضو کر یہانتک کہ پھر وہی وقت آوے - بعض نے اعتراض کیا کہ یہ قول آخری عروہ ابن الزبیر کا ہے - جواب یہ کہ نہین بلکہ ہشام نے اپنے باپ کی روایت ظاہر کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اِس عورت سے یون کہا - کیونکہ حدیث مین دونون صیغہ خطاب تانیث کے ہین یعنی پھر اے عورت تو وضو کر تو معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسی عورت سے کہا ہے اور اگر عروہ اپنی طرف سے کہتے تو یون کہتے کہ پھر چاہیے کہ وہ مستحاضہ عورت ہر نماز کے لیے وضو کیا کرے دیکھو کہ ترمذی رح نے حدیث کو صحیح کیا اور یہ جو دارقطنی رح نے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے دلوائے اور نماز پڑھی اور وضو نہ کیا اور جہان پچھنے دلوائے تھے اُس جگہ سے زیادہ نہین دھویا - تو اول تو حدیث ضعیف ہے کچھ معارض حدیث بخاری وغیرہ کے نہین ہوسکتی دوم اِس سے اسقدر ثبوت ہوا کہ اُسوقت وضو نہ کیا - اب جبکہ اِس صحیح حدیث سے ثابت ہوا کہ خون سائل خارج ہونے سے وضو واجب ہوتا ہے وقولہ علیہ السلام من قاء او رعف فی صلوتہ فلینصرف ولیتوضأ ولیبن علی صلوتہ مالم یتکلم - و بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جس نے قے کی یا نکسیر پھوٹی نماز مین تو وہ پھر جاوے اور وضو کرے اور بنا کرے اپنی نماز پر جب تک کہ کلام نہ کیا ہو - ف ابن ماجہ نے ام المومنین صدیقہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ من اصابہ قی او رعاف او قلس او مذی فلینصرف الخ یعنی جسکو پہونچی قے یا نکسیر یا قلس یا مذی تو وہ پھر جاوے الخ - اور قلس کے معنی آگے آوینگے اور یہان مذی کا بھی ذکر ہے جس سے وضو بالاجماع واجب ہے - م - اور اِس حدیث کو دارقطنی نے بھی روایت کیا اور کہا کہ ابن جریج کے شاگردون مین سے حافظون نے مرسل روایت کیا ہے - انتہی - اور اِس حدیث کے ایک راوی اسمٰعیل بن عیاش مین کلام کیا گیا ولیکن محصل یہ کہ اسمٰعیل لے جو روایت اہل شام سے کی وہ قوی ہے جیسے یہ حدیث ہے اور جو اہل حجاز سے کی وہ مخلط ہے کما فی التقریب اور ابن عدی نے کہا کہ اسمٰعیل بن عیاش کبھی تو ابن جریج عن ابن ابی ملیکہ عن عائشہ رضہ مرفوع متصل روایت کرتا ہے اور کبھی عن ابن جریج عن ابیہ مرسل روایت کرتا ہے اور جواب یہ کہ ابن عیاش رح ثقہ ہے یحییٰ بن معین وغیرہ نے اِسکی توثیق کی اور یعقوب بن سفیان نے کہا کہ وہ ثقہ عدل ہے اور یزید بن ہارون نے کہا کہ مین نے اِس سے بڑھکر حافظ حدیث نہین دیکھا پھر کیا ضرر ہے کہ ایک ثقہ نے اِس حدیث کو دو اسناد ایک اسناد مرسل دوم مسند سے روایت کیا اور اگر ہم مان لین کہ یہ حدیث مطلقاً مرسل ہے تو بھی کچھ ضرر نہین کیونکہ مرسل ہمارے وجماعۃ علماء کے نزدیک مقبول حجت ہے - مع - اِس حدیث کو بیہقی نے دارقطنی کے طریق سے عن ابن جریج عن ابیہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مرسل روایت کیا اور کہا کہ یہی صحیح ہے - پھر بیہقی نے شافعی رح سے نقل کیا کہ بر تقدیر صحت اِس حدیث کے معنی یہ کہ وضو سے مراد خون دھونا ہے نہ وضو شرعی اور جواب دیا گیا کہ وضو سے یہ مراد لینا صحیح نہین ورنہ جب خون دھونے کے لیے نماز سے پھرے تو بالاتفاق نماز باطل ہو جائیگی اُسپر بنا کرنا درست نہوگا - مع - بنا کرنے کے یہ معنی کہ جہان تک نماز پڑھی ہے اُسی پر باقی کو ملاکر تمام کر دے - م - اور قلس وہ کہ حلق سے خارج ہو اور قے وہ دن حلق کے - اور امام احمد ابو داؤد و ترمذی ونسائی رح نے حسین المعلم کی حدیث سے ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کی پس وضو کیا - معدان نے کہا کہ پھر مین ثوبان رضی اللہ عنہ سے دمشق کی مسجد مین ملا تو مین نے ابو الدرداء رض کی یہ حدیث اُنسے بیان کی تو ثوبان رضہ نے کہا

کہ ابوالدرداء رضہ نے سچ کہا اور مین نے ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو رنا یا تھا - ترمذی رح نے اسکی روایت کے بعد کہا کہ اس باب مین یہ حدیث اصح ہے - ابن الجوزی رح نے کہا کہ اثرم رحمہ اللہ تعالی نے کہا کہ مین نے امام احمد سے کہا کہ کیا اس حدیث کی روایت مین اضطراب ہے فرمایا کہ حسین المعلم نے اسکو تجویدؒ کے ساتھ روایت کیا ہے - حاکم نے کہا کہ یہ حدیث بر شرط بخاری ومسلم ہے مف - اس حدیث سے معلوم ہوا کہ خون اور قے وقلس اور مذی ناقض وضو ہین اور اسکے حدوث کے وقت نماز سے پھرنا جائز ہے اور پھر وضو کر کے جبتک کلام نہ کیا ہو تب تک نماز اول پر بنا کرنا جائز اور کلام کرنا نماز مین مفسد ہے اور عنقریب امام مصنف اسکو نماز مین حدث ہونے کے باب مین اعادہ فرماوینگا پھر اس حدیث سے استدلال کئی وجہ سے ہے - اول یہ کہ اسمین حکم ہے نماز کے اوپر باقی بنا کرنے کا اور بنا کرنا بعد وضو ٹوٹ جانے کے ہے - دوم یہ کہ اسمین حکم وضو کرنے کا ہے اور مطلق حکم واسطے وجوب کے ہے - سوم یہ کہ اسمین نماز سے پھر جانا مباح کیا اور یہ بعد شروع کے جب ہی جائز ہے کہ وضو نہ رہے اور نجاست دھونے کے کام کے واسطے پھر جانا نماز کو باطل کریگا اور بالاتفاق بنا اسپر نہین جائز ہے اور یہ نہین دیکھتے کہ اسمین قے مذکور ہے جس سے بالاتفاق وضو واجب ہے - پھر ہمارے مذہب کی ترجیح کے وجوہ مین اول یہ کہ یہی اکثر صحابہ رضہ کا قول ہے - دوم یہ کہ ہماری احادیث تو ایک امر کو ثابت کرنیوالی ہین اور دوسرون نے نفی نکالی ہے اور یہ قرار پایا کہ ثابت کرنیوالی دلیل کو نفی پر مقدم رکھا جائیگا تو دلیل ثبت کو قبول مین تقدیم ہوگی - سوم ہماری احادیث بہت ہین اور اصح ہین اور انکے پاس کوئی حدیث صحیح نہین ہے - چہارم جو ہمارا مذہب ہے اسمین دین مین احتیاط زائد ہے خصوص عبادت مین - مع - اگر ہم ان روایات کو بالفرض معارض مان لین اور فرض کرین کہ ہماری دیگر احادیث بلا معارض بھی نہین ہین تو بالاتفاق اب قیاس کی طرف رجوع ہوگا جو مصنف رح نے آگے ذکر کیا - مف - ولان خروج النجاسۃ موثر فی زوال الطہارۃ وہذا القدر فی الاصل معقول - اور غیر سبیلین سے نجس نکلنا اسواسطے ناقض ہے کہ نجاست کا نکلنا تاثیر کرتا ہے طہارت زائل ہو جانے مین اور یہ سبب تو اصل مین مفہوم ہوتا ہے - ف - قیاس مین ایک اصل ہے جسپر دوسرے فرع کو قیاس کرتے ہین اور مناط اسکا کوئی علت وسبب جو کہ اصل مین ہے وہی فرع مین ہو تا کہ جو حکم اصل مین ہے وہی فرع مین ظاہر ہو جاوے بشرطیکہ کوئی امر مانع نہو اور یہان اصل وہ قولہ تعالی او جاء احد منکم من الغائط الآیۃ ہے تو وہان وضو واجب ہونا اس علت سے کہ نجاست پائخانہ وپیشاب سے نکلی پس سمجھ لیا گیا کہ نجاست کا نکلنا طہارت زائل کرنے مین تاثیر کرتا ہے اور مقام پائخانہ یا پیشاب کی خصوصیت لغو ہے جیسے فقط بول وبراز کی خصوصیت نہین کیونکہ حیض ونفاس سے بھی طہارت زائل ہوتی ہے اسی طرح نجاست خواہ سبیلین سے نکلے یا اور کہین سے نکلے برابر ہے کیونکہ مدار تو نجاست کے نکلنے پر زوال طہارت کا ہے تو نجاست جب سوائے سبیلین کے منھ وناک وغیرہ سے نکلی تو اس سے بھی زوال طہارت ہوا - والاقتصار علی الاعضاء الاربعۃ غیر معقول - اور طہارت کرنے مین خالی چارون اعضاء وضو پر اقتصار کرنا عقل سے باہر ہے - ف - یعنی خروج نجاست سے زوال طہارت تو معقول ہے لیکن طہارت کرنے مین صرف وضو کے چار اعضاء پر اقتصار کرنا عقل سے معلوم نہین بلکہ یہ صرف امر تعبدی ہے کہ طہارت ہو جانے مین موضع خروج نجاست کے سوائے تمام بدن سے صرف چار اعضاء کے دھونے پر کفایت کیا گیا پس یہان اصل مین دو امر ہین ایک عقلی معلوم کہ خروج نجاست سبب زوال طہارت ہے اور دوسرا جسمین عقل کو دخل نہین کہ چار اعضاء پر اقتصار کرو - لکنہ یتعدی ضرورۃ تعدی الاول - لیکن امر دوم بھی متعدی ہوگا بوجہ ضرورت تعدی امر اول کے - ف - یعنی اصل کا امر اول جب متعدی ہوا تو امر دوم بھی اول کے ساتھ جو طہارت جسطرح واجب تھی وہ بھی بالضرور فرع مین متعدی ہوگی - توضیح یہ کہ جب مانند اصل یعنی سبیلین کے فرع یعنی غیر سبیلین مین نجاست نکلنے سے زوال طہارت کا حکم ہوا تو پھر طہارت کرنے مین جو اعضاء وضو پر اقتصار ہے وہ بھی غیر سبیلین کی صورت مین متعدی ہوا - فتح القدیر مین کہا کہ یہان تو دعوی صرف ہمارا اسی قدر تھا کہ جیسے سبیلین سے نجاست نکلنا طہارت زائل کرتا ہے اسی طرح غیر سبیلین سے تو صرف استدلال بھی کافی تھا کہ خروج نجاست علت زوال طہارت ہے تو غیر سبیلین سے مانند

سبیلین کے موجب زوال طہارت ہوگی کیونکہ کسی مقام کی خصوصیت کو دخل نہیں ہے۔ تو جب طہارت زائل ہو گئی تو وقت نماز کے وہ خود طہارت کریگا اور وہ وضوء ہے جسمین چار اعضاء پر اقتصار ہے۔ ہذا حاصل کلامہ۔ ولیکن فاضل اسعد رح نے اعتراض کیا کہ ایک جگہ سے نجاست نکلنے پر اگر اسی جگہ کی طہارت گئی تو معقول ہے ولیکن وضوء واجب نہیں اور اگر سب بدن کی طہارت گئی تو عقل میں نہیں آتا پس مصنف کا اسکو معقول کہنا صحیح نہیں ہے اور جواب مترجم کی طرف سے یہ کہ امام مصنف کے اور نیز شیخ ابن الہمام کے قول میں طہارت سے حسی وعقلی نہیں جیسے فاضل اسعد نے غلطی کھائی بلکہ مراد شرعی طہارت ہے پس اصل سبیلین سے خروج نجاست پر اللہ تعالیٰ نے شرعی طہارت لازم کی تو معلوم ہوا کہ شرعی طہارت زائل ہو گئی تھی ولیکن طہارت بدن میں صرف اعضاء وضوء پر اقتصار کرنا غیر معقول ہے لہذا اسمین کوئی قیاس دخل نہیں کر سکتا اور تحقیق یہ کہ امام شافعی رح کی دلیل قیاسی یہ تھی کہ سوائے موضع نجاست کے اعضاء وضوء کو دھونا ایک امر تعبدی ہے تو اسکے واسطے جہاں کی نجاست نکلنے پر یہ امر تعبدی رکھا گیا یعنی سبیلین کی نجاست نکلنا تو اسی تک اقتصار رہے امام مصنف رح نے اسکے جواب میں کہا کہ طہارت کا زوال بوجہ خروج نجاست کے بلاشبہ معقول ہے کیونکہ اسی پر طہارت شرعی کا حکم فرمایا جبکہ خروج نجاست کی وجہ سے بدن کو شرعی طہارت نہ رہے پھر طہارت میں اقتصار وضوء پر البتہ غیر معقول ہے ولیکن جب کہ خروج نجاست کی علت سے غیر سبیلین میں بھی زوال طہارت کا حکم ہوا تو شرعی طہارت یعنی چاروں اعضاء پر اقتصار بھی متعدی ہوا الحاصل امام شافعی رح کے طور پر خروج نجاست سبیلین سے تطہیر غیر سبیلین امر تعبدی خارج قیاس ہے اور ہمارے نزدیک خروج نجاست سبیلین سے تطہیر لازم آنا تو معقول قیاسی ہے ولیکن صرف چاروں اعضاء وضوء پر اقتصار کرنا قیاسی نہیں ہے۔ چونکہ معقول قیاسی علت سے حکم تھا ہم نے غیر سبیلین کو سبیلین پر قیاس کر کے خروج نجاست پر تطہیر لازم ہونا معلوم کیا تو معقول قیاسی کے ساتھ جو تطہیر کا طریقہ غیر قیاسی تھا وہ بھی متعدی ہوا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ واضح ہو کہ قیاس کی بحث تو اصول فقہ میں ہے لیکن بیان ضروری توضیح یہ کہ آیت وحدیث تو مثبت یعنی حکم ثابت کرنے والی ہیں اور قیاس ہمارا مثبت نہیں بلکہ مظہر ہے یعنی آیت یا حدیث کا حکم جن جن چیزوں کو شامل ہے وہ بعض تو مذکور ہیں خواہ آیت میں یا حدیث میں اور بعض مذکور نہیں تو اللہ تعالیٰ نے علماء کو حکم دیا کہ عقلی قیاس سے سمجھیں کہ یہ حکم کس غیر مذکور کو شامل ہے یا یہ غیر مذکور کس حکم میں داخل ہے پس بذریعہ قیاس کے اجتہاد کر کے جو معلوم کیا اسپر فتویٰ دیا تو قیاس صرف ظاہر کرنے والا ہوا اور معتبر قیاس مجتہد کا ہے پس قیاس میں ایک اصل ہے وہ کہ جو آیت یا حدیث میں مذکور ہے جیسے یہاں آیہ میں سبیلین مذکور ہیں۔ دوم فرع ہے کہ جو آیت یا حدیث میں مذکور نہیں جیسے یہاں سوائے سبیلین کے۔ تو اب ہم نے پوچھا کہ غیر سبیلین سے اگر نجاست نکلے تو کیا وضوء کرنا واجب ہوتا ہے یا نہیں تو عالم مجتہد نے دیکھا کہ یہ تو آیت میں مذکور نہیں ہے مگر سبیلین مذکور ہیں تو اسنے قیاس کرنا چاہا جس سے ظاہر ہو کہ آیت کا حکم اسکو شامل ہے یا نہیں۔ اور قیاس کی شرط اول یہ ہے کہ جس اصل پر فرع کو قیاس کرنا چاہتے ہو وہ کسی دوسرے نص سے مخصوص الحکم نہو یعنی یہ منصوص نہو کہ یہ حکم فقط اسی اصل کے لیے مخصوص ہے مثلاً خزیمہ رضی اللہ عنہ کی اکیلی گواہی پر فیصلہ کیا حالانکہ دو گواہ ضرور ہیں تو اسپر قیاس کر کے اور کسی کی اکیلی گواہی پر فیصلہ اسوجہ سے نہیں ہو سکتا کہ یہ حکم حضرت خزیمہ رضی اللہ عنہ کے واسطے مخصوص ثابت ہوا ہے تو اب دوسرے کو اسپر قیاس کرنا نہیں جائز ہے۔ شرط دوم یہ کہ اصل مذکور قیاس سے معدول نہو۔ جیسے رمضان میں بھولے سے کھانا کیونکہ روزہ نہیں ٹوٹیگا حالانکہ قیاس چاہتا ہے کہ ٹوٹ جائے جیسے نماز میں بھولے سے کلام کرنے میں نماز ٹوٹ جاتی ہے۔ شرط سوم یہ کہ فرع جسکے حکم کے لیے قیاس ہے اسمین کوئی نص صریح نہو ورنہ جب نص موجود ہو تو قیاس باطل ہے جیسے یہی بھولے سے روزہ میں کھانا پینا کیونکہ منصوص ہے کہ روزہ نہ ٹوٹیگا تو اب قیاس کرنا باطل ہے شرط چہارم یہ کہ جس علت کی وجہ سے اصل میں حکم ہے وہ سمجھ میں آوے اور اس بارہ میں اسکی نظیر اسکے فرع ہو اور حکم بھی متعدی ہو اور یہ امر مجتہد کی شان ہے کہ حکم کی جہت دریافت کرے اور فرع کو اسکی نظیر اور حکم کا متعدی ہونا جانے۔ اب ہمارے مسئلہ میں کہ غیر سبیلین سے خروج نجاست سے وضوء ہوگا یا نہیں۔ اسکا قیاس امام شافعی کے نزدیک سبیلین پر درست نہیں تو غیر سبیلین کا حکم

وہ ہوا کیونکہ جس جگہ سے نجاست نکلے اُس جگہ کا دھونا تو معقول ہے یعنی عقل مین آتا ہے اور غیر جگہ کا دھونا عقل سے باہر ہے جیسے خروج
نجاست سبیلین سے اعضاء وضوء کا دھونا واجب ہے تو یہ عقل سے باہر ہے اگرچہ ہم جانتے ہین کہ حق عزوجل حکیم علیم نے یہ حکم
برحق دیا تو یہ امر تعبدی ہے اور سبب اسکا عقل سے باہر ہے - اور ہمارے ائمہ اصحاب کے نزدیک غیر سبیلین کا قیاس سبیلین پر
درست ہے کیونکہ سبیلین سے نجاست نکلنے پر طہارت لازم آنا یعنی شرعاً طہارت لازم آنا ہمنے سمجھ لیا اگرچہ حقیقت کنہ اسکی ہمکو معلوم
نہو مگر یہ معلوم کہ شرعی طہارت والا اگر غائط سے آوے تو اُسکی طہارت جاتی رہے اور اسپر طہارت کرنا واجب ہے لقولہ تعالی او جاء
احد منکم من الغائط الآیہ - تو ہم نے جان لیا کہ خروج نجاست سے شرعاً طہارت زائل ہو جاتی ہے ورنہ شرع کیون طہارت کا حکم فرماتی
اور وہ طہارت وضوء ہے تو اب یہ اصل دو معنی کو شامل ہے ایک معنی معقول مین اور دوسرے معنی غیر مفہوم ہین یعنی معقول یہ کہ خروج نجاست
سے دو جگہ کی طہارت شرعاً جاتی رہتی ہے ایک جگہ تو مخرج ہے جہان سے نجاست نکلتی ہے یعنے سبیل پیخانہ و سبیل پیشاب کیونکہ یہ جگہ تو پہلے
طاہر تھی جب نجاست نکلی تو نجس ہوگئی دوسری جگہ باقی تمام بدن ہے کیونکہ حدث ہوکر طہارت جاتی ہے اور جب متوضی کو حدث ہوا
تو طہارت زائل ہوکر دوسری نماز کے لیے اسپر طہارت واجب ہوئی اور حدث ایسے معنی ہین کہ اسکے ٹکڑے نہین ہو سکتے تاکہ کہا جاوے
کہ اسکا موضع فلان موصوف بحدث ہے اور دیگر موضع نہین تو جب حدث ہوا تو تمام بدن کو صفت حدث یعنی شرعی بے طہارتی کی
صفت ہوگئی پس یہ معنی تو معقول و مفہوم ہوئے اور دوسرے معنی غیر مفہوم یہ کہ حدث کی صفت کے ساتھ اللہ تعالی نے طہارت
مین صرف چار اعضاء وضوء کا حکم فرمایا تو یہ مفہوم نہین ہو سکتا کہ چار اعضاء دھونے سے تمام بدن کا حدث کیونکر زائل ہوا
ولیکن جیسے مقام سبیلین کی نجاست نکلنے سے ہم نے جانا کہ طہارت زائل ہوئی خواہ بوجہ اسکے کہ حدث کے جزو نہین ہو سکتے ہین
یا اسلیے کہ اللہ تعالی نے غائط کے بعد طہارت شرعی کا حکم دیا ہے تو ہمنے حق جانا کہ غائط سے طہارت زائل ہوکر حدث ہوا اسی طرح
ہم نے حق جانا کہ انھین اعضاء وضوء کا دھونا اس حدث کا زوال ہے - الحاصل اصل غائط مین یہ دو معنی ایک مفہوم اور دوم غیر مفہوم
ہین اور فرع یعنی غیر سبیلین جس سے خروج نجاست کو سبیلین پر قیاس کرتا ہے تو ہمارے علماء نے قیاس سے استنباط کیا کہ سبیلین سے
خارج ہونا حدث تھا کیونکہ نجس خارج تھا بدلیل قولہ تعالی او جاء احد منکم من الغائط - اور یہ نص ہے جس سے حدث کی علت نجاست
مفہوم ہے کیونکہ حکم متعلق بدین وصف ہے کیونکہ اسکی جنس مین یہی علت ہے یعنی خون حیض جسکے نکلنے سے طہارت جاتی ہے لقولہ تعالی
یسألونک عن المحیض قل ہو اذی الآیہ - تو اذی یہ علت منصوص ہے بمعنی پلیدی - تو غائط مین بھی نقض طہارت بوجہ خروج پلیدی
ہے پھر ہمارے اصحاب نے غیر سبیلین مین بھی خروج نجاست کی صفت پائی تو حکم اول کو اسکی طرف متعدی کیا کہ طہارت ٹوٹی اور
حدث طاری ہوا پس حکم دوم بھی متعدی ہوا اور وہ طہارت مین چار اعضاء وضوء پر اقتصار ہے کیونکہ اگر یہ متعدی نہو تو حکم نص
متغیر ہو جاوے جس سے قیاس فاسد ہو پس لامحالہ متعدی ہوا م وعنایہ - پھر جب امام مصنف رح کی دلیل قیاس وغیرہ سے
ثابت ہوا کہ غیر سبیلین سے نجاست نکلنا مثل سبیلین کی نجاست نکلنے کے ہے تو سوال وارد ہوا کہ سبیلین مین تو نجاست
کا صرف خروج معتبر ہے یعنی خروج ہوا اور وضوء ٹوٹا پھر غیر سبیلین مین کیون خروج کے ساتھ سیلان ہونا بھی شرط کیا گیا چنانچہ
اصل مسئلہ متن مین گذرا کہ خون و پیپ لہو بدن سے خروج کرکے بہ جاوین ایسے موضع کی طرف کہ اُسکو حکم تطہیر دیا گیا ہے تو اصل
سے زیادہ فرع مین یہ شرط سیلان کی کیون لگائی یہ کیا فرق ہے تو امام مصنف رح نے جواب دیا بقولہ - غیر ان الخروج انما
یتحقق بالسیلان الی موضع یلحقہ حکم التطہیر وبملء الفم فی القئ - یعنی معتبر تو اصل و فرع دونون مین صرف خروج ہے
بات اتنی ہے کہ خون و پیپ لہو مین خروج جب ہی متحقق ہوگا کہ سیلان ہو ایسے موضع کی طرف جسکے واسطے وضوء یا غسل مین پاک
کرنے کا حکم لاحق ہوا ہے اور قے مین جب ہی کہ منھ بھر ہو - ف - سیلان ایسے موضع کی طرف ہو جسکے پاک کرنے کا حکم
ہوا ہے موافق اصل ہے تاکہ آنکھ کے اندر سیلان سے احتراز ہو جسکا دھونا بالکل واجب نہین ہے کیونکہ وہان دھونا

باوجودیکہ خروج ہوا، سو جہ سے کہ جس سبیلین مین خروج ایسے موضع کی طرف تھا جسکو غسل مین پاک کرنے کا حکم ہے تو فرج مین بھی
یہی ہے حتی کہ اگر فصد کا خون دھار سے نکل گیا اور ہاتھ پر نہ لگا تو بھی خروج ایسے موضع کی طرف ہو گیا پس سیلان ہونا
اور ایسے موضع کی طرف جسکا حکم تطہیر ہے دونون موافق اصل کے خروج متحقق ہونے کے لیے ہین - لان بزوال القشرة
تظہر النجاسة فی محلها فتکون بادیة لا خارجة - کیونکہ خالی پوست اتر جانے سے نجاست کا خروج نہین بلکہ اپنے محل مین
ظہور ہوگا تو وہ نجاست بادیہ یعنی ظاہر ہونے والی کہلاویگی نہ خارج ہونے والی - ف - کیونکہ خروج تو باطن سے ظاہر کیطرف
انتقال ہے اور خون جب تک اپنی جگہ مین ہے شرع نے اسکو نجاست کا حکم نہ دیا ورنہ کوئی طہارت پر نہو سکتا تو چھلکا اترنے
سے وہ خون جو انجام کو بہنے سے نجس ہوتا ابھی صرف اپنی جگہ مین کھل گیا ہے تو بادیہ ہوا خارجہ نہین ہوا - اگر وہم ہو کہ نجاست
جب مقعد پر ظاہر ہو تو اسکو بھی بادیہ کہو حالانکہ وضو ٹوٹ جاتا ہے لہذا فرمایا - بخلاف السبیلین لان ذالک الموضع لیس
بموضع النجاسة فیستدل بالظہور علی الانتقال والخروج - برخلاف دونون راہون پیخانہ وپیشاب کے اس لیے
کہ یہ جگہ کچھ نجاست رہنے کا ٹھکانا نہین ہے تو وہان نجاست ظاہر ہونے سے سمجھا گیا کہ وہ اپنی جگہ سے منتقل ہو کر خارج
ہوئی ہے - ف - پس معلوم ہوا کہ معتبر درحقیقت خروج ہے اور خروج کا تحقق ہونا سبیلین مین اسطرح کہ نجاست اپنے ٹھکانے
سے منتقل ہو کر راہ پیخانہ یا راہ پیشاب کے منہ پر آجاوے حتی کہ نائزہ کی ڈنڈی تک قطرہ ہونے سے وضو نہ ٹوٹیگا اور
سوائے سبیلین کے خالی ظہور نجاست سے یہ نہین متحقق ہو سکتا کہ اپنی جگہ سے منتقل ہوئی کیونکہ ہر کھال کے نیچے خون
ہے تو کھال کی آڑ ہٹ جانے سے صرف نظر آیا مگر جگہ سے منتقل ہونا تو جب ہی معلوم ہو کہ بہے اور صدر الشریعہ اصغر رح نے
افادہ کیا کہ بہنے سے یہ بھی معلوم ہوگا کہ خون نجس ہے کیونکہ نجس فقط وہی خون ہے کہ بہنے والا ہو حتی کہ جگر یعنی کلیجی جگہ خون
بستہ ہے منصوص مباح ہے بالجملہ خون وقیح مین تو خروج کا تحقق بسیلان ہے اور قے مین خروج ہونے کے لیے صرف منہ بھر ہونا لیا تھا
تو اسکی دلیل بیان فرمائی - بقولہ - وملء الفم ان یکون بحال لا یمکن ضبطه الا بتکلف لانه یخرج ظاہرا فاعتبر خارجا
یعنی چونکہ قے بھر منہ یہ ہے کہ ایسے حال پر ہو کہ جسکا روک لینا بدون تکلف کے ناممکن ہے تو اسی قدر ہونا اسکا خروج ہے کیونکہ ظاہر
وہ منہ سے خارج ہوگی تو خارج ہی اعتبار کی گئی - ف - فائدہ اس اعتبار کا یہ کہ اگر ایک شخص غلیظ طبیعت کی قے اسقدر آئی
جسکو اسنے بہت کلفت سے روکا اور پھر نگل گیا تو اسکا وضو ٹوٹ گیا کیونکہ یہ خروج کے حکم مین ہے کیونکہ قے کا خروج یہی کہ منہ بھر
ہو - م - پھر منہ بھر کسقدر ہوتی ہے اسمین اقوال ہین - اصح یہ کہ جو امام مصنف رح نے کہا ہے الفتح - یہی صحیح ہے محیط السرخسی - اگر
کہا جاوے کہ قے جب نجس ہو تو جب ہی وہ منتقل ہو کر منہ کے اندر آئی تو روان ہو کر ایسے موضع کی طرف آگئی جسکو غسل مین
پاک کرنے کا حکم واجب ہے کیونکہ کلی کرنا واجب ہے تو منہ مین قے آنا خواہ تھوڑی ہو یا بہت ہو ظاہر خارج ہو گئی تو منہ بھر کی قید
اور اسکا خارج اعتبار کرنا کیا معنی ہین جواب یہ کہ اندر منہ کے دو شبہ ہین ایک شبہ مین وہ شرعا باطن شمار ہوا چنانچہ روزہ دار
تھوک نگل جاوے تو روزہ نہین ٹوٹتا اور وضو مین چہرہ کا اندر منہ دھونا فرض نہین ہے اور دوسرے شبہ مین وہ خارج
اعتبار رہا چنانچہ روزہ دار منہ مین کلی کا پانی لیجاوے تو روزہ نہین ٹوٹتا تو ہمنے اسکے دونون شبہ کا لحاظ رکھا پس کہا کہ تھوڑی
قے جسکو بلا کلفت ومشقت روک سکے تو ناقض وضو نہین بلحاظ بطن دہن اور اگر منہ بھر یعنی اتنی قے ہو کہ بلا کلفت نہ روک سکے
تو ناقض ہے بلحاظ ظہور دہن - منع - اور حق یہ کہ قے کی صورت مین دہن کو داخل اعتبار کیا گیا ولیکن قلیل تابع ریق بخلاف النجاست
ہے اور منہ بھر قے کو جبکہ بدون کلفت نہین روک سکتا تو یہ قے بمنزلہ خارج ہے - اور آدیکا کہ نجاست قے خفیفہ ہے یا غلیظہ ہے - م -
وقال زفر رح قلیل القیء وکثیرہ سواء - اور زفر رح نے کہا کہ تھوڑی قے اور بہت قے دونون برابر ہین - ف - دونون
سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور یہ قیاس ظاہر ہے کیونکہ جب دلیل سے معلوم ہوا کہ جو چیز غیر سبیلین سے نکلے وہ بھی حدث ہے تو

واجب ہوا کہ اسمین بھی قلیل وکثیر برابر ہو۔ ع۔ مین کہتا ہون کہ نجس کا نکلنا حدث ہو اور اظہر یہ کہ قے قلیل نجس نہین کیونکہ حدث
نہین مگر زفر رح کے نزدیک بخلاف سبیلین کے کہ جو کچھ نکلے نجاست غلیظہ ہو۔ م۔ وکذا لایشترط السیلان اعتبارا بالمخرج
المعتاد ولاطلاق قوله علیه السلام القلس حدث۔ اور یون ہی زفر رح خون وغیرہ مین سیلان کی شرط نہین کرتے
بدلیل قیاس بمخرج معتاد یعنی بقیاس سبیلین جنمین قلیل یا کثیر یا سیلان کی شرط نہین وبدلیل اطلاق قوله علیه السلام کہ قلس
حدث ہو۔ ف۔ یعنی قلس کو علی الاطلاق حدث فرمایا کوئی قید قلیل یا کثیر کی نہین ہو۔ یہی قول سفیان ثوری وحسن ومجاہد
کا ہو۔ کہا گیا کہ قلس وہ کہ بھر منھ ہو اور قے جو کم ہو اور کہا گیا کہ برعکس اسکے قے بھر منھ اور قلس کم اور اسی پر دلالت کرتا ہو
قول امام محمد فان قلس اقل من ملأ الفم۔ اور حضرت مجاہد وطاؤس نے فرمایا کہ لا وضوء فی القلس حتی یکون القی۔ یعنی
قلس مین وضو نہین یہانتک کہ قے ہو کما ذکرہ النسائی۔ اور شیخ الاسلام خواہرزادہ نے فرمایا کہ قلس وہ ہو جو متلی کے وقت
معدہ سے خارج ہو اور قے وہ کہ سکون نفس کے ساتھ ہو۔ اور مغرب اللغۃ مین ہو کہ قلس وہ کہ حلق سے منھ بھر یا کم نکلے
اور وہ قے نہین پھر اگر عود کرے تو قے ہو۔ پھر اس حدیث کو دارقطنی رح نے روایت کیا اور اسمین سوار بن مصعب راوی
متروک ہو۔ مع۔ یہ حدیث ضعیف ہو اور کچھ اس حدیث کی ضرورت نہین بلکہ اسمعیل بن عیاش کی حدیث جو ہماری
دلیل مین گذری وہ کافی ہو کیونکہ اسمین بھی قے مطلق ہو کثیر وقلیل کی قید نہین تو اس سے استدلال ہو سکتا ہو کہ بوجہ
اطلاق کے قلیل قے بھی ناقض ہو جیسے قلیل مذی ناقض ہو۔ مف۔ ولنا قوله علیه السلام لیس فی القطرۃ والقطرتین
من الدم وضوء الا ان یکون سائلا۔ اور ہماری دلیل ایک تو یہ حدیث یعنی خون سے ایک قطرہ یا دو قطرہ مین وضو
نہین یعنی واجب نہین مگر یہ کہ وہ خون سائل ہو۔ ف۔ اسکو دارقطنی رح نے ابوہریرہ رض سے مرفوع دو طریق سے روایت
کیا اور دونون ضعیف ہین اور مراد قطرہ ودو قطرہ سے قلیل ہو جو بہنے والا نہو تو استثناء سائل کا استثناء منقطع ہو کیونکہ حقیقۃً
قاطر تو بعد سیلان کے ہوگا پس مراد قطرہ سے قلت ہو ورنہ حقیقی قطرہ اگر پایا جاوے تو بالاتفاق نقض کریگا تو قطرہ ودو قطرہ
بمعنی قلیل اور تین قطرہ کثیر یعنے سائل ہین۔ مفع۔ وقول علی رض حین عد الاحداث جملۃ او دسعۃ تملأ الفم۔ اور دوم
قول علی رض جبکہ آنھون نے جملہ حدث شمار کیے انمین کہا اور دسعہ کہ منھ کو بھر لے۔ ف۔ ابن الاثیر رح نے نہایہ مین کہا کہ
دسع بمعنی دفع اور کہا کہ اسی لغت پر یہ ہو حدیث علی رضی اللہ عنہ پھر موجب وضوء ذکر کرکے کہا او دسعۃ تملأ الفم۔ مراد ایکبار
قے ہو۔ ع۔ مین کہتا ہون کہ یہ اثر غریب ہو۔ زیلعی۔ مف۔ ولیکن بیہقی رح نے خلافیات مین ابوہریرہ رض سے روایت کی
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اعادہ کیا جائیگا وضوء سات چیزون سے۔ پیشاب ٹپکنے سے اور بہنے والے
خون سے اور قے سے اور دسعہ سے جو منھ بھر ہو اور مضطجع کی نیند سے اور مرد کی نماز مین قہقہہ سے اور خون نکلنے سے بیہقی
نے کہا کہ ضعیف ہو کیونکہ اسمین سہل بن عفان اور جارود بن یزید دونون راوی ضعیف ہین۔ عف۔ ابن الہمام نے بعد ذکر
دلائل شافعی وزفر وابوحنیفہ رح کے کہا کہ ان سب مین سے ہمارے واسطے حدیث فاطمہ بنت ابی حبیش وحدیث اسمعیل بن
عیاش وحدیث ابوالدرداء یہ تینون حجت حاصل ہوئین کہ آنکے معارض کوئی حدیث نہین ہو اور اگر ہم بطور تنزل کے یہ
مان لین کہ انکی صحت وقوت وصراحت کے باوجود اخبار شافعی وغیرہ معارض ہین تو ہم کہتے ہین کہ تعارض کی صورت مین اصل
یہ کہ اول توفیق دیجاوے جب وہ ناممکن ہو تو البتہ ترجیح وغیرہ ہوگی تو ہم نے یہان توفیق دیدی کہ جو شافعی رح نے خون
وقے مین وضوء نہ کرنے کی روایت کی مراد یہ کہ وہ خون سائل نہ تھا اور قے قلیل تھی اور جو زفر رح نے وضوء واجب ہونیکی روایت
کی مراد یہ کہ وہ قے کثیر وخون سائل مین ہو جیسے ہماری احادیث مین تو سب مین توفیق ہوگئی لہذا مصنف رح نے بر تقدیر
تنزل ومعارضہ تسلیم کرنے کے فرمایا۔ واذا تعارضت الاخبار یحمل ما رواہ الشافعی علی القلیل وما رواہ زفر علی الکثیر

اور جب اخبار باہم معارض ہوئے یعنی ہم نے معارض مان لیا تو اب توفیق دینے کے واسطے محمول کیے جاوین وہ جو شافعی نے
روایت کیے ہین قلیل پر یعنی قے قلیل وخون غیر سائل مین وضو نہ کیا اور جو زفر رح نے روایت کیے وہ کثیر پر یعنی کثیر قے مین وضو
واجب کیا ہے۔ ف یہی جواب زفر رح کے استدلال کا ہے کہ اخبار متعارض ہین تو عدم نقض کے اخبار سے مراد قلیل ہے اور
نقض کے اخبار سے مراد کثیر ہے تاکہ دونون مین توفیق ہوجاوے ورنہ بعض اخبار کا بالکل چھوڑنا لازم آویگا اور یہ جائز نہین جبتک
باہم متفق کرنا ممکن ہو۔ رہا زفر رح کا قیاس کہ غیر سبیلین کے حدث مین قلیل وکثیر بھی مانند سبیلین کے پیخانہ وپیشاب کے
قلیل وکثیر کے برابر ہے تو جواب اسکا سبیلین وغیر سبیلین مین فرق ہے۔ والفرق بین المسلکین ما قدمناہ۔ اور یہ فرق جو
مسلک معتاد وغیر معتاد دونون مین ہے وہ ہم نے اوپر بیان کردیا ہے۔ ف بقولہ غیر ان الخروج انما یتحقق الخ یعنی غیر سبیلین
مین خروج نجاست جبھی ہوگا کہ خون وغیرہ مین سیلان ہو اور قے مین منھ بھر ہو بخلاف مسلک معتاد یعنی سبیلین کے کہ وہان
انتقال وسیلان کے بعد مخرج کے منھ پر نجاست ظاہر ہوئی تو یہ ظاہر قلیل ہوئی مگر کثیر بھی کیونکہ سیلان ہوکر نکلی ہے۔ الحاصل
متوضی کے بدن سے خروج دوطرح ایک راہ سبیلین سے دوم راہ غیر سبیلین سے اور جو چیز خارج ہو وہ بھی دو قسم کی ایک
نجس دوم خود پاک۔ خواہ وہ عادت پر ہون یا خلاف عادت ہون پس سبیلین سے جو نجس نکلے یعنی ظاہر ہو خواہ قلیل ہو
یا کثیر ہو خواہ عادت پر ہو جیسے بول وبراز یا غیر عادت ہو جیسے خون وہ ناقض وضو ہے اور اگر سبیلین سے پاک چیز نکلے پس
اگر کیڑا یا پتھری ہو تو ناقض ہے کما مرح بہ قاضیخان اور مصنف رح بھی اشارہ فرماوینگے اور اگر ریح ہو تو مقعد سے اسکا نکلنا ناقض ہے اور دائرہ
ونہج سے ناقض نہین ہے۔ اور رہا سواے سبیلین کے تو وہان سے کیڑا یا پتھری وگوشت کا ٹکڑا وغیرہ پاک کا نکلنا ناقض نہین اور نجس کا
نکلنا ناقض ہے اور قے مین منھ بھر ہونا ہی خروج ہے فافہم۔ ولو قاء متفرقا بحیث لو جمع یملأ الفم۔ اور اگر متوضی نے کئی بار ہر بار
منھ بھر سے کم قے کی جو کہ ایسی حالت پر ہے کہ اگر جمع کردیجاوے تو منھ بھر دے۔ ف تو ہر بار کی قے ناقض وضو نہین لیکن جمع
کرکے ناقض ہے تو کیا جمع کیجاویگی یا نہین تو جواب یہ کہ صاحبین رح کے نزدیک اختلاف ہے۔ فعند ابی یوسف رح یعتبر اتحاد المجلس
پس امام ابو یوسف رح کے نزدیک مجلس کا متحد ہونا معتبر ہے۔ ف حتی کہ اگر ایک جلسہ مین متفرق قے کی ہو خواہ متلی ایک ہو
یا نہو تو جمع کیجاوے۔ وعند محمد رح یعتبر اتحاد السبب وہو الغثیان۔ اور امام محمد رح کے نزدیک سبب کا متحد ہونا
معتبر ہے اور سبب اسکا متلی ہے۔ ف پس اگر ہر بار کی قے کا سبب یعنی متلی متحد ہو جاہے ایک مجلس مین ہو یا کئی مجلس مین ہو
وضو ٹوٹ جائیگا کافی مین ہے کہ یہی اصح ہے اور واضح ہو کہ بیان چار صورتین ہین دو مذکور ہوئین اور تیسری صورت یہ کہ مجلس
وسبب دونون متحد ہین تو بالاتفاق جمع کرنا لازم اور وضو ٹوٹ جائیگا اور چوتھی صورت یہ کہ مجلس متحد نہین اور سبب بھی متحد نہین
تو بالاتفاق جمع لازم نہین اور وضو نہین ٹوٹیگا۔ ع۔ ثم ما لا یکون حدثا لا یکون نجسا۔ پھر جو چیز کہ حدث نہو یعنی اسکے سبب سے
حدث کا حکم نہو تو وہ چیز نجس نہوگی۔ یروی ذلک عن ابی یوسف۔ یہ حکم امام ابو یوسف سے روایت کیا جاتا ہے۔ ف
یہ مسئلہ وقایۃ الروایۃ کے متن مین داخل ہے پس قے قلیل اور خون جو سائل نہو اور مانند اسکے جو چیز ایسی بدن انسان سے خارج
ہوکر جس سے وضو نہ ٹوٹے وہ حکماً نجس بھی نہین ہے اور عینی مین ہے کہ خون جو کہ زخم سے بہے ولیکن ایسے موضع کی طرف سیلان
نہو جسکے دھونے کا حکم دیا گیا ہے تو وہ قول اظہر کے موافق پاک ہے اور یہ قول ابو یوسف ہے اور اسی کو کرخی رح نے لیا ہے اور یونہی
ہر وہ چیز جو وضو نہ توڑے مانند قلیل قے وغیرہ کے سواے خون استحاضہ کے پاک ہے اور ابو عبد اللہ قلانسی ومحمد بن سلمہ
وابو نصر وابو القاسم وابو اللیث اسی پر فتوی دیتے تھے ع۔ وہو الصحیح لانہ لیس بنجس حکما حیث لم ینتقض الطہارۃ
اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ وہ حکم شرع کی راہ سے بالکل نجس نہین کیونکہ اُس سے طہارت نہین ٹوٹی۔ ف کیونکہ اگر اسکی
نجاست کا حکم ہو تو لازم آوے کہ اُس سے حدث ہو کیونکہ ماسواے سبیلین کا قیاس سبیلین پر ہے اور سبیلین سے ہر خارج کا

ناقض ہونا بوجہ نجاست کے ہی تو غیر سبیلین مین جو نجس ہو وہ ناقض ہوگی ولیکن دلائل سے معلوم ہوا کہ مثلاً قلیل القے ناقض نہین
تو بالضرور وہ نجس بھی نہین ہی۔ اعتراض کیا گیا کہ استحاضہ کا خون و زخم کا خون جو ہر دم جاری رہتا ہی تو وضو اُس سے نہین ٹوٹتا
جب تک کہ نماز ادا کرلے تو لازم آتا ہی کہ یہ بھی نجس نہو۔ جواب یہ کہ نہین بلکہ وہ حدث ہی لیکن بوجہ معذوری کے اُسکا اثر ظاہر
نہین ہوتا یہانتک کہ وقت نکل جاوے اور ہو الصحیح کہنے مین امام محمد کے قول سے احتراز ہی کہ وہ نجس ہی اور شیخ ابوبکر اسکاف
و ابوجعفر ہندوانی ازراہ احتیاط اسی پر فتوی دیتے اور صحیح قول ابو یوسف ہی حتی کہ اگر قرحہ و چیچک والون کے کپڑون مین
پیپ یا رطوبت جذب ہوئی بدون اِسکے کہ اپنی جگہ سے بہی ہو تو چاہے درم سے زائد ہو جاوے اور بار بار بھر جاوے
وہ مانع نماز نہین ہی اگرچہ کثیر ہو اور اسی پر فتوی ہی نع۔ اور اگر اُسکو روئی سے لیکر پانی مین ڈال دیا تو پانی نجس نہوگا ع۔
و ہذا اذا قاء مرۃ۔ اور یہ حکم قے کا جو مذکور ہوا اُسوقت ہی کہ جب اُسنے قے کیا ہو تلخ یعنی صفرا یا پت۔ او طعاما۔ یا طعام یعنی
کھانا۔ او ماء۔ یا پانی۔ ف۔ یعنی جب یہ منہ بھر ہو تو ناقض وضو ہی اور فتاوی مین ہی کہ اگر پانی بیکر صاف پانی قے کر دیا وضو
ٹوٹ گیا۔ فان قاء بلغما فغیر ناقض عند ابی حنیفۃ و محمد وقال ابو یوسف ناقض اذا قاء ملاء الفم۔ پھر اگر متوضی
نے بلغم قے کیا تو وہ امام ابوحنیفہ و امام محمد کے نزدیک وضو توڑنے والا نہین یعنی اگرچہ منہ بھر ہو اور امام ابو یوسف نے کہا کہ
توڑنے والا ہی جبکہ اُسنے منہ بھر قے کیا ہو۔ ف۔ بلغم کبھی دماغ سے حلق کی راہ اُتر آتا اور قے ہو جاتا ہی اور کبھی معدہ سے چڑھکر
قے ہوتا ہی۔ تو امام مصنف رح نے فرمایا کہ۔ والخلاف فی المرتقی من الجوف اما النازل من الراس فغیر ناقض بالاتفاق
لان الراس لیس بموضع النجاسۃ۔ یہ اختلاف اُس بلغم مین ہی جو کہ جوف معدہ سے چڑھکر قے ہوا ہو اور رہا وہ کہ سر سے
اُترکر قے ہوا تو وہ تینون امامون کے نزدیک بالاتفاق ناقض نہین (کیونکہ نجس نہین) اسلیے کہ سر تو کچھ بھی نجاست کا مقام
نہین ہی۔ ف۔ جوف معدہ البتہ محل نجاست ہی تو اُس سے جو بلغم آیا تو محل نجاست سے آیا لیکن اختلاف یہ کہ وہ نجس
ہوا یا نہین۔ لابی یوسف انہ نجس بالمجاورۃ۔ تو امام ابو یوسف کی دلیل یہ کہ جوف سے چڑھنے والا بلغم بوجہ اتصال
نجاست کے نجس ہو گیا ہی۔ ف۔ یعنی بلغم اگرچہ خود نجس نہین لیکن جوف موضع نجاست مین مجاور رہنے سے نجس ہوکر
ناقض ہی۔ ولہما انہ لزج لاتتخللہ النجاسۃ۔ اور امام ابوحنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ بلغم ایک لزج چیز ہی جکنی لسدار ہی تو اسکے اندر
نجاست پیوست نہوگی۔ ف۔ بس شاید اوپر سے کچھ نجاست لگ جاوے۔ وما یتصل بہ قلیل والقلیل فی القی
غیر ناقض۔ اور جو نجاست اسکے ساتھ لگی ہی وہ قلیل ہی اور قے مین قلیل کچھ ناقض وضو نہین ہی۔ ف۔ کیونکہ قلیل کو سیلان
نہین اور غیر سبیلین مین سیلان ہی خروج ہی تو خروج ہی نہ پایا گیا۔ طحاوی رح کا میلان اُس مسئلہ مین ابو یوسف کے قول
کی طرف تھا حتی کہ طحاوی مکروہ جانتے کہ آدمی بلغم کو چادر کے کونہ سے لیکر اُس چادر سے نماز پڑھے۔ کما فی الفوائد الظہیریہ۔ اور
جامع محبوبی مین ہی کہ اِس اختلاف کا مرجع یہ کہ امام ابو یوسف کے نزدیک بلغم نجس ہی اور اِن دونون کے نزدیک نہین۔ مع۔
ولو قاء دما وہو علق یعتبر فیہ ملاء الفم لانہ سوداء محترقۃ۔ اور اگر متوضی نے ایسا خون قے کیا جو کہ تھکا بندھا ہوا ہی تو نقض
مین معتبر یہ کہ وہ منہ بھر ہو اسلیے کہ وہ جلا ہوا سودا ہی۔ ف۔ یعنی خون نہین ہی اور سودا محترقہ کا خروج معدہ سے ہی اور
جو معدہ سے نکلے وہ حدث نہین جب تک منہ بھر نہو۔ مع۔ خون گرم تر ہی تو بالطبع رقیق سیال ہی اور یہ خون بستہ ہی و دوسری
خشکی رکھتا ہی اور سودا سرد و خشک ہی تو یہ اصل مین خون تھا مگر جل کر سودا ہو گیا کیونکہ صفرا و خون و بلغم و سودا مین سے
جو خلط جلے وہ سودا محترقہ ہو جاتی ہی م۔ وان کان مائعا۔ اور اگر یہ خون قے کا رقیق بہنے والا ہو۔ فکذلک عند محمد
اعتبارا بسائر انواعہ۔ تو بھی امام محمد رح کے نزدیک یہی حکم ہی یعنی منہ بھر ہونا معتبر ہی بقیاس اسکے باقی انواع کے۔
ف۔ اور باقی انواع پانچ مین کھانا و پانی و مرہ و صفرا و سودا و یون ہی امام محبوبی رح نے ذکر کیا ہی۔ نہایہ۔ اسمین تامل ہی۔

کیونکہ مرہ تو وہی صفرا ہی ع- جواب یہ کہ مرہ سے مراد سودا محترقہ ہی اور اسکو مرہ سودا بھی کہتے ہین -م- حاصل یہ کہ دیگر
انواع مین بھر منھ ہونا شرط ہی تو امام محمد کے قیاس مین خون روان مین بھی یہی شرط ہی- وعندہما ان سال بقوۃ نفسہ
ینقض الوضوء وان کان قلیلا - اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اگر یہ خون اپنی ذاتی قوت سے بہا تو وضوء
توڑیگا اگرچہ مقدار مین قلیل ہو- ف- ذاتی قوت سے یہ مراد کہ تھوک وغیرہ کے سیلان پر بہاؤ نہ تھا بلکہ خود اسمین اتنی قوت
تھی کہ سیلان کرے تو اِس صورت مین قلت کا لحاظ نہوگا بلکہ مانند خون سائل کے ناقض وضوء ہی- لان المعدۃ لیست بمحل
الدم فیکون من قرحۃ فی الجوف - کیونکہ معدہ تو کچھ بھی خون کا مقام نہین ہی تو وہ جوف کے اندر کسی قرحہ سے آیا ہی-
ف- اور قرحہ کے خون مین سیلان موضع تطہیر کی طرف معتبر ہی وہی یہان بھی معتبر ہوگا- ولو نزل من الراس
الی ما لان من الانف نقض الوضوء- اور اگر خون اُترا سر سے ناک کی نرم جگہ تک تو اُسنے وضوء توڑ دیا- بالاتفاق
لوصولہ الی موضع یلحقہ حکم التطہیر فیتحقق الخروج - اسپر تینون اماموں کا اتفاق ہی کیونکہ یہ خون ایسی جگہ تک بہکر پہونچ
گیا کہ اسکو پاک کرنے کا حکم لاحق ہی یعنی غسل مین پس سیلان یعنی خروج متحقق ہوگیا- ف- یہان فروع ضروریہ مین اگر ناک
نے اک جھاڑی جس سے مسور برابر بندھا خون گرا تو وہ وضوء نہین توڑیگا- الخلاصہ- اگر خون ڈ کیا پس اگر وہ سر سے
اُترا پس اگر خون سائل ہو تو بالاتفاق وضوء توڑیگا اور اگر بندھا ہوا ہو تو بالاتفاق وضوء نہین توڑیگا اور اگر وہ جوف سے
چڑھا پس اگر خون بستہ ہو تو بالاتفاق وضوء نہین توڑیگا مگر جبکہ منھ بھر ہو جاوے اور اگر خون سائل ہو تو امام ابو حنیفہ رح
کے قول پر وضوء توڑیگا اگرچہ منھ بھر نہو شرح المنیۃ- اور یہی مختار ہی- التبیین- اور اسی کو عامہ مشائخ نے صحیح کہا ہی- البدائع- اگر روئی
کو سوراخ ذکر مین اندر غائب کر دیا تو نکلنے سے وضوء ٹوٹ جائیگا اگرچہ تری نہو- اگر مقعد مین حقنہ کیا تو اسمین تری معتبر ہی
بشرطیکہ اُسکا ایک کنارہ خارج ہو اور اگر بالکل اُسکو غائب کر دیا تو جب نکلے وضوء ٹوٹ جائیگا بدون اس تفصیل کے کہ تری
ہو یا نہو کما فی الفتاوی والتجنیس- الفتح- اور قاضیخان مین دو روایتین ہین اور صحیح یہ کہ جب بالکل غائب نہو تو تری و بدبو کا
اعتبار ہی ع- جس عورت کے پیخانہ و وطی کی راہین پھٹکر ایک ہوگئی تو اُس سے وطی کرنا حلال نہین مگر جب جانے کہ نازہ
راہ پیخانہ مین نہ جائیگا اگر ایسی عورت کی فرج سے بائی نکلے تو اسپر وضوء مستحب ہی- اگر بہنے والی چیز یا خشک کو دماغ مین چڑھا
یا ٹپکا یا پھر وہ نکلی تو وضوء نہین ٹوٹیگا- مجمع النوازل مین ہی کہ کسی کے زخم مین خون یا پیپ نہین پھر وہ حمام مین یا حوض مین
گھسا اور پانی اُسکے زخم مین داخل ہوکر بہا تو وضوء نہین ٹوٹیگا ع- اگر زخم کو باندھا پس بندش کے اوپر تری پھوٹے تو
وضوء ٹوٹ گیا بشرطیکہ حالت یہ ہو کہ اگر بندش نہو تو رطوبت بہ نکلے کیونکہ اگر یہ نہو اور قمیص اس زخم پر رگڑ کھاکر تر ہو جاوے
وہ حدث نہین ہی تھوک کے برابر خون نکلا تو وضوء ٹوٹا الفتح- یہ استحسان ہی تو خون زائد ضرور ناقض ہی اور اگر خون مغلوب
ہو تو ناقض نہین ہی- مع- جب رنگ سرخ ہو تو خون غالب یا برابر ہی اور اگر زرد ہو تو تھوک غالب ہی- شرح الوقایہ والبحر ع-
متوضی کے کان سے کچھ لہو یا پیپ یا زرد پانی نکلا اگر بغیر درد کے نکلا تو ناقض نہین اور اگر درد سے نکلا تو ناقض ہی- المحیط-
والذخیرہ والتبیین- اگر نہانے مین ایک شخص کے کان مین پانی بھر ہوا پھر گرا اسکے ناک سے نکلا تو اسپر وضوء نہین ہی
المحیط- اور نصاب مین کہا کہ یہی اصح ہی التاتارخانیہ- لیکن اگر ریت ہوکر نکلے تو ناقض ہوگا المضمرات- اگر سر زخم پیپ بھر کر
پھول کر جسقدر تھا اُس سے بڑا ہو گیا تو صحیح یہ کہ وضوء نہ ٹوٹا المحیط- امام محمد کے نزدیک ٹوٹا اور درایہ مین اسی کو مختار
کہا اور اول اولی ہی الفتح- اسپر فتوی ہوگا سم- اور مبسوط شیخ الاسلام مین ہی کہ سر زخم پر ورم آگیا پس اسمین کچھ لہو یا پیپ
وغیرہ ظاہر ہوئی تو وضوء نہ ٹوٹیگا جب تک ورم سے تجاوز نہ کرے- الفتح- ریح خود پاک ہی جیسا کہ امام مصنف نے
تجنیس مین اختیار کیا اور یہی صحیح ہی الزاہدی- ولیکن ریح کا خروج مقعد سے ناقض ہی- ت- راکی و تھوک و رینٹ و

آنسو و پسینا و کف پاک ہین ع د۔ پانی زخم اور چھالون کا اور ناف و کان و چھاتی کا جبکہ کسی بیماری سے ہو اصح قول پر سب
یکسان ہین۔ الزاہدی و الفتح و العینی عن المجتبیٰ۔ اور اسی بنا پر فقہا نے کہا کہ جسکی آنکھ مین رمد ہو اور اُس سے پانی بہے
تو اُسپر وضو واجب ہی پھر اگر برابر جاری ہو جاوے تو ہر وقت کے لیے وضو واجب ہی۔ اور تجنیس و فتاوی قاضیخان
مین ہی کہ جب آنکھ مین غرب ہو جس سے پانی جاری ہو تو وضو توڑیگا کیونکہ مثل زخم کے ہی اور وہ آنسو نہین ہی اور اگر اسکی
ناف سے زرد پانی نکل کر بہا تو وضو توڑا کیونکہ وہ پیپ رقیق ہو گیا اور غرب کو یہ مین ورم ہوتا ہی الفتح۔ اور حسن سے مروی
ہی کہ چھالے کا پانی وضو نہین توڑتا حلوائی رح نے کہا کہ اسمین خارش و چیچک والون کو گنجایش ہی۔ اگر سوئی گھس جانے
یا چھری لگ جانے سے خون نے چڑھکر چھید سے زیادہ جگہ لی تو اصح قول پر حدث ہی کذا فی العینی۔ اور وضو نہین ٹوٹتا
اگرچہ سر زخم سے زیادہ جگہ لے الظہیریہ۔ اور اس جنس کے مسائل مین عدم نقض پر فتوی ہی المحیط۔ وقایہ الروایہ و کنز وغیرہ
مین ہی کہ منجملہ نواقض کے امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک استحساناً مباشرۂ فاحشہ ہی بخلاف امام محمد کے۔ اور معنی اسکے
یہ کہ مرد و عورت دونون ننگے بدون کسی حائل چیز کے بدن سے بدن ملا دین اور مرد کا آلہ عورت کے واسطے منتشر ہو اگرچہ
کچھ خارج نہو اور عینی نے کہا کہ ظاہر الروایہ مین یہ شرط نہین کہ ذکر فرج سے رگڑ کھا دے ولیکن حسن بن زیاد کی روایت مین
شرط ہی اور یہی اظہر ہی اور اسی کو شرح وقایہ مین لیا۔ اور قنیہ مین کہا کہ دو عورتون کا باہم ایسا کرنا اور مرد اور طفل کا باہم
ایسا کرنا ناقض ہی اور معراج الدرایہ مین دو مرد کا ایسا کرنا ناقض لیا۔ اور عالمگیریہ مین قنیہ سے نقل کیا کہ عورت کی طہارت
ٹوٹنے مین مرد کا آلہ منتشر ہونا شرط نہین ہی۔ انتہی۔ اور امام محمد رح کے نزدیک خالی اس مباشرت سے وضو نہین ٹوٹتا جب تک
کہ مذی وغیرہ خارج نہو اور یہ قیاس ہی المحیط۔ اور زاد و نصاب مین ہی کہ قول امام محمد رح کا صحیح ہی اور مضمرات مین ہی کہ یہی
اصح ہی اور ینابیع مین ہی کہ اسی پر فتوی ہی التاتارخانیہ۔ اور حقائق منظومہ مین بقالی سے نقل کیا کہ ہمارے اصحاب سے روایت
ہی کہ مباشرت فاحشہ سے وضو نہین ٹوٹیگا جب تک کوئی چیز ظاہر نہو اور یہی صحیح ہی شیخ الاسلام۔ مترجم کہتا ہی کہ اس مسئلہ مین قول
امام محمد رح قیاس ہی اور قول شیخین استحسان ہی اور موافقت جمہور اسی مین ہی تو بلاشبہہ احوط یہی ہی لہذا اصحاب متون نے
اسی کو لیا ہی اور عام ابتلا نہین ہی تو اظہر یہ کہ فتوی احوط پر دیا جاوے واللہ تعالی اعلم کذا فی الدر المختار۔ محیط مین ہی کہ متوضی
کے بدن مین کلنی چپٹ گئی اُسنے خون چوس لیا پس اگر کلنی چھوٹی ہو تو وضو نہ ٹوٹیگا جیسے مکھی و مچھر کے چوسنے مین نہین ٹوٹتا
اور اگر کلنی بڑی ہو تو وضو ٹوٹ جائیگا جیسے جونک کے چوسنے مین ٹوٹتا ہی المحیط السرخسی و الفتح ع ت۔ جو خون کہ اپنی
جگہ مین ظاہر ہو گیا اور نہین بہا پس اُسکو روئی سے پونچھکر روئی پانی مین ڈالدی تو وہ پانی نجس نہو گا۔ الفتح۔ مجتبی مین حسن رح
سے روایت ہی کہ اگر طعام یا پانی تناول کیا پھر اُسی وقت قے کر دیا تو وضو نہ ٹوٹیگا کیونکہ وہ پاک ہی کہ اُسکا استحالہ نہین ہوا اور
نجاست قلیل ہی تو حدث نہونے سے نجس نہوئی۔ یون ہی اگر طفل نے دودھ پیکر اُسی وقت قے کردی تو پاک ہی کہا گیا کہ یہی
مختار ہی۔ ف۔ اور یہی صحیح ہی المعراج۔ ولیکن در مختار مین اسکو ناقض قرار دیا جبکہ معدہ تک پہونچ جاوے اگرچہ اسمین نہ ٹھہرا
اور کہا کہ قے نجس بنجاست غلیظہ ہی اگرچہ طفل کی قے دودھ پیکر اُسی وقت ہو اور یہی صحیح ہی کیونکہ اُسکو نجاست سے مخالطت ہوگئی
چنانچہ حلبی رح نے ذکر کیا ہی اور اگر کھانا پانی و دودھ صرف اپنے نلے سے لوٹ آیا ہو تو بالاتفاق ناقض وضو نہین ہی انتہی
مترجم کہتا ہی کہ شیخ الاسلام عینی رح نے کہا کہ قے مین نصوص متعارض ہین چنانچہ گذرین تو مجھے جانا کہ قلیل قے مین دہن کو حکم باطن
ہی اور کثیر قے مین حکم ظاہر ہی۔ مع۔ اور ظاہر ہی کہ قلیل قے حدث نہونے سے حکماً نجس نہین ہی بوجہ اسکے کہ نجاست قلیل ہی تو
فتح القدیر مین اسی دلیل پر مسئلہ مجتبی کو جو حسن رح سے مروی ہی اور قے طفل کو متفرع کیا اور اسی پر دوسرے مسئلہ اتفاقی کی
تفریع کی کہ قنیہ مین ہی کہ اگر بہت سے کیڑے یا سانپ جو منہ بھر ہین قے کی تو وضو نہ ٹوٹیگا اور تیسرے مسئلہ اتفاقی کی تفریع

کی کہ اگر بلغم وطعام ملا ہوا قے کیا پس اگر طعام کا غلبہ ہو اور وہ اس حالت پر ہو کہ تنہا ہوتا تو منہ بھر لیتا تو وضو ٹوٹ جائیگا اور اگر
ایسے حال پر ہو کہ اگر تنہا بلغم ہوتا تو منہ بھر لیتا تو اختلاف ہے اور اگر دونوں برابر ہوں تو وضو نہ ٹوٹیگا کذا فی الخلاصہ۔ اقول محیط
سرخسی میں ہے کہ اگر بلغم کسی چیز طعام وغیرہ سے مخلوط ہو پس اگر طعام منہ بھر ہو تو ناقض ہے ورنہ نہیں انتہی عالمگیریہ۔ اور یہی عینی رح
نے ذکر کیا ہے۔ پھر شیخ ابن الہمام نے کہا کہ صلوۃ الحسن میں ہے کہ غالب کا اعتبار ہے اور اگر دونوں برابر ہوں تو ہر ایک کا اعتبار
علحدہ ہے انتہی۔ شیخ نے کہا کہ یہ اولی ہے۔ اور لکھا کہ امام ابوحنیفہ رح سے روایت ہے کہ کھانا یا پانی قے کیا وہ قے کسی آدمی کو بالشت
در بالشت لگ گئی تو وہ نماز سے مانع نہیں ہے۔ حسن نے کہا کہ نہیں مانع ہے جب تک فاحش نہو انتہی۔ اور یہ مقتضی ہے کہ قے کی
نجاست خفیفہ ہے ولیکن یہ اشکال سے خالی نہیں کیونکہ کچھ خلاف وتعارض نہیں ہے ہان یہ ہو سکتا ہے کہ حکم مسئلہ اس صورت
پر محمول کیا جاوے کہ کھانا و پانی اسی وقت قے کر دیا بنابرین کہ جب ایسی قے فاحش ہوئی تو گمان پر غالب ہوا کہ مانع جواز کی حد
اسمین نجاست آگئی ہے اور فاحش نہونے کی صورت مین اس سے کم ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ اصح وہی ہے جسکی تصحیح معراج الدرایہ
مین ہے واللہ اعلم۔ اور سوتے آدمی کے پیٹ سے چڑھکر منہ سے جو رال بہے اگر زرد ہو یا بدبو ہو تو شیخ ابو نصر رح کے نزدیک
قے سے لاحق کی گئی ہے اور ابو اللیث کے قول مین مانند بلغم کے ہے۔ الفتح۔ اور تجنیس مین ہے کہ رال کسی طرح کی ہو پاک ہے اور اسی پر
فتوی ہے۔ الطحطاوی اور اسی کو در مختار مین لیا ہے اور کہا کہ برخلاف اس پانی کے جو مردہ کے منہ سے بہے کہ وہ نجس ہے۔ اور
لکھا کہ پیپ کا حکم مانند خون کے ہے یعنی پیپ اگر خون سے زائد یا برابر ہے تو ناقض وضو ہے ورنہ نہیں اور لکھا کہ رینٹ سے ملنا
تھوک کے ملنے کے مانند ہے یعنی اگر رینٹ سے خون یا پیپ ملا ہو تو وہی حکم ہے جو تھوک سے خون ملنے کا ہے۔ پھر واضح ہو کہ
خروج سے وضو ٹوٹنے کے مسائل تو مذکور ہوئے ولیکن صرف داخل ہونے سے نقض تو دخول حشفہ ہے اور رہا قولہ علیہ السلام
توضأوا مما مست النار۔ یعنی جس چیز کو آگ نے مس کیا اُس سے وضو کرو۔ رواہ مسلم تو آگ کا پکا کھانے سے وضو ہے ولیکن
یہ منسوخ ہے۔ محی السنہ نے کہا کہ بحدیث ابن عباس رض کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کا دست یعنی پکا ہوا کھایا پھر نماز
پڑھی اور وضو نہ کیا۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اقول اور یونہی حدیث سوید بن نعمان جسمین ستو کھانے سے صرف کلی کی اور
وضو نہ کیا۔ کما رواہ البخاری۔ ولیکن وارد ہوتا ہے کہ جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک نے حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم سے پوچھا کہ ہم بکری کے گوشت سے وضو کرین فرمایا کہ چاہے وضو کر اور چاہے نہ کر۔ پوچھا کہ ہم اونٹ کے گوشت
سے وضو کرین فرمایا کہ ہان اونٹ کے گوشت سے وضو کر الحدیث رواہ مسلم۔ پس حدیث ابن عباس رض سے اونٹ کے
گوشت سے نسخ نہین ثابت ہوتا ہے ہان حدیث جابر رض کہ کان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء
مما مست النار۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دو باتون مین سے آخری بات یہ ٹھہری کہ آپ نے وضو ترک کیا
اُس سے جسکو آگ نے مس کیا ہو۔ سیوطی رح نے اسکو ازہار متناثرہ مین احادیث متواترہ سے شمار کیا پس یہ البتہ صالح
ہے غیر از ینکہ یہ عام ہے اور اونٹ کے گوشت سے وضو خاص ہے اور وہ قولی و مرفوع اور صحیح کی حدیث ہے اور یہ فعلی و اخبار
صحابی و غیر صحیحین کی حدیث ہے ولیکن جمہور کے نزدیک اونٹ کے گوشت سے وضو واجب نہین ہے پس مستحب یہ کہ اُس سے
وضو کر لیا جاوے واللہ اعلم و آخر فصل مین آویگا۔ رہا نواقض مین حالت متوضی تو اس قسم سے مباشرت فاحشہ کا ذکر جا
اور اسی قسم سے نوم یعنی خواب از راہ حکم شرعی کے ناقض ہے کما فی العینی۔ بحدیث علی رضی اللہ عنہ گرہ بند چوتڑ کی دونون
آنکھین مین پس جو کوئی سو جاوے وہ وضو کرے۔ رواہ ابو داؤد۔ جب آنکھ سوئی تو گرہ کھل گئی رواہ الدارمی عن معاویہ
و بحدیث ابن عباس کہ وضو اُسپر جو کروٹ سے سویا کیونکہ جب کروٹ سے لیٹا تو اُسکے مفاصل ڈھیلے ہو گئے رواہ الترمذی
و ابو داؤد۔ لہذا امام مصنف رح نے نواقض مین بیان فرمایا۔ والنوم مضطجعا۔ اور وضو توڑتی ہے نیند درحالیکہ کروٹ

پر ہو۔ او متکئا۔ یا تکیہ دیکر ہو۔ ف۔ یعنی ایک کولے پر تکیہ دیکر جھکی ہو پس یہ معنی تورک کا ہی یعنی ورک پر۔ جو اسرار و ایضاح مین مذکور ہی۔ النہایہ۔ او مستندا الی شئی لو ازیل لسقط۔ یا کسی چیز سے ٹیک لگا کر ہو کہ اگر وہ چیز وہان سے ہٹادی جاوے تو یہ شخص گر پڑے۔ ف۔ پس ان تین ہیات کے سوائے نیند ناقض نہین ہی۔ وقایہ۔ سونے والے کی تیرہ حالتین ہین نوم مضطجع و متورک و تکیہ دیکر اور یہ ناقض وضو ہین اور بیٹھے وچارزانو اور پانون پھیلائے اور منحنی اور کتے کی طرح اقعا کیے اور سوار و پیدل و کھڑے و رکوع و سجود مین اور یہ ناقض نہین اور واضح ہو کہ مستند نوم باختیار طحاوی ناقض ہی چنانچہ ذکر کیا کہ اگر متوضی کسی چیز کی طرف استناد کرکے یا ہاتھون پر ٹیک دیکر سویا اور یہ حال ہی کہ اگر تکیہ یا ٹیک ہٹادی جاوے تو گر پڑے تو یہ حدث ہی اسی کو امام قدوری و امام مصنف رح نے اختیار کیا اور اسی کو بہت سے مشائخ نے لیا لیکن خلف نے روایت کی کہ ابو یوسف نے ابو حنیفہ سے سوال کیا کہ متوضی کسی چیز سے استناد کرکے سو گیا تو فرمایا کہ اگر اسکے دونون چوتڑ زمین پر مضبوط ہون تو اسپر وضو نہین ہی چاہے جیسی حالت ہو اور اسی کو عامۂ مشائخ نے لیا اور یہی اصح ہی یہ بدائع و محیط مین مذکور اور یہی ظاہر المذہب ہی یہ کافی مین ہی۔ ع۔ خزانۃ المفتین مین یہی مختار ہی عصام یہی صحیح ہی التبیین۔ ولیکن نقض وضو کے قول کو ابن الہمام رح نے قوی کہا کیونکہ مناط نقض کا حدث پر ہی نہ نیند پر لیکن جبکہ نیند سے وہ مخفی ہوا تو مدار حکم کا ایسی صورت پر رکھا گیا جہان حدث کا مظنہ ہی اسی واسطے کھڑے و راکع و ساجد کی نوم ناقض نہین اور مضطجع کی ناقض ہی کیونکہ اس سے ڈھیلا پن پورا ہو جاتا ہی اور یہی اس قسم کی استناد مین پایا جاتا ہی کیونکہ اسکو خالی ٹیک روکے ہی اور ایسے انتہا کی ڈھیل ہوتے ہوے مقعد کا لگا خروج ریاح کو مانع نہین ہی حالانکہ کبھی قوت دافعہ قوی ہوتی ہی خصوصاً ہمارے زمانہ مین کھانیکی مقدار زائد ہوتی ہی۔ انتہی فتح۔ وفی العالمگیریہ۔ اضطجاع بالاخلاف ناقض ہی خواہ نماز مین ہو یا خارج ہو اور یہی حکم نوم بحالت تورک کا ہی یعنی جبکہ کسی ایک ورک پر سویا۔ البدائع۔ اور یون ہی بحالت استلقار گدی پر سونا ناقض ہی۔ البحر۔ اور اگر بیٹھے ہوے اسطرح سویا کہ دونون چوتڑ دونون ایڑیون پر شبیہ منکب کے ہی تو اسپر وضو نہین یہی اصح ہی۔ محیط سرخسی۔ ذخیرہ مین ذکر کیا کہ دونون سرین ایڑیون پر اور پیٹ رانون پر منھ کے بل اوندھے کی طرح ہو تو وضو نہ ٹوٹیگا اور سوائے ذخیرہ کے مذکور ہی کہ اگر چارزانو سویا اور سر رانون پر ہی تو وضو ٹوٹا یہ مخالف ذخیرہ کے ہی۔ الفتح۔ اقول ظاہر یہ کہ دونون تلودن پر بیٹھا کہ دونون انگوٹھے مل گئے گویا ٹانگین چوتڑون سے موندھون کی طرح نکلی ہین تو اسوقت مین پورا استمساک موجود اور اصح عدم نقض ہی۔ منہ م۔ اور اگر مستند ایسی چیز کی طرف سویا کہ اگر وہ ہٹالی جاوے تو گر پڑے پس اگر اسکی مقعد زمین سے اوٹھ گئی تو باجماع ناقض ہی۔ التبیین۔ مریض اگر کروٹ سے نماز مین سو گیا تو صحیح یہ کہ اسکا وضو ٹوٹا۔ المحیط والتبیین والبحر۔ اور اسی پر فتوی ہی۔ النہر۔ اور امام ابو یوسف نے کہا کہ اسپر وضو نہین ہی یہی اصح ہی۔ ع۔ پس حاصل یہ ہوا کہ جو نوم کہ رکا و زائل کرکے بالکل ڈھیلا کردے وہ ناقض ہی تو وہ نوم مضطجع و متورک و مستند بر وجہ مذکور ہی۔ لان الاضطجاع سبب لاسترخاء المفاصل فلا یعری عن خروج شئی عادۃ۔ کیونکہ اضطجاع یعنی کسی پہلو پر لیٹنا سبب ہی جوڑ بند کے ڈھیلے ہوجانے کا تو خالی نہوگا کسی چیز کے نکلنے سے از راہ عادت کے۔ ف۔ کیونکہ عادت سے معلوم ہوا کہ ضرور کچھ نہ کچھ ریاح بیساختہ نکل جاتے ہین۔ والثابت عادۃ کالمتیقن بہ۔ اور جو بات کہ عادت کی راہ سے ثابت ہو وہ ایسی ہی کہ گویا اسکا یقین ہی۔ ف۔ پس اسکو بمنزلہ یقینی کے قرار دیکر شرع مین حکم ہوا کہ نیند اس ہیات کی ناقض ہی جسمین یہ عادت جاری ہو۔ کیا نہین دیکھتے کہ اگر کوئی ہیضہ گیا پھر اسکو اپنا وضو ٹوٹنے مین شک ہوا تو حکم دیا جائیگا کہ اسکا وضو ٹوٹ گیا۔ عنایہ۔ والاتکاء یزیل مسکۃ الیقظۃ لزوال المقعد عن الارض۔ اور تکیہ لگانا تو ایسی چیز ہی کہ بیداری کا رکاو کھو دیتا ہی بوجہ اسکے کہ مقعد زمین سے اٹھ جاتی ہی۔ ف۔ تو بدرجہ اولی خواب مین مسکہ بالکل کھو دیگا۔ ویبلغ الاسترخاء فی النوم غایتہ بہذا النوع من الاستناد۔ اور پہونچ جاتا ہی ڈھیلا پن نیند مین اپنی انتہا درجہ کو بوجہ اس قسم کے استناد کے۔ ف۔ سند تکیہ جس سے ٹیک لگا دین اور استناد سند پر

ٹیک ذکیہ دینا پس جب استناد ایسا ہو کہ اگر سند کو نکال دیں تو وہ گر پڑے تو ایسی استناد سے استرخا کامل وانی انتہا کو پہنچ جائیگا لیکن نہ گرنے سے کچھ وہم نہ کرو۔ مخبران السند یمنعه من السقوط۔ صرف اتنی بات ہو کہ جس چیز پر ٹیک ہو وہ اسکو گرنے سے روکے ہو۔ ف۔ تم نہیں دیکھتے کہ اسکی حالت بالکل ویسی ہو جیسے زمین پر مضطجع کے نیچے زمین ہو اگر زمین نیچے سے غار کرکے گرا دی جاوے تو وہ بھی گر پڑے پس جبکہ نقض وضو کا مناط پورے استرخا پر ہو تو یہاں بھی نقض لازم آیا تو یہ مسئلہ اگرچہ مبسوط میں مذکور نہیں بلکہ طحاوی رح نے ذکر کیا ہو جیسا کہ نہایہ میں ہو ولیکن درایت کے ساتھ مستنبط ہو لہذا اقصار میں سے اہل درایت نے اسکو اختیار کیا ہو اور یہی اولیٰ ہو اور اسی کو تاج الشریعہ نے لیا ہو بالجملہ کمال استرخا سے یہ صورتیں نیند کی نواقض وضو ہیں۔ بخلاف حالة القيام والقعود والركوع والسجود۔ برخلاف اسکے سونا بحالت قیام وقعود ورکوع وسجود کے۔ ف۔ یعنی کھڑے وبیٹھے ورکوع کی ہیأت وسجود کی ہیأت پر سونا نقض نہیں کرتا۔ في الصلوة۔ خواہ نماز میں وغیرها هو الصحيح۔ اور خواہ غیر نماز میں ہو یہی صحیح ہو۔ ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہو۔ ع۔ پس ابن شجاع کا قول صحیح ہوا کہ ہیأت حالت نماز میں نقض نہیں اور غیر نماز میں نقض ہو کیونکہ ظاہر الروایہ میں دونوں میں فرق نہیں ہو۔ لان بعض الاستمساك باق اذ لو زال لسقط فلم يتم الاسترخاء۔ اسلیے کہ ان حالات نوم میں کچھ استمساک باقی رہگیا ہو کیونکہ اگر استمساک بالکل زائل ہو جاتا تو وہ ضرور گر پڑتا اور جب کچھ باقی رہا تو استرخا پورا نہ ہوا۔ ف۔ پس وضو نہیں ٹوٹیگا کیونکہ نیند قائم مقام خروج کے نہوگی نہایت یہ کہ اسوقت خروج ریح وغیرہ میں کچھ شک ہو اور وضو ہونا یقینی تھا تو شک سے یقین نہیں مٹایا جائیگا۔ مع۔ قائم وقاعد کی نیند اگرچہ زین پر یا محل میں ہو اور راکع وساجد کی نیند اگرچہ نماز میں کسی طرح ہو وضو نہیں توڑتی اور یہی حکم نماز سے خارج ایسی نیند کا ہو سوائے ہیأت ساجد کے کہ خارج نماز میں یہ شرط ہو کہ اپنی ہیأت مسنونہ پر ہو کہ پیٹ کو رانوں سے اٹھائے اور بازو کو پہلو سے ہٹائے ہو اور اگر یہ ہیأت نہوئی تو وضو ٹوٹ جائیگا۔ الفتح والبحر۔ پھر واضح ہو کہ جن صورتوں میں نیند سے وضو نہیں ٹوٹتا ہو تو ظاہر الروایۃ میں یہ فرق نہیں کہ متوضی بوجہ غلبہ نیند کے سو گیا ہو یا عمداً سو گیا ہو بہرصورت وضو نہیں ٹوٹیگا اور یہی صحیح ہو۔ المحیط۔ پھر جو کچھ دلیل مذکور ہوئی یہ قیاس ہو لہذا امام مصنف نے فرمایا۔ والاصل فيه قوله عليه السلام لا وضوء على من نام قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا انما الوضوء على من نام مضطجعا فانه اذا نام مضطجعا استرخت مفاصله۔ اور اصل اس باب میں یہ حدیث ہو کہ نہیں وضو اسپر جو سویا کھڑے یا بیٹھے یا ہیأت رکوع یا ہیأت سجود میں۔ وضو تو اسی پر ہو جو مضطجع سویا کیونکہ جب وہ مضطجع سویا تو اسکے جوڑ بند ڈھیلے پڑ گئے۔ ف۔ زیلعی نے کہا کہ یہ الفاظ غریب ہیں اور ابو داؤد وترمذی نے ابن عباس سے روایت کی کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ سجدہ میں سو گئے حتی کہ سونے کی آواز غطیط یا نفخ میں نے سنی پھر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے تو میں نے کہا کہ یا رسول اللہ آپ تو سو گئے تھے فرمایا کہ وضو نہیں واجب ہوتا مگر اسپر جو کروٹ سے سووے کیونکہ جب اسنے اضطجاع کیا تو اسکے مفاصل ڈھیلے پڑ گئے۔ انتہی۔ اسکو امام احمد وطبرانی وابن ابی شیبہ ودارقطنی وبیہقی نے روایت کیا اور اکثروں نے حدیث کو ضعیف اور راوی ابو خالد والانی یزید بن عبد الرحمن پر جرح کی ہو اور ابن جریر طبری رح نے اسکو صحیح کیا اور ابو خالد کی نسبت فرمایا کہ وہ عدالت وامانت سے حدیث کو مرفوع روایت کرتا ہو۔ ابن عدی نے اسکو مہدی بن ہلال عن ابی ہریرہ رض مرفوع کیا اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کیا اور ابو خالد راوی کی نسبت یحیی بن معین واحمد ونسائی نے کہا کہ مضائقہ نہیں ہو ابو حاتم نے کہا کہ صدوق ثقہ ہو۔ ابن عدی نے کہا کہ اسکی احادیث صالحہ ہیں۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ سیوطی رح نے بدور سافرہ میں ابو خالد کی توثیق پر تنصیص کی ہو۔ م۔ بالجملہ جو ہمنے بیان کیا اگر تو اسکو تامل سے دیکھے تو تیرے نزدیک یہ حدیث درجہ حسن سے اتری نہیں ہو اور اگر یہ بھی نہ ہوتا۔

توہم بیان کر چکے کہ خالی نیند کچھ وضوء توڑنے والی نہیں ہی بلکہ مظنہ حدث ہی تو جس نیند مین حدث کا مظنہ ہو وہ قائم مقام حدث ہی یہی استدلال کافی ہی۔ مف۔ چند حدیث مین سجدہ مین سونے ہونے کی فضیلت وارد ہی کہ اللہ تعالی ملائکہ پر اسکی طاعت جسم سے فخر فرماتا ہی اور یہ بلا وضوء نہین تو رکوع مثل قیام اعلی ہی۔ م۔ اگر سجدۂ تلاوت وسجدۂ شکر مین سویا تو وضوء نہ ٹوٹا کیونکہ نماز وخارج نماز برابر ہی جیسا کہ تصحیح ہو چکی اور سجدہ سہو مین بدرجہ اولی نہ ٹوٹا اور اسمین جو اختلاف روایات نقل کیا جاتا ہی آسکے غلط ہونے کا حکم دینا چاہیے۔ مف۔ اگر بیٹھے سویا اور جھک جھک پڑتا ہی جسمین بسا اوقات اسکی مقعد زمین سے اٹھ جاتی ہی تو حلوائی رح نے کہا کہ ظاہر مذہب مین وضوء نہین ٹوٹیگا قاضیخان۔ مراد اونگھ ہی۔ الفتح اگر بیٹھے سویا پھر منہ کے بل یا کروٹ گرا اگر فوراً جاگ گیا تو وضوء نہ ٹوٹا اور اگر سوتا ٹھہر کر جاگا تو ٹوٹ گیا۔ التبیین۔ اور اسی پر فتوی ہی کمافی الخلاصہ۔ اور حلوائی رح نے فرمایا کہ ظاہر مذہب ابو حنیفہ رح یہ ہی کہ اگر مقعد زمین سے زائل ہونے سے پہلے جاگا تو نہ ٹوٹا اور اگر بعد کو جاگا تو ٹوٹا۔ کہا گیا کہ یہی معتمد ہی۔ الفتح۔ اور اگر چارزانو سویا وضوء نہ ٹوٹا۔ اسی طرح اگر تورک اسطرح کیا کہ دونون پانون ایک جانب پھیلائے اور چوتڑون کو زمین پر لگایا تو نہ ٹوٹا۔ الخلاصہ۔ ننگی پیٹھ کے چوپایہ پر سوار سویا اگر وہ ہموار زمین یا چڑھائی پر چلا تو نہ ٹوٹا اور اگر وہ اُتار پر چلا تو وضوء ٹوٹا المحیط۔ یعنی سوار جھکیگا تو چوتڑ اُسکی پیٹھ سے اٹھ جاینگے۔ م۔ اگر پیٹھ پر زین یا پالان ہو تو وضوء نہ ٹوٹیگا۔ اگر تنور پا سکے اندر پانون لٹکائے سویا تو حدث ہی قاضیخان۔ سوتے ہی معتوہ ہو گیا یعنی عتہ طاری ہوا کہ عقل کا مون و باتون مین بیوقوفی آگئی تو وضوء نہ ٹوٹا البحر۔ حلوائی رح نے فرمایا کہ کروٹ سے لیٹے اونگھ جانے کا ذکر نہین ہی اور ظاہر یہ کہ حدث نہین کیونکہ نوم قلیل ہی الفتح۔ اور ابو علی رازی وابو علی دقاق نے کہا کہ اگر اپنے پاس کی عام باتین نہ سمجھتا ہو تو حدث ہی اور اگر ایک دو کے سوائے سب سمجھتا ہو تو حدث نہین۔ ف ع۔ ولیکن محیط مین سمجھنے کی شرط نہین کی بلکہ سننے پر اکتفا ہی چنانچہ کہا کہ حالت اضطجاع یعنی کروٹ لینے مین اونگھنا دو حال سے خالی نہین یا خفیف ہوگا یا ثقیل ہوگا اگر ثقیل ہی تو حدث ہی ورنہ حدث نہین ہی اور خفیف وثقیل مین فرق یہ کہ جو اسکے پاس کہا جاتا ہی اگر آسکو سنتا ہی تو اونگھ خفیف ہی اور اگر اسپر عامہ اقوال مخفی ہوتے ہین جو اسکے پاس کہیگا تو ثقیل ہی المحیط۔ ایسا ہی فتوی شمس الائمہ منقول ہی الذخیرہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سونا ناقض وضوء وحدث نہین تھا لقولہ علیہ السلام تنام عیناے ولا ینام قلبی۔ میری آنکھین سوتی ہین اور میرا قلب نہین سوتا ہی۔ نووی رح وغیرہ نے کہا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات سے تھا کہ آپ کا وضوء کروٹ لیٹنے سے نہین ٹوٹتا تھا اور اسمین احادیث صحیحہ ہین۔ ابن النعمان رح نے کہا کہ فقہاء نے اجماع کیا کہ نوم قلیل ناقض وضوء نہین لیکن مزنی رح نے خلاف کیا ہی اور اجماع کیا کہ کروٹ کی نیند ناقض وضوء ہی۔ شافعی کے اقوال مین سے صحیح یہ کہ اگر مقعد کو کسی چیز سے روک کر سویا تو ناقض نہین خواہ نماز ہو یا غیر نماز ہو خواہ خواب دراز ہو یا نہو۔ نووی رح نے کہا کہ یہی صواب ہی۔ مالک رح کے مذہب مین خواب طویل ثقیل وضوء توڑتا ہی بلا خلاف اور خواب کوتاہ خفیف نہین توڑتا یہی معروف ہی اور خفیف اگر دیر تک ہو تو وضوء مستحب ہی۔ ع۔ واضح ہو کہ جیسے نیند غفلت ہی مظنہ حدث سے حدث کے قائم مقام ہی یون ہی اغماء وجنون ہین اور فرق دونون مین یہ کہ اغماء مین عقل مغلوب ہو جاتی ہی اور جنون مین عقل مسلوب ہو جاتی ہی پس یہ دونون بھی حدث ہین لہذا امام مصنف رح نے نواقض وضوء مین شمار کیا۔ والغلبة علی العقل بالاغماء۔ اور ناقض وضوء ہی غلبہ ہو جانا عقل پر بوجہ اغماء کے۔ ف۔ مطلق اغماء کو ناقض نہین کہا کیونکہ فتور اعضاء سے ہو کر بھی اغماء کہتے ہین بلکہ ناقض وہ اغماء کہ دماغ پر سرد بلغم کا ڑھے کے چھا جانے سے عقل مغلوب ہو جاوے۔ جب یہ بلغم رفع ہوا تو ہوشیار ہو جاتا ہی۔ عینی رح نے کہا کہ انبیاء علیہم السلام پر اغماء جائز ہی۔ اور در مختار مین کہا کہ انبیاء علیہم السلام کا اغماء

و غشی کیا انکا وضو توڑتی ہے تو مبسوط کا ظاہر کلام یہ کہ ہاں توڑتی ہے انتہی اور مین کہتا ہون کہ اغمار اگر جذب بعالم قدس ہے تو انبیاء علیہم السلام پر جو ہے مگر غیر ناقض ہے اور اگر مواد بلغمیہ کی کثرت جس سے اعضا مین فتور ایسا ہو کہ ریاح وغیرہ بے اختیار خارج ہوتے ہین تو معیوب ہونے سے انبیاء علیہم السلام پر جائز نہین ہے۔ ماوردی رح نے حاوی مین کہا کہ اغمار کے ساتھ اگر انزال ہونا لازم ہو تو غسل واجب ہوگا اور کبھی انزال نہوتا ہو تو واجب نہین اور نووی رح نے کہا کہ صحیح یہ کہ ہر حال مین غسل مستحب ہے کما فی العینی۔ اور غشی بھی اغمار کی قسم سے ناقض ہے۔ والجنون۔ اور جنون ناقض وضو ہے۔ ف کچھ اسوجہ سے نہین کہ اسکو استرخا ہوتا ہے کیونکہ وہ تو تندرست سے زیادہ سخت قوی ہوجاتا ہے بلکہ اسوجہ سے کہ وہ تمیز سے خارج اور نجاست وغیرہ کی کچھ پروا نہین کرتا تو وہ جملہ احوال مین حدث ہے کما فی مبسوط شیخ الاسلام۔ منع۔ اور اغمار مین البتہ علت استرخا ہے۔ لانہ فوق النوم مضطجعا فی الاسترخاء۔ کیونکہ اغمار تو مفاصل ڈھیلے کرنے مین کروٹ نیند سے بڑھکر ہے۔ والاغماء حدث فی الاحوال کلہا۔ اور اغمار جملہ حالات مین حدث ہے۔ ف خواہ کھڑے ہو یا بیٹھے ہو خواہ رکوع کی ہیات مین یا سجود مین۔ خواہ نماز مین یا خارج ہو۔ وہو القیاس فی النوم۔ اور قیاس تو نیند مین بھی یہی تھا یعنی جملہ احوال مین ناقض ہوتی۔ الا انا عرفناہ بالاثر۔ لیکن ہم نے نیند کو نص حدیث سے جان لیا۔ ف اور بعد نص موجود ہونے کے قیاس نہین جائز ہے اگر کہا جاوے کہ اچھا پھر اغمار کو نیند پر قیاس کر کے تفصیل کرو حالانکہ تم اغمار کو ہر حال مین ناقض کہتے ہو لہذا جواب دیا کہ نیند تو گزر رہی۔ والاغماء فوقہ فلا یقاس علیہ۔ اور اغمار اس سے اوپر یعنی قوی ہے تو اغمار کو نیند پر قیاس نہ کیا جائیگا۔ ف اغمار توڑتا ہے وضو کو خواہ کم ہو یا زیادہ ہو اور یہی حکم جنون و غشی و نشہ کی بیہوشی کا ہے اور یہان نشہ سے اسقدر مراد ہے کہ مرد کو عورت سے امتیاز نہ کرے یہی بعض مشائخ کا قول اور اسی کو صدر شہید حسام الدین نے اختیار کیا اور صحیح یہ کہ جو شمس الائمہ حلوائی سے منقول ہے کہ اُسکی یعنی رفتار مین لڑکھڑاہٹ ہو کذا فی الذخیرہ یہی صحیح ہے شرح وقایہ۔ وفی الفتح عن المجتبی اُسکی رفتار مین اِدھر اُدھر جھکاؤ ہو یہی صحیح ہے۔ واخذہ الدرونی العینی اسکی رفتار مین اختلال ہو۔ ظاہر مذہب شافعی رح ہمارے مانند ہے مع۔ واضح ہو کہ ہمارے نزدیک منجملہ نواقض کے قہقہہ ہے یعنی ٹھٹھا جسکو خود سنے اور پاس والے سنین اور ضحک یعنی ہنسی جسکو خود سنے اور پاس والے نہ سنین اور تبسم مسکرانا جسکو نہ خود سنے اور نہ پاس والے سنین کذا فی الذخیرہ لہذا امام مصنف رح نے نواقض وضو مین عطف کیا۔ والقہقہۃ۔ اور نواقض وضو مین قہقہہ ہے۔ ف قہقہہ مصلی کا جو بالغ ہو وقایہ کافی۔ ک اگرچہ عورت ہو اور قہقہہ بسہو ہو۔ د ف۔ بیدار ہو۔ ت ج۔ فی صلوٰۃ ذات رکوع وسجود۔ ایسی نماز مین قہقہہ مارے جو رکوع و سجود والی ہو۔ ف اگرچہ حکماً نماز مین ہو۔ ت۔ پس قہقہہ کے مسئلہ مین یہ قیود ہین پس جاننا چاہیے کہ قہقہہ خارج نماز مین وضو نہین توڑتا فتاوی قاضیخان اور ہر نماز رکوع و سجود والی مین قہقہہ ہمارے نزدیک نماز و وضو دونون باطل کرتا ہے المحیط۔ خواہ عمداً ہو یا بھولے سے ہو۔ الخلاصہ۔ حالت نماز یاد کی حالت ہے تو بھول سے معذور نہوگا۔ الفتح۔ اور ضحک نماز باطل کرتا و وضو نہین توڑتا ہے اور تبسم نماز و وضو کچھ نہین توڑتا اور اگر سجدۂ تلاوت یا نماز جنازہ ہو تو جسمین قہقہہ کیا وہ باطل ہوئی اور وضو نہین ٹوٹتا قاضیخان۔ طفل کا قہقہہ حالت نماز مین وضو نہین توڑتا المحیط۔ سوتے مین نماز مین قہقہہ کی روایت اصول مین نہین ہے کمافی فتاوی مرغینانی مع۔ اگر سوتے ہوے نماز مین قہقہہ کیا تو صحیح یہ کہ نہ وضو توڑے نہ نماز باطل کرے۔ التبیین و ذخیرہ یہی صحیح ہے الفتح۔ اسی پر فتوی دیا جاوے۔ السراج۔ اور حاکم ابومحمد کوفی نے کہا کہ نماز و وضو دونون باطل ہوئے اور اسی کو عامہ متاخرین نے احتیاطاً لیا ہے المحیط۔ صلوٰۃ مظنونہ مین اگر قہقہہ کیا تو اصح یہ کہ وضو ٹوٹ گیا الظہیریہ مع۔ اور نماز ذات رکوع و سجود سے یہ مراد کہ اصل اسمین رکوع و سجدہ ہو۔ فتح پس نماز جنازہ خارج ہوئی کہ اسمین قہقہہ سے نماز گئی نہ وضو بہع۔ اور اگر ایسی نماز مین قہقہہ کیا جسکو عذر مرض سے اشارہ سے پڑھتا ہے یا سواری پر نفل کو اشارہ سے یا عذر کی وجہ سے فرض کو بھی اشارہ سے پڑھتا ہے

تو وضو بھی ٹوٹ گیا۔ الفتح۔ اگر شہر کے باہر جانور پر نفل مین قہقہہ کیا تو بالاتفاق وضو ٹوٹا اور اگر دشمن سے بھاگنے مین نماز مین
ایماء کیا اور قہقہہ کیا تو بالاتفاق ٹوٹنا مع۔ اقول۔ چاہیے کہ دشمن سے خوف کے مانند درندہ وغیرہ کا بھی حکم ہو۔م۔ اور قہقہہ
تیمم کو باطل کرتا ہے جیسے وضو کو باطل کرتا ہے اور غسل کی طہارت کو باطل نہین کرتا۔ اور کہا گیا کہ غسل کے ضمن مین جو وضو کی طہارت
تھی وہ باطل ہو جاتی ہے پس اگر غسل کرنے والے نے بعد غسل کے نماز مین قہقہہ کیا تو نماز گئی اور اسکو جائز نہین کہ اسکے بعد
بغیر نئے وضو کرنے کے نماز پڑھے۔ المحیط۔ اور یہی صحیح ہے۔ التاتارخانیہ وکذا فی الفتح۔ یہ خلاف اُس وضو مین جو نہانے کے ضمن
مین حاصل ہوگیا تھا بدون نیت کے اور اگر وضو کرکے غسل کیا ہو تو یہ مستقل وضو ہے قہقہہ سے باطل ہوگا۔م۔ط۔ اگر نماز مین
بے اختیار حدث ہوگیا اور مصلی نے پھر کر وضو کیا تاکہ باقی نماز تمام کرلے تو وہ حکماً نماز کے اندر ہے پس بعد وضو کے
قہقہہ کیا تو اِس مین دو روایتین ہین۔ الفتح۔ یعنی محیط مین ہے کہ وضو ٹوٹ جائیگا۔ اور فتاوی مرغینانی مین ہے کہ نہین ٹوٹیگا۔ مع۔
اور اگر قعدہ اخیر مین قدر تشہد کے بعد یا سجدہ سہو مین قہقہہ کیا تو وضو ٹوٹ گیا۔ کما فی المحیط۔ معف۔ اور اگر سلام کے وقت عمداً
قہقہہ کیا تو وضو گیا نماز نہین۔ کما فی الشرنبلالیہ اور درمہ مفید ہے کہ اگر عمداً نہو تو نماز بھی باطل ہوگی۔م۔ اور اگر اِس حالت مین امام نے
قہقہہ کیا پھر قوم نے قہقہہ کیا تو امام کا وضو گیا اور مقتدیون کا نہین کیونکہ امام کے قہقہہ سے مقتدی نماز سے باہر ہوگئے تھے
برخلاف اِسکے اگر امام نے سلام پھیرا بعد کو مقتدیون نے قہقہہ کیا تو مقتدیون کا وضو باطل ہوا اور خلاصہ مین کہا کہ اصح یہ
مقتدیون کا وضو نہین باطل ہوا۔ الفتح۔ اگر نماز مین حدث ہوا اور پھر کر بنا کرنے کو وضو کیا ولیکن مسح کرنا سر یا موزہ کا بھول
گیا پھر نماز شروع کرکے قہقہہ کیا تو وضو نہین ٹوٹا کیونکہ بغیر اِس طہارت کے نماز پڑھنے سے نماز باطل ہوئی تو قہقہہ نماز کے
باہر ہوا جو ناقض وضو نہین اور اگر نماز شروع کرنے سے پہلے قہقہہ کیا تو وضو ٹوٹ گیا۔ کما فی الدر۔ بالجملہ بوجہ حدیث کے ہم
قیاس ترک کرنے اور کہنے مین کہ قہقہہ بشرائط مذکورہ ناقض وضو ہے۔ **والقیاس انہا لاتنقض**۔ اور قیاس یہ ہے کہ قہقہہ
ناقض نہو۔ **وہو قول الشافعی**۔ اور یہی قیاسی قول امام شافعی رح کا ہے۔ ف۔ اور یہی قول امام مالک واحمد وابوثور و
داؤد کا اور حضرت ابن مسعود وجابر رضی اللہ عنہما سے اور عروہ وقاسم وسعید بن المسیب وابوبکر بن عبد الرحمن وخارجہ بن زید ومکحول
وسلیمان بن یسار سے مروی ہے ع۔ **لانہ لیس بخارج نجس ولہذا لم یکن حدثا فی صلوة الجنازة وسجدة التلاوة وخارج الصلوة**۔ کیونکہ یہ شے یعنی قہقہہ کوئی نجس نکلنے والی چیز نہین ہے جو ناقض ہوتی ہے اور اسی واسطے یہ قہقہہ نماز جنازہ مین اور
سجدہ تلاوت مین اور نماز سے باہر حدث نہین ہوا۔ ف۔ اگر خارج نجس ہوتا تو ہر صورت مین حدث ہوتا۔ **ولنا قوله علیه السلام الا من ضحک منکم قہقہة فلیعد الوضوء والصلوة جمیعا**۔ اور ہماری حجت یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے لوگون کو خبردار کیا کہ جو شخص تم مین سے قہقہہ سے ہنسا تو وہ وضو و نماز دونون کو اعادہ کرے۔ ف۔ حدیث
قہقہہ کو تیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے مرفوع روایت کیا اور طبرانی رح نے ابو العالیہ رح سے روایت کی کہ ابو موسی اشعری رض
نے کہا کہ اِس درمیان مین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھاتے تھے کہ ایک شخص آیا اور مسجد کے گڑھے مین گر پڑا
اور اُسکی آنکھون مین ضعف نظر کی بیماری تھی تو نماز مین بہت لوگ ہنس پڑے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن
لوگون کو جو ہنسے تھے وضو و نماز اعادہ کرنے کا حکم دیا۔ بیہقی نے اِسکو خلافیات مین ذکر کرکے اِسطرح معلول کیا کہ جماعت
ثقات نے اِسکو ابو العالیہ سے مرسل روایت کیا ہے۔ع۔ یہ حدیث مسند و مرسل دونون طرح مروی ہے اور جماعت اہل حدیث
نے اِسکے مرسل اسناد کے صحیح ہونے کا اقرار کیا ہے اور مدار مرسل کا ابو العالیہ پر ہے اگرچہ اِسکو حسن بصری وابراہیم نخعی وغیرہ
نے بھی روایت کیا مگر ان سبھون نے ابو العالیہ سے سنا ہے پھر جب مرسل صحیح ہوئی اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے تو
ضرور ہم کو کہنا چاہیے کہ وضو ٹوٹ گیا اور ابو العالیہ ثقات تابعین سے مین اور مسند یہ حدیث کئی صحابہ رضی اللہ عنہ سے

مروی ہو از انجملہ اسلم اسناد جو ابن عدی نے کامل مین بقیہ بن الولید کے طریق سے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی - اور بقیہ صدوق ہین اور تدلیس کی جرح یہان دفع ہو کیونکہ بقیہ رح نے صاف کہا کہ ہم سے عمرو بن قیس نے حدیث بیان کی - ت - اور عجب کہ ابن الجوزی نے تحقیق مین امام احمد سے نقل کیا کہ مرسل و حدیث ضعیف کو قیاس پر مقدم کرتے ہین حالانکہ یہان توی مرسل کو مسند بھی جید ہو ترک کر کے قیاس کو لیا اور امام مالک کے نزدیک بھی مرسل حجت ہو - اقول اور یہان تو مسند بقیہ بن الولید حجت ہو اور یہ صحیح مسلم کے راویون مین سے عدول ہو - بیہقی رحمہ اللہ نے شافعی رحمہ اللہ سے روایت کی کہ اگر نماز مین قہقہہ کی حدیث صحیح ہو جاوے تو میرا یہی قول ہو ابن الجوزی رحمہ اللہ نے کہا کہ امام احمد نے کہا کہ قہقہہ مین کوئی حدیث صحیح نہین ہو - ذہبی رحمہ اللہ نے کہا کہ اس مین کوئی خبر ثابت نہین ہو - مین کہتا ہون کہ شافعی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہو کہ مرسل اگر کسی وجہ سے مسند روایت ہو تو اسکے موافق کیا جاوے اور یہ حدیث مرسل و مسند دو طرق سے ثابت ہوئی تو شافعیہ کا یہی قول ہونا چاہیے ابن حزم نے کہا کہ شافعیہ و مالکیہ پر بھی لازم ہو کیونکہ شدت تواتر سے وہ حد مراسیل سے خارج ہو - مین کہتا ہون کہ حنابلہ پر بھی لازم کیونکہ وے تو خالی مرسل سے احتجاج کرتے ہین - ع - بالجملہ حدیث حجت ہو - وبمثلہ یترک القیاس اور ایسی نص کے ہوتے ہوئے قیاس ترک کیا جائیگا - ف - کیونکہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس نہین جائز ہو پس نص کو لیا گیا ولیکن چونکہ اس نص مین قیاس کو کچھ دخل نہین ہو اور نہ کوئی علت ظاہر ہوتی ہو تو ایسے نص کو جہان وارد ہو وہین رکھنا چاہیے - والاثر ورد فی صلوٰۃ مطلقۃ - اور یہ نص وارد ہوتی ہو صلوٰۃ مطلقہ مین - ف - یعنی نماز مع رکوع و سجود والی مین جو کہ کامل نماز ہو - فیقتصر علیہا - پس ایسی ہی مطلقہ نماز پر اقتصار کیا جائیگا - ف - پس حکم کو سوائے اسکے نماز جنازہ و سجدہ تلاوت و نماز طفل و نماز نائم کی طرف متعدی نہین کر سکتے - اور حاصل جواب شافعی رح کے قیاس کا یہ ہو کہ ہان قیاس ہمارے نزدیک بھی یہی ہو کہ قہقہہ ناقص نہو ولیکن ہم نے ایک نص معروف جسکی اسناد مرسل صحیح و مسند حسن حجت ہو پائی تو خلاف قیاس جس مورد مین پائی اور وہ صلوٰۃ مطلقہ ہو اس مورد تک ہم نے قیاس ترک کیا اور باقی مین ہمارے نزدیک بھی حکم بالقیاس ہو بخلاف تمھارے کہ تم نے اس نص کو ترک کر کے وہان بھی قیاس پر عمل کیا - پھر واضح ہو کہ اسمین کچھ شبہہ نہین ہو کہ احوط ہمارا مذہب ہو کیونکہ جتنے نماز کو تکمیل کے ساتھ ادا کیا اور قہقہہ ایسی چیز ہو کہ خارج نماز اگرچہ ناقض وضو نہین لیکن حق آثار و حدیث مین اسکی مذمت و اس سے ممانعت وارد ہو - والقہقہۃ مایکون مسموعا لہ ولجیرانہ والضحک مایکون مسموعا لہ دون جیرانہ وہو علی ماقیل یفسد الصلوٰۃ دون الوضوء - اور قہقہہ وہ ہو جو آدمی کو خود سنائی دے اور اسکے پاس والون کو بھی سنائی دے - اور ضحک وہ کہ خود اسکو سنائی دے اور پاس والون کو نہ سنائی دے اور ضحک بنا بر اس قول کے جو کہا گیا ہو نماز کو فاسد کرتا ہو وضوء کو نہین - ف - اور تبسم کچھ بھی مفسد نہین ہو اور طبرانی و ابو یعلی و دارقطنی نے حدیث جابر رض روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی نماز پڑھاتے تھے پس نماز مین تبسم فرمایا تو جب پھرے تو آپسے تبسم کو پوچھا گیا آپ نے کہا کہ میکائیل و بروایت طبرانی جبرئیل میری طرف سے گذرا اور اسکے بازو پر غبار تھا میرے مواجہ مین تو مین نے تبسم کیا الحدیث - پھر قہقہہ خواہ عمداً ہو یا بھولے سے ہو یا چوک کر ہو برابر ہو خواہ دانت کھلین یا نہ کھلین اور تیمم کو بھی توڑتا ہو - ت - اب رہا پاک چیز کا بدن سے نکلنا اور اخراج وغیرہ کا بیان تو امام مصنف رح نے لکھا - والدابۃ تخرج من الدبر ناقضۃ - اور کیڑا جو مقعد کے اندر سے نکلتا ہو وہ وضوء توڑتا ہو - ف - جیسے ریح و کنکریون کا نکلنا ناقض ہو - ت - کیڑا جب دبر سے نکلے تو حدث ہو اور اگر عورت کی فرج سے یا مرد کے ذکر سے نکلے تو بھی اور کنکریون کا نکلنا بھی حدث ہو - فتاوی قاضیخان - کیڑا جو سر زخم سے گرا ناقض نہین - المحیط - اور عرق مدنی جسکو رشتہ کہتے ہین یعنی نہروا تو وہ بمنزلہ کیڑے کے ہو پس اگر اس سے پانی بہے تو ناقض وضوء ہو - الظہیریۃ - فان خرجت من راس الجرح - اور اگر کیڑا سر زخم سے نکلا

ف- یعنی سوائے دبر کے کہین سے نکلا- او سقط اللحم منہ لاینقض- یا زخم سے گوشت گر پڑا تو یہ کوئی ناقض نہین ہے
والمراد بالدابۃ الدودۃ - دابہ سے مراد کیڑا ہے- وہذا لان النجس ما علیہا - اور یہ حکم وضو نہ توڑنے کا اس جہت سے
کہ نجس تو اسی قدر ہے جو کیڑے پر ہے- ف- کیونکہ خود کیڑا تو نجس نہین ہے بس جو اسپر لگا وہی نجس نکل گیا- وذلک قلیل - اور
یہ نجاست بہت قلیل ہے- ف- ولیکن سبیلین مین قلیل وکثیر سب ناقض ہوتی ہے جب خروج ہوا اور غیر سبیلین مین اس قدر کہ
سیلان متحقق ہو لہذا دونون مین فرق ہوا- وہو حدث فی السبیلین - اور وہ حدث ٹھہرا سبیلین مین- ف- چنانچہ
دبر سے دابہ نکلنے مین نقض کا حکم دیا اور سبیلین مقام پیخانہ و پیشاب دونون ہے تو فرج عورت و ذکر مرد سے بھی ناقض ہے چنانچہ
قاضیخان سے صریح گذرا- ودون غیرہما فاشبہ الجشاء والفساء - اور غیر سبیلین مین یہ حدث نہ ٹھہرا تو مشابہ ہو گیا
ڈکار و بائی کی پھسکار کے- ف- یعنی سبیلین مین گویا بائی کی پھسکار اور ناقض ہے اور غیر سبیلین مین گویا ڈکار ہے بود از
اگر کہا جاوے کہ غیر سبیلین مین قلیل سے خروج متحقق نہین ہوتا ہے اور جب نکلنا تم نے مان لیا تو وہ حدث مانند سبیلین کے
جواب یہ کہ خروج جو مدار حکم ہے یعنی سیلان وہ نہین پایا گیا تو یہ خروج بمعنی ظہور ہوا تو حدث نہین ہوگا- الہدا و عن الکافی
اگر دبر کے یا فرج و ذکر کے نکلے کیڑے کو پانی مین ڈال دیا تو پانی پاک نہین رہا اور اگر زخم کے کیڑے یا زخم کے گرے گوشت
کو پانی مین ڈالا تو پاک رہا اس سے طہارت جائز ہے- م- امام تمرتاشی رح نے ذکر کیا کہ کرخی رح نے فرمایا کہ اختلاف ہے کہ
ریح خود نجس ہے یا نجاست پر مرور سے نجس ہوتی ہے اور نتیجہ خلاف اس صورت مین کہ بھیگا پاجامہ پہنے ہے اور اسوقت
ریح خارج ہوئی النہایہ- امام مصنف رح کے نزدیک خود پاک ہے ع- مگر مقعد مین نجاست کی مجاورت سے نجس ہوئی
تو دبر کی ریح سے نقض ہے- بخلاف الریح الخارجۃ من القبل والذکر لانہا لاتنبعث عن محل النجاسۃ-
بخلاف اس ریح کے جو عورت کی فرج و مرد کے ذکر سے نکلے کہ وہ نجس نہین کیونکہ وہ محل نجاست سے نہین اٹھتی ہے-
ف- پس ریح فرج و ریح ذکر ناقض نہین ہے فی الجوہرۃ ہو الصحیح- پس محل نجاست تو دبر ہے اور فرج مین دبر سے آنے کی
راہ نہین ہے- حتی لو کانت المرأۃ مفضاۃ یستحب لہا الوضوء لاحتمال خروجہا من الدبر- حتی کہ اگر ایک عورت
مفضاۃ ہو یعنی کسی جہت سے اسکی فرج و مقعد کے درمیان کی جھلی پھٹکر درمیان مین راہ ہو گئی ہو تو ایسی عورت کی جب
فرج سے ریح نکلے تو اسکو وضو کرنا مستحب ہے کیونکہ احتمال ہے کہ ریح اسکے دبر سے نکلی ہو- ف- اور واجب اس لیے
نہین کہ تیقن نہین ہے اور وضو کا ہونا متیقن ہے تو ٹوٹ جانے کا حکم بھی تیقن دلیل سے ہو سکتا ہے نہ خالی احتمال سے-
فرع- اگر عورت مفضاۃ کو اسکے خاوند نے تین طلاق دین پھر چاہا کہ حلالہ کے بعد نکاح کرے اس عورت نے دوسرے
شوہر سے نکاح کیا اور دوسرے شوہر نے اس سے دخول کیا تو یہ شوہر اول پر حلال نہوگی جب تک کہ حمل نہ رہجاوے
کیونکہ احتمال ہے کہ شاید وطی اس عورت کے دبر مین واقع ہوئی ہو نہ فرج مین کذا فی فوائد الظہیریہ ع- جب یہ احتمال ہے
تو ایسی عورت سے اسکے شوہر کو جماع کرنا حرام ہے اور قاضیخان مین کہا کہ مگر اس صورت مین حلال ہے کہ بدون تعدی
کے اسکی فرج مین جماع ممکن ہو- الفتح- فروع- دیگر وضو و حدث مین شک ہوا اور پہلے دونون مین ایک کا یقین تھا وہی
رہے مگر جبکہ دوسرے کی تائید ہو جاوے چنانچہ امام محمد رح سے روایت ہے کہ متوضی کو اپنا پائخانہ جانا معلوم ہوا اور قبل
نکلنے کے قضائے حاجت مین شک ہوا تو اسپر وضو واجب ہے- اگر وضو کے واسطے برتن بیٹھنے کا علم ہے اور قبل تمام
کے اسکو پورے کرنے مین شک ہوا تو اسپر وضو نہین ہے- اگر ذکر سے بہتی چیز مین یون شک ہوا کہ پانی ہے یا پیشاب ہے
پس اگر پانی کے استعمال کا زمانہ قریب تھا یا بار بار ایسا ہوا تو رہنے دے ورنہ وضو کا اعادہ کر لے برخلاف اسکے
اگر کسی ایک پر اسکا گمان غالب ہو تو وہی رکھے - اگر یقین ہوا کہ متوضی کوئی عضو دھونا چھوڑ گیا ہے اور اسمین شک ہے کہ

وہ کون عضو ہے تو مجموع نوازل کے موافق بایان پانون دھووے کہ وہی آخری عمل ہے الفتح۔ اور اگر شک ہو کہ پانی نجس تھا
نہین ہوا یا کپڑے کی طہارت مین یا جورو کو طلاق تو نہین ہوئی یا مملوک باندی یا غلام آزاد تو نہین ہوا تو اس شک کا کچھ خیال
نہین ہے کمافی الدر من الاشباہ۔ غرضکہ شک و احتمال سے یقین کا زوال نہین ہوتا ہے۔ عالمگیریہ۔ جو شخص وضو پر ہو اور
حدث کا شک کرے تو وضو پر ہے اور اگر حدث پر ہو اور طہارت مین شک کرے تو حدث پر ہے اور یہان تحری نہین جائز ہے
الخلاصہ۔ **فان تقشرت نفطۃ** - اگر چھالے کا پوست اتارا - **فسال منہا ماء او صدید او غیرہ** - سو یہ نکلا اس سے پانی
یا زرد پانی یا سوائے اسکے - **ان سال عن راس الجرح نقض** - پس اگر سر زخم سے بہ نکلا ہو تو وضو توڑا۔ ف۔ کیونکہ
زخم سے خروج سیلان پایا گیا - **وان لم یسل لا ینقض** - اور اگر نہین بہا تو ناقض نہوگا - **وقال زفر ینقض فی الوجہین**
اور زفر رح نے کہا کہ دونون صورتون مین ناقض وضو ہے۔ ف۔ خواہ نکل کر سر زخم سے بہے یا نہ بہے - **وقال الشافعی**
لا ینقض فی الوجہین - اور شافعی رح نے کہا کہ دونون صورتون مین ناقض نہوگا۔ ف۔ خواہ بہے یا نہ بہے - **وہی مسالۃ**
الخارج من غیر السبیلین - اور یہ مسئلہ تو خارج از غیر سبیلین کی فرع ہے۔ ف۔ پس شافعی رح تو خارج از غیر سبیلین کو
ناقض ہی نہین کہتے تو انکے نزدیک خواہ بہے یا نہ بہے کسی صورت مین ناقض نہین ہے خواہ نجس ہو یا نہو - اور زفر رح اگرچہ
خارج نجس از غیر سبیلین کو ناقض کہتے ہین لیکن سیلان کی شرط نہین کرتے چنانچہ گذرا۔ بقولہ وکذا لا یشترط السیلان اعتبارا
بالمخرج المعتاد۔ یعنی جیسے سبیلین مین خروج معتبر ہے سیلان شرط نہین اسی طرح غیر سبیلین سے نجس نکلنے مین خروج معتبر ہے سیلان
شرط نہین ہے تو چھالے سے پانی یا زرد آب یا کچ لہو نکلنے مین جب صرف خروج شرط ہے سیلان ضرور نہین تو دونون صورتون مین
وضو ٹوٹ گیا اور ہمارے نزدیک سبیلین مین نجاست اپنی جگہ سے منتقل ہو کر خارج ہو کر مخرج پر ظاہر ہوئی بخلاف غیر
سبیلین کے کہ وہان جب اپنی جگہ سے بہے تو خروج اپنی جگہ سے ظاہر ہو تو سیلان ضرور ہے پس اس مسئلہ مین چھالا جان
سے پھوٹتا ہے اگر سر زخم پر سے ڈھلکر پانی یا زرد آب ڈھلکا تو ناقض ہے ورنہ ناقض نہین ہے۔ فافہم - اور امام ابوحنیفہ سے روایت
کیا جاتا ہے کہ اگر چھالے سے خالی پانی نکلا تو ناقض نہین اگرچہ سیلان ہو۔ ع - یہ روایت ظاہرا صحیح نہین کیونکہ یہ اس
بنا پر ہے کہ یہ پانی نجس نہین ہے اور یہ خلاف تحقیق ہے - **وہذہ الجملۃ نجسۃ** - اور یہ سب یعنی پانی و پیپ و کچ لہو وغیرہ نجس
ہین - **لان الدم ینضج فیصیر قیحا ثم یزداد نضجا فیصیر صدیدا ثم یصیر ماء** - کیونکہ خون فاسد پکتا ہے پس کچ لہو ہو جاتا ہے
پھر زیادہ پکتا ہے تو پیپ ہو جاتا ہے پھر وہ رقیق ہو کر پانی ہو جاتا ہے۔ ف۔ پس نجس مین تغیر ایسے طریقہ سے نہوا کہ وہ پاک
ہو جاوے مثلا گوبر کی راکھ ہو تو وہ نجس ہی رہا پس خروج نجس سے نقض ہوا - **ہذا اذا قشرہا فخرج بنفسہ** - یہ حکم نقض
اس صورت مین ہے کہ چھالے کو نشتر کیا تو مواد نجس خود بخود نکلا ہے - **واما اذا عصرہا فخرج بعصرہ فلا ینقض لانہ مخرج**
ولیس بخارج واللہ اعلم - اور اگر خود نہ نکلا بلکہ جب اس چھالے یا قرحہ کو دبا کر نچوڑا پس اسکے نچوڑنے سے مواد نکلا
تو وہ وضو نہین توڑیگا کیونکہ وہ خارج نہین بلکہ خارج کیا گیا ہے واللہ اعلم۔ ف۔ حاصل یہ کہ ناقض وضو تو خروج نجاست
ہے اور غیر سبیلین مین خروج کے معنی اپنی جگہ سے سیلان ہے پس جب قرحہ سے نجاست نے سیلان نہ کیا تو وہ خارج ناقض
نہین پھر اگر محدود متوضی نے اخراج کیا تو اس صورت مین آیا نقض وضو ہوگا یا نہین تو امام مصنف رح نے فرمایا کہ حکم قرحہ
مین نقض نہوگا کیونکہ مواد اخراج سے مخرج ہوا یعنی نکالا گیا اور خارج نہوا یعنی خود نکلنے والا نہوا اور معتبر نقض مین خارج
نجس ہے نہ مخرج نجس۔ واللہ تعالی اعلم - اور علامہ اتقاری امیر کاتب اتقانی رح نے اپنی شرح غایۃ البیان مین کہا کہ فتاوی
خلاصہ مین ہے کہ نچوڑ کر نکالنے کی صورت مین بھی نقض وضو ہے اور ہمارے بعض مشائخ اسی پر ہین اور یہی میرے نزدیک
بھی مختار ہے کیونکہ احتیاط اسی مین ہے اگرچہ لوگون کے حق مین آسانی کا قول تو وہی ہے جو امام مصنف رح نے ذکر کیا اور

تحقیق اسکی میری طرف سے یہ ہے کہ اخراج کو خروج لازم ہے تو ملزوم یعنی اخراج کے ساتھ لازم یعنی خروج بھی متحقق ہوگا۔ اور
شارح اکمل رح نے اسپر اعتراض کیا کہ اخراج کچھ منصوص علیہ نہیں ہے اگرچہ اخراج مستلزم خروج ہو تو خروج کا ثبوت اخراج
کے ساتھ غیر قصدی ہے تو اسکا کچھ اعتبار نہوگا انتہی اور علامہ عینی رح نے جواب دیا کہ احتیاط در باب عبادت یہی ہے کہ ایسے
خروج کا اعتبار کیا جاوے اور امام سرخسی کے جامع میں ہے کہ اگر قرحہ پھوڑا اور نچوڑنے سے خون نکلا تو وضو ٹوٹ گیا
اور یہ حدث عمداً ہوا جیسے فصد و حجامت اور کافی میں ہے کہ اصح یہ کہ مخرج بھی ناقض ہے انتہی۔ اور شیخ ابن الہمام رح نے بھی
غایۃ البیان کی تائید کی کہ اخراج و عدم اخراج کی کوئی تاثیر اس حکم میں ظاہر نہیں ہوتی بلکہ نقض وضو تو نجس کے نکلنے پر
ہے اور یہ جیسے خروج سے متحقق ہوتا ہے ویسے اخراج سے تو مانند فصد کے ہو گیا انتہی اور تحریر میں اسی کی تبعیت کی کہ جو
نجس خارج ہو یا خارج کیجاوے دونوں برابر ہیں انتہی۔ قال المترجم تحقیق اس مقام پر یہ ہے کہ مدار نقض کا خروج نجس
پر ہے ولیکن نجس وہ کہ جسکو شارع نے اعتبار فرمایا اور یہ غیر سبیلین میں وہی ہے جو سیلان کرے خواہ بالفعل یا قبوت اور جسمین
یہ صفت نہو وہ شرعاً نجس نہیں ہے اگرچہ لغت و عرف میں اسکو نجس کہا جاوے پس اس مسئلہ میں انجام کو کلام اسمین ہے کہ جس
قرحہ کے مواد کو سیلان نہیں اور نہ قوت ہے تو متوضی کی اپنی قوت و کیر سیلان کرنے سے اسمین صفت نجاست کی شرعاً معتبر
ہو جاویگی یا نہیں۔ مع قیاس فصد و حجامت پر محل تامل ہے کیونکہ یہ حدث عمدی اسی وقت ہوگا کہ نشتر دلوانے سے خروج خون
سائل کا ہوا ہو اور اگر عمداً نشتر دلوایا اور خون کا سیلان نہوا تو نقض نہیں ہوگا اور اگر یہ مراد ہے کہ خود اس مقام نشتر کو نچوڑ کر
خون کا سیلان ہوا تو یہی عین مسئلہ مذکورہ ہے کہ یہ سیلان شرعاً اس خون کے نجس ہونے کے حکم کو کافی ہے یا نہیں جیسے قے
قلیل اگرچہ نجس عرفی ہو مگر شرعی نہیں یا جیسے خون غیر سائل کو پونچھ لیا تو وہ اگرچہ خون ہے لیکن شرعاً نجس نہیں ہے۔ اور
بعض ائمہ فقہا نے سیلان کا اعتبار کیا ہے نہ اسالہ کا یعنی سیلان کرا دینے کا اور یہین سے شیخ ابن الہمام کے قول کا ضعف ظاہر
ہوا کہ اخراج کی تاثیر نہیں بلکہ مدار خروج نجس پر تھا وہ پایا گیا میں کہتا ہوں کہ ہاں اعتبار تو بیشک خروج نجس کا ہے مگر نجس شرعی
معتبر ہے اور وہ اُسوقت ہوگا کہ نجاست خود سیلان کرے اب کلام اسمین کہ متوضی جب اپنی قوت سے سیلان کرا دے تو کیا
اسکا اعتبار ہے پس سیلان تو پایا گیا لیکن یہ سیلان کیا شرع نے نجاست ہونے کا حکم دینے میں اعتبار کیا یا نہیں تو امام
مصنف رح نے کہا کہ نہیں اور یہی فقیر یہ کا مختار ہے اسواسطے کہ نجاست و طہارت کسی چیز کی اپنی طرف سے بدون نص کے
مخدوش ہے آیا تم نہیں دیکھتے کہ امام شافعی و مالک و احمد و ایک جماعت ائمہ فقہا تو خود روان خون کو بھی ناقض نجس نہیں
کہتے ہیں بوجہ اسکے کہ اُنکے نزدیک اجتہاد میں نص نہیں ملتی ہے پس مدار نجاست شرعیہ کا حکم لگانے میں نص شارع پر ہے اور
جبکہ کوئی نص ایسی نہیں پائی کہ جس سے ہمکو معلوم ہو کہ خود سیلان کرا دینے سے بھی شرع میں خارج نجس کا حکم ہو جاتا ہے
صدر الشریعہ اصغر رح نے شرح وقایہ میں کہا کہ تسائل اسواسطے کہا کہ جب مخرج سے متجاوز نہو تو ہمارے نزدیک ناقض نہیں
ہے اور زفر رح کے نزدیک ناقض ہے اور اسی طرح اگر قرحہ نچوڑا اب اسنے تجاوز کیا اور تھا اس حالت پر کہ اگر نہ نچوڑتا تو وہ تجاوز
نہ کرتا تو بھی ناقض نہیں۔ اسی طرح اگر دانتوں سے کوئی چیز دبائی یا اپنی خلال کیا یا ناک میں انگلی ڈالی پس انگلی پر خون کا
اثر دیکھا یا اُسنے ناک سینکی اور اُس سے سور یا بر تھکے خون کے گرے تو ہمارے نزدیک ناقض نہیں ہے انتہی۔ پس
کیا دیکھا جاتا ہے کہ انگلی سے خون نکال لینا یا ناک جھاڑ کر خون نکالنا عمدی حدث ہے تو کیوں نہیں کہا جاوے کہ اعتبار
نجاست شرعیہ میں خود سیلان کا ہے مگر آنکہ کوئی دلیل قائم ہو ہاں اگر یہ حکم احتیاط کی راہ سے ہے تو مضائقہ نہیں ہے اور شیخ الاسلام
نے لکھا کہ مجموع النوازل میں ہے کہ قرحہ جب نچوڑا گیا پس اُس سے بہت خون نکلا ولیکن ایسی حالت پر تھا کہ اگر نہ نچوڑا
جاتا تو نہ نکلتا تو وہ وضو نہیں توڑیگا اور یہی حکم ہے جب سوئی یا کانٹا چبھونکا اور خون نکلا ولیکن سیلان نہیں ہوا۔ ذخیرہ میں کہا

کہ اس حکم مین نظر ہی اور کہا کہ اس جنس کے مسائل مین فتوی یہ کہ وضو ٹوٹ جائیگا - انتہی - اور امام مصنف رح کے شاگرد
شمس الائمہ کردری نے اس مسئلہ مین احتیاطاً نقض وضو اختیار کیا ہی چنانچہ عالمگیریہ مین ہی کہ اگر قرحہ سے خون نکلا نچوڑ کر
سے اور اگر نچوڑا نہ جاتا تو نہ نکلتا تو بقول مختار ناقض وضو ہی - کذا فی ابو جعفر کردری - اور یہی اشبہ ہی - القنیہ - اور یہی اوجہ
ہی شرح المنیہ للحلبی - ف - یہان بعض نواقض دیگر ائمہ کے نزدیک ہین جو ہمارے اصحاب کے نزدیک ناقض نہین - ازانجملہ
وقایہ مین ہی کہ چھونا عورت کا اور ذکر کا ہمارے نزدیک ناقض نہین ہی اگر بجاے ذکر کے شرمگاہ آگے کی کہا جاوے تو
عورت و مرد دونون کو شامل ہی ولیکن معروف نص جو شافعی رح وغیرہ نے پیش کی اسمین لفظ ذکر ہی - اور عینی رح نے اس
مسئلہ مین بہت توضیح کی اور انتخاب یہ کہ مس الذکر سے وضو نہ ٹوٹنا جو ہمارا مذہب ہی موافق ہی بقول حضرت عمر رض و علی و عبد اللہ
بن مسعود و ابن عباس و عمار بن یاسر و زید بن ثابت و حذیفہ بن الیمان و عمران بن حصین و ابو الدرداء و سعد بن ابی وقاص
رضی اللہ عنہم یون ہی ابن عبد البر نے نقل کیا اور تابعین سے بقول حسن بصری و سعید بن المسیب سے اور فقہا مین سفیان
ثوری سے - اور طحاوی رح نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین سے کوئی معلوم نہین ہوا جس نے مس الذکر سے
وضو واجب ہونے کا فتوی دیا ہو سواے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے اور امام مالک و شافعی و احمد نے اختلاف
شرائط کے ساتھ مس الذکر سے وضو واجب کیا اور حجت انکی حدیث بسرہ بنت صفوان ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ من مس ذکرہ فلیتوضأ - یعنی جو اپنا ذکر چھوئے وہ وضو کرے - رواہ احمد و ابو داؤد و النسائی و ابن ماجہ و الترمذی
و صححہ اور بیہقی نے کہا کہ بہر حال یہ حدیث بر شرط بخاری ہی - عینی رح نے اسپر جرح کی کہ یحیی بن معین نے کہا کہ تین حدیثین
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہین ہوئین ایک حدیث مس الذکر دوم بدون ولی کے نکاح نہونا سوم ہر مسکر حرام ہی
اور یہ جو بعض اہل عصر نے کہا کہ یہ قول یحیی بن معین سے ثابت نہین تو بلا دلیل تعصب ہی اور ابن الجوزی رح کا قول صرف
نفی ہی کوئی دلیل ثبت نہین ہی اور بخاری رح نے جو اسکو اس باب مین اصح شئی کہا تو مراد یہ کہ دیگر روایات سے بہتر ہی اور
اور اگر ہم تسلیم کرین کہ صحیح ہی تو آگے ایسی ہی صحیح حدیث طلق بن علی کی اسکے معارض ہی تو توفیق کے لیے ہم نے کہا کہ مراد
مس الذکر سے پیشاب ہی یا وضو سے مراد دھونا - اور طحاوی نے کہا کہ ربیعہ رح نے کہا کہ اگر مین اپنا ہاتھ خون یا حیض مین
رکھون تو میرا وضو نہ ٹوٹے تو پھر مس الذکر تو آسان ہی - اسا قول شیخ ابن الہمام رح نے جواب دیا کہ مس الذکر کنایہ حدث
ہی کیونکہ اکثر اس سے مذی وغیرہ نکل آنے سے نقض وضو ہی - اور مترجم کے نزدیک اولے وہی ہی کہ کنایہ مساس ذکر سے
مباشرت ہو یا وضو سے مراد دھونا کیونکہ طبرانی نے معجم کبیر مین حدیث طلق بن علی مرفوع روایت کی کہ من مس ذکرہ فلیتوضأ
اور یہ روایت اگرچہ معلول ہی مگر مذکورہ بالا اسانید سے اسکو قوت حاصل ہی ولیکن طلق بن علی رضی اللہ عنہ سے دوسری
روایت ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ آدمی نے نماز مین اپنا ذکر چھوا تو فرمایا کہ ہل ہو الا بضعۃ منک
یعنی وہ کچھ نہین سواے اسکے کہ تیرے بدن سے ایک ٹکڑا ہی رواہ ابو داؤد و النسائی و الترمذی اور کہا کہ اس باب مین یہ
احسن ہی اور اس حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح مین روایت کیا ہی پس اس حدیث مین تو کوئی تاویل ظاہر نہین ہی اور علی
بن المدینی نے کہا کہ حدیث بسرہ سے حدیث طلق بہتر ہی - اور ابن الہمام نے کہا کہ یہ مرد کی روایت ہے اور وہ عورت کی
روایت ہے ہی یہ بھی وجہ ترجیح ہی - مین کہتا ہون کہ انصاف یہی ہی کہ دونون احادیث ثابت ہین اور ایک کو دوسرے کا ناسخ
کہنا بلا دلیل ہی اور علاوہ اسکے جب توفیق دینا ممکن نہو تو البتہ ایک کو منسوخ یا متروک کیا جاوے اور یہان توفیق عمدہ ممکن ہی
کیونکہ حدیث طلق خود مس الذکر سے وضو کی موجود او حدیث دیگر یہ کہ ذکر ایک بضعہ ہی تو معلوم ہوا کہ مس الذکر کے معنی
صرف چھونے کے نہین ہین کیونکہ نماز مین البتہ صرف چھونا ممکن ہی اور اس سے وضو یا نماز کا حکم نہین دیا تو چھونے سے

وضو نہیں ٹوٹتا پس دوسری حدیث مس الذکر جو طلق و بسرہ سے مروی ہے وہ بقصد جماع یا مباشرت مجردہ ہے جس سے کچھ نکل آوے یا مباشرت بلا حائل میں کچھ نہ نکلے تو بھی وضو واجب ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ ازانجملہ عورت کا چھونا شافعی وغیرہ کے نزدیک ناقض ہے اور ہمارے نزدیک کچھ نہیں اور کافی ہے ہمکو حدیث ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کہ میں رات میں سوتی اور میرے پانوں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قبلہ یعنی جاے سجدہ پر ہوتے تو جب آپ سجدہ فرماتے تو مجھے دبادیتے پس میں اپنے پانوں سمیٹ لیتی پھر جب کھڑے ہوتے تو میں پانوں پھیلا لیتی اور ان دنوں گھروں میں چراغ نہ تھے رواہ البخاری ومسلم من وجوہ۔ اور بھی ام المومنین رضہ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعض ازواج کا بوسہ لیا پھر نماز کو نکلے اور وضو نہیں کیا۔ رواہ ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ۔ اور جو مذہب امام شافعی رح کا ہے وہ بھی ایک جماعت صحابہ و تابعین وفقہاء کا مذہب ہے اور فقہاء میں سے ایک جماعت کا یہ مذہب ہے کہ عورت کے چھونے و بوسہ لینے حتی کہ اسکی فرج چھونے سے بھی جب تک مذی وغیرہ نہ نکلے وضو واجب نہیں ہوتا اور یہی ہمارے اصحاب کا قول ہے اور قولہ تعالیٰ او لامستم النساء الآیہ میں لامسہ کنایہ مجامعہ سے ہے آخر قرطبی رح نے کہا کہ شافعی رح کے مذہب پر لازم آتا ہے جو کوئی عورت کو تھپڑ یا لات مارے اسپر وضو واجب ہو اور میں تو نہیں جانتا کہ یہ کسی کا قول ہو۔ منجملہ نواقض کے امام احمد واسحق بن راہویہ وابو ثور ومحمد بن اسحق ویحیی بن یحیی کے نزدیک اونٹ کا گوشت ہے کہ اسکے کھانے سے وضو واجب ہے اور جمہور علماء کے نزدیک وہ ناقض نہیں ہے کذا ذکرہ العینی۔ ولیکن دلائل بالکل نہیں ذکر کیے اور مترجم نے سابق میں فی الجملہ ذکر کیا ہے فتذکر۔ ازانجملہ امام احمد کے نزدیک میت کو غسل دینے سے وضو واجب ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ نماز کے وضو سے اگر منکر ہو تو کافر ہے کیونکہ آیت واحادیث قطعیہ کا انکار ہے اور اگر مصحف مجید چھونے یا دیگر اسکے مانند وضو سے منکر ہو تو تکفیر نہوگی واللہ تعالیٰ اعلم۔ چھونا عورت کا مرد کو یا مرد کا عورت کو ناقض وضو نہیں المحیط۔ ایسا ذکر یا غیر کا ذکر چھونا ہمارے نزدیک حدث نہیں ہے اتفاقا۔ غیر کا ذکر چھونا بلا ضرورت حرام ہے اگرچہ حدث نہو م

فصل فی الغسل۔ یہ فصل احکام غسل کے بیان میں ہے۔ ف۔ چونکہ وضو کی حاجت زائد تھی اسکو غسل پر مقدم کرکے اس بدن کی طہارت کو بیان کیا اور کتاب الٰہی میں بھی اول وضو پھر غسل کا بیان ہے۔ عنایہ۔ یعنی قولہ تعالیٰ وان کنتم جنبا فاطہروا الآیہ اور اگر تم جنب ہو تو اچھی طرح طہارت کرو یعنی غسل کر لو۔ واضح ہو کہ امام مصنف رح نے فرائض غسل کو اور سنن غسل کو مثل وضو کے علیحدہ بیان فرمایا ولیکن مضمضہ واستنشاق کی فرضیت پر اتفاق نہیں ہے تو ظاہرا فرض سے مراد وہ کہ جو فرض قطعی اعتقادی وفرض عملی دونوں کو شامل ہے اور غسل سے مراد وہ کہ جو نہانا فرض ہو پس فرض نہانے میں تو مضمضہ واستنشاق فرض یعنی فرض ہے اور رہا وہ نہانا جو سنت ہے تو اسمیں یہ دونوں بھی سنت ہیں فرض نہیں ہیں جیسا کہ بحر الرائق میں مصرح ہے۔ وفرض الغسل یعنی جو نہانا فرض ہے اسکا فرض ایک دھونا ہے وہ۔ المضمضة والاستنشاق وغسل سائر البدن۔ کلی کرنا وناک میں پانی ڈالنا اور باقی تمام بدن دھونا۔ ف۔ پس در اصل یہ ایک ہی فرض ہے متعدد نہیں ہیں ولیکن چونکہ مضمضہ واستنشاق میں امام شافعی وغیرہ کا خلاف تھا لہذا صریح ذکر کر دیا۔ اسی وجہ سے فرائض غسل نہیں فرمایا جیسے وضو میں متعدد فرائض ہیں۔ پھر یہ دھونا ایک مرتبہ بھرپور فرض ہے اور مسنون آگے آویگا اور تاتارخانیہ الروایۃ میں کہا کہ ملنا فرض نہیں ہے اور عالمگیریہ میں ہے کہ مضمضہ واستنشاق کی وہی حد ہے جو وضو میں گذری من الخلاصۃ۔ اور اگر پانی کو منہ بھر گھونٹ سے پی گیا تو مضمضہ کافی ہوگی اور چوس کر کافی نہیں۔ ف۔ اور پانی منہ میں بھر کر باہر پھینکنا بنا بر اصح قول کے شرط نہیں خلافا لابی یوسف اور اگر اسکے دانتوں میں گڑھے ہوں یا رخنہ جنمیں طعام یا میل تر بھرا ہو تو جائز ہو جائیگا۔ کذا فی التجنیس وفتاویٰ ابی الفضل وابی اللیث الخ۔ اور دانتوں کی کھڑکیوں یا رخنوں میں تر میل پوری طہارت سے مانع نہیں یہی اصح ہے سراج الوہاج اور اسی پر فتویٰ ہے

ہو جاوے۔ الدر۔ اور خشک میل جو ناک میں ہو وہ مانع ہے۔ الزاہدی۔ جیسے چبائی ہوئی روٹی و گوندھا آٹا۔ الصدر والفتح۔ یہی
اصح ہے الدر۔ اور غسل سے جو چھینٹیں برتن میں پڑیں مضر نہیں بخلاف اسکے جبکہ کل اسمیں ٹپکا۔ اور غسل میں ایک عضو کی تری
کو دوسرے عضو کی طرف منتقل کرنا جب کہ متقاطر ہو جائز ہے بخلاف وضو کے۔ جنب کو روا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ذکر کرے اور
کھائے پیئے جبکہ کلی کر لی ہو اور نہانے سے پہلے اپنی جورو کے پاس جاوے۔ اور قنیہ میں ہے کہ اگر احتلام ہوا ہو تو نہانے
سے پہلے نہ جاوے۔ اور تمام بدن دھونے میں جبکہ انگوٹھی یا کان کی بالی تنگ ہو تو اُسکا حرکت دینا واسطے پانی پہونچانے کے
واجب ہے اور اگر سوراخ میں بالی نہو اور غالب گمان ہو کہ پانی بہنے کے وقت اسمیں پہونچ جائیگا تو خیر ورنہ بتکلف پانی پہونچاوے
الصدر والفتح۔ ولیکن سوائے پانی کے تنکا وغیرہ داخل کرنے کا تکلف نہ کرے الصدر والبحر۔ اور اگر بالی اُتار کر چھید بند ہوگیا
ایسا کہ تکلف سے پانی بہانے میں پہونچیگا اور غفلت کرنے میں نہ پہونچیگا تو بہاوے۔ الصدر۔ اور ناف کے اندر پانی داخل
کرنا واجب اور انگلی ڈال کر پانی پہونچانے کے لیے مبالغہ کرنا چاہیے محیط السرخسی۔ بے ختنہ کیے ہوئے نے اگر غسل جنابت
میں قلفہ کے اندر پانی داخل کیا تو جائز ہے المحیط اور یہی مختار ہے واقعات الناطفی یہی اصح ہے لیکن داخل کرنا مستحب ہے۔ کما فی الفتح۔ اور جہاں
پانی پہونچانے میں حرج نہیں ایکبار وہاں پانی پہونچانا فرض ہے جیسے کان و بھنویں و مونچھیں و ناف و درمیان داڑھی و مرد کے
سر کے بال اگرچہ گوندھ وغیرہ سے جمے ہوں و عورت کی فرج خارج۔ ت۔ اور جہاں پانی پہونچانے میں حرج ہو واجب نہیں
جیسے آنکھوں کے اندر۔ کما فی محیط السرخسی۔ اگرچہ سرمہ لگا ہو اور کان کی بالی کے ملے ہوئے چھید میں اور قلفہ کے
اندر۔ ت۔ ناخنوں میں گوندھا آٹا مانع طہارت ہے اور میل و کچیل نہیں مانع۔ الصدر۔ اور شہری و دیہاتی برابر ہیں اور ناخنوں میں
مٹی و کیچڑ مانع نہیں اور جو رنگ کرنے والے و چمڑا بنانے والے کے ناخن میں ہو بوجہ حرج کے مانع نہیں۔ الظہیریہ۔ اور عورت کی
مہندی مانع نہیں الصدر۔ اگرچہ جرم حنا رہ جاوے اسی پر فتوی دیا جاوے الدر۔ تیل لگایا پھر غسل کا پانی بہایا چکنائی سے نہ لگا
تو بھی کافی ہے الصدر۔ اگر ظاہر بدن پر مچھلی کی کھال یا چبائی روٹی لگ کر خشک ہو گئی اُسکے نیچے پانی نہ پہونچا تو نہیں جائز ہے
اور اگر بجائے اُسکے مکھی کی بیٹ یا مچھر و پسو کی بیٹ ہو جائز ہے۔ المحیط۔ اگر چیچک کے چھلکے اچھے ہو کر اونچے ہوگئے کہ چاروں
طرف سے لگے ہیں کہ اُنکے نیچے پانی نہیں پہونچا تو مضائقہ نہیں پھر جب گر جاویں تو غسل دوہرانا واجب نہیں ہے الظہیریہ۔ عورت
پر خارج فرج کا دھونا طہارت جنابت و حیض و نفاس میں واجب و وضو میں مسنون ہے محیط السرخسی۔ فتاوی غیاثیہ میں ہے کہ
غسل کے وقت عورت اپنی انگلی فرج میں داخل نہ کرے یہی مختار ہے۔ تاتارخانیہ۔ اسی پر فتوی دیا جاوے۔ الفتح۔ پانی پہونچنے
میں غالب گمان معتبر ہے الصدر والدر۔ اور غرغرہ واجب نہیں مگر ایک روایت میں ابو یوسف سے واجب ہے اور شاید یہ بوجہ
خصوصیت صیغہ اطہروا کے جو دھونے میں مبالغہ کے لیے دلالت کرتا ہے اور مبالغہ ملنے سے ہے الفتح۔ بالجملہ تمام بدن کے پاک
کرنے میں ہمارے نزدیک منہ کے اندر و ناک کے اندر بھی داخل ہے۔ **وعند الشافعی ہما سنتان فیہ**۔ اور امام شافعی
کے نزدیک غسل میں مضمضہ و استنشاق سنت ہیں۔ **لقولہ علیہ السلام عشر من الفطرۃ ای من السنۃ وذکر منہا المضمضۃ
والاستنشاق**۔ بدلیل قولہ علیہ السلام دس چیزیں فطرت سے یعنی سنت سے ہیں اور انہیں دس میں مضمضہ و استنشاق
کو بھی بیان کیا۔ ف۔ تو یہ بھی سنت ہوئیں۔ **ولہذا کانا سنتین فی الوضوء**۔ اور اسی جہت سے یہ دونوں وضو
میں سنت ہیں۔ ف۔ حالانکہ چہرہ دھونا فرض وضو ہے پس اگر یہ بھی ظاہر بدن ہوتے تو چہرہ دھونے میں فرض ہوتے۔
واضح ہو کہ یہ دلیل پوری ہونا اسپر موقوف ہے کہ فطرت کے معنی سنت ہوں یعنی جسپر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت
فرمائی مع الترک احیاناً۔ امام مصنف رح نے پوری حدیث نہیں ذکر فرمائی جو یہ ہے کہ ام المومنین عائشہ صدیقہ رضہ نے روایت
کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دس چیزیں فطرت سے ہیں۔ قص الشارب۔ مونچھیں تراشنا۔ واعفاء اللحیۃ

داڑھی چھوڑنا و گھنی رکھنا۔ والسواک۔ استعمال مسواک۔ واستنشاق الماء۔ پانی ناک میں چڑھا کر صاف کرنا۔ وقص الاظفار ناخن تراشنا۔ وغسل البراجم۔ انگلیوں کے پور و جوڑ بند صاف کرنا۔ ونتف الابط۔ بغل کے بال اکھاڑ ڈالنا۔ وحلق العانۃ موئے زہار مونڈنا۔ وانتقاص الماء یعنی استنجا ہے۔ اقول یہ تفسیر وکیع ہے اور ابو داؤد کی حدیث عمار میں اعفاء لحیہ کی جگہ ختنہ کرنا اور انتقاص الماء کی جگہ انتضاح مذکور ہے اور انتضاح سے مراد بعد وضو کے قلیل پانی آگے فرج پر چھڑک دینا تاکہ وسواس دور ہو۔ انتقاص بقاف وصاد ہے بمعنی استنجاء رد کہا گیا کہ صواب بفاء وصاد ہے بمعنی انتضاح ولیکن نووی رح نے کہا کہ صواب اول ہے بمعنی استنجاء مع سا قول بہتر کہ انتضاح سے بھی خفیف استنجاء مراد ہو۔ م۔ اور خطابی رح نے کہا کہ فطرت کی تفسیر اکثر علماء رح نے سنت سے ذکر کی پس معنی یہ کہ سنت ہے یہ باتیں ہیں اور ابن الصلاح نے کہا کہ یہ اشکال سے خالی نہیں ہے۔ نووی رح نے کہا کہ کچھ اشکال نہیں بلکہ یہی صواب ہے کیونکہ صحیح بخاری میں ابن عمر رض سے مروی ہے من السنۃ قص الشارب ونتف الابط وتقلیم الاظفار یعنی سنت سے ہے مونچھیں ترشنا و بغل کے بال اکھاڑنا اور ناخنوں کا تراشنا۔ مع مترجم کہتا ہے کہ اشکال باقی ہے دو وجہ سے۔ اول ختنہ کرنا و استنجاء امام شافعی کے نزدیک فرض ہیں اور دوم یہ کہ فطرت کی چیزوں میں بعض سنت ہونا کچھ بعید نہیں تو اس سے یہ لازم نہیں کہ فطرت و سنت کے ایک معنی ہو جاویں اور سب سنت ہوں اور تحقیق یہ ہے کہ یہ دس چیزیں فطرت یعنی پاکیزہ طبیعت کے برتاؤ سے ہیں اور اول ان باتوں کا حکم حضرت ابراہیم علیہ السلام کو دیا گیا چنانچہ قولہ تعالیٰ اذ ابتلی ابراہیم ربہ بکلمات فاتمہن الآیہ کی تفسیر صحیح میں مذکور ہیں پس حاصل یہ ہوا کہ یہ سنت دین میں سے ہیں اور اصطلاحی سنت تو یہ ہے کہ جسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطریق عبادت کیا ہو مع الترک احیانا۔ اور طرقی پیدائش پاکیزہ کی سنت میں ممکن ہے کہ بعض بوجہ عبادت ہوں و بعض بوجہ جبلت و عادت ہوں اور سنن الوضوء میں سے بحث نیت میں ہم نے صدر شرح سے ذکر کیا کہ نیت اگرچہ مواظبت کے ساتھ سنت ہے ولیکن سنت بوجہ عادت ہے اور کلام اس سنت میں ہے جو بوجہ عبادت ہو اور حق یہ کہ کچھ منع نہیں کہ بعض سنن العادہ کے امور جب کسی عبادت کے اندر مشغول ہوں بوجہ مواظبت تو وہ اس عبادت کے اندر عبادت ہی ہو جاویں کیونکہ تحقیق یہ کہ مومنین خصوصاً مرسلین علیہم السلام کے جملہ افعال و اقوال و اعمال بوجہ عبادت ہیں پس جواب یہاں ہماری طرف سے دو طور پر ہے اول اصلح کہ ان امور کا دین میں سے ہونا کچھ وجوب کو مانع نہیں یعنی دین بھی ہیں اور واجب ہیں۔ دوم یہ کہ امام شافعی رح نے خود انہیں سے ختنہ و استنجاء کو واجب کہا تو فطرت سے ہونا کچھ مانع وجوب نہیں ورنہ جو انکا جواب ان دونوں میں وہی ہمارا جواب مضمضہ و استنشاق واجب ہونے میں ہے م۔ اور وضوء میں مضمضہ و استنشاق کا سنت ہونا لازم نہیں کرتا کہ غسل میں فرض نہوں آیا نہیں دیکھتے کہ امام احمد وغیرہ کے نزدیک یہ دونوں تو وضوء میں بھی واجب ہیں پس معلوم ہوا کہ انکی فطرت میں سے ہونے سے صرف یہ ثابت ہوا کہ دین میں سے ہیں رہا یہ کہ سنت ہیں یا واجب ہیں تو دوسری دلیل چاہیے۔ ولنا قولہ تعالیٰ وان کنتم جنبا فاطہروا امر بالاطہار۔ اور ہمارے پاس وجوب مضمضہ و استنشاق کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وان کنتم جنبا فاطہروا۔ تو حکم دیا اطہار کا۔ ف۔ یعنی تطہر بتشدید ہاء و اطہار بتشدید طاء دونوں مبالغہ و تکلف سے طہارت کرنے کے معنی میں ہیں تو لازم آیا کہ خوب اچھی طرح جہانتک ممکن ہے طہارت غسل کرو جبکہ جنب ہو۔ وہو تطہیر جمیع البدن۔ اور یہ خوب پاک کرنا تمام بدن کا ہے ف۔ خطابی رح نے اعتراض کیا کہ اس سے مضمضہ و استنشاق کی فرضیت نکالنا اندرونی بدن کو ظاہری میں داخل کرنا ہوا اور یہ اہل لغت کے خلاف ہے کیونکہ بشرہ تو انکے نزدیک ظاہری بدن ہے اور منہ و ناک کا اندر ایسا نہیں ہے۔ یہ اعتراض کچھ نہیں ہے کیونکہ بشرہ و ظاہری بدن کی خصوصیت خطابی رح نے کہاں سے سمجھی ہے بلکہ حق یہ کہ بندوں کو تمام بدن کی تطہیر کا حکم دیا ہے کیونکہ فاطہروا میں تعبیر بمبالغہ کی اضافت بندوں کے جسم کی طرف ہے تو یہ ہر بندہ مکلف کا تمام بدن ہوا اور حکم

شرع کا بقدر وسعت وبقدر ممکن ہر ہوتا ہر تو بدن کا ہر جزو جہان پانی پہونچانا ممکن ہر وہ حکم کے تحت مین داخل رکھا اور ظاہر ہر کہ منہ
مین اور ناک مین اگر حقیقی نجاست لگی ہو تو بالاتفاق دھونا ممکن و واجب ہر پس یہان بھی لازم ہوا اور کوئی حرج ومشقت اس سے
پیش نہین آتی ہر بخلاف پیٹ کے اندر کے کہ وہ اگرچہ بدن مین سے ہر لیکن متعذر ہر لہذا مصنف رح نے فرمایا۔ الا ان ما تعذر
ایصال الماء الیہ خارج۔ لیکن جہان پانی پہونچانا متعذر ہو وہ خارج ہر۔ ف۔ بالجملہ سب بدن اس حکم مین داخل ہر مگر
وہ خارج ہر جہان پانی پہونچانا متعذر ہو خواہ تعذر حقیقی ہو جیسے پیٹ مین یا رگون مین خواہ تعذر حکمی ہو یعنی شرعًا بوجہ حرج کے
مدفوع ہو جیسے آنکھون کے اندر چنانچہ عینی رح نے ذکر کیا کہ آنکھون مین اگرچہ نجس سرمہ لگا ہو تو بھی اندر دھونا واجب نہین
اور کمال رح نے کہا کہ جیسے ختنہ کی کھال کے اندر دھونا بوجہ حرج کے واجب نہین۔ اقول اور حرج کی صورتین اوپر مذکور ہوئین
اور بعض آدمیون اور منہ وناک کے اندر کچھ حرج نہین اور کیونکر حرج ہوگا حالانکہ تم بھی مسنون کہتے ہو تو کیا حرج جو شرعًا مدفوع ہر وہ
مسنون ہر۔ ہرگز نہین بلکہ کچھ حرج اسمین نہین تو حکم قرآن ان دونون کو شامل ہر جیسے حکم حدیث یعنی قولہ علیہ السلام تحت کل
شعرۃ جنابۃ فبلوا الشعر وانقوا البشرۃ۔ یعنی ہر بال کے نیچے جنابت ہر تو تم لوگ تر کرو بالون کو اور ستھرا کرو بشرہ کو۔ رواہ ابوداؤد
والترمذی وابن ماجۃ وغیرہم۔ اور ناک کے اندر بال موجود ہین اور حضرت علی رض کی حدیث مرفوع مین ہر کہ جس نے ایک بال
کی جگہ چھوڑی جہان پانی نہ پہونچا تو اسکے ساتھ آتش جہنم مین ایسا وایسا برتاو کیا جائیگا حضرت علی رض نے کہا کہ یہین سے
مین اپنے سر کا دشمن بنگیا۔ رواہ احمد وابوداؤد وغیرہما باسناد حسن ذکرہ العینی۔ اور وضوء پر اسکا قیاس ٹھیک نہین کیونکہ
غسل جنابت کا مدار تو تنقیہ جنابت پر ہر۔ بخلاف الوضوء۔ برخلاف وضوء کے۔ ف۔ کہ وضوء مین جمیع کی تطہیر کا حکم نہین
ہر۔ لان الواجب فیہ غسل الوجہ۔ کیونکہ واجب وضوء مین تو دھونا وجہ کا ہر۔ ف۔ یعنی جس سے مواجہہ ورو برو ہونا
واقع ہوتا ہو۔ والمواجہۃ فیہما منعدمۃ۔ اور منہ کے اندر وناک کے اندر ایسی حالت ہر کہ ان دونون سے پوری مواجہت
نہین ہوتی ہر۔ ف۔ لہذا مواجہت نہونے سے انکا دھونا واجب نہین مگر مسنون بوجہ تکملہ کے اور بوجہ اسکے کہ ناک ومنہ کے
خطائین دھل جاوین چنانچہ حدیث مین مذکور ہو چکا۔ رہا حدیث فطرت مین جو مضمضہ واستنشاق کا ذکر بطریق سنت ہوا تو
امام مصنف نے اسکو وضوء پر محمول کیا بقولہ۔ والمراد بما روی حالۃ الحدث۔ اور مراد مروی فطرت مین انکا سنت
ہونا بحالت حدث ہر نہ بحالت جنابت۔ بدلیل قولہ علیہ السلام انہما فرضان فی الجنابۃ سنتان فی الوضوء۔ بدلیل اس
حدیث کے جسمین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مضمضہ واستنشاق کو جنابت مین فرض فرمایا اور وضوء مین سنت فرمایا ہر۔ ف۔
یہ جواب بر تقدیر تسلیم اس امر کے کہ فطرت سے یہی سنت مراد ہر جسمین کلام ہر ورنہ کچھ حالت حدث پر محمول کرنے کی ضرورت
نہین کیونکہ فطرۃ الدین مین سے ہونا منافی نہین کہ یہ واجبات فطرت دین سے ہون۔ کما فی الفتح۔ اور یہ جو حدیث ذکر کی
مراد اس سے حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ہر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مضمضہ واستنشاق تین مرتبہ کرنا جنب کے لیے
فریضہ کر دیا۔ رواہ الدارقطنی والحاکم وابن عدی والبیہقی اور اسمین ضعف ہر ولیکن بیہقی نے کہا کہ ثقات راویون نے اسکو
ابن سیرین سے مرسل روایت کیا ہر۔ ہم کہتے ہین کہ مرسل ہمارے وعامہ علماء کے نزدیک حجت ہر جبکہ تابعی ثقہ ہو پس ثابت
ہوا کہ غسل جنابت مین مضمضہ واستنشاق بدلیل کتاب وسنت فرض ہین۔ فروع۔ رہا غسل سنت تو ظاہر یہ کہ یہ دونون غسل
سنت مین مسنون ہین۔ کما فی البحر۔ غسل فرض مین اگر مضمضہ یا استنشاق یا کوئی جزو بدن بھول گیا پھر نماز پڑھی تب یاد
آیا اگر نماز نفل ہو تو اعادہ واجب نہین کیونکہ اسکا شروع کرنا صحیح نہوا تو لازم بھی نہوئی کہ قضاء واجب نہین۔ مسئلہ اگر جنب
وحائضہ ومیت ایسے مقام پر جمع ہوگئے جہان ایک کے غسل کو مباح پانی کافی ہر تو جنب اولی ہر یعنی اسی کو یہ پانی ملنا
چاہیے اور میت وحائض کو تیمم کرا دیا جاوے۔ الفتح۔ ایک مرد پر غسل واجب ہر اور وہان اور مرد ہین تو غسل ترک نکریگا

اگرچہ اسکو دیکھین یعنی بے پردہ ہو اور اگر ایک عورت پر غسل ہو اور وہ مردون کے درمیان یا مردون وعورتون کے درمیان ہو
تو غسل مین تاخیر کرے یعنی تیمم کرے اور اگر فقط عورتون کے درمیان ہو تو نہین - اور اگر مرد درمیان مردون وعورتون کے
یا فقط عورتون کے ہو تو اختلاف ہے جیسا کہ مسائل کو ابن الشحنہ نے توضیح سے بیان کیا ہے اور عورت کو چاہیے کہ تیمم کرکے نماز
پڑھے - رہا استنجا تو وہ ان سب صورتون مین ترک کیا جاوے الدر - فرض الغسل کا بیان ہو گیا - وسنته - اور غسل سنت
ان یبدا المغتسل فیغسل یدیہ - یون ہے کہ ابتدا کرے مغتسل پس اپنے دونون ہاتھ دھووے - ف - پہونچون تک
تین مرتبہ - الملتقط - سب سے اول نیت کرنا رفع جنابت کی مسنون ہے پھر ہاتھ دھونے کے وقت تسمیہ اللہ تعالیٰ پڑھے - الجوہرۃ
وفرجہ - اور اپنی فرج کو - ف - پیشابگاہ ہو یا مقعد ہو - ع - اور ظاہر اول ہے اور بعد ہاتھون کے فرج دھونے سکا صریح فی الملتقط
م - اور فرج دھونے کی تقدیم غسل مین سنت ہے خواہ وہان نجاست ہو یا نہو جیسے باقی بدن پر وضو مقدم کرنا سنت ہے خواہ
حدث ہو یا نہو - المستصفیٰ - غسل کے وقت حدث نہونے کی یہ صورت کہ جنابت کے نہانے سے معذور ہوا اور تیمم کیا ولیکن وضو
سے معذور نہین تو وضو کرکے نماز پڑھے پھر ہنوز وضو تھا کہ عذر جاتا رہا تو غسل کے واسطے مسنون وضو کرے اگرچہ موجود
ہے - م - ویزیل النجاسته ان کانت علی بدنہ - اور زائل کرے نجاست کو اگر اسکے بدن پر ہو - ف - اور بجائے دھونے
کے زائل کرے کہا گویا اشارہ ہے کہ خواہ دھوکر یا رگڑکر یا جازت شرعی زائل کرے تاکہ وہ پھیل نہ جاوے - م - اور نجاست
اسقدر ہو کہ وہ معتبر ہے کیونکہ امام تمرتاشی رح نے شرح جامع صغیر مین کہا کہ تفاریق مین ابوعصمہ سے مروی ہے کہ اگر سوئی کے
ناکون برابر نجاست کی چھینٹین پہونچی ہون پھر وہان پانی پہونچا تو پانی نجس نہوگا - اقول یہ امام حمید الدین ضریر رح کی
شرح سے منقول ہے - ع - ثم یتوضا وضوءہ للصلوٰۃ - پھر وضو کرے جیسے اپنی نماز کے لیے وضو کرتا ہے - ف - کیا
اس وضو مین سر کا مسح کرے تو جواب یہ کہ ہان - قاضیخان - اور یہی متن مین ظاہر ہے اور یہی صحیح ہے - الزاہدی والفتح - بالجملہ
مع مسح سر کے پورا وضو کرے - الا رجلیہ - سوائے دونون پاؤن کے - ف - کہ انکو بالفعل نہ دھووے یہی حضرت
میمونہ رضہ کی حدیث مین منصوص ہے - اور مبسوط مین ہے کہ تاخیر کرنا دونون پاؤن دھونے کی جبھی کہ دونون پاؤن پانی مین
رہتے ہون اور اگر پتھر یا تختہ یا اینٹ پر ہون تو تاخیر نہین ہے - انتہی یہ ظاہر حدیث عائشہ رضہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
جب جنابت سے غسل فرماتے تو پہلے دونون ہاتھ دھوتے پھر وضو کرتے جیسے نماز کے لیے وضو کرتے پھر انگلیان پانی
مین ڈبوکر انسے بالون کی جڑون مین خلال کرتے پھر پانی اپنی تمام جلد پر سب پر بہادیتے - رواہ البخاری ومسلم - ثم یفیض
الماء علی راسہ - پھر پانی بہادے اپنے سر پر - ف - ظاہر اسی سے بہانا شروع کرے - وسائر جسدہ ثلثا - اور باقی سب
بدن پر تین مرتبہ - ف - انمین سے پہلا مرتبہ فرض ہے اور باقی دو سنت ہین یہی صحیح ہے - السراج - اور پانی بہانے کی کیفیت مین
یہ ہے کہ داہنے مونڈھے پر تین مرتبہ پھر بائین پر تین مرتبہ پھر سر و باقی بدن پر تین مرتبہ بہادے معراج الدرایہ - اور یہی اصح ہے
الزاہدی - یہ قول حلوانی رح کا ہے اور اسی کو درر و غرر مین صحیح کہا اور تنویر مین لیا ہے - م - اور کہا گیا کہ اول سر سے شروع کرے
اور یہی ظاہر الکتاب یعنی ہدایہ اور ظاہر حدیث میمونہ رضہ ہے - الفتح - یہی اصح ہے اور اسی سے درر کی تصحیح کو ضعیف کیا جاوے - البحر
اقول یہ جو درمختار مین کہا کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے یہ سہو ہے بلکہ فتح القدیر مین ظاہر الکتاب سے مراد ظاہر کتاب ہدایہ ہے ورنہ اس
بارے مین کوئی ظاہر الروایہ نہین ہے - م - ثم یتنحی عن ذلک المکان فیغسل رجلیہ - پھر اس جگہ سے جہان غسل کیا ہے
ہٹ کر دونون پاؤن دھووے - ف - یعنی تین مرتبہ - ہکذا حکت میمونۃ اغتسال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
یون ہی حکایت فرمایا ام المؤمنین میمونہ رضی اللہ عنہا نے غسل فرمانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا - ف - جماعت اصحاب
صحاح نے ام المؤمنین میمونہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے پانی رکھا جس سے

آپ غسل فرماوین بس آپ نے دونون ہاتھون پر ڈھال کر دو یا تین مرتبہ انکو دھویا پھر داہنے سے بائین پر ڈال کر ذکر کو دھویا
پھر زمین سے اپنا ہاتھ ملا پھر مضمضہ و استنشاق کیا پھر اپنا چہرہ و دونون ہاتھ دھوئین پھر اپنے سر کو دھویا تین مرتبہ پھر
اپنے بدن پر پانی بہایا پھر اُس مقام سے ہٹ کر دونون پانون دھو لئے۔ کذا فی الفتح اور دوسری روایت مین بعد دونون
ہاتھ دھونے کے مذکور ہو کہ پھر تین چلو اپنے سر پر ڈالے پھر اپنا باقی بدن دھویا۔ اور بعض روایات مین ہو کہ پھر وضو کیا
جیسے نماز کا وضو کرتے تھے۔ کما فی العینی۔ حدیث مین دلیل ہو کہ شوہر اپنی زوجہ سے خدمت لے۔ م۔ اگر جنب نے پانی کے
اندر اتنی دیر تک غوطہ مارا کہ وضو و غسل ہو جاوے تو سنت پوری کر لی ورنہ نہین۔ الفتح۔ پانی خواہ دریا و نہر ہو یا تالاب
و حوض ہو یا مینہ برستا ہو اُسمین اتنی دیر تک توقف کرے۔ کما فی الدر وغیرہ۔ وانما یوخر غسل رجلیہ لانہما فی مستنقع
الماء المستعمل فلا یفید الغسل۔ اور دونون پانون دھونے کی تاخیر اسی واسطے ہو کہ دونون ایسی جگہ مین ہین کہ مستعمل
پانی وہان مجتمع ہوتا ہو تو انکا دھونا مفید نہوگا۔ حتی لو کان علی لوح لا یوخر۔ حتی کہ اگر کسی تختہ پر نہاتا ہو تو پانون دھونے
مین تاخیر نہ کرے۔ ف۔ درمختار مین کہا کہ پانون دھونے مین تاخیر نہ کرے اگرچہ ایسی جگہ ہو جہان پانی مجتمع ہوتا ہو کیونکہ
معتمد یہ کہ آب مستعمل طاہر ہو۔ اقول یہ صحیح نہین اسواسطے کہ ظاہر مذہب امام ابوحنیفہ رح کا آب مستعمل کی نجاست ہو ولیکن بوجہ
حرج وغیرہ کے فتوی اسپر ہو کہ وہ طاہر ہو اور یہان کوئی حرج نہین تو ظاہر مذہب پر اعتماد ہوگا۔ اور روایت مبسوط اور گذری
اور عالمگیریہ مین ہو کہ پھر اپنے مغتسل سے ہٹ کر دونون پانون دھو دے۔ المحیط۔ اور وضو کرے سوائے دونون پانون
کے پھر اپنے بدن پر تین مرتبہ پانی بہا دے پھر دونون پانون دھو دے گر نہ اُسی ٹھکانے۔ وقایۃ الروایۃ۔ یہ حکم اُسوقت ہو
کہ آب مستعمل مجتمع ہونے مین ہو لیکن جب وہ تختہ یا پتھر پر ہو تو دونون مین تاخیر نہ کرے۔ الجوہرہ۔ اور اصح یہ کہ اگر مجتمع الماء مین
ہو تو دونون پانون کو پہلے دھو دے۔ کما فی المجتبی ع۔ ولیس علی المرأۃ ان تنقض ضفائرہا فی الغسل اذا بلغ
الماء اصول الشعر۔ اور نہین واجب ہو عورت پر کہ کھول ڈالے اپنی ضفائر کو یعنی پیچیدہ بالون کو جبکہ پہونچ جاوے
پانی اُسکے بالون کی جڑون مین۔ لقولہ علیہ السلام لام سلمۃ رض یکفیک اذا بلغ الماء اصول شعرک۔ کیونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا کو فرمایا کہ یہی کفایت کرتا ہو جبکہ پانی تیرے بالون کی جڑون مین پہونچ جاوے۔
ف۔ صحیح مسلم وغیرہ مین ہو کہ ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مین ایسی عورت ہون کہ اپنے
سر کے موے بافتہ کو سخت باندھتی ہون سو کیا مین غسل جنابت مین اسکو کھول ڈالون تو فرمایا کہ نہین بلکہ تجھے تو یہی کافی ہو
کہ اپنے سر پر تین چلو ڈال پھر اپنے اوپر پانی بہا لے سو تو پاک ہو جائیگی۔ اس حدیث کا مقتضی یہ کہ عورت پر بھگونا واجب
نہین ہو۔ ولیس علیہا بل ذوائبہا ہو الصحیح۔ اور عورت پر گیسوے بافتہ کے بالون کا تر کرنا بھی واجب نہین یہی صحیح ہو
ف۔ یہ احتراز ہوگیا بعض مشائخ کے قول سے کہ تین بار تر کرنا اور ہر بار نچوڑنا واجب ہو اور صلوۃ البقالی مین ہو کہ صحیح یہ
کہ ذوائب کا دھونا واجب ہو اگرچہ دونون قدم سے بھی بڑھے ہون اور مبسوط بکر مین ہو کہ عقاص کے شعب مین پانی پہونچانا
واجب ہونے مین مشائخ کا اختلاف ہو انتہی اور اصح یہ کہ نہین واجب ہو بدلیل اُس حصر کے جو حدیث صحیح مسلم مین مذکور
ہوا۔ الفتح۔ اصح یہی ہو کہ تر کرنا واجب نہین ہو۔ الصدر۔ لما فیہ من الحرج بخلاف اللحیۃ لانہ لا حرج فی ایصال الماء
الی اثنائہا۔ کیونکہ گیسو تر کرنے مین عورت کے حق مین حرج و مشقت ہو بخلاف داڑھی کے کہ داڑھی کے اندر پانی پہونچانے
مین کچھ حرج متصور نہین ہو۔ ف۔ یہ حکم اُسوقت ہو کہ بال گوندھے ہون اور اگر عورت کے بال کھلے ہون تو انکے درمیان
پانی پہونچانا واجب ہو بوجہ عدم الحرج کے جیسے داڑھی مین۔ اور مرد پر واجب ہو کہ اپنی داڑھی کے درمیان پانی پہونچاوے
جیسے داڑھی کی جڑون مین پانی پہونچانا واجب ہو اور جیسے مرد پر اپنے لٹکے بالون وانکی جڑون مین پانی پہونچانا واجب

ہی۔ الخلاصہ۔ اگرچہ گوندھے ہوے ہون۔ المبسوط للسرخسی۔ جیسے علوی و ترکی ہوتے ہین اور یہی احوط ہی۔ الصدر۔ اور اگر عورت کے
باون کی جڑون مین پانی نہ پہونچ سکے مثلاً عورت نے اپنے سر مین کوئی مصالحہ خوشبودار اسطرح بھرا کہ باون کی جڑون مین پانی
نہین پہونچتا تو عورت پر واجب ہوگا کہ اسکو دور کرے تاکہ پانی جڑون مین پہونچے۔ السراج الوہاج۔ اور یہی صحیح ہی۔ الدر۔
اگر عورت کو سر دھونا مضر کرتا ہی اور شوہر نے اس سے وطی چاہی تو شوہر سے انکار نہ کرے بلکہ غسل مین سر کا دھونا
چھوڑ دے اور کہا گیا کہ اسپر مسح کرلے البرجندی القہستانی۔ واضح ہو کہ غسل مین وضو مقدم کیا تو بعد غسل کے وہی وضو کافی
ہی بدلیل حدیث ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعد غسل کے وضو نہین فرماتے تھے رواہ مسلم
والاربعۃ۔ ع۔ آداب مین سے ہی کہ پانی مین اسراف و کمی نہ کرے اور نہاتے وقت قبلہ کے روبرو نہو اور تین بار دھونے
مین سے اول بار ملے اور ایسی جگہ نہاوے جہان اسکو کوئی نہ دیکھے اور کوئی کلام نہ بولے اور بعد غسل کے رومال سے
پونچھے۔ المنیہ۔ اور مرد کو چاہیے کہ سر کے بالون کی جڑین بھیگی انگلیون سے خلال کرلے کما فی حدیث عائشۃ فیما تقدم
فتذکر م۔ قال المعانی الموجبۃ للغسل۔ یعنی وہ علل و اسباب جو غسل کے موجب ہین۔ ف۔ یہ معانی جو بیان غسل
کے موجب بیان ہوے ہین یعنی انزال و دخول و حیض و نفاس یہ درحقیقت جنابت کے موجب ہین غسل کے موجب نہین ہین
بنا بر مذہب صحیح کے جو ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالیٰ سے ثابت ہوا ہی کیونکہ یہ اسباب تو طہارت غسل کو توڑ دیتے ہین موجب کیونکر
ہونگے۔ ذکرہ السغناقی النہایہ۔ اور اتزاری رح نے جواب دیا کہ مراد یہ ہی کہ یہ معانی غسل کو واجب کرتے ہین اور یہ غرض نہین
کہ انکے ہونے سے غسل کا وجود ہوتا ہی حتی کہ اعتراض وارد ہو کہ یہ چیزین کیونکر غسل کے ساتھ جمع ہونگی حالانکہ جو موجب ہی وہ
تو جس چیز کی موجب ہی اسکے ساتھ جمع ہونا چاہیے کما فی غایۃ البیان۔ وحاصل جواب یہ کہ غسل کے وجود کے موجب نہین ہین
بلکہ غسل کے وجوب کے موجب ہین اور تحقیق یہ ہی کہ شرعی اسباب بذات خود موجب نہین ہوتے کیونکہ موجب درحقیقت
اللہ تعالےٰ ہی ولیکن اُسنے اسباب ظاہر کردیے کہ جیسے ہم واقف ہون کہ اب اللہ تعالےٰ نے ہم پر یہ حکم واجب کیا پس
انزال وغیرہ معانی مذکورہ تو جنابت کے موجب ہین اور جنابت موجب غسل ہی پس یہ معانی درحقیقت تو غسل واجب ہونے کی
علت کی علت ہین۔ واضح ہو کہ شیخ الاسلام خواہرزادہ کے مبسوط مین مذکور ہی کہ اغتسال واجب ہونے کا سبب تو ارادہ
ہی ایسی چیز کا جس کا کرنا بوجہ جنابت کے حلال نہ تھا۔ یعنی جیسے نماز کا ارادہ یا دخول مسجد کا ارادہ وغیرہ۔ اتزاری رح
نے اسپر اعتراض کیا کہ ان معانی سے تو غسل کرنا واجب ہوجاتا ہی خواہ ارادہ پایا جاوے یا نہ پایا جاوے۔ اور کہا کہ اگر یون
کہا جاوے کہ سبب اغتسال کے واجب ہونے کا جنابت یا مانند اسکے حیض و نفاس ہی تو اعتراض نہو۔ اور ہمارے عامہ مشائخ
کے نزدیک وجوب غسل کا سبب قیام الی الصلوٰۃ و ارادہ اس امر کا جو بوجہ جنابت کے حلال نہ تھا۔ لہذا کافی مین کہا کہ یجب
عند منی ذی دفق الخ۔ تو جنابت کو موجب قرار دیا۔ اور تاج الشریعہ رح نے شرح ہدایہ مین فرمایا کہ یہ معانی بدن کو نجس کرنیوالے
ہین موجب اغتسال نہین ہین بلکہ اغتسال کا واجب ہونا تو ارادۂ نماز ہی لیکن جبکہ ان نجاسات کی وجہ سے بدن نجس ہوکر
پاک کرنے کے قابل ہو۔ مع۔ اور اولی یہ ہی کہ یون کہا جاوے کہ وجوب غسل کا سبب وہ چیز کہ جنابت کے ساتھ حلال نہ تھی
الفتح۔ اور حق یہ کہ ارادہ کا لفظ ضرور ہی اور مراد ارادہ سے وہ ارادہ ہی جو شرع کے ساتھ لاحق ہونے والا ثابت ہوا اور درحقیقت
موجب وہ چیز ہی جو بدون غسل حلال نہ تھی لیکن وہ چیز تو ابتدا سے انتہا تک طہارت چاہتی ہی اور اسکا وجود مقدم چاہیے
کیونکہ موجب کا وجود اپنے مسبب سے مقدم ہونا بدیہی ضروری ہی اور وہ بوجہ عدم طہارت کے اور نیز اسلیے کہ اسی کے واسطے
طہارت غرض ہی بدون اس طہارت کے نہوگی لہذا ارادہ اسکا قائم مقام ہوا وہی قولہ تعالیٰ اذا قمتم الی الصلوٰۃ ای اذا اردتم
القیام الی الصلوٰۃ۔ مین مضمر ہی ولیکن یہ ارادہ وہ ہوگا جو بتقدیر الٰہی عز وجل ایسا ثابت ہو کہ شرع سے لاحق ہوا صرف اتنی بات

کہ اہادۂ نماز سے اغتسال ہوا پھر نماز نہ پڑھی تو طہارت ہوگئی مگر ارادہ موجبہ نہ تھا کیونکہ اُس نے غسل مذکور کے ساتھ نماز صبح
پڑھی اور اس سے بہت سے اشکال مرتفع ہوتے ہیں فاللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر معانی موجبہ دو ہیں ایک جنابت جو دو سبب سے
ہوتی ہے ایک انزال منی بدون دخول حشفہ کے دوم دخول خواہ انزال ہو یا نہو۔ دوم حیض ونفاس۔ اور میں کہتا ہوں کہ
غسل واجب کا موجب ایک امر سوم بھی لکھنا چاہیے اور وہ میت مسلم کا غسل بطریق وجوب کفایہ ہے۔ فافہم م۔ بالجملہ امام مصنف رح
نے غسل کے معانی موجبہ کو بیان کیا۔ انزال المنی علی وجہ الدفق والشھوۃ۔ انزال منی کا بروجہ دفق وشہوت کے
ف۔ کود کر شہوت کے ساتھ نزول ہو پس جنابت کے دو سبب میں سے ایک یہ کہ بدون حشفہ ذکر اندر کرنے کے انزال
منی ہو خواہ چھونے سے خواہ دیکھنے سے خواہ ہاتھ سے ذلق لگانے سے یا احتلام سے۔ کما فی محیط السرخسی۔ من الرجل
والمراۃ۔ خواہ مرد سے یہ انزال متحقق ہو یا عورت سے۔ حالۃ النوم والیقظۃ۔ خواہ سوتے میں ہو یا جاگتے میں ف
اگر کہا جاوے کہ سوتے آدمی سے منی خارج ہونا موجب غسل ہے اگرچہ شہوت سے نہو تو مصنف رح نے کیونکر شہوت کی شرط
لگا دی۔ جواب دونگا کہ قیاس تو یہ تھا کہ بلا شہوت کی صورت میں غسل واجب نہو لیکن ائمہ علماء رح نے استحسان کو لیکر غسل
واجب رکھا کیونکہ بدون شہوت ہونا معلوم نہیں ہو سکتا تو ظاہر یہی کہ وہ شہوت احتلام کے ساتھ خارج ہوئی ہے۔ سغناقی رح
نے نہایہ میں کہا کہ دفق وشہوت کا لفظ علی الاطلاق تو امام ابو یوسف رح کے قول پر ٹھیک ہے کیونکہ انہیں نے خروج منی
کے وقت دفق وشہوت کی شرط کی ہے اور امام اعظم ومحمدؒ کے قول پر ٹھیک نہیں پڑتا کہ ان دونوں نے یہ شرط نہیں لگائی ہے
حتی کہ دونوں نے کہا کہ جب منی اپنی جگہ سے بشہوت جدا ہوئی تو غسل واجب ہے اگرچہ بدون دفق وشہوت نکلی ہو اور
اتزاری رح نے نہایۃ البیان میں جواب دیا کہ نہیں بلکہ یہ سب کے قول پر ٹھیک ہے کیونکہ جب اس صفت کے ساتھ منی
کا انزال ہوا جو امام مصنف رح نے ذکر کی تو بالاتفاق سب کے نزدیک وہ موجب غسل ہوئی کذا فی العینی اور میں کہتا
ہوں کہ انزال منی کا بشہوت تو سب کے نزدیک معتبر ہے ولیکن آیا وہ شہوت تا دم خروج شرط ہے یا نہیں اسمیں اختلاف ہے
امام اعظم ومحمد کے نزدیک شرط وابو یوسف کے نزدیک نہیں۔ جیسا کہ مابعد میں بیان فرمایا ہے اور صحیح اعظم ومحمد کا قول ہے لہذا
تاج الشریعہ رح نے وقایۃ الروایۃ میں مسئلہ کو یوں تعبیر کیا کہ انزال منی ذی دفق وشھوۃ عند الانفصال۔ پس صریح ہے کہ یہی
مذہب واصح واحوط ہے۔ قہستانی نے نقل کیا کہ مجمع النوازل میں ہے کہ ہم ابو یوسف کا قول لیتے ہیں کیونکہ اسمیں مسلمانوں کے واسطے
آسانی ہے ولیکن در مختار میں اسکا اختیار باوجود مخالفت متون وترک مذہب کے عجب ہے صرف جواز تو بعض وجوہ ضرورت میں
بہتر ہے فلیحفظ۔ اور مترجم عنقریب اسکی تحقیق لکھیگا۔ پھر دفق منی اپنے مقام سے بشہوت جدائی میں ہے بدلیل قولہ تعالیٰ خلق من
ماء دافق۔ پس ضرور عورت کی منی میں بھی دفق مظہر ہے صرح بہ اخی چلپی وتبعہ القہستانی۔ اگرچہ محیط میں مجمل ہے اور در مختار میں زعم
کیا کہ صحیح نہیں باحتمال آنکہ مرد کی منی دافق کے تابع عورت کی منی کو دافق کہا گیا ہو اقول اس زعم کو باطل کرتا ہے اسکے آگے۔
قولہ تعالیٰ یخرج من بین الصلب والترائب۔ کیونکہ من بین الصلب تو منی مرد ہے اور ماء دافق جو من بین الترائب ہے وہ منی عورت ہے
کیونکہ تغلیب مجاز تو اختصار اور جملہ صفت الفصاح ہے دونوں کا جمع ہونا بدون حقیقت کے عیب بلاغت پس صفت حقیقی ہر ایک
کی دافق ہے اور عدول ظاہر سے غیر موجہ ہے وما فی المحیط ان منیھا لایکون دافقا یعنی ظاہر الدفق اور عینی رح نے جو طول دیا ہے ایسا
اختصار نہیں ہونا چاہیے فاحفظہ۔ پس مرجع دفق کا شہوت ہے تو اسکا وجود ثبوت دفق دونوں میں ہے اگرچہ انزال بحالت دخول
میں ظہور بطریق حس ہے اور بغیر دخول صرف مرد میں بطریق نظر ہے پس سبب جنابت اور دافق بشہوت ہے خواہ خواب میں ہو یا بیداری
میں خواہ مرد سے یا عورت سے۔ بدلیل حدیث ام سلیم رضی اللہ عنہا جس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ
حق سے استحیاء نہیں فرماتا بھلا عورت پر بھی غسل ہے جبکہ اسکو احتلام ہو فرمایا کہ ہاں جبکہ وہ پانی دیکھے وفی روایۃ۔ پس حضرت

ام سلمہ رضہ نے اپنا چہرہ آنچل سے ڈھک کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا عورت کو بھی احتلام ہوتا ہے آپ نے فرمایا کہ ہاں تیرے
داہنے ہاتھ میں خاک پھر کس وجہ سے اسکا بچہ اسکے مشابہ ہوتا ہے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ بالجملہ ماء دافق ہمارے نزدیک مطلقا
مع شہوت ہے اور یہی ایک سبب جنابت ہے اور سبب دوم جنابت کا ایلاج حشفہ ہے۔ وعند الشافعی رح خروج المنی کیف
ما کان یوجب الغسل۔ اور امام شافعی رح کے نزدیک منی کا نکلنا چاہیے بشہوت ہو یا بغیر شہوت کسی طرح ہو غسل واجب
کرتا ہے۔ لقولہ علیہ السلام الماء من الماء۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پانی واجب پانی سے۔ ای الغسل من المنی
یعنی پانی کا استعمال غسل واجب ہے بوجہ آب منی نکلنے کے۔ ف۔ تو لازم آیا کہ کسی طرح آب منی نکلے غسل واجب ہوگا۔ اس
حدیث کو امام مسلم و ابوداؤد وغیرہ نے روایت کیا اور چونکہ الماء من الماء میں ماء عام ہے ہر طرح کے پانی نکلنے کو شامل ہے خواہ
مذی یا بول یا ودی ہو یا منی بشہوت یا بغیر شہوت ہو لہذا الماء سے منی مراد لی اگرچہ بغیر شہوت ہو۔ امام مصنف نے اسکے جواب میں
اول تو شہوت کی شرط ہونا ثبوت کر کے تب شافعی رح کے استدلال کا جواب دیا ہے بقولہ۔ ولنا ان الامر بالتطہیر یتناول الجنب۔ اور
ہماری دلیل اول یہ ہے کہ اللہ تعالی نے تطہیر کا حکم دیا یعنی بقولہ وان کنتم جنبا فاطہروا یہ جنب کو شامل ہے۔ ف۔ پس لغت میں
جسکو جنب کہتے ہوں وہی مراد ہوگا۔ والجنابۃ فی اللغۃ خروج المنی علی وجہ الشہوۃ۔ اور جنابت کے معنی لغت میں بطریق
شہوت کے منی نکلنا۔ یقال اجنب بضم اول وکسر نون۔ الرجل اذا قضی شہوتہ من المرأۃ۔ چنانچہ جب کسی مرد
نے اپنی شہوت عورت سے پوری کر لی تو عرب بولتے ہیں کہ اجنب الرجل۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ منی کا شہوت سے
نکالنے کو جنابت کہتے ہیں تو ثابت ہوا کہ انزال منی بشرط شہوت ہو تب جنابت ہو کر غسل واجب ہوگا۔ والحدیث
محمول علی الخروج عن شہوۃ۔ اور حدیث مذکور کا محمل یہ کہ خروج از شہوت ہو۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ آیت میں جنب پر
غسل واجب اور جنب براہ لغت جسکی منی بشہوت نکلی ہو پس آیت کریمہ اسی جنب کو شامل ہے اور جسکی منی بغیر شہوت
نکل گئی اسکے حق میں آیت سے کوئی حکم نہیں نکلتا نہ اسپر وجوب غسل کا اور نہ عدم وجوب کا اور جو حدیث الماء من الماء
وارد ہے تو اسمیں من الماء معہود ہے بالاتفاق کیونکہ مطلق الماء خواہ مذی ہو یا پیشاب ہمارے نزدیک بھی مراد نہیں بلکہ
خاص مراد ہے تو خاص پانی وہی جو آیت و لغت کے موافق ہو یعنی آب منی بشہوت۔ پس یہی حدیث میں مراد ہے۔ وفی الفتح
اور کیونکر یہ مراد نہوگا کیونکہ اکثر لوگوں پر تمام عمر گذر جاتی ہے اور وے منی کو شہوت سے خالی نہیں جانتے وقال ابن المنذر
حدثنا محمد بن یحیی حدثنا ابو حذیفہ حدثنا عکرمہ عن عبد ربہ موسی عن امہ انہا سالت عائشۃ رضہ عن المذی الخ یعنی موسی رح
نے اپنی ماں سے روایت کی کہ انکی ماں نے حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مذی کو پوچھا تو ام المومنین
نے فرمایا کہ ہر ایک نر کی مذی نکل آتی ہے اور پانی تو منی ومذی و ودی ہے پس مذی تو مرد جب اپنی عورت سے ملاعبت
کرتا ہے تو اسکے ذکر پر وہ ظاہر ہوتی ہے تو اپنا ذکر و دونوں انثیین دھووے اور وضو کرے اور غسل نہ کریں اور ودی بعد
پیشاب کے ہوتی ہے ذکر اور انثیین دھووے اور وضو کرے اور غسل نہیں کریگا اور رہی منی تو وہی پانی سب سے کلاں ہے
جس سے شہوت ہوتی ہے اور اسکے نکلنے میں غسل ہے۔ عبد الرزاق نے مصنف میں قتادہ و عکرمہ سے اسکے مانند روایت
کی ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اس سے معلوم ہوا کہ خروج منی بدون شہوت ممنوع ہے ورنہ ضابطہ شناخت کا فاسد ہوجائیگا
اقول۔ ضابطہ مذکورہ سے تو یہ ثابت ہوا کہ شہوت کا وجود صرف منی سے ہے اور یہ کچھ مفید مطلب نہیں ہے اور مطلب یہ کہ
منی کا خروج صرف شہوت سے ہے اور یہ ثابت نہیں ہوا۔ پس جواب وہ ہے جو مصنف رح نے ذکر فرمایا۔ اور حدیث میں
حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے فرمایا کہ جب تو مذی دیکھے تو اپنا ذکر دھو اور وضو کر مانند وضو نماز کے اور جب تو پانی
نضخ کرے تو غسل کر۔ رواہ ابوداؤد ورواہ البخاری ومسلم مختصرا ورواہ ابن ماجہ والنسائی والترمذی وقال ہذا حدیث

حسن صحیح اور امام احمد رح کی روایت میں ہو وإذا خذفت الماء فاغتسل وإذا لم يكن خاذفا فلا تغتسل - یعنی جب تو منی خذف کرے تو اغتسال کر اور جب منی خاذف نہو تو مت غسل کر - خذف و نضخ دونوں لفظوں کے سب حروف نقطہ دار ہیں یعنی دفق جب آب دافق نہو تو اغتسال واجب نہیں ہو پس یہ تو منصوص ہو اور الماء عام ہو اور عموم پر نہیں کیونکہ مذی و دی میں بالاجماع غسل واجب نہیں ہو تو معلوم ہوا کہ خصوص مراد ہو اور وہ بدلیل مذکور و بحدیث علی رضی اللہ عنہ ماء دافق ہو یعنی بحال شہوت نازل ہونے والا - پھر واضح ہو کہ کہا گیا کہ الماء من الماء کا حکم احتلام کے حق میں ہو یہی ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہو جیسا کہ ترمذی رح نے روایت کیا ورواہ الطبرانی بسند حسن اور یہی کہا گیا کہ الماء من الماء منسوخ ہو چنانچہ شافعیہ میں سے محی السنہ رح نے کہا کہ یہ ابتداء اسلام میں رخصت تھی پھر منسوخ ہو گئی کمافی المشکوۃ اور تین احادیث میں صریح نسخ وارد ہوا ہو ایک یہ کہ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے کہا کہ الماء من الماء تو ابتداء اسلام میں رخصت تھی - رواہ ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ - دوم جو کہ عروہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا کہ بعد فتح مکہ کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جماع بدون انزال سے خود غسل کیا اور لوگوں کو اس غسل کرنے کا حکم دیا - رواہ ابن حبان فی صحیحہ - سوم رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ کو اول میں تو جماع بدون انزال کے واقعہ میں انما الماء من الماء کا حکم کیا تھا رافع رض نے کہا کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد اسکے ہمکو غسل کا حکم دیا - سکابی رح نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہو - مع - اور کبھی بطریق تنزل کہا جاتا ہو کہ اچھا ہمارے تمہارے احادیث متعارض سہی تو صرف آیت سے استدلال رہا اور وہ ہمارے واسطے حجت ہو - اور کبھی جواب دیا جاتا ہو کہ الماء من الماء عام ہو ولیکن مذی و دی کے وجہ سے عموم بالاجماع مراد نہیں ہو تو خص خصوص یقینی یہ ہوا کہ ماء منی بشہوت خارج ہو تو غسل واجب ہو اور یہی ہمارا مذہب ہو ثم المعتبر عند ابی حنیفۃ ومحمد انفصالہ عن مکانہ علی وجہ الشہوۃ - پھر انزال بشہوت میں معتبر تو امام ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک منی کا جدا ہونا اپنے ٹھکانے سے بطریق شہوت ہو - ف - پس اگر اپنے اصلی ٹھکانے سے بطور شہوت جدا ہوئی تو کافی ہو اگرچہ خروج کے وقت شہوت نہو - وعند ابی یوسف رح ظہورہ ایضا - اور ابو یوسف رح کے نزدیک انفصال کے ساتھ منی کا ظہور بھی بر وجہ شہوت ہونا چاہیے - ف - یعنی ظہور کے وقت بھی شہوت ہونا اغتسال واجب ہونے کے لیے شرط معتبر ہو - اعتبارا للخروج بالمزائلۃ - کیونکہ امام ابو یوسف نے قیاس کیا منی کے خروج و ظہور کو اُسکے اپنے ٹھکانے سے جدا ہونے پر - ف - کیونکہ مزائلہ کا اور خروج کا ایک حال ہو - اذ الغسل یتعلق بہما - کیونکہ اغتسال واجب ہونا تو دونوں پر متعلق ہو - ف - یعنی جب ہی غسل واجب ہوگا کہ منی اپنی جگہ سے زائل ہو اور خارج بھی ہو جاوے یہ دونوں ہوں حتی کہ اگر اپنی جگہ سے زائل ہو ولیکن خارج نہو تو غسل واجب نہیں اور جب خارج ہو تب واجب ہو اسپر اتفاق ہو تو ثبوت ہوا کہ دونوں سے غسل متعلق ہو اور جبکہ زائل ہونے کے وقت شہوت شرط ہو تو خارج ہونے کے وقت بھی شہوت شرط ہو - م - ولہما انہ متی وجب من وجہ فالاحتیاط فی الایجاب - اور امام ابو حنیفہ ومحمد رح کے واسطے حجت یہ کہ غسل جب ایک وجہ سے واجب ہوا تو احتیاط یہی کہ وہ واجب کیا جاوے - ف - یعنی قیاس تو اسی کو چاہتا ہو لیکن باب عبادت میں احتیاط واجب ہو تو ہم نے دیکھا کہ جب منی اپنے ٹھکانے سے بشہوت زائل ہوئی تو غسل واجب ہونے کی ایک وجہ پائی گئی پھر جب شہوت سے خارج ہو تو دوسری وجہ بھی غسل واجب ہونے کی پائی جاوے لیکن جب شہوت سے خارج نہوئی تو یہاں یہ صورت پیدا ہوئی کہ دونوں وجہ میں سے ایک وجہ ایجاب غسل کی موجود اور ایک وجہ نہیں ہو تو ہم نے اسکو درمیان میں پایا دو صورتوں کے ایک یہ صورت کہ منی جدا ہونے پر بھی شہوت نہ تھی اور خارج ہونے پر بھی شہوت نہ تھی تو بالاجماع غسل واجب نہیں - دوم یہ کہ جدا ہونے کے وقت شہوت موجود اور خارج ہونے کے وقت شہوت موجود تو بالاجماع غسل واجب ہو - سوم یہ کہ جدا ہونے کے وقت شہوت موجود ولیکن خارج ہونے کے وقت نہیں ہو پس

اسکو یا تو اول صورت کے ساتھ لاحق کرین مگر احتیاط نہین ہے۔ یا دوم صورت کے ساتھ لاحق کرین اور اسی مین احتیاط ہے بچند وجوہ اول یہ کہ خروج منی مین شرط شہوت کی محل اجتہاد ہے حتی کہ ایک جماعت مطلق خروج منی سے غسل واجب ہونے کے قائل ہین خواہ شہوت ہو یا نہو۔ اگرچہ محل اجتہاد مین صواب ہمارے نزدیک یہی کہ شہوت شرط ہے اور عدم شرط مرجوح ہے ولیکن احتمال خطا کا ہے کیونکہ اجتہاد محل خطا وصواب ہے۔ دوم خروج کے وقت شہوت کی شرط کرنا یہ اس صحیح اجتہاد پر قیاس ہے تو اس مین جانب مرجوح کو تقویت ہوگی لہذا یہ قوی ہوا کہ خروج کے وقت شہوت ہو یا نہو غسل واجب ہے۔ سوم یہ کہ واجب کرکے غسل کر لینے مین کوئی دغدغہ نہ رہا کیونکہ اگر واجب نہ تھا تو بھی کچھ نقصان نہین ہے بخلاف اسکے اگر واجب تھا اور قیاس مین خطا ہوئی تو نقصان ہے لہذا ہم نے دیکھا کہ ایک وجہ ایجاب موجود ہے یعنی زوال کے وقت شہوت موجود ہے اور دوم خروج کے وقت جانب مرجوح کی قوت ہوگئی ہے یہ دوسری وجہ ایجاب کے قائم مقام موجود ہے تو ہم نے کہا اگر زوال کے وقت شہوت ہوا اور خروج کے وقت نہو تو بھی غسل واجب ہے۔ یہی وہ تحقیق ہے جسکا مترجم نے اوپر وعدہ کیا تھا والحمد للہ رب العالمین اور اس سے ظاہر ہوا کہ امام اعظم وامام محمد کا قول یہی اصح واحوط ہے اور تاج الشریعہ وغیرہ علماء محققین نے اسی کو متون مین ذکر کیا تو یہی ظاہر المذہب ہے پس جو درمختار وغیرہ مین لکھا اسکا اعتبار نہین اور اسپر فتوی دینا نہین جائز ہے مگر بحسب ضرورت کیونکہ حرج وضرورت کی صورتین مستثنی ہوتی ہین کما صرح بہ فی الظہیریہ وغیرہا رم۔ اور ینابیع مین فرمایا کہ امام ابو یوسف کے قول پر وجوب غسل کی نفی کرنے مین اس صورت مین عمل کیا جاوے کہ آدمی کسی کے گھر کا مہمان ہوا اور اسکو احتلام ہوا اور یہ جسکے یہان مہمان ہے اس سے حیا کرتا ہے وہ اس امر سے خوفناک ہوا کہ اسکے دل مین بری طرف سے یہ شک نہو جاوے کہ اسکے یہان کسی عورت سے ملوث ہوا ہے کذا فی العینی۔ بالجملہ اگر احتلام وغیرہ مین مرد کی منی اپنے ٹھکانے سے جدا ہوئی ولیکن نائزہ کے منہ پر ظاہر نہوئی جب تک ظاہر نہو تینون اماموں کے نزدیک غسل واجب نہوگا۔ قاضیخان والفتح۔ اگر احتلام ہوا لذت پائی مگر انزال خارج مین نہوا حتی کہ آسنے وضو کرکے نماز پڑھی پھر منی نکلی تو اسپر غسل واجب ہوا۔ الذخیرہ ولیکن اس نماز کا اعادہ نہین کریگا اسی طرح اگر نماز مین احتلام ہوا مگر انزال نہوا یہانتک کہ آسنے نماز کو تمام کیا پھر انزال ہوا تو نماز کا اعادہ نہین مگر غسل واجب ہوا۔ الفتح۔ نماز مین احتلام یون کہ مثلا سجدہ مین یا ایسے طور پر سو گیا کہ وضو نہین ٹوٹا اور خواب دیکھا پھر چونک کر نماز تمام کر لی پھر انزال ہوا اسی طرح اگر بیداری مین قوی تصور سے ہوا اور قبل خروج کے تمام کی یہی حکم ہے پھر واضح ہو کہ مسئلہ ذخیرہ بقول اعظم رح ومحمد رح ہو کیونکہ ظاہرا اسکون شہوت کے بعد وضو کرکے نماز پڑھی ہے تو خروج بلا شہوت ہوا اور امام ابو یوسف کے نزدیک خروج بلا شہوت مین وجوب غسل نہین ہے م۔ وجہ قول اعظم ومحمد رح یہ ہے کہ جنابت تقاضائے شہوت بانزال ہے پس جب منی اپنی جگہ سے انفصال کے ساتھ شہوت پائی گئی تو اسم جنابت صادق آگیا اور یہ مقتضی ہے کہ حکم وجوب غسل ثبوت ہو ولیکن بالاتفاق بدون خروج کے ثبوت حکم نہین ہوتا تو اس سے انفصال ایک وجہ سے ہوا جو قوی ہے دوسری وجہ سے نہوا جو ضعیف ہے اور احتیاط دین مین واجب ہے اور یہ دو وجہ مین اقوی پر عمل ہے تو غسل واجب ہونے کا حکم ہوا۔ الفتح اسمین اشارہ ہے کہ یہ فرض عملی ہے فتامل فیہ م۔ پھر امام ابو یوسف کے اختلاف پر کئی مسائل متفرع ہوتے ہین۔ از انجملہ یہ کہ کسی عادت کی طرف نظر کی کہ منی اپنے مقام سے نازل ہوئی یا ہتھیلی سے رگڑ لگائی یا جورو سے سوائے فرج کے جماع کیا یا احتلام ہوا اگر چونک کر آسنے اپنے نائزہ کا سرا پکڑ لیا یہانتک کہ اسکی شہوت ٹھنڈی ہوگئی پھر چھوڑ دیا پس منی بلا شہوت نکلی تو ان دونون کے نزدیک غسل واجب اور امام ابو یوسف کے نزدیک نہین واجب ہے۔ الخلاصہ ف۔ از انجملہ بعد جماع کے قبل سونے یا پیشاب کرنے یا چلنے کے غسل کر لیا پھر نماز پڑھی پھر اس سے بلاشہوت منی نکلی تو دونون کے نزدیک غسل کا اعادہ کرے اور ابو یوسف کے نزدیک نہین ولیکن بالاجماع نماز کا اعادہ نہین کریگا۔ الذخیرہ۔ اور اگر پیشاب کرنے یا سونے یا چلنے کے بعد غسل کیا تھا پھر منی نکلی ہے تو بالاتفاق غسل کا اعادہ نہین

کریگا۔ الفتح۔ اگر سونے یا پیشاب کرنے یا چلنے کے بعد اُس سے منی نکلے تو بالاتفاق غسل واجب نہیں ہے کما فی المبسوط والسیر الکبیر ع۔ وکذا فی التبیین۔ فتاویٰ ظہیریہ میں ہے کہ پیشاب کر چکا پھر اُس سے منی نکلی اگر اسکا ناٹزہ تندی میں نہو تو اُسپر غسل نہیں اور اگر تندی پر ہو تو اُسپر غسل واجب ہے۔ الفتح۔ اور یہی خلاصہ میں ہے قال ابن الہمام اور محل اِسکا یہ ہے کہ تندی ہونے سے مراد یہ کہ شہوت تھی اور اِسی شہوت سے وہ منی نکلی ہے بدلیل آنکہ تجنیس میں کہا کہ اِسوجہ سے غسل واجب ہے کہ خروج وانفصال بدفق وشہوت پایا گیا۔ الفتح۔ فعلی ہذا غسل بالاتفاق واجب ہے۔ م۔ قال الکمال رح اصل امام ابو یوسف کے نزدیک یہ کہ وجود موجب میں شک ہو تو غسل واجب نہو گا اور امام اعظم ومحمد رح کے نزدیک احتیاطاً واجب ہو گا کیونکہ احتمال موجب قائم مقام وجود موجب ہے۔ پس اگر ایک شخص نے جاگ کر اپنے کپڑے یا ران پر تری پائی اور اُسکو احتلام یاد نہیں اور شک کیا کہ مذی ہے یا منی ہے تو دونوں کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب وابو یوسف کے نزدیک نہیں کیونکہ وجود موجب میں شک ہے اور اُن دونوں کے نزدیک احتیاطاً وقیاساً واجب یعنی شاید منی تھی گرمی وہوا سے رقیق ہو گئی اور جبکہ اُسکو احتلام یاد ہو اور اُسنے رقیق پانی پایا تو بالاتفاق واجب ہوتا ہے یونہی احتلام یاد نہو تو یہی ہونا چاہیے ہاں اگر تیقن ہو کہ مذی ہے تو بالاتفاق واجب نہیں ہے۔ قال الکمال۔ ولیکن نیند کے ساتھ تیقن کی کوئی راہ نہیں ہے۔ اور اسمیں قول امام ابو یوسف کا ازراہ قیاس کے قوی ہے اور اِسی کو خلف بن ایوب وابو اللیث نے لیا ہے اور قول امام اعظم ومحمد کا ازراہ احتیاط قوی ہے تجنیس میں کہا کہ اسلیے کہ نیند تو مظنہ احتلام ہے تو یہ تری اِسی پر محمول ہو گی۔ الفتح۔ یعنی اور نیند مظنہ غفلت بھی ہے تو احتلام یاد نہ رہا پس تری احتلام فراموش پر محمول ہوئی اور یہ جو شیخ ابن الہمام رح نے فرمایا کہ نیند کے ساتھ تیقن کی راہ نہیں ہے یہ محل تامل ہے اِسواسطے کہ منی رقیق ہو جانے میں بھی احتمال کو قائم مقام کیا گیا ہے تو مراد تیقن سے جزم خاطر تغلیبہ ظن ہے نہ حقیقۃً یقین اِسیواسطے لفظ یقین نہیں بلکہ تیقن ہے یعنی ترکیب استدلال سے یقین پیدا کر لینا تو معنی یہ کہ اگر جزم خاطر ہو جاوے کہ یہ مذی ہے تو یہی مدار ہو گا۔ واللہ اعلم۔ اگر عورت نے بعد جماع شوہر کے غسل کر لیا پھر اُس سے شوہر کی منی نکلی تو اُسپر وضو ہے غسل نہیں ہے المحیط۔ اور قنیہ میں ہے کہ منی عورت کی زرد اور مرد کی سپید ہوتی ہے پس اگر زرد ہو تو اُسپر غسل ہے اور اگر سپید ہو تو اُسکے شوہر کی ہے اُسپر غسل نہیں ہے ع۔ اقول حدیث میں ہے کہ مرد کی منی سپید گاڑھی ہوتی ہے اور عورت کی زرد پتلی ہوتی ہے دونوں میں سے جو منی اوپر ہو جاتی ہے اُسی کے مشابہ بچہ ہوتا ہے سکا رواہ الامام مسلم فی صحیحہ اور فقہاء نے گاڑھی وپتلی کا بیان اِسواسطے نہ کیا کہ اصل حالت پر اُسکا بقاء نہیں رہا ہے اور کہا گیا کہ تازہ ہو تو کلیلی کی بو اور خشک ہو جاوے تو انڈے کی بو آ جاتی ہے م۔ اگر مرد جاگا اور اپنے بچھونے یا ران یا کپڑے پر تری پائی اور اُسکو احتلام یاد ہے تو اُسکی منی یا مذی ہونے میں خواہ شک ہو یا یقین ہو اُسپر غسل واجب ہے اور اگر یقین ہو کہ یہ ودی ہے تو اُسپر غسل نہیں ہے۔ المحیط۔ یہ آسان ہے اور اِسی کو لیا جاوے کیونکہ گرم ملکوں میں اکثر پسینے سے تری ہوتی ہے پس اگر مطلقاً تری پر ہو تو باوجود اِسکے جزم کے کہ پسینا ہے اِسپر غسل واجب ہو گا۔ م۔ اور اگر اُسنے تری دیکھی لیکن اُسکو احتلام یاد نہیں ہے اگر تیقن ہو کہ ودی ہے تو اُسپر غسل نہیں اور اگر تیقن ہو کہ منی ہے تو اُسپر غسل واجب اور اگر تیقن ہو کہ مذی تو غسل نہیں اور اگر یہ شک پڑا کہ یہ مذی ہے یا منی ہے تو امام ابو یوسف نے کہا کہ غسل واجب نہیں جب تک کہ اُسکو احتلام یاد نہ آوے اور امام اعظم وامام محمد رح نے کہا کہ غسل واجب ہے۔ یونہی شیخ الاسلام نے ذکر کیا۔ امام ابو علی نسفی رح نے کہا کہ نوادر ہشام میں امام محمد رح سے روایت ہے کہ مرد جاگا اور اُسنے اپنے ناٹزہ پر تری پائی اور احتلام یاد نہیں پس اگر خواب میں جانے سے پہلے اُسکا ناٹزہ تندی پر ہو تو اُسپر غسل نہیں مگر جبکہ وہ یقین کرے کہ یہ منی ہے اور اگر سو جانے سے پہلے اُسکا ناٹزہ ساکن بغیر تندی کے ہو تو اُسپر غسل واجب ہے۔ شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ یہ مسئلہ بہت واقع ہوتا ہے اور لوگ اِس سے غافل ہیں تو اُسکو یاد رکھنا واجب ہے۔ المحیط۔ وجہ یہ کہ خواب سے پہلے تندی سے انزال ہوتا ہے۔

تری ابتک نہ رہتی مگر اسکے بہت جلد جاگ گیا ہو اور بعد سکون کے خواب مین احتلام کی تندی سے خروج ہو کر جاگا ہو ولیکن درمختار مین احتلام یاد ہونے کی صورت مین جواہر الفقہ سے نقل کیا کہ لیکن اگر کروٹ سے سویا ہو تو اُسپر غسل واجب ہو اور لوگ اس سے غافل ہین انتہی ولیکن حق یہ کہ کروٹ وبے کروٹ کی تفریق بے وجہ ہو اور عینی رح نے مصرح کہا کہ بخلاف النائم ولو مضطجعاً انتہی اور عالمگیریہ مین ہو کہ اگر مرد بیٹھے سویا یا کھڑے یا چلتے پھر جاگا اور تری پائی تو یہ صورتین اور جبکہ وہ کروٹ سے سویا ہو برابر ہین کذا فی المحیط۔ پس یہ روایت معتمد ہو۔ فاحفظہ۔م۔ اور اگر جاگا اور اُسکو احتلام ولذت انزال یاد ہو مگر اُسنے تری نہ پائی تو اُسپر غسل نہین ہو۔ اور ظاہر الروایۃ مین عورت کا بھی اسی تفصیل سے حکم ہو کیونکہ عورت کے واسطے اُسکی منی کا اُسکے فرج خارج تک نکلنا اُسپر غسل واجب ہونے کی شرط ہو اور اسی پر فتوی ہو معراج الدرایہ۔ مین کہتا ہون کہ یہ اُسوقت ہونا چاہیے کہ دلیل تیقن انزال کی نہو اور اگر حمل سے تیقن انزال ہو جاوے مثلاً بدون جماع کے اُسکی فرج مین باہر سے منی پڑ گئی وحاملہ ہو گئی تو اُسپر غسل اُسی وقت سے واجب ہو گا جب سے منی پڑی ہو۔م۔ احتلام مین عورت مثل مرد کے ہو یعنی ظاہر الروایۃ مین اور سوائے روایت اصول کے امام محمد سے مروی ہو کہ اگر عورت کو یاد احتلام وانزال ہو مگر وہ منزل نہین ہوئی ہو تو اُسپر غسل واجب ہو۔ حلوائی رح نے کہا کہ یہ روایت نہ لیجاویگی۔ ابو جعفر رح نے کہا کہ اگر اُسکی فرج خارج تک نکل آئی تو اُسپر غسل واجب ورنہ نہین۔ع۔ کمال رح نے روایت نوادر کو تقویت دی اور بیان کیا کہ ظاہر الروایۃ کی وجہ حدیث ام سلیم رضی اللہ عنہا ہو یعنی جو اوپر مذکور ہو چکی کیونکہ اُسمین وجوب غسل اُسوقت رکھا کہ جب وہ پانی دیکھے حیث قال نعم اذا رأت الماء یعنی منی روایت نوادر کی وجہ دوسری روایت ام سلیم رضی اللہ عنہا ہو کہ جسمین پوچھا کہ عورت نے اپنے خواب مین وہ دیکھا جو مرد دیکھتا ہو تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذا رأت ذلک فلتغتسل۔ یعنی جب عورت ایسے دیکھے تو وہ غسل کرے۔ لیکن حدیث اول مین زیادہ صراحت ملتی ہو کہ وجوب غسل اُسوقت ہو کہ منی کا خروج ہو اور حدیث دوم مین بھی یہ معنی ہوسکتے ہین کہ جب عورت ایسے دیکھے یعنی مرد کی طرح احتلام ومنی دیکھے پس حدیث دوم موافق اول ہو گئی اور متفق کرنا واجب ہو کیونکہ غالب یہی ہو کہ احتلام کے ساتھ منی دیکھی جاوے اور حق یہان یہ کہ اتفاق دونون روایتون مین اس بات پر ہو کہ وجوب غسل عورت پر متعلق اُسکے احتلام مین منی کے وجود پر ہو اور جو عالم کہ عورت پر احتلام مین وجوب غسل کا قائل ہو اسی بنا پر واجب کہتا ہو کہ احتلام مین اسکی منی پائی گئی اگرچہ عورت نے اُسکو آنکھون سے نہ دیکھا ہو چنانچہ تجنیس مین اسکی تعلیل یون بیان فرمائی کہ عورت کو احتلام نظر آیا اور اُس سے کچھ پانی نہین نکلا اگر اُسنے انزال کی شہوت یعنی لذت پائی ہو تو اُسپر غسل واجب ہو ورنہ واجب نہین ہو کیونکہ عورت کا پانی مانند مرد کے دافق نہین ہوتا ہو وہ تو اُسکے سینہ سے اترتا ہو۔ انتہی کلام پس اس توجیہ سے تیری سمجھ مین آگیا کہ یہ جو کہا تھا کہ اُس سے کچھ پانی نہین نکلا۔ تو اُس سے مراد یہ تھی کہ اُسنے آنکھون نہین دیکھا کہ نکلا۔ جب یہ معلوم ہوا تو اوجہ یہ کہ اُسپر غسل واجب ہو اور احتلام ہونا تو اتنی بات پر ہو جائیگا کہ عورت کو خواب مین مرد کے ساتھ جماع کرنے کی صورت نظر آوے اور یہ دو صورتون پر ہو گا ایک یہ کہ اُسکو لذت انزال ہو یا نہ ہو۔ لہذا جب ام سلیم رضی اللہ عنہا نے اپنا سوال دونون صورتون کو شامل بیان کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکے جواب مین عورت پر غسل واجب ہونا صرف ایک صورت پر مقید فرمایا اور وہ جبکہ پانی دیکھے یعنی لذت انزال پاوے اور یہ معلوم ہو کہ دیکھنے سے مراد مطلقاً جان لینا چاہیے خصوصیت آنکھ سے دیکھنے کی نہین ہو کیونکہ مثلاً اُس عورت نے انزال کا تیقن کیا اسطرح کہ بفور احتلام وہ جاگ پڑی اور اُسنے ہاتھون سے تری کو محسوس کر لیا پھر سو گئی اور نہ جاگی یہانتک کہ منی خشک ہو گئی تو اُسکو آنکھون سے کچھ نظر نہ آیا تو اب اگر کوئی کہے کہ اسپر غسل واجب نہین کیونکہ اُسنے آنکھون کچھ نہین دیکھا تو یہ قول نہین سنا جائیگا حالانکہ آنکھون دیکھنا تو درحقیقت یہان نہین ہو بلکہ دیکھنا جاننے کے معنی مین ہو اور اس معنی مین اُسکا

استعمال حقیقت ہے۔ انتہی کلامہ علی مافی الفتح۔ الحاصل اگر عورت کو احتلام ہوا اور لذت انزال یاد ہے تو اوجہ یہ کہ اسپر غسل واجب ہے
اگرچہ منی اسکی خارج فرج تک نہ آئی ہو ولیکن ظاہر الروایہ میں یہ شرط ہے اور چاہیے کہ فتوی احتیاطاً روایت نوادر پر یعنی وجوب
غسل پر دیا جاوے۔ اور محیط میں ہے کہ اگر عورت کو احتلام ہوا اور پانی اسکے ظاہری فرج تک نہ آیا تو اسپر غسل واجب ہے کیونکہ اسکی
فرج بمنزلہ منہ کے ہے تو عورت پر اسکی تطہیر واجب پس اسکو خروج کا حکم ہے جیسے کہ اگر مرد بغیر ختنہ کیا ہوا ہو اور منی نکل کر اسکے ختنہ
کی کھال میں آگئی باہر نہ نکلی تو اسپر غسل واجب ہے اور اگر ایسا نہو تو عورت پر غسل نہیں کیونکہ اسکا پانی مثل مرد کے کود کر نکلنے والا
نہیں ہوتا ہے ع۔ پس یہ مؤید اسکا ہے جو مذکور ہوا فاستقم۔ م۔ مرد پر اگر غشی طاری ہوئی پھر افاقہ ہوا پھر اسنے ران یا کپڑے
پر مذی پائی تو بالاتفاق اسپر غسل نہیں اور یہی حکم نشہ کے مست کا ہے جس نے مستی سے ہوشیار ہو کر ایسا پایا ہو اور اسکا حکم
مثل خواب کے نہیں ہے۔ المحیط والتجنیس۔ کیونکہ خواب سے جاگنے والے نے مذی پائی تو اگر احتلام یاد ہو تو بالاجماع اسپر غسل ہے
ورنہ امام اعظم و محمد کے نزدیک واجب ہے اور فرق نیند میں و غشی و نشہ میں یہ کہ نیند مظنہ احتلام ہے اور ان دونوں میں یہ سبب
معدوم ہے اور اگر احتلام و شہوت یاد مگر تری نہ دیکھی تو بالاتفاق واجب نہیں۔ مت۔ اور اگر جورو مرد کے بچھونے پر منی ہے
جو مرد کہتی ہے کہ شوہر کی اور شوہر کہتا ہے کہ جورو کی ہے تو اصح یہ کہ احتیاطاً دونوں پر غسل واجب ہوگا۔ الظہیریہ۔ قیاس یہ کہ کسی پر نہیں
اور عورت کو روا نہوگا کہ بدون نہائے مرد کے اسکی اقتدا کرے ع۔ اور یہ اسوقت کہ دونوں میں سے کسی کو یاد نہ آوے اور
نہ کوئی صورت تمیز کی ہو اور دونوں اختلاف کریں۔ الفتح۔ اور اگر تمیز ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر زرد ہے تو عورت کی اور اگر سپید ہے تو
مرد کی ہے ع۔ اگر اسکو مسجد میں احتلام ہوا اور اسی وقت نکل جانا ممکن ہے تو فوراً نکل جاوے اور نہاوے اور بعض نے کہا کہ تیمم
کرکے نکلے اور اگر اسوقت نہ نکل سکے مثلاً آدھی رات کا وقت ہو تو مستحب ہے کہ تیمم کر لے تاکہ جنب نہ رہے ع۔ اقول اس سے
معلوم ہوا کہ یہ جواز تیمم کی صورت ہے و علی ہذا اگر عمداً جماع کیا ایسے وقت کہ غسل نہیں کر سکتا یا اسکو ضرر کرتا ہے تو تیمم کر لے م۔ واضح
ہو کہ یہ سب مسائل جنابت ایک قسم یعنی بدون دخول حشفہ کے خالی نظر یا زن یا احتلام یا تصور سے انزال منی بشہوت ہو جانے یا
منی ہیں۔ رہی دوسری قسم جنابت کی ایلاج حشفہ ہے اور ایلاج شامل ہے کہ بشہوت و قوت عضو کو اندر کر دیا یا کسی ترکیب کے ساتھ ٹھونس
دیا خواہ برغبت و اختیار یا نہ بدمستی و اجبار رہے۔ امام مصنف نے فرمایا۔ **والتقاء الختانین**۔ اور باہم ملنا دونوں ختان کا
ف۔ ختان جہاں ذکر و فرج سے ختنہ کیا جاتا ہے۔ ختنہ مرد کے حق میں سنت اور عورت کے لیے کرامت ہے مگر مرد پر جبر کیا جاوے
سوائے اس صورت کے کہ ختنہ سے خوف ہلاکت ہو اور عورت پر جبر نہیں ہے۔ الفتح۔ اگر کسی قوم نے ختنہ کرنا چھوڑ دیا تو امام المسلمین
انسے قتال کریگا ۔ مراد التقاء الختانین سے دونوں کی محاذات ہے اگرچہ مل نہ جاویں۔ اور جب مرد کا حشفہ فرج میں غائب
ہوا تو التقاء ہو گیا۔ مع۔ پس ختانین ملنے سے غسل واجب ہوتا ہے اگرچہ **من غیر انزال**۔ بغیر انزال کے ہو۔ ف۔ یعنی اگرچہ انزال
نہو۔ **لقولہ علیہ السلام اذا التقی الختانان وغابت الحشفۃ وجب الغسل انزل اولم ینزل**۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب مل دونوں ختان و چھپ جاوے حشفہ یعنی سپاری تو غسل واجب ہو گیا خواہ انزال ہوا یا نہو۔ ف۔
اس لفظ کے ساتھ مسند عبد اللہ بن وہب اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے۔ الفتح۔ اور اسناد ضعیف ہے اور طبرانی نے اسکو دوسری
اسناد سے بواسطہ ابو حنیفہ رح روایت کیا۔ ابو ہریرہ رض نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی اذا قعد بین شعبہا الاربع و
مس الختان الختان فقد وجب الغسل۔ فی روایۃ لمسلم وان لم ینزل یعنی جب مرد بیٹھا عورت کے چار دن شعبہ کے درمیان اور
ختان نے ختان سے مس کیا تو غسل واجب ہو گیا صحیح مسلم کی ایک روایت میں زیادہ کیا اگرچہ اسکو انزال نہوا ہو۔ رواہ البخاری
و مسلم اور مسلم و ترمذی نے عائشہ رض سے روایت کی وقال الترمذی حسن صحیح۔ بالجملہ التقائے ختانین کی دلیل اصلی تو
یہ صریح نص ہے اور نیز قیاس بھی۔ **لانہ سبب للانزال ونفسہ یتغیب عن بصرہ**۔ کیونکہ یہ التقا سبب انزال ہے اور

اسکا نفس یعنی آلہ اسکی نظر سے غائب ہوتا ہے۔ ف۔ پس آنکھ سے تو دیکھنا ممکن نہیں ہے مگر حس سے محسوس ہونا ممکن ہے۔ **وقد یخفی علیہ لقلتہ فیقام مقامہ**۔ اور کبھی انزال اس شخص پر خود مخفی ہوجاتا ہے بوجہ قلت منی کے پس قائم کیا جاوے التقائے ختانین قائم مقام انزال کے۔ ف۔ یعنی جنب کرنے والا تو درحقیقت انزال ہے لیکن دخول آلہ کی صورت میں انزال کیونکر معلوم ہو کہ آلہ اندر فرج کے چھپا ہوا ہے خواہ فرج مقام پیشاب ہو یا دبر ہو تو آنکھ سے دیکھنا متعذر رہا پھر اور طرح محسوس ہونا بھی کبھی بوجہ قلت منی کے مخفی ہوجاتا ہے حالانکہ انزال ہوتا ہے لہذا اسی التقائے ختانین کو انزال کا قائم مقام کرکے حکم دیا گیا کہ جب التقائے مذکور پایا جاوے تو غسل واجب ہے جیسے اول قسم میں انزال بشہوت کے قائم مقام احتلام کو کیا گیا کیونکہ احتلام مظنہ شہوت ہے۔ جیسے التقائے ختانین مظنہ انزال ہے۔ پھر اصل منصوص تو التقائے ختانین ہے۔ **وکذا الایلاج فی الدبر**۔ اور یہی حال ایلاج فی الدبر کا ہے۔ ف۔ یعنی اگر سوائے فرج کے مقام مقعد میں داخل کیا تو یہی حال یا یہی حکم اسکا بھی ہے کہ غسل واجب ہوگا۔ **لکمال السببیۃ** کیونکہ سبب ہونا تو پورا موجود ہے۔ ف۔ حتی کہ بہت سے فاسق لواطت کرنے والے فرج میں شہوت پوری کرنے سے بیگانہ کے مقام میں شہوت پوری کرنے کو ترجیح دیا کرتے ہیں تو ظاہر ہے کہ شہوت پورے کرنے اور منی نکلنے کا یہ بھی پورا سبب ہے تو اسمیں بھی خالی داخل کرنا غسل کا موجب ہے۔ واضح ہو کہ التقائے ختانین سے حقیقت مراد نہیں حتی کہ اگر مرد و عورت کا ختنہ نہو تو بھی یہی حکم ہے چنانچہ عینی رح نے ابن قدامہ رح کے مغنی سے نقل کیا کہ حشفہ کا غائب ہونا فرج کے اندر یہی غسل کا موجب ہے خواہ مرد و عورت دونوں کا ختنہ ہوا ہو یا نہوا ہو خواہ مرد کا موضع ختان عورت کے موضع ختان سے ملجاوے یا نہ ملے لیکن حشفہ داخل ہوجاوے اور اگر بدون داخل کرنے حشفہ کے خالی اوپر سے ختان کو ختان سے ملا دیا تو بالاتفاق غسل واجب نہیں ہے۔ انتہی۔ جب معلوم ہوا کہ التقائے ختانین سے مراد حشفہ کا غائب ہونا تو خواہ اگلی فرج میں غائب ہو یا پچھلی فرج یعنی دبر میں غائب ہو دونوں التقائے ختانین کے تحت میں داخل ہیں پس دبر میں حشفہ داخل کرنے سے غسل کا وجوب بھی منصوص ہوا پھر مقعد میں وطی کرنے والے پر غسل بوجہ کامل شہوت کے لازم ہوا اور جس سے لواطت کی گئی اسمیں شہوت نہیں لیکن فرمایا۔ **ویجب علی المفعول احتیاطا** اور مفعول بہ پر از راہ احتیاط واجب ہے۔ ف۔ یعنی جبکہ غسل کے لائق ہو پھر علت انہ والے دلیل میں کہ مفعول بہ کو بھی لذت و انزال ہوتا ہے تو سوائے ابون کے باقیون میں مظنہ رہا پس مانند احتلام کے احتیاطاً وجوب کا حکم لازم ہوا۔ م۔ **بخلاف البہیمۃ وما دون الفرج لان السببیۃ ناقصۃ**۔ برخلاف چوپایہ کے اندر ایلاج کے یا سوائے فرج کے ران وغیرہ سے مباشرت کرنے کے کہ انمیں بدون حقیقی انزال کے غسل واجب نہیں ہے کیونکہ یہاں پوری سببیت نہیں بلکہ ناقصہ ہے۔ ف۔ اسی طرح مردہ عورت سے وطی میں اگرچہ التقائے ختانین ہے ولیکن حرارت معدوم و طبیعت اس سے متنفر پس سببیت ناقص ہے تو بدون انزال کے خالی دخول سے غسل واجب نہوگا اگرچہ نام کو التقائے ختانین ہے۔ بعض نے کہا کہ مسئلہ کا بیان یون بہتر ہے کہ آدمی زندہ قابل شہوت کے اگلی فرج میں یا دبر میں غیب جانا حشفہ کا یا بقدر حشفہ کے اگر حشفہ کٹا ہو فاعل و مفعول بہ دونوں پر غسل واجب کرتا ہے۔ ع۔ یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ اگر حشفہ کٹا ہوا ہو تو ذکر میں سے اسکی قدر داخل کرنے سے غسل واجب ہوگا۔ سراج۔ اگر ذکر میں سے صرف قدر حشفہ رہا تو اسکے ادخال سے غسل واجب ہے۔ کذا فی الدر۔ اور اس سے حلال وطی کے احکام مانند مہر وغیرہ کے ثابت ہونگے اور حرام زنا کا ثبوت ہوگا۔ م۔ داخل کرنا چوپایہ میں اور مردہ عورت اور ایسے صغیرہ میں کہ اتنے چھوٹی سے جماع نہیں کیا جاتا ہے بدون انزال کے موجب غسل نہیں ہے۔ المحیط۔ اگر صغیرہ ایسی ہو کہ اسکی فرج میں داخل کرنا ممکن ہو بدون اسکے کہ اسکا پردہ جو بیخانہ و فرج کے درمیان ہے پھٹ جاوے تو وہ قابل جماع ہے یہی صحیح ہے۔ السراج۔ اگر عورت سے فرج کے سوائے جماع کیا گیا پھر منی اسکے رحم میں پہنچ گئی اور وہ خواہ باکرہ ہے یا ثیبہ ہے تو اسپر غسل نہیں کیونکہ انزال و حشفہ کا اندر ہونا کچھ نہیں پایا گیا ہے لیکن اگر وہ حاملہ ہوجاوے تو اسپر غسل واجب ہوگا کیونکہ انزال پایا جانا معلوم ہوگیا۔ قاضیخان۔ المحیط

اور جب وہ حاملہ ہوئی تو اُسپر غسل اُسوقت سے واجب ہوگا جب سے اُس سے فرج سے باہر کسی جگہ سے جماع کیا گیا ہے حتی کہ اُسی وقت
سے اُسپر نمازون کی قضا ر واجب ہوگی - الملتقط والعینی- اور حلبی رح نے اعتراض کیا کہ خروج منی طاہر فرج تک نکلنا قبول غسل
پہ شرط ہے کما فی الدر المختار اور جواب یہ کہ شرط مذکور واسطے تیقن انزال کے ہے اور یہان انزال متیقن ہو گیا کما حققہ الکمال فی الفتح
و قدمر- م- ایک عورت کہتی ہے کہ مجھسے جن ہے وہ مجھسے وصال کرتا ہے اور مین وہ مزہ پاتی ہون جو مجھے اپنے شوہر سے جماع مین ملتاہے
تو اُسپر غسل نہین ہے محیط السرخسی- شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ اُس وقت کہ اُسنے منی نہ دیکھی اور اگر صریح منی دیکھ لی تو غسل واجب
ہوگا گویا احتلام ہے- کما فی الفتح - دس برس کے طفل نے اپنی جوان جورو سے وطی کی تو عورت پر غسل ہے اور طفل پر نہین ہے
ولیکن اُسکو عادت پڑنے کے واسطے غسل کا حکم دیا جائیگا جیسے نماز کا حکم کیا جاتا ہے اور اگر مرد جوان و عورت قابل وطی کے
نابالغہ ہو تو مرد پر غسل ہے نہ عورت پر- اگر خصی نے جماع کیا تو خصی پر اور مفعول پہ دونون پر غسل واجب ہے المحیط- اگر ذکر پر کپڑا
لپیٹ کر داخل کیا اور انزال نہوا تو دو صورتین ہین اگر کپڑا باریک ہوا فرج کی حرارت و لذت پائی تو غسل واجب ورنہ نہین اور
یہی اصح ہے ولیکن احوط یہ کہ دونون صورتون مین غسل واجب ہے- السراج الوہاج- اگر عورت نے یا مرد نے اپنی فرج یا مقعد مین
مردہ کا ذکر یا انگلی یا لکڑی وغیرہ کا بنا کر داخل کیا تو مختار یہ کہ غسل واجب نہوگا- ت و- جب تک انزال نہو- ع- بالجملہ جبکہ انزال
و ایلاج دونون قسم جنابت کا ذکر ہو چکا تو امام مصنف رح نے فرمایا- **والحیض** - اور حیض موجب غسل ہے- ف- یعنی معانی
موجبہ مین سے حیض ہے- نہایہ مین کہا کہ مراد حیض ختم ہونا- انزاری رح نے کہا بلکہ حیض ہی موجب ہے اور فائدہ یہ کہ وجوب ثابت ہوا
جبکہ حیض ختم ہو- ع- اسکا حاصل یہ کہ حیض خود موجب غسل ہے ولیکن غسل کرنے کی شرط جبکہ حیض ختم ہو- مف- تاج الشریعہ نے
اپنی شرح مین فرمایا کہ قولہ والحیض یعنی خروج دم الحیض یعنی بہانی موجبہ مین سے نکلنا خون حیض کا ہے تو جب ہی خون کا خروج
ہوا تو حدث طاری ہوا پس غسل واجب ہوا ولیکن اداے غسل کی شرط یہ ہے کہ خون مذکور بند ہو جاوے- اس شرح
کلام پر کوئی اعتراض نہین اور نہایت خوب ہے مگر عجب کہ تاج الشریعہ نے وقایۃ الروایہ مین موجب غسل کو انقطاع حیض قرار دیا
لقولہ تعالی حتی یطہرن بالتشدید - بدلیل قولہ تعالی یہانتک کہ عورتین خوب پاک ہو جاوین - ف- صیغہ یطہرن تشدید
طا و ہا قرارت متواترہ ہے حالانکہ جب خون بند ہوا تو عورت پاک ہو گئی ولیکن اللہ تعالی نے خوب پاک ہونے تک مرد کو
اپنی عورت سے وطی کرنے سے منع فرمایا اور وہ غسل سے ہے تو معلوم ہوا کہ یہ غسل واجب ہے کیونکہ مرد کا حق عورت پر وطی کا ہے
حتی کہ وہ نفل روزہ بغیر اسکی اجازت نہین رکھ سکتی پس اگر واجب نہوتا تو شوہر کو منع نہ کیا جاتا- اگر کہا جاوے کہ حتی یطہرن
بدون تشدید بھی قرأت متواترہ ہے بمعنی پاک ہو جاوین- جواب یہ کہ ہان لیکن اصول مین قرار پایا کہ دو قرأت بمنزلہ دو آیت
کے ہوتی ہین تو امام ابو حنیفہ رح نے دونون پر عمل کیا اسطرح کہ جب دس ایام حیض پورے گذر کے خون بند ہوا تو شوہر کو
اُس سے وطی کرنا جائز ہے اگرچہ غسل نہ کرے بدلیل قرأت یطہرن بدون تشدید کے کیونکہ خون بند ہو کر پاک ہو گئین اور جب
دس سے کم مین خون بند ہوا تو پاک ہوئی ولیکن انتہاے ایام دس تھے تو ابھی دس تک خون آنے کے دن ہین اگرچہ خون
نہ آوے تو جب تک غسل نہ کرے تب تک وطی جائز نہین بدلیل قرأت یطہرن بتشدید کے- **وکذا النفاس بالاجماع** -
اور یہی حکم بالاجماع نفاس کا ہے- ف- اگرچہ نفاس کے بارہ مین نص نہین ہے اور اجماع کو ابن المنذر و ابن جریر طبری وغیرہما
نے نقل کیا ہے- ع- الحاصل خروج خون نفاس موجب غسل ہے جب خون بند ہو خواہ چالیس روز انتہاے نفاس پر یا بیچ
درمیان مین بند ہو تو غسل کرے- م- اور خون حیض نفاس نکلے اور فرج خارج تک پہونچے پر غسل واجب ہو جاتا ہے اور اگر
فرج خارج تک نہ پہونچا تو وہ نکلنے مین شمار نہین حیض نہوگا- التبیین - اور اگر بچہ جننے مین عورت نے خون نہ دیکھا تو کیا اس
پر غسل واجب ہے یا نہین تو اصح یہ کہ ہے- الظہیریہ - واضح ہو کہ غسل نو قسم ہین انمین سے تین فریضہ ہین وہ غسل جنابت و

غسل حیض وغسل نفاس ہین اور ایک واجب اور وہ غسل میت ہو المبسوط لسرخسی یعنی زندہ مسلمانون پر مردہ مسلم کا غسل دینا واجب ہو ت۔ یعنی فرض کفایہ ہو اگر بعض نے غسل دیدیا تو سب کے ذمہ سے ادا ہوا اور اگر کسی نے نہ دیا تو جو لوگ واقف تھے سب گنہگار ہونگے۔ مف د۔ کافر جب جنب ہوا پھر مسلمان ہوا تو ظاہر الروایۃ مین اُسپر غسل واجب ہو مج زاہدی۔ اور یہی اصح ہو کیونکہ جنابت سابقہ بعد اسلام کے بھی باقی ہو تو گویا بعد اسلام کے جنب ہوا۔ اور اگر کافرہ حیض سے پاک ہوئی پھر اسلام لائی تو شمس الائمہ نے کہا کہ اُسپر غسل نہین۔ وجہ یہ کہ سبب غسل کا انقطاع حیض تھا وہ بعد اسلام کے متحقق نہوا حتی کہ اگر حیض مین مسلمان ہوئی پھر طاہر ہوئی تو اُسپر غسل واجب ہوگا۔ اور اگر طفل کا بلوغ باحتلام ہوا اور لڑکی حیض سے بالغہ ہوئی یعنی سن کے اعتبار سے نہین تو کہا گیا کہ لڑکی پر حیض سے غسل واجب ہو اور طفل محتلم پر نہین واجب ہو۔ یہ سب چار صورتین ہو ئین قاضیخان رح نے کہا کہ احوط یہ کہ سب صورتون مین غسل واجب ہو الفتح۔ اور یہی اصح ہو الزاہدی۔ شیخ سراج الدین ہندی رح نے اجماع نقل کیا کہ محدث پر وضو کرنا اور جنب وحیض ونفاس والے پر غسل کرنا اِس سے پہلے واجب نہین ہوتا کہ نماز واجب ہو یا ایسی چیز کا ارادہ کرے جو بدون طہارت حلال نہین ہو۔ البحر الرائق۔ جیسے نماز وسجدہ تلاوت وقرآن چھونا وغیرہ المبسوط للسرخسی۔ جنب نے اگر غسل کرنے مین وقت نماز تنگ تاخیر کی تو گنہگار ہوگا۔ المبسوط۔ **وسن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الغسل للجمعۃ**۔ اور سنت کردیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل واسطے جمعہ کے۔ ف یعنی نماز جمعہ علی الاصح۔ م۔ **والعیدین**۔ اور غسل واسطے دونون عید یعنی عید الفطر وعید الاضحی کے۔ **وعرفۃ والاحرام**۔ اور غسل واسطے عرفہ وواسطے احرام کے۔ **صاحب الکتاب نص علی السنیۃ**۔ صاحب کتاب نے تو ان غسلون کی سنت ہونے پر تنصیص وتصریح کردی۔ ف یہ عبارت مسئلہ امام قدوری رح کی ہو لہذا کہا گیا کہ صاحب الکتاب سے مراد قدوری ہین۔ اور سنت ہونا محیط وخلاصہ ووقایہ مین بھی منصوص ہو **وقیل ہذہ الاربعۃ مستحبۃ**۔ اور کہا گیا کہ یہ چارون غسل مستحب ہین۔ ف یہی قول اظہر ہو۔ الفتح۔ **وسمی محمد رح الغسل فی یوم الجمعۃ حسنا فی الاصل**۔ اور امام محمد رح نے اصل مین یعنی مبسوط مین جمعہ کے روز غسل کو حسن کہا ہو۔ ف یعنی امام محمد کا کلام مبسوط مین محتمل ہو کیونکہ حسن کا لفظ قدما مین کبھی ایسے معنی پر آتا ہو جو سنت ومستحب بلکہ واجب کو شامل ہو چنانچہ امام مالک رح کے نزدیک غسل جمعہ واجب ہو پھر انھون نے کبھی کہا کہ وہ حسن ہو پس امام محمد کا کلام محتمل ہو کہ سنت ارادہ کیا یا مستحب اور یہ بھی محتمل ہو کہ روز جمعہ کا غسل لیا یا نماز جمعہ کا تامل۔ **وقال مالک واجب لقولہ علیہ السلام من اتی الجمعۃ فلیغتسل**۔ اور امام مالک رح نے کہا کہ یہ غسل جمعہ واجب ہو بدلیل قولہ علیہ السلام جو شخص جمعہ مین آوے وہ غسل کرے۔ ف رواہ الترمذی وابن ماجۃ والبخاری ومسلم۔ اور ابو سعید خدری کی حدیث مین ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا غسل الجمعۃ واجب علی کل محتلم یعنی غسل جمعہ ہر بالغ پر واجب ہو۔ رواہ البخاری ومسلم ورواہ البزار واللفظ لہ نحوہ۔ لیکن امام مصنف رح نے جو امام مالک رح کا مذہب وجوب کا نقل کیا یہ کسی غیر معتمد کتاب مین ہوگا کیونکہ عبد البر مالکی نے استذکار مین لکھا کہ مین نہین جانتا کہ کسی نے غسل جمعہ واجب کہا ہو سوائے ظاہریہ کے کہ وے البتہ واجب کہتے ہین اور کہا کہ ابن وہب نے روایت کی کہ امام مالک سے پوچھا گیا کہ کیا غسل جمعہ واجب ہو کہا کہ وہ سنت ونیکی ہو تو کہا گیا کہ حدیث مین تو واجب ہو فرمایا کہ یہ نہین ہو کہ جو حدیث مین ہو وہ واجب ہوجاوے اور اشہب نے روایت کی کہ مالک رح نے فرمایا کہ حسن ہو واجب نہین ہو۔ مع۔ **ولنا قولہ علیہ السلام من توضأ یوم الجمعۃ فبہا ونعمت ومن اغتسل فہو افضل**۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام یعنی جس نے جمعہ کے دن وضو کرلیا تو فبہا وخوب ہو اور جس نے غسل کرلیا تو یہ افضل ہو۔ ف اسکو سات صحابہ رضی اللہ عنہم سے نسائی وابو داؤد وترمذی وغیرہم نے روایت کیا اور ترمذی نے حدیث سمرہ رض کو کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ پس معلوم ہوا کہ حدیث وجوب اور یہ حدیث دونون متعارض ہین

تو توفیق دیجاوے یا ناسخ منسوخ مانا جاوے ۔ وبہذا یحمل ما رواہ علی الاستحباب ۔ اور اسی حدیث کے ذریعہ سے دلیل حدیث کو استحباب پر محمول کیا جاوے ۔ ف ۔ یعنی اسمین فلیغتسل صیغہ امر ہے اور امر وجوب کے لیے ہوتا ہے مگر جب کوئی دلیل ایسی ملے کہ اُس سے ظاہر ہوجاوے کہ وجوب مراد نہین ہے تو یہان اس حدیث سے معلوم ہوگیا کہ افضل ہے واجب نہین ہے حدیث عائشہ رض سے ثابت ہے کہ لوگ پسینے وگرد وغبار مین دور سے آتے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کاش تم اپنے اس روز کے لیے خوب طہارت کرلیتے ۔ رواہ مسلم ۔ اور یہی ابن عباس سے ابوداؤد وغیرہ نے روایت کیا ۔ اور جن احادیث مین وجوب کی تصریح ہے تو مراد لغوی معنی ہین یعنی ضرور چاہیے اور یہ معنی نہین کہ اگر نہ کرے تو اُسپر عذاب ہوگا جیسے سنت پر عمل کرنا ضرور چاہیے ۔ او علی النسخ ۔ یا حدیث اول کو جس سے وجوب نکلتا ہے منسوخ ہوجانے پر محمول کیا جاوے ۔ ف ۔ یعنی حدیث سمرہ رضی اللہ عنہ کے ذریعہ سے حدیث خدری رض کو منسوخ کہا جاوے کیونکہ دونون مین تعارض ہے بشرطیکہ حدیث خدری رض سے وجوب کہا جاوے ۔ اب رہا یہ کہ غسل جمعہ سنت ہے یا مستحب ہے تو علامہ ابن الہمام نے استحباب کو ترجیح دی بدلیل آنکہ حدیث مین امر ندب یا بیان افضل ہے اور یہ صرف استحباب کو مفید ہے کیونکہ سنت تو بدون مواظبت نہو گی لیکن حدیث بخاری مین حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان رض کے صرف وضوء پر اکتفا کرنے سے انکار کیا تو یہ مفید ہے کہ استحباب موکد بلکہ مواظبت صحابہ رضی اللہ عنہم ظاہر ہوتی ہے ۔ م ۔ ثم ہذا الغسل للصلوٰۃ عند ابی یوسف رح وہو الصحیح ۔ پھر ابو یوسف کے نزدیک یہ غسل جمعہ نماز جمعہ کے واسطے ہے اور یہی اصح ہے ۔ ف ۔ یعنی روز جمعہ کے لیے نہین ہے ۔ لزیادۃ فضیلتہا علی الوقت واختصاص الطہارۃ بہا ۔ اسلیے کہ نماز جمعہ کو فضیلت زیادہ ہے وقت جمعہ یعنی دن پر اور اسلیے کہ طہارت کو نماز ہی سے زیادہ اختصاص ہے ف ۔ پس حدیث مین جو جمعہ مین آنے کا ذکر ہے مراد اُس سے نماز جمعہ مین آنا اور یہ اظہر ہے ۔ وفیہ خلاف الحسن ۔ اور اسمین حسن بن زیاد کا اختلاف ہے ۔ ف ۔ حسن اسکو روز جمعہ کے واسطے کہتے ہین ۔ کافی مین ہے کہ اگر صبح سے پہلے اغتسال کیا وضوء کے ساتھ اور اسی سے جمعہ کی نماز پڑھی تو امام ابو یوسف رح کے نزدیک غسل کی فضیلت پا گیا اور حسن بن زیاد کے نزدیک نہ پائی ۔ انتہی ۔ کیونکہ دن جمعہ شروع ہونے سے پہلے ہوا ۔ م ۔ اور صحیح قول ابو یوسف ہے حتی کہ اگر بعد فجر کے غسل کیا اور حدث ہوگیا پھر وضوء کر کے نماز جمعہ پڑھی یا بعد جمعہ کے غسل کیا تو سنت کی فضیلت نہ پائی ۔ الزاہدی ۔ اور صلوٰۃ جلالی مین ہے کہ جمعرات کو نہانے مین سنت ادا ہوئی کیونکہ بدبو دور ہوئی ہے ۔ ع ۔ والعیدان بمنزلۃ الجمعۃ لان فیہما الاجتماع فیستحب الاغتسال دفعا للتاذی بالرائحۃ ۔ اور دونون عید بمنزلہ جمعہ کے ہین کیونکہ ان دونون مین بھی لوگون کا اجتماع ہوتا ہے پس غسل کر لینا مستحب ہے تاکہ پسینے وغیرہ کی بدبو سے ایذا پہونچنا دفع ہو ۔ ف ۔ پس عیدین کا غسل واسطے نماز عیدین کے ہے ۔ یہی صحیح ۔ د ۔ اگر بعد نماز جمعہ کے غسل کیا تو بالاتفاق نہین معتبر ہے ۔ ق ۔ اور اگر عید وجمعہ وجنابت ایک روز جمع ہوجاوین تو ایک غسل کرنا سنت وفرض کے واسطے کافی ہے ۔ ف ۔ ع ۔ واما فی عرفۃ والاحرام فسنبینہ فی المناسک ان شاء اللہ تعالی ۔ رہا غسل عرفہ واحرام تو ہم ہر ایک کو عنقریب مناسک مین انشاء اللہ تعالےٰ بیان کرینگے ۔ ولیس فی المذی والودی غسل وفیہما الوضوء ۔ مذی وودی مین غسل نہین اور ان دونون کے نکلنے مین وضوء واجب ہے ۔ لقولہ علیہ السلام کل فحل یمذی وفیہ الوضوء ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے ثابت ہے کہ ہر نر مذی لاتا ہے اور اُسکے نکلنے مین وضوء ہے ۔ ف ۔ یہ جو مصنف رح نے ذکر کیا جزو حدیث عبد اللہ بن سعد ومعقل بن یسار وعلی بن ابی طالب رضی اللہ عنہم کا ہے پس حدیث عبد اللہ بن سعد رض مین ہے کہ کل فحل یمذی فتغسل من ذلک فرجک وانثییک وتوضاء وضوءک للصلوٰۃ ۔ یعنی ہر نر مذی لاتا ہے یعنی مذی نکل آتی ہے بوجہ شہوت کے پس تو اس سے اپنے آلہ وانثیین کو دھو ڈال اور اپنے نماز کے وضوء کے مانند وضوء کر ۔ رواہ احمد وابو داؤد ۔ حدیث معقل

بن یسار سے ہے کہ عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کو مذی سے شدت لاحق ہوتی تو آپ نے کسی کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیجا کہ جس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مذی کا حکم پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ ہاں یہ ہے اور ہر ایک نر مذی لاتا ہے اسکو پانی سے دھو ڈال وضوء کرو نماز پڑھو۔ رواہ الطبرانی اور حدیث علی رضی اللہ عنہ یہ کہ میں مذی سے شدت پاتا اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھنے میں حیاء کی کیونکہ آپ کی بیٹی میرے پاس تھیں تو میں نے مقداد بن الاسود کو حکم کیا کہ پوچھے تو فرمایا کہ کل فحل یمذی فیغسل فاذا کان المنی ففیہ الغسل واذا کان المذی ففیہ الوضوء۔ رواہ الطحاوی واسحٰق بن راہویہ اور اصل اسکی صحیحین میں ہے۔ والودی الغلیظ من البول یتعقب الرقیق منہ خروجا فیکون معتبرا بہ۔ اور ودی گاڑھا ہوتا ہے پیشاب میں سے جو نکلنے میں رقیق کے پیچھے آتا ہے پس اسکا قیاس رقیق پیشاب پر رہیگا۔ ف۔ جیسے پیشاب سے وضوء ہے ویسے ہی ودی سے وضوء ہے۔ والمنی خاثر ابیض ینکسر منہ الذکر۔ اور منی گاڑھی سپید ہے اسکے نکلنے سے ذکر سست ہو کر بیٹھ جاتا ہے۔ والمذی رقیق یضرب الی البیاض یخرج عند ملاعبۃ الرجل اہلہ۔ اور مذی پتلی زردی سپیدی مارتی ہوتی وہ نکلا کرتی ہے جبکہ مرد اپنی جورو سے ملاعبت کرتا ہے۔ والتفسیر ماثور عن عائشۃ رضی اللہ عنہا اور یہ تفسیر حضرت ام المومنین عائشہ رض سے مروی ہے۔ ف۔ عینی رح نے کہا کہ حضرت عائشہ رض سے ثابت نہیں بلکہ عکرمہ و قتادہ سے مروی ہے اقول ابن المنذر نے بطریق ابوحنیفہ رح کے موسیٰ بن عبد ربہ عن امہ عن عائشہ رض اسی تفسیر کو روایت کیا جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ پھر واضح ہو کہ پیشاب سے جب وضوء واجب ہوا تو ودی سے غسل نہوگا بلکہ وہی وضوء لازم رہیگا۔ متعلقات۔ کافر جب جنب ہو اور اسلام لاوے تو غسل کر لینا مستحب ہے۔ ف ع۔ مستحب اغتسالات میں سے غسل واسطے مکہ میں داخل ہونے کے اور واسطے وقوف مزدلفہ کے واسطے داخل ہونے مدینہ منورہ کے اور اسکے واسطے جو میت کو نہلاوے اور جس صورت میں ہمارے نزدیک غسل لازم نہیں مگر کسی معتمد عالم نے اختلاف کیا ہے تو اسکے اختلاف سے بچ جانے کے لیے اور لیلۃ القدر کے لیے اور مجنون کے لیے جب اسکو افاقہ ہو۔ ف۔ اور جسپر بیہوشی طاری ہوئی پھر افاقہ ہوا تو غسل مستحب ہے۔ و۔ اور دسویں ذی الحجہ کی صبح کو اور مقام منی میں داخل ہونے کے وقت یوم النحر کو۔ ت۔ اور اس طفل کے لیے جو سن بلوغ کو پہونچے چنانچہ نہایۃ البیان میں مصرح ہے اور اگر انزال سے بالغ ہوا تو واجب ہے۔ ف ع۔ نماز کسوف و خسوف و استسقاء اور جمعہ اجتماع پایا جاوے غسل مستحب ہونا چاہیے۔ اگرچہ فقہاء نے ذکر نہیں کیا ہے ع۔ مسلمان کو اختیار نہیں کہ اپنی نصرانیہ جورو پر غسل جنابت کے لیے جبر کرے کیونکہ وہ مخاطبہ نہیں ہے ولیکن اسکو گرجا گھر میں جانے سے روک سکتا ہے ع۔ اور ظاہر الروایہ میں مذکور ہے کہ کمتر مقدار پانی کی جو غسل کو کافی ہو ایک صاع ہے اور وضوء کے واسطے ایک مد ہے اور ہمارے بعض مشائخ نے کہا کہ ایک صاع جب ہے کہ وضوء نہ کرے اور اگر وضوء کرے تو صاع سے ایک مد بڑھ جاوے اور صاع سے غسل کرے۔ اقول حدیث میں چار مد سے پانچ مد تک ہے تو ظاہرا چار مد غسل کی اور ایک مد وضوء کا تجویز کیا ہے واللہ اعلم۔ اور عامہ مشائخ نے کہا کہ ایک صاع غسل و وضوء دونوں کے واسطے کافی ہے اور یہی اصح ہے۔ ہمارے مشائخ نے کہا کہ یہ کمتر مقدار کفایت کا بیان ہے کچھ لازم اندازہ نہیں ہے بلکہ اگر کسی کو اس سے کم کافی ہو جاوے تو اس سے کم کر دے اور اگر زیادہ کی ضرورت پڑے تو بڑھا لے ولیکن حاجت سے زیادتی یا حاجت سے کمی نہ کرے۔ المحیط للسرخسی۔ اور اسی طرح وضوء میں اگر ایک مد سے کم میں بھرپور وضوء ہو جاوے تو جائز ہے۔ شرح الطحاوی۔ وضوء میں ایک مد کی تقدیر جب ہے کہ استنجاء کی حاجت نہو اور اگر ہو تو ایک رطل سے استنجاء کرے اور ایک مد سے وضوء کرے اور اگر موزہ پہنے ہو اور استنجاء کی حاجت نہو تو ایک رطل کافی ہے اور یہ سب کچھ تقدیر لازمی مقدار نہیں ہے کیونکہ لوگوں کے طبائع مختلف ہیں۔ شرح المبسوط۔ اور مضائقہ نہیں ہے کہ شوہر و جورو ایک ہی برتن سے نہاویں۔ المحیط۔ حدیث صحیح میں حضرت ام المومنین صدیقہ نے اپنا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

کا ایک برتن سے غسل کرنا بیان فرمایا ہے۔ پس یہی اصح ہے م۔ اور مضائقہ نہین کہ جو ردے دھلی کرکے سو رہے بجز غسل کے بلکہ وضو سے پہلے دوبارہ دھلی کرے اور اگر وضو کرلے تو بہتر ہے اور کھانے پینے کے لیے دونون ہاتھ دھوکر کلی کرلے السراج۔ عورت کے غسل کرنے ووضو کرنے کے پانی کے دام شوہر کے ذمہ ہین اگرچہ عورت تونگر ہو کمافی الفتح۔ کیونکہ اُسکو اس سے چارہ نہین ہے تو پینے کے پانی کے مثل ہوا تو حمام کی اجرت اُسکے شوہر پر ہوگی۔ اور اگر غسل واسطے جنابت یا حیض ونفاس کے نہو بلکہ پراگندگی دمیل کچیل دھونے کے واسطے ہو تو ہمارے شیخ نے کہا کہ ظاہر ہے یہ شوہر پر لازم نہین ہے الدرالمختار۔ مین کہتا ہون کہ شوہر کو اختیار ہے کہ عورت پر زینت کرنے کے واسطے جبر کرے اور پاکیزگی کے لیے جبر کرے اور حیض ونفاس سے نہانے کے لیے جبر کرے کمافی البحرالرائق حتی کہ زینت و پاکیزگی سے انکار پر مارنے کا اختیار صحیح ہے پس ظاہر تو اسکے خلاف ہے ورنہ لازم آویگا کہ عورت نے نکاح مین اپنے ذمہ لازم کرلیا معقود علیہ کو ایسی ستھری زینت کے ساتھ سپرد کریگی پس یہ مقام بدون تامل کے قابل اعتبار نہین ہے م۔ اب ضرور ہوا کہ جس پانی سے طہارت جائز ہے اُسکو بیان کیا جاوے لہذا امام مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا

باب الماء الذی یجوز بہ الوضوء ومالا یجوز بہ

باب ایسے پانی کے بیان مین جس سے وضو جائز ہے اور جس سے وضو کرنا نہین جائز ہے۔ ف۔ لفظ جائز تو صحیح وحلال وغیرہ سب کو شامل ہوتا ہے اور جس پانی سے وضو جائز ہے اُس سے غسل بھی جائز ہے۔ الطہارۃ من الاحداث جائزۃ بماء السماء والاودیۃ والعیون والآبار والبحار۔ طہارت کرنا احداث سے جائز ہے آسمان کے پانی کے ساتھ اور وادیون کے پانی اور چشمون اور کنوؤن کے وسمندرون کے پانیون کے ساتھ۔ ف۔ یعنی اُن پانیون کے ساتھ حدث سے طہارت کرنا صحیح ہے۔ احداث جمع حدث کی خواہ حدث اصغر ہو جس سے وضو واجب ہے یا اکبر ہو جس سے غسل واجب ہے اور کبھی اُنکو خفیف واغلظ کے نام سے بولتے ہین چنانچہ زیادات مین ہے کہ جب دو حدث جمع ہون تو اغلظ کا اہتمام زیادہ ہے۔ لیکن مصنف رح نے دو حدث نہین کہا بلکہ احداث جمع کردیا بوجہ اسکے کہ وضو کا حدث چند قسم سے اور غسل کا حدث کئی قسم سے ہوتا ہے تو ان سب احداث سے طہارت حاصل ہوجاتی ہے خواہ آسمان کے پانی کے ساتھ طہارت کرے یعنی مینہ سے خواہ برستے مین یا کسی جگہ جمع کرلے بشرطیکہ پاک چیز مین جمع کرے خواہ وادیون کے پانی کے ساتھ طہارت کرے اور وادی وہ نیچی زمین جو دو پہاڑون کے درمیان ہو تو اُسمین مینہ کا یا سیلاب کا پانی جمع ہوجاتا ہے خواہ آب عیون سے اور عین وہ کہ زمین سے اُبل کر ظاہر ہوجاوے یعنی چشمہ اور وہ گویا سوت ہوتا ہے کہ غالباً خشک نہین ہوتا۔ خواہ آب آبار سے۔ یہ جمع بیر کی ہے کنوان۔ خواہ کھود ا ہوا ہو یا جیسے تالاب ہوتے ہین جنمین جمع ہوجاتا ہے۔ خواہ آب بحار ہو جمع بحر کی۔ اور بحر سمندر ہے اور بڑے دریا کو بھی کہتے ہین جیسے دریائے نیل کو بحرالمصر کہتے ہین لیکن جب خالی بحر کہین تو وہی شور سمندر ہے۔ واضح ہو کہ یہ سب اقسام پانیون کے اصل مین ایک ہین لیکن باعتبار ظاہر کے الگ الگ بیان کیے۔ اور حاصل یہ کہ ان پانیون سے طہارت باعتبار اصل کے صحیح ہے مگر بعضے انمین متغیر ہوجاتے ہین تو بوجہ تغیر کے اُنسے جواز نہین رہتا ہے پس سمندر تو نجاست پڑنے سے حکم شرع مین متغیر نہین ہوتا یون ہی دریا جاری کا حکم ہے اور آبار کو دیکھا جاوے کہ اگر وہ اسقدر وسیع ہے کہ وہ دردہ ہے تو وہ بھی حکماً نجس نہوگا اور اگر کم ہے تو اُسکی نجاست کی ایک فصل علیحدہ آویگی اور ایسے ہی وادیون کا پانی رتالاب ہین اور آب باران پاک ہے و لیکن جب کسی جگہ مین جمع ہوا یا اُسمین کوئی چیز گرے و اُسکی چھینٹین آوین تو اُسکے واسطے احکام خاص ہین پس ظاہر ہوا کہ بیان اسی قدر مطلوب ہے کہ جتنے جو احداث اوپر بیان کیے اُنسے طہارت بذریعہ پانی کے ہے اور یہ پانی آسمان وغیرہ کے طاہر کرنے کی صفت رکھتے ہین۔ لقولہ تعالیٰ وانزلنا من السماء ماء طہورا۔ بدلیل قول الٰہی کے جسکے معنی یہ کہ اور ہم نے اتارا آسمان سے پانی طہور۔ ف۔ سما ایک تو یہ جرم ہے

جو دنیا پر چھت ہی اور سما یعنی بادل (یعنی بلندی بھی آیا ہی) اور دلائل سے یہ بات ثابت ہی کہ آسمان جسم سے پانی اُتارا گیا ہی کچھ یہ نہین کہ جو مینھ برستا ہی بلکہ اللہ تعالیٰ نے خلقت مین آسمان سے پانی کو اس زمین پر پہاڑون و دریاؤن مین ودیعت کر دیا اور دریا جاری کر دیے جو شیرین و خوشگوار ہین بخلاف سمندر کے جو کھاری و بدمزہ ہی مگر بیان یہ بھی معنی ہو سکتے ہین کہ ہم نے بادل سے مینھ اُتارا جو طہور ہی۔ پس آیت سے یہ تو معلوم ہوا کہ ماء السماء طہور یعنی بہت پاک ہی اَب سوائے ماء السماء کے جو مذکور ہین مثل برف و اولے و پالے و شبنم کے تو اُنکے واسطے یہ آیت اس طور سے دلیل ہوگی کہ دریا و سمندر وغیرہ سب کی اصل ماء السماء ہی بدلیل قولہ تعالیٰ الم تر ان اللہ انزل من السماء ماء فسلکہ ینابیع فی الارض۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے آسمان سے پانی اُتارا سو اسکو چشمے و دریاؤن مین روان کیا۔ معلوم ہوا کہ چشمہ و دریاؤن وغیرہ کی اصل وہی ماء السماء ہی۔ الحاصل بیان مراد صرف یہ کہ پانی طاہر کون ہی کیونکہ یہ امر تو بالکل قطعی متواتر ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی پانی سے طہارت کرتے اور جملہ اصحاب رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ و مابعد اب تک بالاجماع متواتر اسی پر ہین تو پانی کے طاہر کرنے والا ہونے مین دلیل تلاش کرنے کی حاجت نہین ہی بلکہ صرف یہ تلاش ہی کہ کون پانی خود پاک ہی پس یہ اقسام پانی جو مصنف نے بیان فرمائے ہین یہ سب طاہر بلکہ خوب طاہر ہین بدلیل قولہ تعالیٰ انزلنا من السماء ماء طہورا۔ تو سب پانی خوب طاہر ہین کیونکہ سب آسمان سے نازل ہوے ہین پس ان سب سے وضو جائز ہی و قولہ علیہ السلام الماء طہور لاینجسہ شئی الا ما غیر لونہ وطعمہ او ریحہ۔ اور بدلیل قولہ علیہ السلام یعنی پانی کوئی ہو وہ طہور ہی اسکو کوئی چیز نجس نہین کرتی مگر وہی جو بگاڑ دے اُسکے رنگ و مزہ و بو کو۔ ف۔ پانی مین خود بو نہین تو جب خراب بو آوے تو بگڑ گئی۔ یہ حدیث گویا اسواسطے کہ پانی اگرچہ طہور نازل ہوا مگر باسباب خاص وہ طہور نہین رہتا ہی تو حدیث دونون باتون کی نعت ہی۔ لیکن حدیث مین کلام ہی اور حاصل یہ کہ الماء طہور لاینجسہ شئی سا اسقدر تو ثقہ راویون سے صحیح اور باقی استثناء الا ما غیر لونہ الخ اسمین کلام ہی۔ ابن ماجہ کی سنن مین رشدین بن سعد کے طریق سے حدیث ابو امامہ سے مروی ہی ان الماء طہور لاینجسہ شئی الا ما غلب علی ریحہ او طعمہ او لونہ۔ اسکی اسناد مین رشدین مذکور مین کلام ہی۔ دارقطنی نے کہا کہ یہ راوی قوی نہین ہی اور دوسرے راویون کے طریق سے بھی روایت ہوئی ولیکن بیہقی نے کہا کہ حدیث قوی نہین ہی پھر ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت ہی کہ کہا گیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ بیر بضاعہ سے وضو کرین اور یہ بیر بضاعہ ایک کنوان تھا یعنی تالاب کی طرح جسمین ڈالے جاتے حیض کے لتے اور کتون کے گوشت و گندگی۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ الماء طہور لاینجسہ شئی۔ پانی طہور ہی اُسکو کوئی چیز نجس نہین کرتی ہی۔ اس حدیث کو احمد و شافعی و دارقطنی و حاکم و بیہقی و چارون اصحاب سنن نے روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہی اور امام احمد و یحییٰ بن معین نے صحیح کہا۔ تو معلوم ہوا کہ اسقدر حصہ حدیث مصنف صحیح ہی اور باقی حصہ مین کلام ہی۔ اور ابو حاتم نے اسکو مرسل ٹھیک کہا ہی اور شافعیہ مین سے مصنف مہذب و رویانی نے کہا کہ شارع نے مزہ و بو کو صریح بیان فرمایا اور رنگ کو شافعی رح نے قیاس کیا ہی۔ عینی رح نے کہا کہ رنگ بھی مذکور ہی ولیکن یہ دونون واقف نہین ہوے مع۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ جسقدر حصہ صحیح ہی اس سے یہ استدلال پورا ہی کہ پانی طہور ہی پھر اجماع ہی کہ پانی کی کسی وصف کو جب نجاست سے متغیر کر دیا جاوے تو وہ نجس ہو جاتا ہی اور اس سے معلوم ہو گیا کہ جب اس امر پر اجماع ہی کہ اسکو نجاست سے متغیر کرنا اسکے طہور ہونے کو مٹا دیتا ہی تو حدیث مذکور مین ظاہر معنی مراد نہین ہین یعنی پانی طہور ہی کبھی نجس نہین ہوتا بلکہ یہ معنی معلوم ہوے کہ جس پانی مین تغیر نجاست نہ دی گئی ہو وہ طاہر ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ یہ بھی معلوم ہوا کہ بیر بضاعہ کے نجس پانی کو طاہر نہین کہا گیا ہی بدلیل اجماع مذکور کے کیونکہ تمام امت متفق ہی کہ اگر ایک کٹورا پانی مین اسی قدر سا آدمی کا پائخانہ ڈال دیا جاوے تو سب کے نزدیک نجس غلیظ ہو جائیگا تو معلوم ہوا کہ الماء طہور لاینجسہ شئی۔ سے یہ ظاہری مفہوم مراد نہین کہ پانی کبھی کسی چیز سے نجس ہی نہین ہوتا اور کلام اسمین انشاء اللہ تعالیٰ آئیگا

وقوله علیه السلام فی البحر ہو الطہور ماؤہ والحل میتته - ف ابوہریرہ رض سے روایت ہے کہ ایک مرد نے رسول اللہ
صلی اللہ علیه وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ سمندر مین سوار ہو کر چلتے ہین اور اپنے ساتھ تھوڑا پانی لا دیتے ہین اگر
ہم اس سے وضو کرین تو پیاسے رہتے ہین تو کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کرین تو حضرت صلی اللہ علیه وسلم نے فرمایا
ہو الطہور ماؤہ والحل میتته - اسکا پانی بہت پاک ہے اور حلال ہے اس کا مرا ہوا - رواہ الاربعة وترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے
ورواہ مالک والشافعی وابن خزیمه وابن حبان وابن الجارود والحاکم والدارقطنی والبیہقی وصححه البخاری وابن المنذر والبغوی اور
صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے اسکو ابوہریرہ وجابر وعلی وانس وابن عباس وعبد اللہ بن عمرو اور فراسی وصدیق اکبر رضی اللہ عنہم
آٹھ صحابہ نے روایت فرمایا ہے ع - واضح ہو کہ دعوی تو یہ ہے کہ ان پانیون سے طہارت کرنا صحیح ہے یعنی پاک کرنیوالے پانی مین
ولیکن نص مذکور یعنی انزلنا من السماء ماء طہورا - سے اور احادیث مذکورہ سے یہ بات ثبوت نہین ہوئی بلکہ صرف یہ بات ثابت
ہوتی ہے کہ پانی طہور ہے اور امام ابو حنیفہ و اصحاب نے تصریح کی کہ طہور لغت مین وہ کہ خود بہت پاک ہو تو ضرور نہین کہ وہ دوسری چیز کو
پاک کرنے والا بھی ہو تو اولی یہ ہے کہ دلیل لائی جاوے بقوله تعالی وینزل من السماء ماء لیطہرکم به - یعنی اتارتا ہے آسمان سے پانی تاکہ
تم کو اس سے پاک کرے - اور یہ دوسری دلیل ہے کہ شرع مین جسکو طہور کہا گیا تو بالاجماع وہ دوسری چیز کا پاک کرنے والا بھی ہے
ف خطیب شافعی نے کہا کہ بعض ائمہ کے نزدیک طہور یعنی خود بہت پاک حتی کہ انھون نے نجاست کو دور کرنا ہر بہنے والی
پاک چیز مثل سرکہ وغیرہ سے جائز رکھا اور یہ رد کیا گیا اسطرح کہ اگر سرکہ وغیرہ سے ازالہ نجاست جائز ہو تو اس سے وضو جائز
ہوتا - سراج - جواب یہ کہ نجاست حقیقی کا زوال وہی پاکی ہے اور سرکہ سے زوال ہونا معلوم اور وضو نجاست حقیقی نہین باوجود
اسکے جب نام پانی کا متغیر نہو تو جائز ہے - م - ازہری نے کہا کہ طہور لغت مین یعنی طاہر و پاک کنندہ ہے بالجملہ ماء السماء طاہر ہے - خواہ
مینھ کے طور پر یا آب نازل ہو یا ابتداے خلقت زمین مین نازل کر کے پہاڑون و دریاؤن و سمندرون مین رکھا گیا جس سے
کنوئین وچشمہ وغیرہ بھی ہین پس یہ ثبوت تو آیت سے ہوا اور حدیث سے استدلال اسطرح کہ الماء طہور لا ینجسه شئی - حدیث صحیح ہے
چنانچہ امام احمد وترمذی وغیرہ نے تصریح کی اور ابن حجر نے تلخیص تخریج رافعی مین پورا کلام کیا ہے پھر ظاہر مین معلوم ہوتا ہے کہ پانی کسی
طرح نجس ہی نہین ہوتا ولیکن اجماع ہے کہ پیالہ بھر پانی مین نقطہ نجس ڈالا جاوے تو نجس ہے پس معلوم ہوا کہ ظاہر مراد نہین ہے پس
استثناء ہے کہ سواے اس صورت کے جس سے اسکا مزہ ورنگ و بو متغیر ہو جاوے بوجہ نجاست کے چنانچہ اس روایت مین یہ
استثناء آیا ہے الا ما غیر لونه وطعمه او ریحه - یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن اول تو اسکے طرق بہت ہین جس سے ضعف زائل ہوتا ہے
دوم ابو حاتم رح نے اسکی مرسل روایت کو صحیح کہا جیسا کہ عینی رح نے ذکر کیا اور مرسل ہمارے ومتقدمین کے نزدیک حجت ہے اور سوم
یہ کہ اجماع منعقد ہے کہ تغیر سے پانی نجس ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ پانی طہور ہے سواے متغیر کے اور دوسری حدیث البحر مین بھی پانی
طہور مذکور ہے - اگر کہا جاوے کہ شاید پانی سے مراد آب جاری ہو تو سب پانیون کا طاہر ہونا لازم نہوگا امام مصنف رح نے جواب
دیا کہ ومطلق الاسم یطلق علی ہذہ المیاہ - اور خالی پانی کا نام بدون کسی قید کے انھین پانیون پر بولا جاتا ہے - ف
یعنی پانی جاری یا پانی دریا کا یا پانی مینھ کا یہ تو مقید ہین اور چونکہ آیت وحدیث مذکور مین خالی پانی مذکور ہے کوئی خاص پانی کی قید
نہین تو ثابت ہوا کہ مطلق پانی کوئی ہو پاک ہے تو پاک کرنے والا ہے اور مطلق پانی ان سب اقسام کے پانیون کو شامل ہے عینی رح
نے کہا کہ مطلق سے یہان مراد وہ کہ الماء یعنی پانی کا لفظ بولنے سے جو مفہوم ہو - الحداد رح نے کہا کہ آب جامد یعنی جو پانی جم گیا
وہ دوسری دلیل سے مستثنی کیا گیا ہے چنانچہ آگے آویگا - اقول حاصل یہ کہ پانی ایک عنصر معروف ہے جو کہ ماء یا آب یا پانی کہنے
سے مفہوم ہوتا ہے - المسئلہ - ولا یجوز بما اعتصر من الشجر والثمر - اور طہارت وضو نہین جائز ہے ایسی چیز سے جو نچوڑ کر
حاصل کی گئی خواہ درخت سے یا پھل سے - لانه لیس بماء مطلق - اس سبب سے نہین جائز کہ یہ نچوڑا ہوا ماء مطلق نہین

ف۔ یعنی پانی بولنے سے یہ نچوڑا ہوا نہیں سمجھا جاتا ہے اور شرع نے اس طہارت کا حکم بارے دیا ہے۔ والحکم عند فقدہ منقول الی التیمم۔ اور پانی نہ پائے جانے کی صورت میں حکم منتقل کیا گیا تیمم کی طرف۔ ف۔ چنانچہ فرمایا فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا الآیہ یعنی پھر تمنے پانی نہ پایا تو تیمم کرو الخ۔ اگر کہا جاوے کہ ہم نے مانا کہ نچوڑا ہوا آب مطلق تو نہیں ولیکن تم اُسکو حکمی نجاست وضور وغسل دور کرنے کے لیے آب مطلق کے ساتھ ملا دو جیسے حقیقی نجاست بیجانہ پیشاب دور کرنے کے لیے اُسکو پانی کے حکم میں ملا لیا چنانچہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک اس نچوڑے ہوے سے حقیقی نجاست دور کرنا جائز ہے۔ جواب دیا کہ نہیں ہو سکتا کیونکہ دونوں نجاست حکمی وحقیقی میں فرق ہے۔ والوظیفۃ فی ہذہ الاعضاء تعبدیۃ فلا تتعدی الی غیر المنصوص علیہ۔ اور وظیفہ ان اعضاے وضور وطہارت میں تو محض تعبدی ہے تو منصوص علیہ آب مطلق سے غیر منصوص کی طرف حکم متعدی نہوگا۔ ف۔ یعنی شرط قیاس متحقق نہیں کیونکہ ان اعضاء کا دھونا تعبدی ہے یعنی محض بندگی بجالانے کے طور پر ہے کچھ قیاسی نہیں ہے کیونکہ ان اعضاے پر کوئی نجاست محسوس نہیں ہے حتی کہ اگر کوئی نجاست حقیقی لگی ہو تو اُسکا دھونا علاوہ وضور کے واجب ہے تو وضور کرنا بدون ایسی نجاست کے فرض ہے تو معلوم ہوا کہ یہاں محض شرعی اعتبار ہے جسکو حکم نجاست کا ہے اس راہ سے کہ نماز بغیر دھوئے نہیں جائز ہے اور ایسے اعتبار شرعی محض کے دور کرنے کے لیے ایک چیز معین کی گئی ہے وہ آب مطلق ہے تو بغیر سمجھے ہم دوسری چیز کو اُسکے ساتھ لاحق نہیں کر سکتے ہیں۔ المسئلۃ۔ اما الماء الذی یقطر من الکرم فیجوز التوضی بہ۔ رہا وہ پانی کہ جو آپ ہی ٹپکتا ہے تاک انگور سے تو اُس سے وضور حاصل کرنا جائز ہے۔ لانہ ماء خرج من غیر علاج ذکرہ فی جوامع ابی یوسف وفی الکتاب اشارۃ الیہ حیث شرط الاعتصار۔ کیونکہ یہ پانی ہے جو کہ بدون ترکیبی دستکاری کے نکل آیا یہ مسئلہ جوامع ابو یوسف میں مذکور ہے اور کتاب قدوری میں اسطرف خود اشارہ ہے کیونکہ گذشتہ مسئلہ میں اعتصار شرط کیا ہے۔ ف۔ یعنی لا یجوز بما اعتصر من الشجر الخ میں یوں نہیں کہا کہ لا یجوز بما العصر یا بما خرج یعنی خود نکلا ہو بلکہ کہا کہ بما اعتصر جو اپنی دستکاری سے نچوڑ کر نکالا ہو۔ چونکہ فقہ میں مفہوم معتبر ہے تو اشارہ ہوا کہ جو خود بخود ٹپک آوے اُس سے وضور جائز ہے۔ واضح ہو کہ اسی کو شرح وقایہ ومستصفی میں لیا اور یہی تنویر میں اختیار کیا۔ ولیکن فتاوی قاضیخان میں ہے کہ ولا یجوز التوضی بالماء الذی یسیل من الکرم فی الربیع لکمال الامتزاج۔ یعنی نہیں جائز ہے وضور کرنا ایسے پانی سے جو ایام بہار میں تاک انگور سے بہتا ہے بوجہ اسکے کہ پورا ممتزج ہو گیا ہے ع۔ اور یہی کافی ومحیط میں ہے اور یہی ادجہ البحر والنہر اور یہی احوط ہے۔ شرح المنیۃ للحلبی۔ یہی اظہر ہے۔ الدر نقلا۔ مترجم کہتا ہے کہ اس مسئلہ میں متاخرین کو تردد لاحق ہوا جیسا کہ عبارات سے ظاہر ہے اور اصح واللہ اعلم یہی ہے جو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا دو وجہ سے ایک یہ کہ جب مسئلہ ظاہر الروایۃ میں نہو اور غیر اصول میں مذکور ہو تو اسی سے لینا چاہیے اور یہاں اگرچہ مشائخ مجتہدین کا قول موجود ہے لیکن امام مصنف وغیرہ بھی درجہ اجتہاد پر ہیں تو اس روایت کو قوت ہوئی کہ وہ جامع ابو یوسف میں بھی مذکور ہے اور بقیہ مجتہد نے بھی اسکو لیا ہے وجہ دوم یہ کہ ہدایہ ووقایہ دونوں متن ہیں تو یہی اصح ہے اور علاوہ اسکے فتاوی قاضیخان وغیرہ کی عبارت محتمل ہے کہ مراد یہ ہو کہ اُس پانی سے نہیں جائز ہے جو کہ نچوڑنے سے بہتا ہو بدلیل اسکے کہ کمال امتزاج کی علت بیان کی ہے اور شیخ کمال الدین رح نے نقل کیا کہ کمال امتزاج اسطرح ہوتا ہے کہ وہ کسی ایسے پاک چیز کے ساتھ جس سے نظافت مقصود نہیں ہے پکایا جاوے یا کوئی نباتات اُسکو ایسے طور پر چوس جاوے کہ بغیر دستکاری کے نہ نکل سکے تو جو پانی تاک انگور سے خود بخود ٹپک نکلے وہ اس قسم سے نہوا انتہی مترجما۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو خود ٹپکا اُسمیں کمال امتزاج نہیں ہے اور قاضیخان وغیرہ نے ایسے پانی بہنے والے سے ناجائز کہا جسمیں کمال امتزاج ہو پس معلوم ہوا کہ کئی وجوہ سے یہی اصح ہے جو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا ہے واللہ تعالی اعلم۔ تربوز وخربزہ میں سوراخ کرنے وغیرہ سے جو پانی نکلا وہ بمنزلہ نچوڑنے کے دستکاری کے ساتھ

ہو تو اُس سے جواز نہو گا - م - المسئلۃ ولا یجوز بماء غلب علیہ غیرہ - اور نہین جائز ہو وضو ر ایسے پانی کے ساتھ جسپر پانی کے
سوا دوسری پاک چیز غالب ہو گئی - ف - یعنی جس چیز کے پانی مین ڈالنے سے مانند صابون وغیرہ کے نظافت مقصود
نہین ہو تو جب پانی پر ایسی چیز غالب آئی - فاخرجہ عن طبع الماء - پس اُسنے پانی کو اپنی طبیعت سے خارج کر دیا - ف
یعنی رقیق بہنے والا نہ رہا یا پیاس بجھانے والا یا نفوذ کرنے والا یا بے رنگ نہ رہا - ع - کالاشربۃ - جیسے ہر قسم کے شربت
یعنی شربت انار وغیرہ - والخل - اور جیسے سرکہ - وماء الورد وماء الباقلی والمرق وماء الزردج - اور جیسے گلاب
و باقلا کا پانی اور شوربا اور زردک کا پانی - ف - ان سب سے وضو نہین جائز ہو - لانہ لا یسمی ماء مطلقا - اسوجہ سے کہ
انمین سے کسی کو آب مطلق نہین کہتے ہین - ف - حتی کہ اگر کوئی پانی مانگے تو دوسرا اُسکو شوربا یا سرکہ یا شربت انار نہین دیگا
والمراد بماء الباقلی ماتغیر بالطبخ - اور باقلا کے پانی سے یہ غرض ہو کہ پانی مین باقلا پکائے جانے سے وہ پانی متغیر ہو گیا
ہو - ف - تو ایسے متغیر سے وضو روا نہین - فان تغیر بدون الطبخ یجوز التوضی بہ - اور اگر بدون پکانے کے پانی
اُس سے متغیر ہوا تو ایسے پانی سے وضو جائز ہو - ف - فتح القدیر مین شارح کنز سے ایک ضابطہ نقل کیا جس سے پہچانا
جاتا ہو کہ ماء مطلق اپنے اطلاق سے دو طرح جاتا ہو ایک کمال امتزاج سے دوم غلبہ مخالطہ سے - پھر کمال امتزاج یعنی باہم مزج
ہو جانا اور گوندہ جانا دو صورت سے ہو ایک یہ کہ پانی کسی ایسی پاک چیز کے ساتھ پکا دیا جاوے جس سے نظافت کرنا مقصود نہین
ہو یعنی جیسے باقلا کو پانی مین جوش دیا گیا بخلاف صابون کے - دوم یہ کہ کوئی نباتات پانی کو ایسے طور سے سینچ جاوے کہ
اُسمین سے پانی بدون دستکاری کے نہ نکلے یعنی جیسے تربوز یا خربزہ وغیرہ سے نچوڑا جاوے بخلاف اس پانی کے جو تاک
انگور سے خود ٹپک نکلے - پس جب پانی مین کمال امتزاج ہو تو آب مطلق نہ رہا اس سے وضو نہین جائز ہو - رہا بیان غلبہ مخالطہ
کا یعنی ایسی کوئی چیز پانی مین خلط کی گئی کہ وہ پانی پر غالب آگئی - پس اسمین اس تفصیل سے اعتبار ہو کہ اگر وہ مخالط چیز کوئی جامد
ہو مانند ستو وغیرہ کے تو پانی آب مطلق اُسوقت نہ رہیگا کہ یہ چیز اُسکی رقت کو اور اعضاء پر بہنے کی صفت کو زائل کر دے اور
اگر مخالط کوئی چیز پتلی بہنے والی ہو پس اگر یہ چیز رنگ و مزہ و بو سب صفتون مین پانی کے ساتھ موافق ہو مثلاً ایک طرح کے پانی کو
دوسرے پانی مین ملا دیا پس اگر کسی نے مستعمل پانی کو دوسرے پانی غیر مستعمل مین ملایا حالانکہ مستعمل پانی کے حق مین مختار روایت
یہ ہو کہ مستعمل پانی پاک رہتا ہو تو جب مستعمل پانی کو غیر مستعمل مین ملایا تو اجزاء کے لحاظ سے دیکھا جاوے کہ اگر آب مستعمل کے
اجزاء دوسرے پانی پر غالب ہین تو دوسرا پانی مغلوب ہو گیا اور اس سے بھی وضو نہین جائز ہو اور اگر یہ چیز پانی کی سب
صفتون سے مخالف ہو تو ملانے مین دیکھا جاوے کہ اگر پانی کی اکثر صفتین بدل گئین تو آب مطلق نہ رہا اور اگر یہ چیز پانی کی بعض
صفتون مین مخالف ہو تو جس صفت مین مخالفت ہو اُسکا لحاظ کیا جاوے مثلاً دودھ مزہ و رنگ مین پانی سے مخالف ہو پس
اگر دودھ کی آمیزش سے پانی کا رنگ و مزہ بدل گیا تو اُس پانی سے وضو نہین جائز ہو ورنہ جائز ہو اور خربزہ کا پانی مزہ مین
مخالف ہو پس اگر پانی مین ملایا اور پانی کا مزہ بدل گیا تو وضو نہین جائز ورنہ جائز ہو - مت - اقول یہ ضابطہ بدائع مین علی الارادہ
سے منقول ہو - م - آب مستعمل اگر غیر مستعمل مین مل گیا یا ملا دیا گیا تو جب تک دونون کا مساوی ہو جانا معلوم نہو تب تک وضو جائز ہو
کمافی البحر والنہر - اور اگر آب مستعمل نصف سے کم معلوم ہو تو بھی وضو جائز ہو - م - مسئلہ تنویر مین کہا کہ جو پانی دھوپ مین گرم
ہو لیا اُس سے بلا کراہت وضو جائز ہو - اقول ولیکن فتح القدیر مین فرمایا کہ دھوپ کے جلے پانی سے مکروہ ہو اور یہی صحیح
ہو کیونکہ از راہ طب کے جو چیز مضر ہو وہ شرعاً ممنوع ہو جیسے پاک مٹی کھانا حرام ہو - المسئلہ - ویجوز الطہارۃ بماء خالطہ شئی
طاہر فغیر احد اوصافہ - اور طہارت کرنا جائز ہو ایسے پانی کے ساتھ جسمین مل گئی کوئی پاک چیز پس اُسنے پانی کے اوصاف
مین سے کسی ایک کو متغیر کر دیا - ف - اور اگر دو وصف کو متغیر کیا تو ظاہر عبارت اشارہ کرتی ہو کہ پھر نہین جائز ہو ولیکن

گرمی کے موسم میں تپیاں ہوتی ہیں کہ گر کر پانی کے تو بلکہ تینوں وصف مزہ و بو و رنگ کو متغیر کرتی ہیں پھر اساتذہ رحمہم اللہ بدون
انکار کے اس سے وضو کرتے رہے ہیں اور امام طحاوی نے بھی اسطرف اشارہ کیا بدین شرط کہ پانی رقیق باقی رہے۔ النہایہ
مع۔ لیکن ایک وصف سے زائد متغیر ہونے کا اشارہ برخلاف تصریح مثال ہے چنانچہ فرمایا۔ کماء المد۔ جیسے آب سیل۔ ف۔
جو خاک آلودہ گدلا بہتا ہوا آتا ہے جبکہ پانی کی رقت غالب ہو اگرچہ مزہ و رنگ بدل جاتا ہے اس سے وضو جائز ہے۔ والماء
الذی اختلط بہ الزعفران او الصابون او الاشنان۔ اور جیسے وہ پانی کہ جس سے مخلوط ہو زعفران یا صابون یا اشنان
ف۔ ایک قسم کی شور گھاس ہے جس سے کپڑا دھونے سے مثل صابون کے سفید ہو جاتا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ قدوری رح نے
جو مثال دی یہ صریح ہے کہ غیر احد اوصافہ سے مطلب یہ نہیں کہ صرف ایک ہی وصف متغیر کر دے بلکہ مراد یہ کہ کوئی وصف
متغیر کر دے خواہ ایک ہو یا دو ہوں کیونکہ صابون ملانے سے مزہ و بو دونوں بدل جاوینگے بلکہ رنگ بھی بدل جاتا ہے قال رح
واجری فی المختصر ماء الزردج مجری المرق۔ امام مصنف رح نے کہا کہ مختصر میں امام قدوری رح نے آب زردک کو مثل
شوربا کے قرار دیا۔ ف یعنی دونوں سے وضو نہیں جائز ہے۔ اور زردک جو بھگوئے عصفر سے نکلے ع۔ اور یہ حکم صحیح
نہیں ہے۔ والمروی عن ابی یوسف انہ بمنزلۃ ماء الزعفران۔ اور امام ابو یوسف سے مروی یہ ہے کہ آب زردک بمنزلہ
آب زعفران کے ہے۔ ف اور جس پانی میں زعفران کا اختلاط اسطرح ہو کہ پانی غالب ہو تو اس سے وضو جائز ہے
کہ جو قدوری نے لکھا تو اسی طرح آب زردج سے بھی وضو جائز ہے۔ ہو الصحیح کذا اختارہ الناطفی والامام السرخسی
یہی حکم صحیح ہے کہ آب زردک سے وضو بمنزلہ آب زعفران کے جائز ہے۔ یہی امام ناطفی نے اور امام سرخسی نے اختیار کیا ہے۔ وقال
الشافعی رح لا یجوز التوضی بماء الزعفران واشباہہ مما لیس من جنس الارض لانہ ماء مقید الا تری انہ یقال
ماء الزعفران بخلاف اجزاء الارض لان الماء لا یخلو عنہا عادۃ۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ زعفران و اسکی مانند
چیزیں جو زمین کی جنس سے نہیں ہیں انکے پانی سے وضو حاصل کرنا نہیں جائز ہے کیونکہ وہ آب مطلق نہیں بلکہ آب مقید ہے
کیا نہیں دیکھتے کہ اس پانی کو مطلق پانی نہیں بلکہ زعفران کے قید کے ساتھ آب زعفران کہتے ہیں برخلاف اجزائے زمین کے
کیونکہ زمینی اجزاء کے میل سے کوئی پانی خالی از راہ عادت نہیں پایا جاتا۔ ف تو جب کوئی پانی اجزائے ارضی سے خالی
نہوا تو اللہ تعالی نے جس ار سے وضو کا حکم دیا وہ یہی پانی جو اجزاء ارضی سے مخلوط ہے مراد ہے تو اجزائے ارضی کے خلط ہونے
سے آب مطلق میں فرق نہیں آتا بس سوائے اجزائے ارضی کے زعفران وغیرہ کے خلط سے وضو جائز نہوگا۔ ولنا ان
اسم الماء باق علی الاطلاق الا تری انہ لم یتجدد لہ اسم علیحدۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ پانی کا نام علی الاطلاق
باقی ہے کیا نہیں دیکھتے کہ اسکا علیحدہ کوئی نیا نام نہیں ہوا ہے۔ ف اور اگر کہو کہ زعفران کا پانی۔ اضافت کے ساتھ
نیا نام ہوا کیونکہ پہلے تو اضافت نہ تھی اور اب اضافت ہوگئی تو جواب دیا کہ۔ واضافتہ الی الزعفران کاضافتہ الی البیر
والعین۔ اور زعفران کی طرف اسکی نسبت کرنا جیسے کنوئیں یا چشمہ کی طرف اسکی نسبت کرنا۔ ف کہ کنوئیں کا پانی
یا چشمہ کا پانی حالانکہ مطلق پانی ہے یوں ہی زعفران کا پانی اور یہ صاف ظاہر ہے کہ وہ پانی ہے۔ ولان الخلط القلیل
لا یعتبر بہ لعدم امکان الاحتراز عنہ۔ اور اس جہت سے کہ قلیل آمیزش ایسی چیز ہے کہ اسکا کچھ اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ
اس سے احتراز ممکن نہیں ہے۔ کما فی اجزاء الارض۔ جیسے زمین کے اجزاء خاکی سے احتراز ممکن نہیں ہے فیعتبر الغالب
پس اسکا غالب کا اعتبار کرنا ٹھہرا۔ ف اور یہی ہم کہتے ہیں کہ اگر پانی میں زعفران وغیرہ کی ایسی آمیزش ہوئی کہ
غیر چیز پانی پر غالب ہوگئی تو پانی نہ رہا اور اگر پانی کثیر اور وہ قلیل ہے تو پانی باقی ہے۔ اب رہا بیان اسکا کہ غلبہ کس راہ سے
معتبر ہے آیا اجزائے جرم سے یا رنگ سے تو فرمایا۔ والغلبۃ بالاجزاء لا بتغیر اللون ہو الصحیح۔ اور غلبہ کا اعتبار باجزاء ہے

نہ رنگ بدلنے سے اور یہی صحیح ہے۔ ف۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ واضح ہو کہ اماموں کے درمیان اتفاق ہے کہ حدث اُسی سے رفع
ہوتا ہے جسکو پانی کہیں اور جو مطلق پانی نہو بلکہ مقید ہو تو اُس سے حدث رفع نہوگا کیونکہ نص موجود ہے کہ جب پانی نہو تو تیمم کرو پس
حکم منتقل بجانب تیمم ہے پھر جس پانی میں زعفران یا اُسکے مانند کوئی چیز قلیل مخلوط ہو تو اُسمین اختلاف ہے پس یہ اختلاف اسی بنا پر
ہے کہ ایسے خلط سے وہ آب مطلق رہا یا مقید ہوگیا تو امام شافعی وغیرہ نے کہا کہ وہ مقید ہوگیا کیونکہ اُسکو زعفران کا پانی کہتے
ہین اور ہم کہتے ہین کہ ہان ولیکن جب تک کہ مخلوط چیز مغلوب ہے تب تک اگر کوئی کہے کہ یہ پانی ہے تو کچھ انکار نہوگا حالانکہ جب
سیل کا پانی آتا ہے یا پت جھاڑ کے موسم مین حوضون مین پتیان گرجاتی ہین اور پانی متغیر ہوجاتا ہے تو ہم دیکھتے ہین کہ آدمی
اپنے رفیق سے کہتا ہے کہ آؤ یہان پانی ہے اس سے وضوء کرین باوجودیکہ اِس پانی کے اوصاف بوجہ مٹی کے رنگ کے یا
پتیون کے بھیگنے کے بدلے ہوئے ہوتے ہین پس ہم کو اطلاق بول چال سے معلوم ہوا کہ مغلوب خلط سے پانی کا نام نہین
مٹ جاتا تو اِسپر وہی حکم رہا جو مطلق پانی کا حکم ہے یعنی جسکو پانی بولتے ہین اور ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح
مکہ کے روز ایسے بڑے پیالہ سے وضوء کیا جسمین گوندھے آٹے کا اثر موجود تھا جیسا کہ امام نسائی رح نے سنن مین نقل
کیا ہے حالانکہ پانی اُس سے متغیر نہوا اور مغلوبیت کی وجہ سے آٹے کا اثر کچھ معتبر نہوا۔ پھر مصنف رح نے تصحیح کی کہ غلبہ وہی معتبر
جو اجزاء کے ساتھ ہو اور بعض نے اِسمین صاحبین کے درمیان اختلاف نقل کیا اِسطرح کہ محمد رح باعتبار رنگ کے و ابو یوسف رح
باعتبار اجزاء کے کہتے ہین اور محیط مین اِسکے برعکس ہے ولیکن اول زیادہ ثابت ہے کیونکہ صاحب اجناس۔ نے امام محمد سے یہی
صریح نقل کیے اور صاحب تجنیس نے کہا کہ غلبہ باجزاء معتبر ہونے پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ جو مبسوط مین کہا کہ اگر چنا یا باقلا کو پانی
مین بھگویا اور اُسکی بو و رنگ وغیرہ بدل گیا تو اُس سے وضوء جائز ہے اور اگر اُسکو پکایا پس اگر سرد ہونے پر گاڑھا ہو گیا تو
وضوء نہین جائز اور اگر گاڑھا نہ پڑا اور پانی کی رقت باقی ہے تو جائز ہے۔ کذا فی الفتح۔ اور مترجم کہتا ہے کہ یہ روایت خلاف فتاوی
قاضیخان و متن ہدایہ ہے چنانچہ امام مصنف رح نے ذکر کیا۔ وان تغیر بالطبخ بعد ما خلط بہ غیرہ لا یجوز التوضی بہ۔ اور اگر
پانی کے ساتھ غیر چیز کو خلط کرنے کے بعد اُسکو پکایا تو اُس پانی سے وضوء کرنا نہین جائز ہے۔ لانہ لم یبق فی معنی المنزل
من السماء الا اذا طبخ فیہ ما یقصد بہ المبالغۃ فی النظافۃ کالاشنان ونحوہ۔ کیونکہ یہ پختہ پانی آسمان سے اتارے
ہوئے کے معنی مین نہین رہا لیکن جبکہ اِس پانی مین ایسی چیز پکائی گئی ہو جس سے ستھرائی زیادہ مقصود ہو جیسے اشنان
و اُسکے مانند چیزین۔ ف۔ تو اِس پانی سے وضوء جائز ہے۔ لان المیت یغسل بالماء الذی اغلی بالسدر بذلک
وردت السنۃ۔ کیونکہ مردے کو ایسے پانی سے نہلاتے ہین جسمین بیر کی پتیان اوٹائی گئیں اِسی طریقہ پر سنت وارد ہوئی ہے۔
ف۔ ولیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ ورود سنت کو اللہ تعالی جانے مگر صحیحین مین اُس شخص کے بارہ مین جو اپنے ناقہ پر سے
گر پڑا اور گردن ٹوٹ کر مرگیا تھا یہ وارد ہے کہ اغسلوہ بماء وسدر یعنی اِس شخص کو پانی و بیر سے نہلاؤ سو اِسمین یہ وارد نہین کہ پانی
مین بیری کو جوش دیا گیا تھا۔ مف۔ اقول ایسا ہی عینی رح نے اپنی شرح مین کہا ہے اور سروجی رح نے کہا کہ جب آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹی زینب رضی اللہ عنہا نے انتقال کیا تو آپ نے فرمایا کہ نہلاؤ اُسکو تین بار یا پانچ بار یا سات بار
یا اکثر اُس سے بماء السدر یعنی سدر کے پانی سے۔ عینی رح نے کہا کہ یہ بھی اِس امر پر دلیل نہین کہ سدر کو پانی مین جوش
دیا تھا۔ اقول ظاہراً اُسکو مقید ہے کہ مانند آب زعفران کے وہ آب سدر تھا تو خلط متحقق ہے ولیکن شاید کہ مس کرلیا یا جوش
دیا ہو اور چونکہ جوش دینا زیادہ نظافت ہے تو اسی پر محمول ہونا اقرب ہے واللہ تعالی اعلم بالصواب جو چیز کہ نظافت مین مبالغہ کے لیے
جوش دیجاوے تو اِس پانی سے طہارت جائز ہے۔ الا ان یغلب ذلک علی الماء۔ مگر اِس صورت مین یہ بھی جائز نہوگا
کہ جب مبالغہ نظافت کے واسطے جو چیز مخلوط جوش دی گئی وہ پانی پر غالب ہوجاوے۔ فیصیر کالسویق المخلوط لزوال اسم الماء

تو وہ ایسے ستو کے مثل ہو جاینگی جو پانی مین گوندھے گئے تو اب اُس پانی سے طہارت جائز نہوگی بوجہ اسکے کہ ایسے مخلوط سے پانی کا نام جاتا رہا۔ فروع۔ شرح مختصر الطحاوی مین ہر کہ پاک پانی مین خلط ہوئی نجس مٹی حتی کہ گارا ہو گئی یا مٹی پاک تھی و پانی نجس تھا تو اختلاف مشائخ ہر اور شیخ ابو القاسم الصفار رح نے کہا کہ کوئی انمین سے نجس ہو تو گارا نجس ہر اور اسی کو فقیہ ابو اللیث نے لیا اور محیط مین کہا کہ یہی صحیح ہر۔ ملتقطات مین ہر کہ جب مٹی مین گوبر ملا یا جاوے تو ضرورت کی وجہ سے مٹی نجس نہین ہوتی ہر مع۔ وفی الہندیۃ اگر خریف مین پتیان گرنے سے پانی کے تینون اوصاف متغیر ہو جاوین یعنے مزہ و بو و رنگ تو بھی ہمارے عامہ اصحاب کے نزدیک اس سے وضوء جائز ہر۔ السراج۔ اگر زاج یا عفص کو پانی مین ڈالا تو اُس سے وضوء جائز ہر بشرطیکہ جب اُس سے لکھین تو نقش نہوتا ہو اور اگر نقش بنجاوے تو نہین جائز ہر۔ مف۔ البحر عن التجنیس۔ اگر آب مطلق مین تغیر ہوا بوجہ کیچڑ یا خاک یا گچھ یا چونہ کے یا بوجہ مدت تک پڑے رہنے کے تو اُس سے وضوء کرنا جائز ہر۔ البدائع۔ یعنی جبکہ رقیق ہو پانی غالب ہو۔ م۔ آب مطلق مین جب کوئی بہنے والی چیز پاک مل یا ملائی گئی جیسے سرکہ و دودھ اور مویز و خرما وغیرہ کا بھگو کر پانی نکالا ہوا اور یہ مخالطت ایسے طور پر ہر کہ اس مخلوط کو اب پانی نہین کہتے تو اس سے وضوء کر لینا جائز نہین ہر۔ پھر دیکھنا چاہیے کہ جو چیز مخالط ہوئی اگر پانی سے اُسکا رنگ فقط مخالف ہو جیسے دودھ و آب عصفر و آب زعفران و مانند اسکے تو مخالط کے غالب ہونے مین رنگ کا اعتبار ہر یعنے اگر رنگ بدل گیا تو آب مطلق نہ رہا پس وضوء جائز نہوگا۔ اور اگر مخالط چیز رنگ مین پانی کے مخالف نہو بلکہ مزہ مین مخالف ہو جیسے سپید انگور کا شیرہ نچوڑا ہوا یا اُسی کا سرکہ تو اعتبار مزہ بدلنے کا ہر۔ اور اگر مخالط چیز رنگ و مزہ دونون مین مخالف نہو تو پانی پر غیر کے غالب ہونے مین اجزاء کا غلبہ معتبر ہر۔ پھر اگر اجزاء کی راہ سے دونون برابر ہون تو اُس کا حکم ظاہر الروایۃ مین مذکور نہین ہر اور مشائخ نے کہا کہ احتیاط یہ ہر کہ پانی کو مغلوب اعتبار کر کے وضوء جائز نہونے کا حکم ہو البدائع۔ ابو یوسف رح نے کہا کہ چھوہارے جو پانی مین بھگوئے گئے اور اُسکی شیرینی پانی مین آگئی جسکو نبیذ التمر کہتے ہین تو اُس سے کسی حال مین وضوء نہ کرے شرح الطحاوی۔ اور اسی طرف امام ابو حنیفہ کا رجوع کرنا مروی ہر اور یہی صحیح ہر کما فی قاضیخان اور اسی پر فتوی ہر شرح الکنز للعینی۔ اور یہ جب کہ خام شیرین رقیق بے جھاگ و جوش کے ہو اور اگر جوش جھاگ سے گاڑھی ہو جاوے تو بالاتفاق اس سے وضوء نہین جائز ہر کیونکہ اُسمین نشہ ہو گیا۔ شرح الطحاوی اور اگر کچھ پکائی گئی تو شیخ ابو طاہر الدباس نے فرمایا کہ اُس سے بھی وضوء نہین جائز ہر یہی اصح ہر المحیط۔ اور یہی صحیح ہر۔ القاضیخان۔ مفید و مزید مین ہر کہ اگر کئی چھوہارے پانی مین ڈال دیے کہ وہ شیرین ہو گیا اور پانی کا نام نہین بدلا یعنی اسقدر نہین کہ وہ نبیذ تمر کہلا وے اور وہ رقیق ہر تو ہمارے ائمہ رحمہم اللہ تعالی مین کچھ خلاف نہین کہ اس سے وضوء جائز ہر شرح المنیہ لامیر الحاج۔ اور سوائے نبیذ تمر کے باقی کسی نبیذ سے بالاتفاق وضوء نہین جائز ہر الہدایہ۔ یعنی خلاف صرف نبیذ التمر مین ہر۔ م۔ اور اگر نبیذ تمر اتنی گاڑھی ہو جیسے انگور کا دوشاب تو بالاتفاق اُس سے وضوء نہین جائز ہر الکافی۔ مشہور قول امام اعظم رح کا یہ ہر کہ نبیذ التمر سے جب پانی نہو وضوء کرے تیمم نہ کرے کما فی الجامع الصغیر و اکثر المتون و شرح الطحاوی۔ پھر کیا امام رح کے قول پر قیاس کر کے اُس سے غسل بھی جائز ہر تو مشائخ مین اختلاف ہر اصح یہ کہ غسل کرنا جائز ہر شرح المبسوط والکافی و فتاوی العتابی۔ اور یہی صحیح ہر تتارخانیہ اور مفید مین کہا کہ اصح یہ کہ نہین جائز ہر اور وضوء پر قیاس صحیح نہین کیونکہ وضوء سے جنابت کا حدث زیادہ سخت ہر اور جنابت مین وضوء سے کم ضرورت تو قیاس وضوء پر نہین ہو سکتا ہر التبیین۔ اور جامع صغیر حسامی مین ہر کہ یہی اصح ہر التاتارخانیہ۔ قول امام رح نے جب نبیذ تمر کے جواز وضوء سے رجوع کیا اور اسی پر فتوی ہر تو معنی یہ کہ اگر کسی کے نزدیک جواز ظاہر ہو وضوء مین تو اُسپر غسل کا قیاس صحیح نہین ہر تو نبیذ تمر سے وضوء کا جواز کچھ اسوجہ سے نہین ہوتا کہ وہ آب مطلق ہر جیسا کہ شرح مبسوط و کافی وغیرہ سے ظاہر ہوتا ہر بلکہ بروجہ ضرورت ہر اور یہی صحیح ہر جیسا کہ تعبیہ و جامع صغیر حسامی سے ظاہر ہر حتی کہ

آب مطلق ہونے ہوئے نبیذ تمر سے وضو کیا پھر آب مطلق ملا تو وضو ٹوٹ گیا کما نص فی شرح المنیہ لامیر الحاج - عینی رح نے یہان چند فروع ذکر کیے ہین - ازانجملہ (۱) خمر شراب کسی پانی مین پڑی وہ ایک برتن مین کرکے سرکہ ڈالی گئی تو پاک ہو گئی - (۲) ایک نل سے پانی حوض مین گرتا ہے اور لوگ لگاتار اُس سے چلو بھر بھر لیتے ہین تو مانند آب جاری کے نجس ہو گا - (۳) آب نمک سے وضو نہین جائز ہے - اقول کذا فی الخلاصہ ایضاً اور وہ گرمی مین جم جاتا اور جاڑون مین پگھلتا ہے برعکس پانی کے ہے ع - اقول تو ایسے پانی سے جاڑے دن مین بھی جب پگھلا ہوا ہے وضو نہین جائز ہے برخلاف اسکے پانی جو کسی ایسے مقام پر جمع ہوا کہ آیندہ وہ نمک ہوجائیگا تو ابھی اُس سے وضو جائز ہے کما فی التنویر - اور خربزہ و ککڑی و کھیرے و لوکی کے پانی سے وضو نہین جائز ہے اور گلاب سے نہین جائز ہے اور کسی شربت و شراب اور کسی بہنے والی پتلی چیز مانند سرکہ و تیل وغیرہ سے بھی وضو نہین جائز ہے کما فی قاضیخان وغیرہ م - اگر پانی دیر تک پڑے رہنے سے بدبو متغیر ہوا تو اُس سے وضو جائز ہے الکنز و غیرہما - اور اگر اُسکی بدبو نجاست کی وجہ سے معلوم ہو تو نہین جائز اور اگر شک ہو تو اعتبار نہین اور اصل طہارت ہے - ع - د - (۴) طفل نے اپنا ہاتھ پانی کے کوزہ مین ڈالا اسکے ہاتھ پر نجاست معلوم نہین تو اس سے وضو چھوڑنا مستحب ہے کیونکہ بچہ بسبب عادت نجاست سے پرہیز نہین کرتا اور اگر وضو کر لیا تو جائز ہے کہ اصل طہارت ہے - (۵) حاکم شہید رح نے امام ابو یوسف سے روایت ذکر کی کہ ایک نے برتن سے اپنے منھ مین پانی لیکر اپنا ہاتھ یا بدن دھویا یا وضو کیا تو نہین جائز ہے اور اگر اُس سے اپنے ہاتھ کی حقیقی نجاست دھوئی تو روا ہے - (۶) تھوک یا ناک یا رینٹ پانی کے برتن مین پڑ گئی تو اُس سے وضو جائز ہے - (۷) تھوڑا پانی اور دونون ہاتھون پہ نجاست ہے اور وضو نہین ہے تو منھ سے پانی لیکر ہاتھ دھوئے بدون اسکے کہ منھ کے دھل جانے کی نیت ہو - (۸) برف سے وضو جائز بشرطیکہ اسقدر پگھلا ہو کہ قطرے ٹپکین ورنہ نہین جائز ہے - (۹) اگر بدن مین کسی جگہ پیشاب لگ گیا اُسپر ہاتھ تر کرکے پہونچایا اگر قطرے ٹپکتے ہون تو روا ہے ورنہ نہین اور ظاہر الروایۃ مین سیلان شرط ہے - (۱۰) مسئلہ برف مین اگر دو یا زیادہ قطرے ٹپکے تو وضو جائز ہے باتفاق ورنہ ابو یوسف کے نزدیک جائز اور دونون کے نزدیک نہین - مع - امام احمد کے نزدیک آب زمزم سے وضو مکروہ ہے اور ہمارے نزدیک وضو و غسل کچھ مکروہ نہین ہے کذا فی العینی - شاید امام احمد بوجہ تعظیم آب زمزم کے کراہت تنزیہی کہتے ہین ورنہ کوئی وجہ نہین - قنیہ مین ہے کہ دھوپ کے جلے پانی سے طہارت مکروہ ہے - عینی رح نے کہا کہ بیہقی رح نے خالد بن اسمٰعیل کے طریق سے ام المومنین عائشہ صدیقہ رض سے روایت کی کہ مین نے دھوپ مین پانی گرم کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے حمیرا ایسا مت کیا کر کہ اس سے برص پیدا ہوتا ہے - ذہبی رح نے کہا کہ اس روایت مین خالد کی متابعت کی ابو البختری وہب بن وہب نے اور وہ متہم ہے پس حدیث حسن ہے - م - واضح ہو کہ یہان تک ان پانیون کا بیان ہوا جو آب مطلق کے حکم مین ہین اگرچہ خلط ہوا ہے وقوع نجاست اور آب جاری و اسکے متعلقات کا بیان ہے - المسئلہ - وکل ماء وقعت النجاسۃ فیہ لم یجز الوضوء بہ قلیلا کانت النجاسۃ او کثیرا - اور ہر پانی کہ جسمین نجاست پڑ جاوے تو اُس پانی کے ساتھ وضو نہین جائز ہے خواہ نجاست تھوڑی ہو یا بہت ہو - ف - یہ اصل کلی بنائے مذہب ہے اور امام مالک رح کے نزدیک پانی بلا تغیر نجس نہین ہوتا اور امام شافعی رح کے نزدیک دو قلہ ہو تو نجس نہین ہو سکتا اسمین نجاست جہان گری وہین سے پانی لینا جائز ہے اور ہمارا مذہب یہ ہے کہ جس پانی مین جہان نجاست پڑ گئی خواہ اسطرح کہ عمداً ڈالے یا خود گر پڑے تو وہ پانی جسمین نجاست گرے اُس سے وضو جائز نہین ہے اور نہایہ مین کہا کہ مراد ہر پانی سوائے آب جاری کے اور سوائے جاری کے مانند دہ در دہ وغیرہ کے باقی کا یہ حکم ہے اور علامہ سروجی رح نے لکھا کہ اسکے یہ معنی ہین کہ ہر وہ پانی جو نجاست قلیل یا کثیر سے مل جاوے اُس سے وضو نہین جائز ہے پس جاری پانی مین سے وہ جزو جو نجاست سے ملا اُس سے وضو نہین جائز ہے

اور وہ بہتا چلا گیا لہذا فوراً اُس سے جائز ہے۔ اور ٹھہرا پانی جب دہ در دہ ہوا تو جس طرف نجاست پڑے اُس پانی کو کہا جائیگا کہ یہ پانی نجاست سے ملا تو اُس سے وضو نہیں جائز ہے اور دوسری جانب سے وضو جائز ہے۔ واضح ہو کہ محقق ابن الہمام رح نے فتح القدیر میں اختلاف کی یہ تقریر کی کہ آب کثیر بدون تغیر کے نجس نہیں ہوتا تو حقیقی اختلاف کثیر کی مقدار میں ہے پس امام مالک نے کہا کہ جب تک پانی متغیر نہو جاوے تو یہ نجاست کی مقدار کے لحاظ سے مختلف ہوگا اور امام شافعی رح نے کہا کہ دو قلہ کثیر ہے کہ نجاست کو متحمل نہیں اور ظاہر الروایۃ امام ابوحنیفہ سے یہ کہ متوضی کی رائے پر ہے۔ شمس الائمہ رح نے کہا کہ ظاہر مذہب یہ کہ اُس پانی سے متوضی کی رائے پر تفویض ہے اور کوئی مقدار کی تقدیر نہیں پس اگر اُسکی رائے پر غالب ہو کہ نجاست پہونچی تو نجس ہوگیا اور اگر یہ غالب ہو کہ نہیں پہونچی تو نجس نہیں ہوا اور یہی اصح ہے۔ انتہی کلام شمس الائمہ۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر غالب گمان ہو کہ نجاست پہونچ گئی تو نجس ہوا پس معلوم ہوا کہ اصل مذہب یہ ہے کہ جو پانی نجس سے ملاقی ہووے امام رح کے نزدیک نجس ہے پھر تغیر مانند پیشاب پانی کے اختلاط سے ہمارے نزدیک شرط نہیں اور ہمارے نزدیک بھی قدر نجاست و قدر پانی کا لحاظ ہوگا حتی کہ اگر ایک پیمانہ پانی میں ایک قطرہ پیشاب گرا تو نجس ہے اگرچہ متغیر نہو اور اگر دہ در دہ میں ایک قطرہ گرا تو کچھ نہیں اور اگر دہ در دہ حوض میں کسی نے دس من پیشاب ملا دیا تو سب میں خلط ہونا معلوم ہے اگرچہ تغیر ظاہر نہو اور اگر آب رواں میں ڈال دیا تو منتشر و رواں ہوگیا۔ پس اصل ہمارے مذہب میں یہ ہے کہ جو پانی اور جسقدر پانی کسی قسم کا ہو جب وہ نجاست سے ملاقی ہو جاوے کسی طرح ملے تو اُس سے وضو جائز نہیں ہے کیونکہ نجس ہوگیا۔ **وقال مالک یجوز مالم یتغیر احد اوصافہ لما روینا**۔ اور امام مالک رح نے فرمایا کہ اُس پانی سے وضو جائز ہے جب تک کہ پانی کے اوصاف مزہ بو رنگ میں سے کوئی متغیر نہوا ہو بدلیل اسکے جو ہم کو روایت پہونچی۔ **ف**۔ یعنی حدیث بئر بضاعہ کہ الماء طہور لا ینجسہ شی۔ پانی طہور ہے اسکو کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہے۔ عنایہ ع۔ ف۔ جواب یہ کہ ہم سب کا اجماع ہے کہ اگر پیالہ بھر پانی میں اسی قدر نجاست ملا دی جاوے تو وہ پانی نجس ہوگیا چنانچہ تم کسی وصف کے تغیر سے خود پانی کو نجس کہتے ہو تو معلوم ہوا کہ ظاہر حدیث مراد نہیں ہے اور جب بالاجماع ظاہر حدیث مراد نہوئی تو اُس سے استدلال کرنا صحیح نہ رہا اور ہم کہتے ہیں کہ اِس حدیث میں استثنا ہے الماء طہور لا ینجسہ شئی الا ان تغیر طعمہ او لونہ بنجاستہ۔ اسکو بیہقی نے روایت کیا اور طحاوی کی روایت میں طعم و ریح و لون ہے۔ یہ استثنا بہت وجوہ سے مروی ہے اور یہ مرفوع اگرچہ ضعیف ہے لیکن مرسل صحیح ہے جیسا کہ ابو حاتم رح نے تصحیح کی ذکرہ العینی رح اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے اور امام مالک رح کے نزدیک بھی حجت ہے تو معلوم ہوا کہ اثر نجاست سے جو پانی ملاقی ہو وہ نجس ہے اگر کہا جاوے کہ ہاں جب کوئی وصف متغیر ہو تو جواب یہ کہ جس نجاست میں پانی سے رنگ و بو و مزہ کسی میں مخالفت ہوگی تو تغیر ظاہر ہو جائیگا بخلاف پیشاب یا منی کے کہ یہ موافق ہے تو اسکا حکم خاص دوسری حدیث لا یبولن عن قریب بیان ہوگا۔ **وقال الشافعی رح یجوز ان کان الماء قلتین لقولہ علیہ السلام اذا بلغ الماء قلتین لا یحمل خبثا**۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ وضو ملاقی نجس سے جائز ہے اگر وہ پانی دو قلہ ہو کیونکہ حدیث ہے کہ جب پانی دو قلہ پہونچ جاوے تو نجاست نہیں اُٹھاتا۔ **ف**۔ اِس حدیث کو ابوداؤد و نسائی و ترمذی و ابن ماجہ نے حدیث ابن عمر رض سے روایت کیا اور ابن خزیمہ و حاکم و شافعی و احمد و دارقطنی و بیہقی نے روایت کیا۔ اور ابوداؤد و ابن ماجہ کی روایت کو ابن المنذر نے کہا کہ اسکی اسناد امام مسلم کی شرط پر صحیح ہے اور طحاوی نے بھی اسکو بسند صحیح روایت کیا ع۔ پھر اِس حدیث میں اجتہادی استخراج عنقریب آتا ہے۔ **ولنا حدیث المستیقظ من منامہ**۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو خواب سے جاگنے والے کے حق میں اول کتاب الطہارۃ میں گذری جسکا حاصل یہ کہ جو خواب سے جاگے پانی میں اپنا ہاتھ نہ ڈالے کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ اُسکا ہاتھ کہاں پھرتا رہا۔ چونکہ اکثر اسوقت ڈھیلوں سے استنجا کرتے اور پسینے سے سونے میں ہاتھ بھر جانے کا خطرہ ہے علاوہ اسکے خواب میں احتلام یا مذی وغیرہ سے ہاتھ آلودہ ہو جانے کا خطرہ ہے تو منع فرما دیا اور استدلال اسطرح کہ یہ نجاست

کا احتمال ہے تو جب احتمال سے پانی میں ہاتھ ڈالنے کو منع کیا تو جب پانی میں درحقیقت نجاست پڑ جاوے تو بدرجۂ اولیٰ نجس ہو جائیگا اور یہی امام مالک رح پر حجت ہے۔ وقولہ علیہ السلام لا یبولن احدکم فی الماء الدائم ولا یغتسلن فیہ من الجنابۃ اور یہ حدیث دلیل ہے کہ تم میں کوئی شخص ٹھہرے پانی میں پیشاب نہ کرے اور نہ اسمیں جنابت سے غسل کرے۔ من غیر فصل۔ اور حدیث میں کوئی تفصیل تھوڑی یا بہت پانی کی نہیں ہے۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ تھوڑا پانی ہو یا دو قلہ ہو جب اسمیں نجاست پڑے تو وہ نجس ہو جائیگا کیونکہ اس حدیث میں اُس سے ممانعت ہے۔ یہ حدیث ان الفاظ سے ابوداؤد وابن ماجہ نے حدیث ابوہریرہ رض سے روایت کی اور صحیحین بخاری ومسلم میں اسطرح ہے۔ لا یبولن احدکم فی الماء الدائم الذی لا یجری ثم یغتسل فیہ۔ یعنی ہرگز تم میں سے کوئی پیشاب نہ کرے آب دائم میں جو جاری نہیں پھر اسمیں غسل کرے اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں بعد حدیث کے آیا کہ ابوالسائب نے پوچھا کہ ای ابوہریرہ رض پھر کیسے کریں تو حضرت ابوہریرہ نے جواب دیا کہ اسمیں سے پانی کسی ترکیب سے لیکر بہادے۔ اس حدیث کو ابن حبان نے صحیح میں اور دارقطنی وبیہقی وغیرہم نے روایت کیا ہے اور بیہقی رح کی روایت میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہی فرمائی اس سے کہ ٹھہرے پانی میں پیشاب کیا جاوے اور اس سے کہ اسمیں جنابت سے غسل کیا جاوے۔ ورواہ الطحاوی والطبرانی۔ اور استدلال اسطرح ہے کہ غسل جنابت بلکہ پیشاب سے پانی کے رنگ ومزہ وبو میں تغیر نہیں ہوتا ہے باوجود اسکے اسمیں غسل جنابت سے نہی فرمائی ہے پس اگر وہ نجاست سے کسی حال میں نجس نہوتا تو نہی کا کوئی فائدہ نہ تھا۔ اور نہی کا صیغہ واسطے تحریم کے ہے جب تک دلیل دیگر قائم نہو۔ اگر کہا جاوے کہ شاید نہی تنزیہی ہو جواب یہ کہ نہیں کیونکہ دائم یعنے پانی کی تقیید ٹھہرے ہونے کے ساتھ کردی گئی اور ماء جاری نکال دیا تو اگر حرمت مراد نہوئی تو آب جاری وآب دائم برابر ہوتے اور قید دائم کی بیفائدہ ہوتی لیکن شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کا کلام بیفائدہ ہونے سے پاک ہے۔ مع۔ اب رہا جواب امام مالک کے استدلال کا تو کہا۔ والذی رواہ مالک ورد فی بیر بضاعۃ۔ اور جو حدیث کہ امام مالک رح نے روایت کی وہ بیر بضاعہ کے حق میں وارد ہوئی ہے۔ وماءہ کان جاریا فی البساتین۔ اور بیر بضاعہ کا پانی باغوں میں جاری تھا۔ ف۔ تو وہ آب جاری کے حکم میں ہوا اور آب جاری سے وضو رجائز ہے اگرچہ نجاست گرے۔ الحاصل الماء طہور میں الماء سے خاص بیر بضاعہ کا پانی مراد ہے۔ اور چونکہ احادیث متعارض میں توفیق کی ضرورت سے الماء سے سب قسم کا پانی مراد نہیں لیا گیا۔ تاج الشریعہ رح نے کہا کہ میں نے شیخ امام استاذ رح سے سنا کہ نص الماء طہور الخ کی مخصوص ہے دونوں حدیثوں یعنی حدیث خواب سے جاگنے والے اور حدیث لا یبولن احدکم الخ سے تو جب اسکی عمومیت نہیں رہی اور مخصوص ہوئی تو مخصوص کے لیے جائز ہے کہ جس بارہ میں وارد ہوئی اُسی کے ساتھ مخصوص ہو پس یہ بیر بضاعہ سے مخصوص ہے۔ علاوہ ازین عموم جب ہوتا ہے کہ الف لام جنس کا ہو اور الماء طہور الخ میں الف لام عہد کا ہے یعنی معہود پانی طہور ہے اور وہ بیر بضاعہ کا پانی ہے۔ اور یہ بیر بضاعہ کا پانی باغوں میں جاری تھا چنانچہ طحاوی رح نے بطریق محمد بن شجاع ثلجی عن الواقدی روایت کی کہ کانت بیر بضاعۃ طریقا للماء الی البساتین یعنی بیر بضاعہ ایک راستہ پانی کا باغوں کی طرف تھا۔ اگر کہا جاوے کہ اہل حدیث نے محمد بن شجاع ثلجی پر طعن کیا ہے حتی کہ ابن الجوزی رح نے ابن عدی رح سے نقل کیا کہ ثلجی رح تشبیہ کی حدیثیں بناکر ثقات کی طرف منسوب کرتا تھا۔ جواب یہ کہ ثلجی رح عالم متبحر ہے اُسکی ایک کتاب ہے جسمیں فرقۂ مشبہہ پر رد کیا ہے تو پھر کیونکر ابن عدی کا یہ قول صحیح ہوگا اور وہ مرد شدین صالح عابد تھا اور تہذیب الکمال میں ہے کہ اپنے وقت میں اہل الرائے کا فقیہ اور صاحب تصانیف ہے۔ اور اگر واقدی رح میں کلام کیا جاوے کہ بخاری رح نے کہا کہ متروک الحدیث ہے اور یحییٰ بن معین واحمد نے تضعیف کی تو جواب یہ کہ واقدی خود اہل مدینہ میں سے اس بیر بضاعہ سے خوب واقف ہے تو اپنا مشاہدہ بیان کیا اور واقدی کی کتابیں فنون علوم میں

دور دور لے گئے اور مشرق و مغرب مین اسکا ذکر پھیلا چنانچہ خطیب نے واقدی کے ترجمہ مین ذکر کیا ہے اور بقیہ ابراہیم بن جابر رح نے
کہا کہ مین نے صاغانی رح سے سُنا کہ واقدی کے ذکر مین کہا کہ واللہ اگر وہ میرے نزدیک ثقہ نہوتا تو مین اُس سے حدیث نہ کرتا
اور چار بڑے اماموں ابوبکر بن ابی شیبہ و ابو عبید القاسم بن سلام و ابو خیثمہ و ایک امام دیگر نے اُس سے حدیث کی ہے یہ
امام شاید شافعی ہون اور مصعب الزبیری نے کہا کہ واقدی ثقہ امون ہے اور اگر طحاوی رح کے نزدیک محمد ثلجی و واقدی دونوں
ثقہ نہوتے تو معرض استدلال مین طحاوی رح اُنکی روایت نہ فرماتا پس دوسرون کے ضعیف کہنے سے لازم نہین کہ دونون ضعیف
ہون آیا نہین دیکھتے کہ بہت سے راویون صحیح بخاری پر دوسرون نے طعن کیا ہے - پھر واضح ہو کہ یہ محال ہے کہ بیر بضاعہ مین جسوقت
حیض کے چیتھڑے و نجاسات و گندگیان پڑی ہون اُسوقت پانی کے جواب مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے الماء طہور الخ
سے اُسکے پانی کی طرف اشارہ فرماتے ہوے عام پانیون کے ذیل مین اُسکو ظاہر فرمایا ہو بلکہ واللہ اعلم یہ اُسوقت ہوا کہ جب
اُسمین سے نجاسات خارج ہوگئین تو پھر اُسمین جو پانی آتا رہا اُسکی طہارت سے سوال ہوا کیونکہ نجاسات نکل جانے پر
ہنوز اُسکی زمین طاہر نہوئی تھی تو شبہ تھا پس اُس پانی کی نسبت جو بعد کو آیا یہ فرمایا کہ طہور ہے کما قال الطحاوی اور ابو نصر
الاقطع رح نے کہا کہ یہ گمان نہین ہو سکتا کہ باوجود کمال نظافت کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے کنوئین سے طہارت کرتے
جسمین ایسی گندگیان ہون - امام خطابی رح نے کہا کہ بعض نے یہ وہم کیا کہ نجاسات ڈالنا ان لوگون کی عادت عمداً تھی
اور یہ گمان تو کسی کافر ذمی و بت پرست کی نسبت نہین ہو سکتا پھر مسلمان کا کیا ذکر ہے اور ہمیشہ سے لوگون کی عادت چلی آتی ہے
خواہ مسلمان ہون یا کافر ہون کہ پانی کو نجاسات سے محفوظ و مصئون رکھتے ہین پھر زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لوگون پر
یہ گمان کیونکر ہوگا باوجودیکہ وے اس امت مین سے طبقہ اعلی براہ دین اور افضل جماعت مسلمین ہین اور پانی بھی اُنکے
شہر مین عزیز الوجود و نایاب تھا اور اُنکو پانی کی بہت حاجت تھی پھر کیسے کوئی وہم کر سکتا ہے کہ وے لوگ عمداً اس بیر بضاعہ
مین گندگیان و حیض کے چیتھڑے ڈالتے اور اسقدر پانی کی خواری کرتے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو پانی
کے گھاٹون و رستون مین پیخانہ پھرنے سے ممانعت فرمائی ہے لیکن کہ جو پانی کے چشمہ و منبع کو نجاسات کا گھورا بنالیوے
پس یہ گمان محض غلط ہے کہ لوگون نے اُس کنوئین کو عمداً گھورا بنایا تھا صرف بات یہ تھی کہ یہ بیر بضاعہ ایک ایسی زمین
پر واقع تھا کہ جدھر سے پانی کی سیلاب روان ہوتی تھی اور ان چیزون کو کبھی راہون سے لاکر پانی کے ریل مین گراتی تھی
اور اسمین پانی کی بہت کثرت تھی تو اس سے سوال ہوا اور بوجہ کثرت پانی کے جواب ملا جسکا حاصل یہ کہ اسقدر آب کثیر
مین اسکا اثر نہین ہے - مع - اگر کہا جاوے کہ الماء طہور لاینجسہ شئی - مین اگر الماء کا الف لام معہود ہو تو اول باب مین مصنف رح
نے اس سے کل پانیون کے طہور ہونے پر کیونکر استدلال کیا اور اگر الف لام جنس کا ہے تو یہان کیونکر بیر بضاعہ پر محمول کیا -
جواب یہ کہ الماء طہور تو درحقیقت عام ہے اور لاینجسہ کی ضمیر اس بیر بضاعہ کی طرف ہے اور یہ فن بلاغت مین استخدام ہے تو معنی یہ کہ
پانی کی خلقت طہور ہے تو اس بیر بضاعہ کے پانی کو نجس کرنے والی کوئی چیز نہین ہے - یہ کلام اس قبیل سے کہ حدیث مین ہے کہ
مومن لاینجس - مومن نجس نہین ہوتا حدیث صحیح ہے اور جیسے عبدالرزاق کے مصنف مین حسن رح سے مرسل روایت ہے کہ وفد
ثقیف کے لیے مسجد مین قبہ کھڑا کیا تو نماز کے وقت لوگون نے کہا کہ یہ قوم کافر انجاس ہین تو فرمایا کہ زمین کو کوئی چیز نجس نہین
کرتی ہے - اسناد صحیح ہے حالانکہ یہ معلوم کہ زمین بوجہ نجاست کے نجس ہو جاتی ہے یون ہی بیر بضاعہ مین نجاسات کی عدم موجودگی
مین الماء کی اصلی طہارت و طہوریت سے آگاہ فرمایا ہے اور عنقریب غدیر عظیم کے مسئلہ مین اس بیر بضاعہ کی [illegible] شکل دفع ہے
بحث ہوگی - رہا جواب حدیث قلتین کا تو فرمایا - وما رواہ الشافعی ضعفہ ابو داؤد [illegible] جو حدیث قلتین امام [illegible] رح
نے روایت کی اسکو ابو داؤد نے ضعیف کیا ہے - ف - یہ حدیث سنن اربعہ مین حضرت [illegible] اللہ عنہما سے ہے کہ آنحضرت صلعم

سے پوچھا گیا ایسے پانی کا حکم جو جنگلوں میں ہوتا ہے اسپر درندہ وچوپایہ وارد ہوتے ہیں تو فرمایا اذا کان الماء قلتین لم یحمل الخبث
اسکو ابن خزیمہ وحاکم نے بھی روایت کیا ہے اور اسکی بعض اسناد صحیح ہے لیکن امام مصنف رح نے کہا کہ ابوداؤد نے اسکو ضعیف
کیا ہے عینی رح وزیلعی وغیرہ نے کہا کہ ابوداؤد نے سنن میں بعد روایت کے سکوت کیا اور بعبادت ابوداؤد رح دلیل تصحیح ہے
پس شاید کہ مراد ابوداؤد طیالسی ہوں یا ابوداؤد سجستانی نے سوائے سنن کے دوسری کتاب میں ضعیف کہا ہو اور بعض نے
کہا کہ ابوداؤد سے منقول ہے کہ قریب ہے کہ فریقین کے واسطے پانی کی تعداد مقرر کرنے میں کوئی حدیث صحت کو نہ پہونچے تو اس
قول سے لازم آیا کہ قلتین کی حدیث جو مقدار میں ہے ضعیف ہے اور واضح ہو کہ حدیث میں ایک اسناد ہوتی ہے اور ایک متن جو اہے
مثلاً بخاری نے کہا کہ حدثنا المکی بن ابراہیم عن یزید بن ابی عبید عن سلمۃ بن الاکوع رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
الحدیث۔ تو راویوں کی روایت کرنی اسناد ہے اور جو قول روایت کیا وہ متن ہے پس کبھی اسناد کے راوی تو ثقہ ہوتے ہیں لیکن
جو قول روایت کیا اسمیں کوئی علت ہوتی ہے مثلاً بعض راویوں نے کچھ اور بعض دیگر نے کچھ روایت کیا ہے یا جو قول روایت کیا وہ
مبہم ہے سمجھا نہیں جاتا تو شاید مراد مصنف رح کی یہ ہو کہ ابوداؤد نے صریح لفظ میں ضعیف نہیں کہا بلکہ ایسے طور پر روایت کیا کہ
اضطراب ہے یا غیر مفہوم ہے تو لازم آیا کہ یہ ضعیف ہے۔ اوہو یضعف عن احتمال النجاسۃ۔ یا معنی لم یحمل الخبث کے یہ ہیں کہ وہ
پانی جو دو قلہ ہو نہیں برداشت کر سکتا نجاست کو یعنی نجاست اٹھانے سے کمزور ومغلوب ہے۔ **ف** تو یہ پانی نجس ہو گیا
زیلعی وغیرہ علماء رح نے کہا کہ امام مصنف کی یہ تاویل دوسری روایت میں جاری نہیں ہوتی جسمیں یوں ہے کہ اذا بلغ الماء قلتین
لم ینجس۔ یعنی جب پانی دو قلہ پہونچ جاوے تو نجس نہیں ہوتا۔ پس کلام مصنف میں اعتماد اس امر پر ہے کہ اسکی اسناد میں
علت اور معنی میں علت ہے فتح القدیر میں ہے کہ اسناد میں ضعف کی وجہ یہ اضطراب ہے جو اسکی اسناد میں واقع ہوا کہ ابو اسامہ
راوی نے کبھی کہا کہ ولید بن کثیر نے محمد بن عباد سے روایت کی اور کبھی کہا کہ محمد بن جعفر سے روایت کی اور جواب یہ کہ شاید
دونوں سے روایت کی ہو۔ اسی طرح آخر سند میں عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر اور عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر ہے اور اسی طرح جواب بایں
کہ عبد اللہ وعبید اللہ دونوں بھائی ہیں شاید دونوں نے اپنے باپ سے روایت کی ہے پس اضطراب اس توجیہ سے کم ہو گیا لیکن متن
حدیث میں بہت اضطراب موجود ہے چنانچہ ولید کی روایت محمد بن جعفر میں یوں ہے کہ اذا بلغ الماء قلتین لم ینجسہ شیء۔ اور روایت محمد بن اسحق
میں اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل الخبث بیہقی نے کہا کہ وہ غریب ہے دیگر آنکہ اسمعیل بن عیاش نے محمد بن اسحق سے جو روایت کی اسمیں سوال
اسطرح ہے کہ وہ پانی جو جنگلوں میں ہوتا ہے اور اسپر کتے وجانور وارد ہوتے ہیں اور دوسری روایت میں ہے وہ پانی جو جنگلوں میں ہوتا ہے اور
اسپر درندہ وچوپائے وارد ہوتے ہیں۔ اور دیگر آنکہ عاصم بن المنذر نے کہا کہ میں عبید اللہ بن عمر کے ساتھ ایک باغ میں گیا اسمیں پانی
تھا جسمیں مرے اونٹ کی کھال پڑی تھی پس عبید اللہ نے اس سے وضو کیا تو میں نے کہا کہ آپ اس سے وضو کرتے ہیں حالانکہ
اسمیں مرے اونٹ کی کھال پڑی ہے تو مجھسے اپنے باپ کی روایت سے حضرت صلعم سے حدیث بیان کی کہ جب پانی دو قلہ یا تین قلہ
پہونچ جاوے تو اسکو کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہے اس روایت میں "او ثلاثا" تین کا لفظ ہے اور اسی روایت کو ابو مسعود الرازی نے اسناد
کیا مگر اسمیں تین کا لفظ نہیں ہے۔ اور لکھا کہ دارقطنی وابن عدی وعقیلی نے اپنی کتاب میں قاسم بن عبید اللہ العمری عن محمد بن المنکدر
عن جابر رضی اللہ عنہ روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اذا بلغ الماء اربعین قلۃ فانہ لا یحمل الخبث۔ جب پانی
چالیس قلہ پہونچ جاوے تو نجاست نہیں اٹھاتا ہے۔ دارقطنی نے اس روایت کو ضعیف کہا اور بیان کیا کہ سفیان ثوری ومعمر
بن راشد وروح بن القاسم نے اسکو محمد بن المنکدر عن عبد اللہ بن عمر روایت کیا ولیکن صرف عبد اللہ بن عمر پر موقوف ہے اور قول
رسول اللہ صلعم نہیں کہا۔ پھر صحیح اسناد کے ساتھ روح بن القاسم عن محمد بن المنکدر عن ابن عمر رضی اللہ عنہ روایت کی کہ ابن عمر رض
نے فرمایا کہ اذا بلغ الماء اربعین قلۃ لم [illegible] یعنی جب پانی چالیس قلہ پہونچا تو نجس نہ ہوگا اور معمر رح کی روایت عبد الرزاق عن معمر

عن غیر واحد عن ابن عمر رضی اللہ عنہ روایت کی یعنی معمر رح نے بہت لوگوں کے واسطہ سے ابن عمر رض سے مثل روایت محمد بن المنکدر
روایت کی اور بشر بن السری عن ابن لہیعہ کی اسناد سے ابو ہریرہ رض سے روایت کی کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب
پانی بقدر چالیس قلہ ہو تو نجاست نہیں اٹھاتا ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ یونہی بشر بن السری نے روایت میں کہا ولیکن اور ون
ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا قول یوں روایت کیا کہ چالیس غرب ہو یعنے چالیس جرس کی مقدار ہو اور بعض راویوں نے کہا کہ
چالیس ڈول یعنی چالیس ڈول ہو۔ وکمبو ہی قلتین کے راوی ابن عمر رضی اللہ عنہ ہیں جنسے صحیح اسناد سے چالیس قلہ مروی ہیں
اور سواے ابن عمر رضی اللہ عنہ کے دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے مثل و مانند اسکے مروی ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اسقدر متعدد وجوہ سے
کثرت اضطراب موجب ضعف ہے اور اگر اس اضطراب کے باوجود فرض کرلو کہ توثیق ہے تو پھر دوسری قسم کا اضطراب معنوی بھی اسمین
موجود ہے اور وہ اضطراب قلہ کے معنی مین ہے کیونکہ قلہ کا لفظ مشترک ہے قلہ بمعنی مشک و قلہ بمعنی مٹکا و قلہ بمعنی چوٹی پہاڑی کے بھی
معروف ہے اور جب تک بیان نہو کہ کون معنی مراد ہین تب تک عمل متعذر رہے۔ اقول چالیس جرس کی روایت و چالیس قلہ کی روایت خود
مشکل کرنے والی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ شافعی رح نے جو روایت کی اُسمین قلہ کا بیان آیا ہے چنانچہ اسکو شیخ ابن الہمام رح نے ذکر کیا
کہ شافعی رح نے کہا اخبرنی مسلم بن خالد الزنجی عن ابن جریج باسناد لایحضرنی انہ علیہ السلام قال اذا کان الماء قلتین لم یحمل خبثا
وقال فی الحدیث بقلال ہجر۔ یعنی مجھے خبر دی مسلم بن خالد زنگی نے ابن جریج سے ایسی اسناد کے ساتھ جو مجھے یاد نہین آتی کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب پانی دو قلہ ہو تو وہ نجاست نہ اُٹھاویگا اور حدیث مین کہا دو قلہ ہجر کے قلون سے۔ مسلم بن خالد رح
نے کہا کہ ہجر قریب مدینہ کے ایک شہر ہے۔ اور روایت مین کہا کہ ابن جریج نے بیان کیا کہ مین نے ہجر کے قلہ دیکھے ہر ایک مین
دو مشک یا کچھ زیادہ سماتا ہے۔ شافعی رح نے کہا کہ احتیاط یہ ہے کہ ڈھائی مشک رکھا جاوے پس جب پانی پوری پانچ مشک ہو
جیسے مٹکا کی ہوتی ہے تو وہ نجس نہوگا مگر جبکہ متغیر ہو جاوے۔ ابن الہمام نے ذکر کیا کہ یہ روایت منقطع ہے۔ عینی رح نے لکھا کہ
شیخ تقی الدین جو شافعی المذہب تھے اپنی کتاب الامام مین بیان کیا کہ اس روایت مین دو عیب ہین اوّل یہ کہ جو اسناد
امام شافعی کو یاد نہ آئی اُسکے راوی مجہول رہے تو وہ منقطع کے مثل ہے اس سے حجت حاصل نہین ہو سکتی۔ دوم یہ کہ حدیث مین
جو کہا کہ دو قلہ ہجر کے قلون سے ہو۔ وہم ہوتا ہے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بیان ہے حالانکہ ابن جریج کی
روایت مین جو پایا گیا اُس سے معلوم ہوا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان نہین ہے۔ عینی رح نے کہا کہ اسمین تیسری علت
اور بھی موجود ہے وہ یہ کہ امام شافعی رح کے شیخ یعنی مسلم بن خالد زنگی ضعیف ہین جماعت محدثین نے انکی تضعیف کی اور
بیہقی بھی تضعیف کرنے والون مین سے ہین باوجودیکہ بیہقی رح نے شافعی کی طرف سے ائمہ حنفیہ رحمہم اللہ کے ساتھ نزاع کیا
پھر ابن جریج کی روایت مین جو پایا گیا وہ یہ کہ قلال ہجر سے قلہ کا بیان یحییٰ بن عقیل نے کہا ہے اور خود بیہقی نے اسکو بیان
کیا اور یہ یحییٰ کچھ صحابی نہین ہے۔ ابن الہمام رح نے تلخیص قول شیخ تقی الدین سے لکھا کہ پھر مین نے اس اسناد کے
کے واسطے حدیث کو ڈھونڈھا تو ابن عدی کی اسناد مین پایا جو مغیرہ بن سقلاب عن محمد بن اسحٰق عن نافع عن ابن عمر رض
از حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اذا کان الماء قلتین من قلال ہجر لم ینجسہ شئی۔ جب پانی دو قلہ ہو ہجر کے قلون سے تو
اسکو کوئی چیز نجس نہین کرتی ہے۔ ابن عدی رح نے بعد روایت کے کہا کہ یہ لفظ کہ "ہجر کے قلون سے" یہ بیان محفوظ نہین ہے
اور کسی راوی نے روایت نہ کیا سواے اس روایت مغیرہ بن سقلاب کے اور یہ راوی مغیرہ بن سقلاب جسکی ابو بشر کنیت
ہے مرد ضعیف و منکر الحدیث ہے۔ اور دارقطنی رح نے جو روایت کی اُسمین ہے کہ مین نے یحییٰ بن عقیل سے پوچھا کہ کون قلال تو
یحییٰ نے کہا کہ ہجر کے قلون سے۔ راوی نے کہا کہ مین گمان کرتا ہون کہ ہر قلہ مین دو مشک سماتی ہونگی اور سابق
مغیرہ بن سقلاب مین مذکور ہے کہ دو فرق ہین۔ عینی نے کہا کہ دوسری روایت مین ایک فرق کے مثل کہ جو طل نے کنستر مین

تو دو قلہ کے صرف چونسٹھ رطل ہوئے - عینی رح نے کہا کہ اسمین چار اعتراض ہوے اول تو روایت نص نہین ہے - دوم راوی
یحیی بن عقیل مجہول ہے ابن عدی رح نے کہا کہ اسکا حال کھُلنا چاہیے - سوم یقینی بیان نہین بلکہ گمان ہے - چہارم مجموع دو قلہ کے
صرف چونسٹھ ہی رطل تو ہوے حالانکہ دو قلہ کی یہ مقدار ہونا امام شافعی کا قول نہین ہے اور نہ بیہقی رح اسکا قائل ہے - ابن الہمام
نے بھی مانند اس کے اعتراض کیا - عینی رح نے ابن قدامہ کے مغنی سے نقل کیا قلہ بمعنی جرہ یعنی مٹکا اور یہ لفظ چھوٹے و بڑے
دونون پر بولا جاتا ہے اور بیان قلتین سے ہجر کے دو قلہ مراد ہے اور وہ پانچ مشک ہوے ہر مشک مین عراقی سو رطل پانی آتا ہے
تو دو قلہ کے پانچ سو رطل ہوے اور یہی مشہور مذہب و قول امام شافعی ہے - بالجملہ حدیث قلتین مین قلہ کا بیان کسی حدیث
صحیح مین نہین آیا اور جو بیان کہ شافعی رح نے مسلم بن خالد زنگی کی اسناد سے روایت کیا اول تو اسناد مذکور ضعیف دوم
اسناد مجہول منقطع - اور جو ابن عدی نے مغیرہ بن سقلاب کی جہت سے روایت کیا وہ بہت ضعیف چنانچہ مذکور ہوا پھر مشترک
لفظ قلہ کا بیان و مراد کچھ ظاہر نہوئی علاوہ برین جو ضعیف منقطع مجہول غیر منصوص بیان ہے وہ صرف چونسٹھ رطل ہے حالانکہ شافعی
پانچ سو رطل کے قائل ہین تو بیان مہمل ہوا - ابن الہمام رح نے لکھا کہ یہ مین نے شیخ تقی الدین الشافعی کے بیان کا خلاصہ لکھا ہے
اس سے خود ظاہر ہے کہ شیخ تقی الدین کے نزدیک یہ حدیث ضعیف ہے اسی وجہ سے شیخ نے اسکو اپنی کتاب امام مین نہین ذکر
کیا باوجودیکہ وہان انکو اس حدیث کی سخت ضرورت تھی یعنی قلتین کے واسطے نص چاہیے تھی اور سواے اس ضعیف حدیث
کے کوئی اسکی حجت نہین ہے اور منجملہ تضعیف کرنے والون کے علماے مالکیہ مین سے حافظ ابن عبد البر و قاضی اسمعیل بن اسحق
و ابو بکر بن العربی ہین اور بدائع مین ہے کہ ابن المدینی رح نے لکھا کہ حدیث القلتین ثابت نہین ہے تو اس حدیث سے عدول
کرنا واجب ہوا - عینی رح نے لکھا کہ علماء رح نے اس بارہ مین بہت کچھ لکھا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ حدیث القلتین لفظاً و معنیً
مضطرب ضعیف ہے پس لفظاً تو اسکی اسناد و متن کے اختلاف روایات و اضطراب کو بیان کیا گیا اور رہا معنی کی راہ سے
تو قلہ لفظ مشترک ہے کہ قد آدم و چوٹی پہاڑ و چھوٹے بڑے گھڑے وغیرہ پر بولا جاتا ہے اور مشترک سے ایک معنی لیے جا سکتے
ہین جو دلیل سے ظاہر ہون پھر یہان کوئی دلیل بھی نہین کہ جس سے معلوم ہو کہ قلہ سے وہ مراد ہے جو امام شافعی رح نے بیان
کی اور اگر قلال ہجر کا بیان لاتے ہین تو اسکی حالت و حقیقت ہم ابھی بیان کر چکے ہین - شیخ ابو عمرو ابن عبد البر رح نے
تمہید مین لکھا کہ قلتین کا مذہب شرعی دلیل مین ثابت نہین اور روایت مین قائم نہین ہے اسلیے کہ حدیث قلتین مین ایک
جماعت محدثین علماء نے کلام کیا اور اسلیے کہ ہنوز ثابت نہوا کہ قلہ کی کیا مقدار ہے نہ وہ کسی روایت اثر مین مذکور اور نہ اجماع
سے معلوم - علاوہ برین قلتین والے کہتے ہین کہ جب رنگ یا بو یا مزہ متغیر ہو جاوے تو قلتین نجس ہو جاوینگے حالانکہ یہ بات انکی
حدیث مین مذکور نہین ہے - اور ابن عبد البر رح نے استذکار مین لکھا کہ یہ حدیث قلتین کی معلول ہے چونکہ قلتین مین امام شافعی
کا مذہب ضعیف ہے ایک جماعت علماے شافعیہ نے انکا مذہب بوجہ ضعف کے ترک کر دیا جیسے امام غزالی و رویانی وغیرہ
باوجودیکہ امام غزالی وغیرہ کو اپنے مذہب مین سختی ہے - ابن حزم رح نے کہا کہ حدیث القلتین مین انکی کوئی حجت نہین ہے کیونکہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقدار قلتین کی کوئی حد نہین فرمائی اور رہا شافعی رح کا اسکو محدود کرنا تو کچھ شافعی کا تفسیر کرنا
دیگر علماء کی تفسیر سے مرجح نہین جنہون نے اور طرح تفسیر کی ہے پھر جس قول پر دلیل شرعی نہو وہ باطل ہے اور خود ہجر مین بھی
قلہ چھوٹے و بڑے ہوتے ہین اور اگر کوئی کہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث معراج مین قلال ہجر کا ذکر کیا ہے تو جواب
یہ کہ کہا [illegible] یہ واجب ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب قلہ کا نام لین تو اس سے وہی قلال ہجر مراد ہون اور ابن جریج نے
[illegible]یر قلہ کی بیان کی تو اسکو مجاہد رح کی تفسیر سے کچھ ترجیح نہین کہ مجاہد رح نے قلہ کو جرہ فرمایا ہے یعنی گھڑا یا مٹکا - قال الم[illegible]
[illegible]دیث القلتین کے استدلال سے قلتین کا مذہب ضعیف قابل ترک ہے و اللہ تعالی اعلم اور رہا مذہب امام مالک کہ پانی

طہور ہی بدون تغیر کسی وصف رنگ یا بو یا مزہ کے نجس نہین ہوتا تو ہم نے حدیث المستیقظ یعنی خواب سے بیدار ہونے والے
اور حدیث ممانعت غسل جنابت در آب راکد سے ظاہر کر دیا کہ بدون تغیر کے بھی نجاست سے نجس ہونا شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام
کے ارشاد سے ثابت ہی اور نیز حدیث ولوغ الکلب اسکو ثبت ہی یعنی حدیث مین ہی کہ جب کتا منہ ڈالے تو اُس برتن کے طہور کا
طریقہ یہ ہی کہ الخ - اس سے ظاہر ہی کہ جب پانی کے برتن مین کتے نے منہ ڈالا تو پانی نجس ہو گیا اور برتن ناپاک ہوا حالانکہ کتے
کے منہ ڈالنے سے پانی کے وصف مین تغیر نہین ہوتا پس ثابت ہوا کہ نجاست جس پانی مین مل جاوے وہ نجس ہو جاتا ہی اور یہی
جملا اصل مسئلہ تھا - اور مین نے سابق مین تنبیہ کر دی کہ مراد پانی سے اُسی قدر ہی جو نجاست سے ملگیا ہو چنانچہ اس اصل مسئلہ
کی توضیح کرنے والے بعض مسائل کو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا - المسئلہ - والماء الجاری اذا وقعت فیہ نجاسۃ
جاز الوضوء بہ اذا لم یر لھا اثر - اور آب جاری یعنی بہتے پانی مین جب کوئی نجاست پڑ جاوے تو اُس سے وضوء جائز ہی
اس شرط پر کہ اُس نجاست کا کوئی اثر نہ دکھلائی دے یعنی نہ معلوم ہو - ف - خواہ نجاست مرئی ہو یا مانند پیشاب یا سفید
شراب کے غیر مرئی ہو - لانہا لا تستقر مع جریان الماء - کیونکہ وہ نجاست پانی کا بہاو ہونے کے باوجود نہین ٹھہر گی - ف -
حتی کہ اگر اثر معلوم ہو تو وضوء جائز نہو گا - پس جو پانی کہ نجاست سے ملا وہ تو اصل مسئلہ مذکورہ بالا کے موافق نجس ہی اور وضوء
اسی جہت سے جائز ہوا کہ وہ نجس وہین ٹھہر نہین سکتا کیونکہ آب جاری ہی - والاثر ھو الطعم او الرائحۃ او اللون - اور
اثر سے مراد یہ کہ مزہ ہو یا بو ہو یا رنگ ہو - ف - پس اگر آب جاری مین کسی نے پیشاب کیا اور اُس سے نیچے بہاو کی طرف
کسی نے وضوء کیا تو جائز ہی جب تک کہ بہاو مین پیشاب کا اثر ظاہر نہو الذخیرہ والبدائع - ع - امام محمد رح سے روایت ہی کہ
اگر دریائے فرات مین کسی نے شراب کا خم توڑ دیا اور اُس سے نیچے بہاؤ کی طرف کوئی شخص وضوء کرتا ہی تو جب تک پانی مین شراب
کا مزہ یا بو یا رنگ نہ پاوے تو وضوء جائز ہی - مع - نجس دودھ اور خون کا بھی یہی حکم ہی اور یہ ایسی چیزین ہین کہ جو ٹھہر نہین سکتی ہین
م - جب امام مصنف رح نے یہ کہا کہ وہ نجاست ایسی ہو کہ اُسکا اثر معلوم نہو تو اِسمین اشارہ ہی کہ اگر نجاست مرئیہ ہو تو جہان پڑی
وہان سے وضوء نہ کرے - اور بدائع و شرح الطحاوی مین ہی کہ دریائے فرات مین ایک مردار نجس بہتی جاتی ہی اُس سے نیچے کیطرف
کسی نے وضوء کیا اگر مردار مذکور کا مزہ یا بو یا رنگ پایا تو پانی نجس ہی ورنہ نہین - ح - نجاست مرئیہ مثل مردار مین اگر پانی اسکے کل یا
نصف پر جاری ہو تو اس سے نیچے کی طرف وضوء نہین جائز ہی اور نصف کی صورت مین قیاس یہ تھا کہ جائز ہو - ح - مگر ظاہر
الکلام کہ اثر معلوم نہو یہ عام ہی مردار و غیر مردار سب کو شامل ہی اور ابن الہمام نے اسی کو ترجیح دی و اُنکے شاگرد قاسم بن قطلوبغا
نے کہا کہ یہی مختار ہی اور نہر الفائق مین اسی کو قوی کہا ہی - د - ابن الہمام رح نے کہا کہ اگر آب جاری مین نجاست مرئیہ بہتی نہ جاوے
بلکہ ٹھہری ہو مثلاً مردار پڑا ہوا ہی اگر اسنے پوری دھار یا نصف کو لے لیا تو اُس سے نیچے وضوء نہین جائز ہی اگرچہ اُسکا اثر نہ دکھا جاوے
الفتح - اور نصاب مین ہی کہ آب جاری مین فتوی اس امر پر ہی کہ وہ نہین نجس ہوتا جب تک کہ اُسکا مزہ یا بو یا رنگ متغیر نہو المضمرات
الملتقط - اور اگر پتلی نہر ہی اُسکے چوڑان کو کتے نے روک لیا اور پانی اُسکے اوپر سے جاری ہی پس اگر وہ مقدار جو کتے سے ملاقی ہی
کم ہو اس سے جو نہین ملاقی ہی تو نیچے طرف وضوء جائز ہی ورنہ نہین - فقیہ ابو جعفر رح نے کہا کہ اسی قول پر مین نے اپنے مشائخ کو
پایا ہی - شرح الوقایہ والمحیط یہی صحیح ہی البحر الرائق - ابن الہمام نے کہا کہ حدیث الماء طہور الخ کو جب آب جاری پر محمول کیا گیا تو
جب تک آب جاری مین تغیر نہ آوے وضوء جائز ہونا چاہیے اگرچہ کتا اکثر پانی کو لیے ہو پھر اس مسئلہ مین حدیث کا تخصیص
کرنے والا چاہیے - اور ظاہر حدیث سے موافق وہ روایت ہی جو امام ابو یوسف کا قول اس مسئلہ مین ہی کہ پانی اُس کتے کے اوپر
نیچے جاری ہو تو بھی وضوء مین مضائقہ نہین کما فی الینابیع الفتح - جب تک وصف متغیر نہو - ش - اور نصاب مین ہی کہ اسی پر
فتوی ہی المضمرات - اقول الماء طہور الخ مطلقاً پانیون کی طہارت کے واسطے حجت ہی الا جو متغیر ہو جاوے ولیکن اوپر توضیح

کی گئی کہ منی وغیرہ بعض نجاسات مین صرف نجاست معلوم ہونا معتبر ہی کچھ تغیر کی ضرورت نہین ہی۔ مگر کتے کے مسئلہ مین ظاہر اسکا
نجس وغیر نجس ہونے کے اختلاف پر مسئلہ مبنی ہی واللہ تعالیٰ اعلم۔ اگرچہ فتوی اسی پر ہی کہ کتا نجس العین نہین ہی ورنہ اصح وہی ہی
جسکو امام مصنف رح نے صحیح فرمایا ہی واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور اسی طرف صدر الشریعہ نے اشارہ کیا اور یہی احوط ہی م۔ پلیدی پرنالہ
پر ہی اور مینہ پڑا یا متفرق ہی اور کل یا اکثر یا نصف سے پانی ملا تو نجس ورنہ پاک ہی۔ س۔ ت۔ یون ہی اگر مینہ کا پانی
پلیدیون پر جاری ہوکر کسی مقام مین جمع ہوا تو بھی یہی حکم ہی۔ ف۔ بعض فتاوی مین ہی کہ ہمارے مشائخ نے کہا کہ مینہ جبتک
برستا ہی تو پانی کو آب جاری کا حکم ہی حتی کہ اگر وہ پانی چھت پر پلیدی سے لا پھر بہکر کپڑے کو لگ گیا تو کپڑا نجس نہوگا مگر جب کہ وہ پانی
متغیر ہو۔ مینہ اگر چھت پر پڑا اور چھت پر نجاست سے ملا اور بہکر گرا اور کپڑے کو لگا تو صحیح یہ ہی کہ اگر مینہ ہنوز منقطع نہین ہوا
تو جو بہکر گرا وہ پاک ہی المحیط۔ بشرطیکہ متغیر نہو۔ التاتارخانیہ عن العتابیہ۔ اور اگر مینہ رُک گیا پھر اسین سے کچھ بہکر لگا تو وہ
نجس ہی المحیط۔ اور ہمارے مشائخ متاخرین نے کہا کہ یہی مختار ہی۔ التاتارخانیہ عن النوازل۔ یہی قول اوفق باصول مذہب و
مختار امام مصنف رح ہی واللہ اعلم م۔ چنانچہ فرمایا۔ والجاری مالا یتکرر استعمالہ۔ اور آب جاری وہ پانی کہلاتا ہی کہ اسکا استعمال
مکرر نہو جاوے۔ ف۔ یعنی اگر وضو کرنے والے نے مثلاً اسین سے چلو بھر کر کلی کی پھر لیا تو وہی پانی نہ آوے جو پہلے لیا بلکہ
وہ رواں ہوگیا ہو تو یہ جاری ہی۔ وقیل ما یذہب بتبنۃ۔ اور بعض نے کہا کہ جاری وہ ہی کہ جو خشک تنکا بہا لیجاوے۔ ف۔
درمختار مین کہا کہ یہی زیادہ مشہور ہی م۔ بدائع وتحفہ وغیرہ مین ہی کہ کہا گیا کہ آب جاری وہ ہی جسکو لوگ عرف مین جاری شمار
کرین اور یہی اصح ہی ع۔ التبیین۔ اگرچہ مدد کے ساتھ نہو۔ ت۔ اقول جاری کے واسطے بعض علماء نے یہ شرط لگائی کہ اسکا جاری
ہونا مدد کے ساتھ ہو اور بعض نے یہ شرط نہین رکھی م۔ شیخ ابن الہمام رح نے لکھا کہ آب جاری کے واسطے مدد مانند چشمہ ونہر کے
ہونا ضرور ہی اور یہی قول مختار ہی۔ بعض نے کہا کہ اگر تھوڑے کے ساتھ استنجا کیا پس جو اُس سے دھار وہ ہاتھ سے پہلے پیشاب
سے ملا تو وہ پاک ہی کیونکہ آب جاری ہی لیکن امام مصنف رح نے اپنی تجنیس مین کہا کہ اسین نظر ہی کیونکہ یہ مقتضی ہی کہ جب اس
استنجا کیا تو نجس نہو اور یہ کچھ نہین ہی اور کہا کہ اسکی نظیر وہ مسئلہ ہی جو مشائخ نے اپنی کتابون مین وارد کیا ہی کہ ایک مسافر کے ساتھ
چوڑا پرنالہ ہی اور ضرورت کا پانی ہی اور اسکو پانی ملنے کا یقین نہین مگر امید ہی تو کہا گیا کہ اسکو چاہیے کہ اپنے کسی ساتھی سے کہے
کہ وہ پرنالہ کے ایک طرف سے پانی ڈالے اور خود وضو کرتا جاوے اور دوسری طرف پاک برتن رکھا ہی جسمین جاکر پانی گرتا
ہی تو یہ پانی خود پاک ہی اور پاک کرنے والا ہی کیونکہ یہ آب جاری ہی۔ اقول یہ طریقہ شیخ ابو الحسن الکرخی سے ذخیرہ مین نقل
کیا اور کہا کہ یہی صحیح ہی اور عینی رح نے لکھا کہ یہی صحیح ہی م۔ پھر لکھا کہ اور بعض مشائخ نے اس سے انکار کیا اور کہا کہ یہ کچھ
نہین ہی کیونکہ آب جاری تو جب ہی مستعمل نہین ہوتا کہ جب اسکے واسطے مدد مانند چشمہ ونہر کے موجود ہو۔ اور لکھا کہ دو چھوٹے
حوض ہین ایک سے پانی نکلتا اور دوسرے مین جاتا ہی اسکے درمیان سے وضو کیا تو جائز ہی کیونکہ آب جاری ہی۔ فتاوی
قاضیخان مین کہا کہ جو پانی دوسرے حوض مین جمع ہوا وہ فاسد ہی۔ الفتح۔ مترجم کہتا ہی کہ قاضیخان نے اسکو آب جاری کا
حکم نہ دیا اور برخلاف اسکے دوسرے مسئلہ مین کہا کہ آب نہر اگر اوپر سے منقطع وبند ہوگا تو جب تک جاری ہی اسکو آب جاری
کا حکم ہی انتہی۔ وفی الہندیہ۔ ایک چھوٹی حوض ہی اس سے دوسرے مین ایک پتلی نالی مانند نہر کے کاٹی اور اس مین پانی
جاری کیا اور اس حالت مین جاری سے وضو کیا پھر یہ پانی جاکر ایک گڈھے مین جمع ہوا پھر دوسرے شخص نے اس
ایک نالی کاٹی اور جاری کرکے وضو کیا پھر وہ ایک گڈھے مین جمع ہوا پھر اس سے تیسرے شخص نے یون ہی کیا تو
سب کا وضو جائز ہی بشرطیکہ دونون گڈھون مین کچھ دوری اگرچہ قلیل ہو۔ اسی طرح اگر خود دو گڈھون مین ایک سے
پانی نکل کر دوسرے مین جاتا ہو اور درمیان مین وضو کیا تو جائز ہی المحیط۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ ایسے مسائل آب

مستعمل کے نجس ہونے پر مبنی ہیں اور مختار روایت یہ کہ آب مستعمل پاک ہو مگر پاک کرنے والا نہیں ہو اسکو یاد رکھنا چاہیے تاکہ
اسی پر تفریع کرے اور ایسے فروع پر جو آب مستعمل کی نجاست پر مبنی ہیں فتوی نہ دے افتح۔ واضح ہو کہ آب جاری تو صحیح
قول پر وہ ہو جسکو لوگ آب جاری کہیں پس اکثر صورتوں میں لغت کی راہ سے جاری کے معنی پائے جاتے ہیں ولیکن عرف
میں اسکو جاری نہیں کہتے ہیں اور خلاف نہیں کہ آب دریا و نہر آب جاری ہو اور خلاف نہیں کہ منہ سے جو کلی پھینکی یا ہاتھ دھو کر
پانی بہایا تو وہ آب جاری نہیں اگرچہ لغوی مفہوم جاری کا پایا جاتا ہو پھر کیا جاری کر لینا بلا مدد کے آب جاری ہو تو بھی قابل
غور ہو اور حدیث البحر مذکور ہو چکی کہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے سوال کیا کہ ہم سفر میں تھوڑا پانی ساتھ لیجاتے ہیں اگر وضو
کریں تو پیاسے رہیں پس کیا ماء البحر سے وضو کر لیں الخ اور جاری کر لینے کی صورت مذکور نہیں ہو اور اگر ایک لوٹا پانی
الگ ہوتا اور بار بار جاری کر لیا جاتا تو بعض قول پر وضو بلا تردد ہوتا۔ اور امام قاضیخان نے دونوں چھوٹے گڈھے کے
درمیان جاری کو جاری شمار نہ کیا اور نہر اوپر سے منقطع ہوئی تو اسکے بقیہ کو جاری قرار دیا۔ اور مسئلہ مطر میں جو محیط میں بعض
فتاوی سے منقول ہوا ہو مشائخ کا یہ قول کہا کہ چھت کا پانی جاری اسوقت تک کہ مینہ برستا ہو اور تاتارخانیہ میں نوازل سے
اسکو مختار متاخرین قرار دیا۔ اور ابن الہمام رح نے صحیح فرمایا کہ آب جاری میں مدد ضرور ہو اور تجنیس امام مصنف سے اسی کی
تصحیح کی ولیکن تنویر میں اختیار کیا کہ آب جاری وہ کہ جسکو عرف میں جاری کہیں اگرچہ بمدد نہو۔ انتہی۔ اور طحاوی رح نے کہا کہ
اسکے مقابل فتح القدیر کا قول کہ مدد ضروری ہی مختار ہو۔ ط۔ اقول آب کلام ہو کہ بلا مدد کو بھی عرف میں جاری کہتے ہیں ولیکن خلاف
نہیں کہ مدد کے ساتھ جاری کہلاتا ہو اگر کہا جاوے کہ پرنالہ وغیرہ کے مسئلہ کی تصحیح شاہد ہو کہ بلا مدد بھی جاری ہو تو جواب ہو سکتا ہو کہ شاید
یہ تصحیح آب جاری کے دوسری تعریف پر ہو کہ جو تنکا بہا لیجاوے اور اب تو تصحیح اسکی کہ عرف میں جاری کہلاوے بر تقدیر تسلیم کے بیان
دو قول ایک صحیح و دوم مختار میں سے قول مختار اعلی ہو کیونکہ مختار تو صحیح بھی ہو اور لیا بھی گیا ہو پس یہ ارجح ہو اور باب الطہارۃ مقام
احتیاط ہو اور شک نہیں کہ بامدد احوط ہو تو اسی پر فتوی ہونا چاہیے اگرچہ پرنالہ وغیرہ کا مسئلہ مقلدین کے واسطے بضرورت ہو واللہ
تعالی اعلم۔ م۔ حمام کے حوض کا پانی مشائخ کے نزدیک پاک ہو جب تک اسمیں نجاست واقع ہونا معلوم نہو پس اگر کسی نے اپنا ہاتھ
حوض میں ڈالا اور ہاتھ پر نجاست ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر حوض کا پانی ٹھہرا ہوا ہو اسمیں نل سے پانی نہیں گرتا اور نہ کوئی اسمیں سے
پیالہ بھر کر نکالتا ہو تو پانی نجس ہو گیا۔ اور اگر لوگ اس حوض سے اپنے برتنوں سے پانی نکال رہے ہوں اور پانی نل سے آتا ہو
تو اکثر مشائخ کے نزدیک نجس ہاتھ ڈالنے سے پانی نجس نہوگا انتہی قاضیخان۔ اور اسی پر فتوی ہو المحیط۔ اقول برتنوں سے پانی
نکالنا پے در پے ہونا چاہیے کما فی المنیہ اور پے در پے کی تفسیر یہ کہ ڈول بھرنے کے درمیان پانی کو ٹھہراؤ نہو جاوے الزاہدی۔ ایک چھوٹا
گڈھا ہو اسکا پانی نجس ہو گیا اور ایک طرف سے اسمیں پاک پانی سمایا اور دوسری جانب سے پانی بہا تو فقیہ ابو جعفر رح نے
کہا کہ جیسے ہی دوسری جانب سے حوض بہا ویسے ہی اسکی طہارت کا حکم دیا جائیگا اور اسی کو صدر شہید نے اختیار کیا المحیط
اور نوازل میں ہو کہ ہم اسی کو لیتے ہیں التاتارخانیہ۔ یہ مسئلہ دلیل ہو کہ نجس پانی سے حوض کی دیواروں کی نجاست معتبر نہیں
ہو اور اس سے بیر بضاعہ کا جواب نکلا کہ بیر بضاعہ میں بھی اگرچہ نجاست بہکر آ جاتی تھیں ولیکن دوسری جانب سے بیل گر کر
بہ جانے سے وہ پاک ہو جاتا تھا م۔ جب آب جاری کا کوئی وصف نجاست متغیر ہو کر اسکے نجس ہونے کا حکم دیا گیا تو پھر
اسوقت تک اسکی طہارت کا حکم نہوگا جب تک کہ یہ تغییر نجاوے بایں طور کہ پاک پانی اسپر وارد ہو کر اسکا تغیر زائل کر دے
المحیط وغ۔ پھر امام مصنف رح نے ٹھہرے پانی میں سے جو بعض وجوہ سے بمنزلہ آب جاری ہو غدیر عظیم کو ذکر فرمایا۔ **المسئلۃ
والغدیر العظیم الذی لا یتحرک احد طرفیہ بتحریک الآخر اذا وقعت نجاسۃ فی احد جانبیہ جاز الوضوء
من الجانب الآخر۔** غدیر عظیم یعنی بڑا تالاب جو ایسا ہو کہ جنبش نہ کھاوے اسکا ایک کنارہ دوسرے کنارہ کو جنبش دینے

تو جب ایسے غدیر عظیم مین تو کسی ایک جانب کو کوئی نجاست پڑ جاوے تو دوسری جانب سے وضو جائز ہی۔ ف۔ اشارہ ہی کہ اگر
دوسری جانب یا سب طرف نجاست پڑے تو کسی طرف وضو نہین جائز ہی اور اسمین خلاف آویگا۔ لان الظاہر ان النجاسۃ
لا تصل الیہ اذ اثر التحریک فی السرایۃ فوق اثر النجاسۃ۔ یہ جواز وضو اس وجہ سے ہی کہ ظاہر یہی ہو کہ نجاست دوسری طرف
نہین پہونچی کیونکہ حرکت دینے کا اثر پھیل جانے مین بہ نسبت نجاست کے اثر پھیلنے کے بڑھا ہوا ہی۔ ف۔ تو جب حرکت دینے سے
دوسری طرف اثر نہ پہونچا تو جو اس سے کم ہی یعنی نجاست کا اثر پھیلنا تو وہ بدرجۂ اولی نہ پہونچا ہوگا۔ اور اشارہ ہی کہ مدار بیان امر
ظاہری پر ہی۔ ثم عن ابی حنیفۃ رح انہ یعتبر التحریک بالاغتسال وہو قول ابی یوسف۔ پھر امام ابو حنیفہ رح سے روایت ہی
کہ جنبش دینا وہ معتبر ہی جو نہانے سے ہو اور یہی ابو یوسف رح کا قول ہی۔ وعنہ بالتحریک بالید۔ اور امام رح سے یہ بھی روایت
ہی کہ ہاتھ سے جنبش دینا معتبر ہی۔ ف۔ یعنی اوسط درجہ پر ہاتھ سے ہلا دے اگر دوسری طرف حرکت پہونچے تو ادھر بھی نجاست
پہونچی ورنہ نہین۔ وعن محمد بالتوضی۔ اور امام محمد رح سے روایت ہی کہ وضو کرنے کے ساتھ جنبش دینا معتبر ہی۔ وجہ الاول
ان الحاجۃ الیہ فی الحیاض اشد منہا الی التوضی۔ اور قول اول کی وجہ یہ ہی کہ حوضون کی طرف حاجت غسل کرنے کی بہ نسبت
وضو کرنے کے بہت زیادہ ہی۔ ف۔ اور قول دوم کی وجہ یہ کہ جنبش دینا نہانے سے وضو کرنے اور ہاتھ سے سب طرح ہوتا ہی
انہین سے ہاتھ کی تحریک مین لوگون پر زیادہ آسانی ہی ع۔ ایسی توجیہ بعید ہی بلکہ اصل اسمین نجاست پہونچنے کا اندازہ ہی اور کسقدر
کثیر تحریک اس امر کے ظاہر ہونے کو کافی ہی تو ایک اندازہ ہاتھ کا بھی بیان ہی۔ اور ظاہر یہ نجاست کی کیفیت و مقدار پر ہی یعنی
مانند پیشاب و شراب کے بہ نسبت غلیظ کے جلد ساری ہوتی ہین تو ہر ایک کے مناسب تحریک کا اندازہ معتبر ہونا چاہیے
اور اسی راہ سے دونون روایتین ایک شدید تحریک کی اور ایک خفیف تحریک کی امام رح سے مروی ہین۔ اور عینی رح نے کہا
کہ اگر غدیر عظیم مین پانی کا مزہ یا بو یا رنگ متغیر ہوا تو وضو نہین جائز ہی کذا فی فتاوی الولوالجی۔ اور امام ابو حنیفہ رح سے ظاہر الروایۃ
یہ ہی کہ متوضی کی غالب راے کا اعتبار ہی اگر اسکی غالب راے مین آیا کہ نجاست دوسری جانب پہنچ گئی تو وضو نہین جائز
ورنہ جائز ہی یہی ایک جماعت مشائخ کے نزدیک اصح ہی جنمین سے شیخ کرخی و مصنف غایۃ البیان شرح ہدایہ اور مصنف ینابیع وغیرہم
ہین اور شمس الائمہ نے کہا کہ ظاہر مذہب یہی کہ متوضی کی راے پر تفویض کیا جاوے اور کہا کہ یہی اصح ہی۔ اور سروجی رح نے کہا کہ
یہی ظاہر المذہب ہی تلخیص الفتح والعینی اور اسی کو بحر الرائق نے لیا ہی۔ وبعضہم قدروا بالمساحۃ عشرا فی عشر بذراع
الکرباس توسعۃ للامر علی الناس۔ اور بعض فقہاء نے عظیم غدیر کی مقدار مساحت سے رکھی دہ در دہ کپڑے کے گز سے
بغرض وسعت دینے کے لوگون پر۔ ف۔ یعنی اگر کپڑے کے گز سے دہ در دہ ہو تو اتنا بڑا ہی کہ اسمین ایک طرف سے دوسری
طرف نجاست نہ پہونچیگی اور اگر کم ہو تو پہونچیگی جیسا کہ مبسوط شیخ الاسلام مین مذکور ہی اور یہ ابو سلیمان جوزجانی رح نے اندازہ
رکھا اور اصل مین امام محمد رح سے پایا ہی اور عامہ مشائخ رحمہم اللہ نے اسی قول کو لیا ہی من النہایہ والمحیط۔ اور اسی کو مشائخ
بلخ وعبد اللہ بن المبارک وابو اللیث نے لیا اور ہمارے اکثر علماء کا قول ہی۔ اور پیمایش مین جو گز معتبر ہی اسمین اختلاف ہی
چنانچہ فتاوی قاضیخان مین زمین ناپنے کا گز ذراع الملک لیا جو سات مٹھی کا ہر مٹھی پر ایک کھڑی انگلی زائد ہی اور کہا کہ
یہی صحیح ہی اور خیر المطلوب مین اسی کو اختیار کیا ولیکن امام مصنف رح نے کپڑے کے ناپنے کا گز لیا جو سات مٹھی کا بدون
انگلی کے زیادتی کے ہوتا ہی مع۔ اور تبیین مین چھ مٹھی چوبیس انگلی مذکور ہی سم۔ اور فرمایا۔ وعلیہ الفتوی اور اسی قول پر
فتوی ہی۔ ف۔ پس فتوی کے واسطے یہی مختار ہی اور نہر الفائق مین ہی کہ دہ در دہ کا اعتبار کرنا زیادہ ضابط ہی خصوصاً
عوام کے حق مین جنکی کچھ راے نہین ہی اسی وجہ سے متاخرین علماء اعلام نے اسپر فتوی دیا ہی۔ د۔ یہ دہ در دہ تالاب مربع
مین یعنی چالیس گز مساحت ہی اور اگر مدور ہو تو تقدیر چوالیس اور اڑتالیس سے کی گئی اور مختار چھیالیس ہی اور اسی پر

فتویٰ دیا جاوے۔ مف۔ اور فتاویٰ ظہیریہ میں ہو کہ اعتبار اڑتالیس کا اور اس سے کم میں نجس ہوگا اور کہا گیا کہ چھتیس اور یہی صحیح ہے ع۔ اور درمختار میں بھی مدور میں چھتیس اور مثلث میں ہر جانب سے پندرہ اور چارم سے کچھ زیادہ ہو۔ م۔ اور اگر عرض مدور ہو تو اڑتالیس گز معتبر الخلاصہ۔ اور یہی احوط ہو محیط السرخسی۔ ولیکن چھیالیس پر فتویٰ دیا جاوے الفتح۔ اور اگر لنبا چلا گیا اور عرض کم ہو اگر حساب سے دہ دردہ ہو پہنچا ہو تو لوگوں کی آسانی کے حق میں جائز ہو التجنیس ت ع۔ اور اگر اوپر سے دہ دردہ ہو اور گہراؤ میں نیچے اس سے کم ہو تو نجاست پڑنے کی صورت میں اوپر سے وضو جائز ہو یہانتک کہ پانی خشک ہوکر دہ دردہ سے کم ہو پہنچے تو اب نہیں جائز ہو النہر عن السراجیہ۔ ولیکن خلاصہ میں کہا کہ اب بھی پاک ہو کما فی الہندیہ م۔ اور اگر اوپر دہ دردہ سے کم ہو اور نجاست پڑنے سے اوپر کے نجس ہونے کا حکم ہوا پھر پانی گھٹا اور نیچے یہ غدیر چوڑا دہ دردہ ہو وہانتک پہونچا تو اصح یہ کہ اب اسمیں وضو وغسل کرنا جائز ہو۔ الہندیہ عن المحیط وکذا فی النہر عن السراجیہ۔ ولیکن خلاصہ میں اسکے خلاف ہو یعنی اب بھی نجس ہو۔ م۔ اور اگر طول عرض نہیں مگر عمق دس ہو تو قہستانی میں اسکو بھی دہ دردہ ہو پہنچنے پر معتبر ذکر کیا ولیکن بحرالرائق نے فتح القدیر سے اسکو رد کیا اور اصح ہوا وجہ یہ کہ وہ نجاست سے نجس ہوگا۔ مد۔ واضح ہو کہ ابن الہمام رح نے یہ تقدیر دہ دردہ واسکی تقدیرات کو بلا دلیل کے تحکم قرار دیا اور بحر نے تبعیت کی کہ اسکا مرجع کسی دلیل شرعی کی طرف نہیں ہو اور صدر الشریعہ نے جو شرح وقایہ میں مرجع دلیل شرعی کا کنوئیں کا مقرر رکھا ہو اسکو رد کر دیا۔ شیخ الاسلام عینی رح نے کہا کہ حدیث بیر بضاعہ کی دہ دردہ کے واسطے مستند ہو سکتی ہو۔ بیان اسکا یہ کہ امام محمد رح سے جب آب کثیر کو پوچھا گیا جو نجاست پڑنے سے سب نجس نہیں ہوتا تو کہا کہ میری مسجد کے برابر ہو تو کثیر ہو جب اسکو ناپا تو اندر سے ہشت در ہشت یعنی آٹھ طول و آٹھ عرض پایا اور باہر سے دہ دردہ پایا۔ اور ہم بیان کرتے ہیں کہ بیر بضاعہ کی وسعت بھی ہشت در ہشت تھی بدلیل اسکے کہ امام ابوداؤد صاحب سنن نے کہا کہ مین نے بیر بضاعہ کو اپنی چادر سے اندازہ کیا اسطرح کہ اسپر پھیلائی پھر چادر کو ناپا تو اسکا عرض چھ ہاتھ نکلا اور مین نے اُس شخص سے پوچھا جس نے دروازہ کھول کر مجھے وہاں داخل کیا تھا کہ تم نے اسمین کچھ تغیر کیا ہو کہا کہ کچھ نہیں۔ اور مین نے دیکھا کہ اسکے پانی کا رنگ متغیر تھا انتہی۔ تو جب عرض چھ ہوا تو طول زیادہ ہوگا کیونکہ غالبا ایسا ہی ہوتا ہو اور اگر وہ کنواں گول ہوتا تو یوں کہا جاتا کہ اسکا دور چھ گز تھا یعنی جب طول و عرض کو برابر کیا جاوے تو آٹھ و آٹھ ہو جائیگا یا اس سے زیادہ ہو کیونکہ منشا تو اندازہ ہی نہ تحقیق پھر امام محمد رح نے باب عبادات میں احتیاط کر کے اسکو مستند ٹھہرا کر دہ دردہ کا اندازہ بتلایا۔ **والمعتبر فی العمق ان یکون بحال لا ینحسر بالاغتراف ہو الصحیح**۔ اور گہراؤ کے بارہ میں معتبر یہ ہو کہ صرف اتنا گہرا ہو کہ چلو بھر لینے سے زمین نہ کھل جاوے یہی قول صحیح ہو۔ ف۔ اسی کو فقیہ ابوجعفر نے اختیار کیا اور ظاہر الروایۃ میں کوئی تقدیر نہیں ہو۔ مع۔ ہم نے اوپر اشارہ کر دیا کہ تقدیر دہ دردہ طول و عرض کے اور عمق بقدر مذکور کے اگرچہ اسپر فتویٰ ہو ولیکن ظاہر مذہب جو عدم تقدیر کا ہو اب بھی بعض وجوہ میں جاری ہوگا اور یہ تقدیر لازمی نہونا چاہیے بلکہ صحیح وہی ہو جو ظاہر مذہب ہو کما فی الفتح۔ اور یہ ایک تقدیر عوام کی سہولیت کے واسطے ہو حتی کہ اگر مثلا دہ دردہ میں کسی نے نجس پانی اسقدر رلا دیا کہ وہ ایک ایک انگل سطح پر چڑھ آیا تو صاف معلوم ہو کہ نجاست تمام پر ساری ہوگئی اور یہی معتمد صحیح ہو اگرچہ بعض نے دہ دردہ کے قول پر ہر ایک صورت سے اعتماد کر کے ایسی تفریع کی ولیکن محققین کے قول میں تصریح موجود ہو ہاں اگر ایک غدیر عظیم میں کسی آدمی نے ایک طرف پیشاب کر دیا تو عوام کے واسطے تقدیر مذکور نافع ہو۔ م۔ آب ساکن اگر بہت ہو وہ بمنزلہ آب جاری کے ہو اسمین ایک طرف نجاست پڑنے سے سب نجس نہوگا مگر اس صورت میں کہ اسکا رنگ یا بو یا مزہ متغیر ہو جاوے اسقدر پر سب علماء متفق ہیں اور اسی کو عامہ مشائخ نے لیا ہو المحیط۔ اور معنی رنگ بو مزہ کے تغیر کے یہ ہیں کہ نجس سے ملنا معلوم ہو جاوے حتی کہ اگر وہ نجاست بے رنگ و بے مزہ و بغیر بو کے ہو تو معلوم ہونا کافی ہو۔ م۔ **وقولہ فی الکتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارۃ الی انہ ینجس موضع الوقوع**۔ اور یہ جو کتاب میں فرمایا کہ اس عظیم غدیر کی دوسری جانب سے

وضو جائز ہے تو یہ اشارہ ہے کہ جس جانب نجاست گرے وہ نجاست گرنے کی جگہ ناپاک ہو جائیگی۔ ف۔ خواہ نجاست مرئیہ ہو یا غیر مرئیہ ہو اور یہی مشائخ عراق سے منقول ہے ع۔ اور اسی پر صاحب مبسوط و بدائع ہیں اور شارح کنز نے اسکو اصح کہا۔ ف۔ اور بدائع میں کہا کہ یہی ظاہر الروایۃ ہے اور کرخی وغیرہ نے اسی کو ترجیح دی۔ ط۔ وعن ابی یوسف رح انہ لاتنجس الا بظہور النجاسۃ فیہ کالماء الجاری۔ اور امام ابو یوسف سے یوں روایت ہے کہ نجاست گرنے کا مقام بھی ناپاک نہوگا مگر اس صورت میں کہ وہاں نجاست ظاہر ہو جیسے آب جاری میں حکم ہے۔ ف۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اس قول کو صحیح کہنا چاہیے اور مرئیہ وغیر مرئیہ میں بھی فرق نہ کرنا چاہیے کیونکہ دلیل اسی کو مقتضی ہے کہ کثرت کے وقت بدون تغیر کے نجس نہو یہ حکم مجمع علیہ ہے جیسا کہ شیخ الاسلام سے نقل ہوا اور اسکے موافق منتقی میں ہے کہ ایک قوم ایک نہر کے کنارہ صف باندھکر بیٹھے تو سب کا وضو جائز ہے اور یہی حکم حوض میں ہے کیونکہ اب حوض آب جاری کے حکم میں ہے انتہی۔ اور مراد بالفرض درہ حوض کبیر ہے۔ الفتح۔ دلیل میں تامل ہے کیونکہ مانند آب جاری ہونے میں بالکل مثل ہونا مراد نہیں ہے اور آب جاری میں معلوم ہوا کہ نجاست رواں ہو جاتی ہے نہ حوض کبیر میں اور منیۃ المصلی میں ہے کہ اگر لوگ صف باندھکر نہر کنارے بیٹھے وضو کرتے ہیں تو جائز اور یہی صحیح ہے۔ الہندیہ۔ م۔ اور مشائخ بخارا و بلخ نے کہا کہ نجاست اگر غیر مرئیہ ہو تو اسی موضع سے وضو کرے جہاں گرے اور اگر نجاست مرئیہ ہو تو نہیں۔ ع۔ اور کہا گیا کہ یہی اصح ہے۔ اور ابن امیر الحاج نے کہا کہ اگر رائے غالب میں وہاں نجاست نے حلول نکیا ہو تو وضو کرے ورنہ نہیں اور یہی اصح ہے۔ ط۔ اوپر گذرا کہ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ مرئیہ وغیر مرئیہ میں بدون فرق کے وضو جائز ہونے کی تصحیح کیجاوے۔ الفتح۔ اسی پر فتوی دیا جاوے۔ الدر۔ ارجح واسطے فتوی کے اور احوط وہ ہے جسکو بدائع میں ظاہر الروایۃ کہا یعنی موضع وقوع نجاست کا نجس ہینا واللہ تعالی اعلم۔ ولیکن سراج الوہاج میں کہا کہ مشائخ بخارا کا قول اصح ہے۔ الہندیہ۔ اور بنا بر قول مشائخ عراق کے موضع نجاست سے بقدر حوض صغیر کے چھوڑ کر وضو کرے کما فی الخلاصۃ۔ اور حوض صغیر چار در چار گز ہے۔ الکفایہ۔ فروع بڑے حوض بدبودار سے وضو جائز ہے جبکہ نجاست معلوم نہو۔ قاضیخان۔ ایسے حوض سے وضو کرے جسمیں نجاست کا خوف ہو مگر یقین نہو اور یہ واجب نہیں کہ اسکا حال دریافت کرے۔ المحیط۔ کیونکہ اسکی حاجت دلیل نہونے پر ہے اور یہاں دلیل مطلق استعمال کی موجود ہے اور بیت المقدس جاتے ہوئے راہ کی منزل میں جب عمرو بن العاص نے کھڑے ہو کر حوض والے کو آواز دیکر پوچھا کہ کیا تیرے حوض پر درندے پانی پینے آتے ہیں تو حضرت عمر رض نے منع کر دیا کہ ای حوض والے کچھ آگاہ نہ کیجیو۔ کما فی الموطا۔ اور اسی طرح اگر رنگ و بو متغیر پائے تو بھی جائز جب تک معلوم نہو کہ یہ نجاست کی وجہ سے ہے کیونکہ تغیر کبھی پاک چیز سے اور کبھی دیر تک ٹھیرے رہنے سے ہوتا ہے۔ اس کنوین سے بھی وضو جائز ہے جسمیں میلے کچیلے گھڑے لٹکائے جاتے ہیں انکو اطفال و غلام لوگ لٹکاتے ہیں جو احکام نہیں جانتے ہیں اور دیہاتی و عوام لوگ اپنے میلے کچیلے ہاتھوں سے چھوتے ہیں پس اسوقت تک وضو جائز ہے کہ بالیقین نجاست معلوم نہو۔ الفتح۔ اور ڈول و رسی بھی پاک ہیں۔ الظہیریہ۔ اگر پانی کو ناپاک گمان کرکے اس سے وضو کیا پھر وہ پاک ظاہر ہوا تو جائز ہے۔ الخلاصۃ۔ نہر سے وضو افضل ہے مگر جہاں معتزلہ ہوں تو بقول امام رستغفنی برعکس افضل ہے۔ الفتح۔ اگر نیستان سے جسمیں نرکل پاس پاس ملے ہیں یا زمین جسمیں کھیتی ہے اور نیستان میں پانی بھرا ہوتا ہے اور کھیت میں بھی پانی ہے اور کھیتی کے درخت باہم ملے ہیں اس پانی سے وضو کیا اگر وہ دردہ ہو تو جائز ہے اور نرکل و کھیتی کا باہم ملا ہونا پانی کے باہمی اتصال کو مانع نہیں ہے۔ اگر ایک حوض سے وضو کیا جسکے تمام پانی پر کائی چھائی ہے اگر ایسی ہو کہ حرکت دینے سے متحرک ہو تو جائز ہے۔ الخلاصۃ۔ فتاوی میں ہے ایک غدیر عظیم جسمیں گرمیوں میں پانی نہیں رہتا اور اسمیں آدمی پیخانہ پھرتے اور جانور گوبر و لید کرتے ہیں پھر وہ جاڑوں میں یا برسات میں بھر جاتا ہے اور اس سے برف اٹھایا جاتا ہے تو اگر پانی جو اسمیں آتا ہے وہ نجس ہی مقام پر آجاتا ہے تو پانی و برف دونوں ناپاک ہیں اگرچہ بعد اسکے پانی کثیر ہو گیا ہو۔ اور اگر پانی پہلے کسی پاک مقام

پر اس تالاب میں جمع ہو کر دہ دردہ ہونے کے بعد تب نجاست سے ملا تو پانی و برف دونوں پاک ہیں الفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ اسمین یہ قید ضروری ہے کہ نجاست اسقدر کثیر نہو کہ پانی متغیر ہو جاوے ورنہ بالاتفاق جائز نہوگا جیساکہ محیط و فتح سے مکرر گذرا ہے۔ م۔ اگر حوض غدیر کا پانی نجس ہوا پھر پانی جذب ہو کر زمین خشک ہو گئی تو اُسکی طہارت کا حکم ہوگا۔ پھر دوبارہ اسمین پانی آیا تو اسمین دو روایتیں ہیں اور اظہر یہ کہ نجاست عود نہ کریگی السراج الوہاج۔ اور اصح روایت یہ کہ نجاست عود کریگی ع۔ اسی طرح منی اگر ملکر جھاڑ دی گئی یا مردار کی کھال خاک یا دھوپ سے دباغت کی گئی یا کنواں نجس ہو کر خشک ہوا پھر اس کپڑے یا کھال کو پانی پہونچا یا کنوئیں میں پانی آگیا تو نصیر بن یحییٰ رح نے کہا کہ اسکی طہارت کا حکم ہے یہ قول لوگوں پر زیادہ آسان ہے اور محمد بن سلمہ رح نے کہا کہ نجاست کا حکم ہے یہ قول دلیل سے زیادہ مضبوط ہے اور اسی قول کے مانند ہشام رح نے امام محمد رح سے روایت کیا ع۔ حوض کبیر نجس ہو گیا پھر اسمین پاک پانی داخل ہوا یہانتک کہ کثیر ہو گیا تو نجس ہے المجتبیٰ۔ اور کہا گیا کہ اگر اسمین سے کچھ نکل گیا اگرچہ قلیل ہو تو پاک ہو گیا اور یہی اصح ہے المحیط اور یہی صحیح ہے م۔ اگر حمام کی بہے ہوئے پانی میں پاؤں ڈالے تو دونوں پاؤں دھونا واجب ہے۔ اور اصح یہ کہ اگر حمام میں کسی جنب کا نہانا معلوم ہو تو واجب ورنہ نہیں یہ قول اول کی [illegible] المحیط والمجتبیٰ۔ اگر حوض صغیر ہو یعنی دہ دردہ سے کم ہو جسمین ایک جانب سے پانی آتا اور دوسری جانب سے نکلتا ہے تو اسمین ہر طرف سے وضو جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے خواہ چار در چار یا کم ہو یا زیادہ ہو۔ شرح الوقایہ والزاہدی و معراج الدرایہ۔ مسئلہ

وموت مالیس لہ نفس سائلۃ فی الماء لاینجسہ ۔ اور پانی میں مرنا ایسے جانور کا جسمین خون سیلان کرنے والا نہیں ہے اسکو نجس نہیں کرتا۔ ف۔ یعنی پانی میں جو ایسا جانور مرے جسکے خون سائل نہیں تو اُسکی موت سے پانی نہیں نجس ہوتا۔ **کالبق والذباب** ۔ جیسے مچھر و مکھی۔ **والزنابیر** ۔ جمع زنبور یعنی بھڑیں۔ **والعقرب ونحوہا** ۔ اور بچھو وانکے مانند جانور۔ ف۔ اگر یہ جانور پانی میں مرجاویں تو پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو نجس نہیں ہوتا۔ بق و ذباب و زنابیر بلفظ جمع ہیں اور شیخ الاسلام عینی رح کے نسخہ میں عقرب بھی بلفظ جمع عقارب مذکور ہے تو جمع سے اشارہ انکے اقسام کی طرف ہے یعنی انکے جملہ اقسام یکسان ہیں اور انکے مانند جانوروں کی مثال میں عینی رح نے کہا کہ جیسے چھچڑی و نیشری و شہد کی مکھی و چیونٹی و بزنگ، ھر و جُعل و لیسو و کھٹمل ع۔ اور اگر جونک خون چوسکر تھوڑے پانی میں مرگئی تو مجتبیٰ میں ہے کہ اصح یہ کہ پانی خراب ہو جائیگا اور نہر الفائق میں کہا کہ اس سے اُس مچھر و کھٹمل و چیچڑی چھوٹی مُڑی کا حکم ظاہر ہوا ہے جو خون چوسکر قلیل پانی میں مرجاوے اور وہبانیہ میں ہے کہ ہمارے نزدیک ریشم کے کیڑے اور جس پانی میں ریشم نکالنے کو یہ کیڑے اونٹائے جاتے ہیں وہ پانی اور کیڑوں کے انڈے و بیخال سب پاک ہیں جیسے وہ کیڑا بھی پاک جو نجاست سے پیدا ہوتا ہے۔ د۔ اور عینی رح نے ان جانوروں کو شمار کرکے کہا کہ ہمارے نزدیک یہ جانور پاک ہیں تو انکے مرنے سے نجاست نہوگی اور ابن المنذر رح نے کتاب الاجماع میں کہا کہ میں نہیں جانتا کہ اسمیں کسی نے خلاف کیا ہو سواے شافعی رح کے دو قولوں میں سے ایک قول کہ جسمین نجاست مروی ہے اور نووی رح نے کہا کہ شافعی رح کی ایک جماعت کہتے ہیں کہ خرق اجماع کیا۔ امام مصنف رح نے لکھا کہ۔ **وقال الشافعی یفسدہ** ۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ ایسے جانوروں کا مرنا بھی پانی کو خراب یعنی نجس کرتا ہے۔ **لان التحریم لابطریق الکرامۃ آیۃ النجاسۃ بخلاف دود الخل وسوس الثمار لان فیہ ضرورۃ** ۔ کیونکہ یہ جانور حرام ہیں اور تحریم جب بطریق بزرگی کے نہو تو وہ نجاست کی نشانی ہے بخلاف شہد کے مکھیوں کے بچوں اور پھلوں کے کیڑوں کے کہ انکے مرنے سے نجاست نہیں ہوتی اسلیے کہ انمین ضرورت ہے۔ ف۔ خلاصہ انکی تحریم ایک کرامت کی وجہ سے جیسے آدمی کا گوشت حرام ہے مگر نجاست کی وجہ سے نہیں بلکہ کرامت کی وجہ سے اور مثلاً بلی کا گوشت حرام ہے بوجہ درندگی و نجاست کے تو یہ جانور جنمین خون سائل نہیں ہے یہ بھی حرام ہیں تو یہ دلیل انکی نجاست کی ہے اور اگر کہا جاوے کہ شہد کی مکھیوں کے بچے شہد میں متصل اور خرما وغیرہ پھلوں میں کیڑے مرجاتے ہیں تو جواب دیا کہ بوجہ ضرورت

کے معاف کیے گئے ہیں تو اسپر باقیوں کا قیاس نہیں ہوسکتا۔ عینی رح نے کہا کہ دارمی رح نے جو بعض اصحاب شافعی رح سے دود النحل
وسوس الثمار سے بھی نجاست نقل کی ہے یہ صحیح نہیں کیونکہ اسمیں اصحاب شافعی میں کچھ خلاف نہیں ہے۔ امام الحرمین رح نے کہا کہ
اگر دود النحل وسوس الثمار میں سے کچھ جمع کیے اور عمداً انکو کھایا تو دو صورتیں ہیں یعنے ناجائز و جائز کیونکہ یہ کیڑے بمنزلہ اسکے
جزو کے طبع و طعم میں ہیں اور طعام کے ساتھ انکا کھا جانا بر قول صحیح حرام نہیں ہے۔ عینی نے لکھا کہ ایسے جانوروں کے مرنے سے
پانی فاسد ہونا امام شافعی کا ایک قول ہے اور دوسرا قول ہمارے مثل ہے یعنی پانی فاسد نہیں ہوتا اور اسی کو جمہور اصحاب شافعی رح
نے صحیح کہا ہے مگر محاملی و رویانی رح نے البتہ قول نجاست کو ترجیح دی اور نووی رح نے کہا کہ یہ کچھ نہیں ہے اور صواب طہارت ہے اور
یہی جمہور علماء کا قول ہے اور کہا کہ خود یہ جانور مر جانے سے البتہ نجس ہوجاتے ہیں اور اسی پر عراقی اصحاب نے جزم کیا اور یہی صحیح
ہے کیونکہ یہ بھی منجملہ مردار کے ہوگئے۔ ع۔ ولنا قوله عليه السلام فيه هذا هو الحلال اكله وشربه والوضوء منه۔ ہمارے واسطے
دو حجت ہیں ایک تو حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جو آپ نے ایسے پانی کے حق میں جسمیں بغیر خون سائل کا جانور مرا ہے فرمائی
کہ یہ حلال ہے اسکا کھانا و پینا و اس سے وضو کرنا۔ ف۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے سلمان فارسی رضی اللہ عنہ
کو فرمایا کہ یا سلمان كل طعام وشراب وقعت فيه دابة ليس لها دم فماتت فيه فهو حلال اكله وشربه والوضوء منه۔ یعنی اے سلمان ہر چیز کھانے
کی اور پینے کی جسمیں کوئی ایسا جانور گر جاوے جسمیں خون نہیں ہے پھر اسمیں مرجاوے تو یہ چیز حلال ہے اسکا کھانا و پینا و اس سے
وضو کرنا۔ اس حدیث کو دارقطنی رح نے روایت کرکے کہا کہ کسی راوی نے اسکو نہیں مرفوع کیا سواے بقیہ رح کے سعید بن ابی
الزبیدی سے۔ اور وہ ضعیف ہے انتہی۔ یونہی فتح القدیر میں لکھا اور ظاہر ایہ طعن بقیہ رح پر ہے اور عینی رح نے لکھا کہ دارقطنی نے
سعید بن ابی سعید رح پر یہ طعن کیا ہے پھر لکھا کہ اسکو ابن عدی رح نے روایت کرکے اسی راوی سعید بن ابی سعید پر طعن کیا اور کہا کہ
یہ شیخ مجہول الحال ہے اسکی حدیث غیر محفوظ ہے انتہی۔ شیخ عینی و ابن الہمام رح نے جواب لکھا کہ یہ دونوں طعن باصلاح دفع کیے گئے کہ یہ
بقیہ بن الولید ہیں جن سے ائمہ علماء مثل حماد بن زید و ابن المبارک و یزید بن ہارون و ابن عیینہ و وکیع و اوزاعی و اسحق بن راہویہ و شعبہ
رحمہم اللہ تعالی نے روایت کی اور بجز شعبہ و انکی احتیاط کافی ہے۔ یحیی بن معین نے کہا کہ بقیہ رح جب بغداد میں آئے تو شعبہ انکی بہت
تکریم کرتے تھے اور سواے بخاری رح کے بقیہ رح سے سب جماعت محدثین صحاح ستہ نے روایت کی ہے اور رہے سعید بن ابی سعید
تو انکو خطیب نے ذکر کیا اور کہا کہ سعید کے باپ کا نام عبد الجبار تھا اور یہ شیخ ثقہ ہیں پس مجہول الحال کا طعن جاتا رہا اور اس حالت
میں یہ حدیث درجہ حسن سے نازل نہیں۔ مغ۔ اور حدیث حسن حجت ہے۔ م۔ اور ابو عبید رح نے کتاب الطہور میں حدیث ام المومنین
میمونہ رضی اللہ عنہا روایت کی کہ انکا قدح ایسا تھا جسمیں جعلان ہوتے یعنی کیڑے پس اسمیں سے آپ کے واسطے
پانی لایا جاتا تو اس سے پیتی تھیں اور وضو کرتی تھیں۔ ع۔ ولان المنجس اختلاط الدم المسفوح باجزائه عند الموت حتى
حل المذكى لانعدام الدم فيه ولا دم فيها۔ اور دوسری حجت یہ کہ پانی اسواسطے پاک ہے کہ پانی کو نجس کرنے والا تو دم مسفوح
کا ملنا پانی کے اجزاء سے بر وقت موت ان جانوروں کے ہے حتی کہ ذبح کیا ہوا حلال ہوجاتا ہے بوجہ نہ ہونے خون مسفوح کے اسکے
اندر اور یہ جانور ایسے ہیں کہ انمیں ایسا خون ہی نہیں ہے۔ ساف۔ توضیح یہ کہ ان جانوروں میں خون سائل نہیں ہے اور پانی کا نجس
کرنے والا یہی خون ہوتا ہے جو جانور کے پانی میں مرتے وقت پانی کے اجزاء سے مل جاتا ہے تو ان جانوروں کے مرنے سے یہ خون
پانی میں نہیں مل سکتا تو پانی نجس نہوا اور جس جانور میں خون سائل ہے وہ ذبح کرنے اور خون بہا دینے سے پاک حلال ہوجاتا
ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ معنی یہ ہیں کہ اصل میں جو ذکوۃ مشروع ہونے کا سبب ہے وہ سبب حلال ہونے کا اصلح ہے کہ ذکوۃ
کی وجہ سے خون سائل دور ہوجاتا ہے پھر جو شخص کہ ذبح کرنے کی لیاقت رکھتا ہو شارع نے اسکے فعل ذبح کو قائم مقام خون دور
بہنے کے کردیا ہے حتی کہ اگر جانور نے عناب کی گٹھیاں وغیرہ ایسی چیز کھائی ہو جو خون نکلنا روکتی ہے تو نکلا ہوا اعتبار کر کے ہیں۔

مذبوحہ کے حلال ہونے کا حکم ہے انتہی - اور ذبح کرنے کی دیانت اسواسطے معتبر رکھی کہ شرعًا اسکا بھی اعتبار ہے حتی کہ مجوسی کے ذبیحہ مین بھی خون نہین رہتا ہے تو اگر خالی خون ہونے سے حلال ہو تو وہ بھی حلال ہونا چاہیے - اور عینی رح نے لکھا کہ مجوسی کے ذبیحہ مین قیاسی معاملہ یہی تھا کہ حلال ہو لیکن شرع نے اسکو لاحق ذبح کے اعتبار نہین کیا - مع - اور بعید واللہ اعلم یہ کہ نفس جاندار بنام خدا حلال ہے اور مجوسی کبھی کسی کتاب آسمانی کے موافق نام نہین جانتا ہے فتامل فیہ - باقی رہا یہ کہ امام شافعی کا قول تھا کہ ان کیڑے مکوڑون کا کھانا حرام ہے اور یہ نجاست کی دلیل ہے تو جواب دیا کہ - والحرمۃ لیست من ضرورتہا النجاسۃ کالطین - اور حرمت کے واسطے نجس ہونا ضروری نہین ہے جیسے مٹی - ف - کیونکہ مٹی کا کھانا حرام ہے اور یہ حرمت بوجہ کرامت نہین حالانکہ نجاست لازم نہین ہے - غرضکہ جو نجس ہو وہ تو ضرور حرام ہے لیکن جو حرام ہو ضرور نہین کہ وہ نجس بھی ہو جیسے مٹی و سنکھیا و کوئلہ وغیرہ کہ یہ سب حرام ہین مگر انمین کوئی ناپاکی نہین ہے - م - جامع کردری مین ہے کہ گوشت ہر درندہ جانور کا جب وہ ذبح کر دیا جاوے پاک ہو جاتا ہے مگر اسکا کھانا حرام ہے - خ - مترجم کہتا ہے کہ کہا گیا کہ اصح یہ کہ درندہ کا گوشت بعد ذبح کے ناپاک ہے ولیکن فتوی قول اول پر ہے کما فی الفیض - م - اور حاوی مین ہے کہ ذبح کیے ہوے باز پرند کا گوشت کثیر اگر پاس ہو تو اسکے ساتھ نماز جائز ہے اور یہی ہر ایسے جانور کا حکم ہے جسکے جھوٹے پانی سے وضو کرنے مین نماز اعادہ کرنے کا حکم نہین جیسے سانپ دیکھو وچوہا و تمام پرند اگر انکا گوشت پاس ہو بشرطیکہ مذبوحہ ہو تو نماز جائز ہے - ذخیرہ مین ہے کہ جیتا سانپ پاک ہے اور اسکا گوشت و کینچلی اصح قول پر پاک ہے اسی طرح اگر نماز پڑھی و اسکے ساتھ بلی یا چوہا ہو تو جائز ہے اور اگر ثعلب یا کتے کا پلہ ہو تو نہین جائز ہے اور کہا کہ اس جنس کے مسائل مین اصل یہ کہ ہر وہ جسکے جھوٹے پانی سے وضو جائز ہے اسکے ساتھ ہونے کی حالت مین نماز جائز ہے ورنہ نہین - حاوی مین ہے کہ خشکی کا سانپ اگر پانی وغیرہ مین مرے تو جسمین مرے وہ نجس ہوگا اور مفید مین ہے کہ وزغہ و سطلیہ کا بھی یہی حکم اور ان دونون کا خون نجس ہے - ذخیرہ وغیرہ مین ہے کہ سانپ کی کینچال و اسکا پیشاب نجس نجاست غلیظہ ہین اور اسکی کھال اگر قدر درم سے زائد ہو تو اسکے ساتھ نماز منع ہے اگرچہ مذبوحہ ہو اور مجتہد اسکی دباغت بھی نہین ہو سکتی ہے - ع - اور ابن الہمام نے تجنیس سے ذکر کیا کہ اگر خشکی کا سانپ کسی برتن مین مرگیا اسمین خون نہین تو نجس نہوگا اور اگر اسمین خون ہو تو نجس ہوگا - ف - المسئلۃ - وموت مالیعیش فی الماء فیہ لایفسدہ کالسمک والضفدع والسرطان - اور مرنا ایسے جانور کا جو پانی مین جیتا ہے جب اسی مین مرے تو پانی کو فاسد نہین کریگا جیسے مچھلی و مینڈک و کیکڑا - ف - یعنی پانی کا جانور ہو اور پانی ہی مین مرے تو پانی خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو اسکی موت سے نجس نہین ہوتا ہے - وقال الشافعی یفسدہ الا السمک لمامر - اور امام شافعی رح نے کہا کہ سواے مچھلی کے اور سب چیزین پانی خراب کرتی ہین اسی دلیل سے جو گذری - ف - یعنی انکی حرمت دلیل نجاست ہے - اگر کہا جاوے کہ کتاب الذبائح مین مذکور ہے کہ مینڈک و کیکڑے کا کھانا امام شافعی رح کے نزدیک حلال ہے تو پھر کیونکر گذری دلیل جاری ہو سکتی ہے جواب دیا گیا کہ جو کتاب ذبائح مین مذکور ہے اسکو اصحاب شافعی تسلیم نہین کرتے چنانچہ نووی رح نے کہا کہ جو جانور پانی مین جیتا ہے اگر ایسا ہے کہ کھایا جاتا ہے تو شک نہین کہ وہ پانی کو نجس نہین کریگا اور جو جانور ایسا ہے کہ نہین کھایا جاتا ہے جیسے مینڈک وغیرہ تو جب وہ قلیل پانی یا کسی دوسری بہنے والی رقیق چیز قلیل یا کثیر مین مرے تو اسکو نجس کریگا - رویانی رح نے کہا کہ یہی مشہور قول ہے اور یہی کیا ہے مین تصریح کی - مع - ولنا انہ مات فی معدنہ فلایعطی لہ حکم النجاسۃ - اور ہمارے واسطے ایک حجت یہ کہ وہ جانور اپنے معدن مین مرا ہے تو اسکے حق مین نجاست کا حکم نہ دیا جاویگا - ف - کیونکہ اگر نجاست کو اپنے معدن مین حکم نجاست دیا جاوے تو کوئی آدمی پاک نہین ہو سکتا کیونکہ سب کی رگون وغیرہ مین خون بھرا ہے - ع - پس نجاست جب تک اپنے معدن مین ہے اسکو حکم نجس کا نہین ہے - کبیضۃ حال محہا دما - جیسے وہ انڈا کہ اسکی زردی خون ہو گئی - ف - تو جب تک اندر ہے انڈا نجس نہین حتی کہ اگر ایسے انڈے کو جیب وغیرہ مین لیے ہوے نماز پڑھے تو اسکے ساتھ نماز جائز ہے - برخلاف اسکے جب نجاست اپنے معدن مین نہو چنانچہ اگر ایک شیشی مین خون بھر کر جیب مین رکھا

نماز پڑھے تو نماز نہین جائز ہے کیونکہ شیشی اُس خون کا معدن نہین ہے۔ **فرع** - اگر انڈا گندا ہو تو جامع اصغر مین ہے کہ گندے انڈے کے ساتھ صاحبین کے نزدیک نماز نہین جائز ہے اور بقیاس قول اعظم وحسن کے جائز ہے اور اسی کو شیخ ابو عبید اللہ بلخی نے اختیار کیا - اور ایسے انڈے کے ساتھ جسمین بچہ مردہ ہے جسکا مرنا معلوم ہوگیا ہے نماز نہین جائز ہے۔ علمائے شافعیہ کے نزدیک جب انڈا خون ہوگیا وہ دو وجہ مین سے اصح وجہ پر نجس ہے اور اگر گندا ہو یعنی سپیدی و زردی مل گئی تو وہ بلاخلاف پاک ہے ع - اگر انڈا مرغی سے پانی مین گرا درحالیکہ تر تھا یا خشک ہوکر پھر پانی مین پڑا تو وہ پانی نجس نہوگا اسی طرح چوپایہ کا بچہ جو اپنی مان سے ساقط ہوکر گرا یا خشک ہوکر تو پانی نجس نہوگا کیونکہ وہ اپنے معدن مین تھا اور معدن مقام قرار جس سے جدا ہونے کی استطاعت نہو - ف - **ولانہ لادم فیہا اذ الدموی لایسکن فے الماء والدم ہو النجس** - اور دوسری حجت ہماری یہ ہے کہ ان دریائی جانورون مین خون نہین ہے کیونکہ جو خون والا جانور ہے وہ پانی مین نہین رہتا ہے اور خون ہی نجس ہے - **ف** - حاصل آنکہ نجس دراصل خون سائل ہے اور خون کا مزاج گرم ہے اور پانی سرد ہے دونون مین مخالفت ہے تو جس جانور مین خون ہے وہ پانی کا رہنے والا نہین ہے اور یہ جانور آبی ہین تو انمین خون نہین ہے۔ علاوہ ازین خون دھوپ مین سیاہ پڑجاتا ہے اور ان جانورون سے جو چیز بہکر نکلتی ہے وہ دھوپ مین سپید ہوجاتی ہے تو انمین خون نہین ہے اور یہی حجت دوم بہت صحیح ہے جیسا کہ امام سرخسی رح نے تصریح کردی نہایہ ع ت - بالجملہ واضح ہوا کہ یہ پانی کے جانور جب پانی مین مرین تو ہمارے نزدیک بالاتفاق پانی نجس نہین ہوتا خواہ پانی تھوڑا ہو یا بہت ہو م - ابن الہمام نے کہا اسی طرح اگر پانی سے باہر مرین پھر پانی مین ڈال دیے جاوین تو بھی صحیح قول کے موافق پانی نجس نہوگا - پانی کے سوائے سرکہ وغیرہ دوسری پتلی بہنے والی چیزین اس حکم مین مثل پانی کے ہین یعنے انمین بھی یہ جانور مرین یا ڈالے جاوین تو وہ بھی نجس نہونگے کیونکہ نجس کرنے والا خون ہوتا ہے اور آبی جانور مین خون نہین ہے - امام محمد رح سے مبسوط مین روایت ہے کہ مینڈک اگر پانی مین مرکر ریزہ ریزہ ہوجاوے تو وضو جائز مگر پینا مکروہ یعنی حرام ہے کیونکہ اسکا گوشت کھانا حرام ہے - مفع - **وفی غیر الماء** - اور پانی کے سوائے دوسری چیز مانند شیرۂ انگور و سرکہ و تیل وغیرہ مین اگر آبی جانور مرجاوے **قیل** - کہا گیا یعنی نصیر بن یحیی ومحمد بن سلمہ وغیرہ نے کہا کہ **غیر السمک یفسدہ** - مچھلی کے سوائے دیگر آبی جانور اُس چیز کو نجس کردیتے ہین - **لانعدام المعدن** - کیونکہ معدن مین نہین مرے ہین - **وقیل** - اور کہا گیا یعنی ابو عبد اللہ بلخی ومحمد بن مقاتل وغیرہ نے کہا کہ - **لایفسدہ** - اُس چیز کو نجس نہین کرتے ہین - **لعدم الدم** - کیونکہ خون نہین ہے - یہی خون ہی نجس کرنے والا تھا - امام مصنف نے کہا کہ - **وہو الاصح** - اور یہی قول دوم اصح ہے - **ف** - یہی صحیح ہے - سف - **والضفدع البحری والبری فیہ سواء** - اور مینڈک خشکی کا ہو یا آبی مینڈک ہو دونون اس حکم مین برابر ہین - **ف** - یعنی دونون کے مرنے سے پانی خراب نہین ہوتا ہے - م - ابوالقاسم الصفار نے فرمایا کہ ہم یہی لیتے ہین - المضمرات - اور آبی مینڈک وخشکی کے مینڈک مین فرق یہ ہے کہ آبی مینڈک کی انگلیون کے درمیان بطک کی طرح جھلی کا پردہ ہوتا ہے اور بری مین نہین ہوتا ع ف - **وقیل البری یفسد لوجود الدم وعدم المعدن** - اور کہا گیا کہ خشکی کے مینڈک کے پانی مین مرنے سے پانی خراب ہوجاتا ہے بوجہ خون پائے جانے اور معدن نہونے کے - **ف** - یہی اصح ہے - د - جس خون پایا جانا تو علت نجاست ہے اور معدن نہونا نجاست کا حکم ظاہر ہونے کے لیے ہے ع - خلاصہ مین ہے کہ پانی کا کتا اور پانی کا سور جب پانی مین مرجاوین تو بالاتفاق پانی نجس نہین ہوتا - ط - اب بیان اس امر کا چاہیے کہ آبی جانور کسکو کہتے ہین تو امام مصنف رح نے فرمایا - **ومایعیش فی الماء مایکون توالدہ ومثواہ فی الماء** - اور آبی جانور و پرند جو پانی کے رہنے والے ہین وے جانور مراد ہین جنکے انڈے بچہ ہونا پانی مین اور انکا ٹھکانا و قرارگاہ پانی ہو - **ف** - غرضکہ دو صفتین معتبر ہین ایک یہ کہ انکا مسکن پانی ہو اور دوم یہ کہ انکا توالد ہو یعنی انڈے بچہ دہین ہوان - پس آبی کتا وسور وہ ہے جو پانی کے اندر رہتے اور دہین جننے ہوان - اس سے معلوم ہوگیا کہ جو آبی کتا ہندوستان مین معروف ہے یہ یہان مراد نہین ہے کیونکہ وہ خشکی کا جانور ہے اور چونکہ

پانی مین اچھی طرح پرتا ہی اس جہت سے آبی کہتے ہین۔ امام مصنف رح نے فرمایا۔ **ومائی المعاش دون مائی المولد مفسد** اور جو جانور کہ پانی مین زندگی کرتا ہو مگر اُسکے انڈے بچہ پیدا ہونے کی وہ جگہ نہو تو اُسکی موت سے پانی نجس ہوجائیگا۔ **ف** جیکہ قلیل پانی ہو اور یہی اصح ہی جیسے بط اور مرغابی وغیرہ۔ و پھر امام مصنف رح نے مسئلہ ماء مستعمل کو ذکر فرمایا۔ **المسئلۃ قال الماء المستعمل لایطہر الاحداث** ۔ فرمایا کہ ماء مستعمل نہین پاک کرتا ہی احداث کو۔ **ف** یعنی حدث جو حکمی نجاست ہی جس سے وضوء و غسل لازم آتا ہی اور بمقابل اسکے خبث یعنی حقیقی نجاست ہی تو اُس سے اشارہ کیا کہ اخباث کو پاک کرتا ہی یعنی اس قول پر کہ آب مستعمل خود طاہر ہی چنانچہ یہ امام ابو حنیفہ رح سے مروی اور انکی اصل کے موافق ہی کہ وہ حقیقی نجاست کا پاک کرنا سواے آب مطلق کے سرکہ و گلاب وغیرہ ایسی چیزون سے جو نجس دور کرنے والی ہین جائز کہتے ہین۔ جامع اسبیجابی مین ہی کہ پانی جو استعمال کیا گیا تین طرح پر ہی ایک تو بالاجماع پاک ہی وہ کہ جو کسی پاک چیز کے اوپر بہا دیا گیا۔ دوم بالاجماع نجس ہی وہ کہ جس سے کوئی حقیقی نجاست دھوئی گئی اور ہنوز اُسکے پاک ہوجانے کا حکم نہوا اور سوم مین اختلاف ہی وہ کہ جس سے کسی محدث نے وضوء کیا یا جنب نے غسل کیا جبکہ اُسکے اعضاء پر حقیقی نجاست نہ تھی ع۔ پس کلام یہان صرف اسی تیسری قسم مین ہی م۔ اور واضح ہو کہ اس ماء مستعمل کے بارہ مین ہمارے مشائخ ماوراء النہر نے ہمارے اصحاب کا اختلاف بیان کیا ہی اور مشائخ عراق نے تو کہا کہ آب مستعمل ہمارے اصحاب کے نزدیک پاک ہی الا محققین مشائخ ماوراء النہر نے بھی یہی اختیار کیا کہ وہ پاک ہی اور اسی پر فتوی ہی۔ الفتح۔ پھر یہ بات کہ آب مستعمل پاک کرنے والا حدث کا نہین ہی جیسا کہ امام مصنف نے مسئلہ ذکر کیا تو اسمین مشائخ ماوراء النہر و مشائخ عراق بلکہ محققین شافعیہ بھی متفق ہین اور دیگر ائمہ مختلف لہذا امام مصنف رح نے لکھا کہ **خلافا لمالک والشافعی** ۔ اسمین خلاف کیا امام مالک و امام شافعی رح نے۔ **ف** یعنی بعض وجہ سے اور مرجع خلاف کا اجتہاد معنی طہور کا ہی فی قولہ تعالی انزلنا من السماء ماء طہورا۔ **ہما یقولان ان الطہور ما یطہر غیرہ مرۃ بعد اخری کالقطوع** ۔ یہ دونون یعنی امام مالک بعض صورت مین اور امام شافعی ایک قول مین یہ کہتے ہین کہ طہور وہ کہ پاک کرے غیر کو ایکبار کے بعد دوسری بار یعنی بار بار جیسے قطوع۔ **ف** کتاب الجواہر مذہب امام مالک مین مذکور ہی کہ طہارت حدث مین جو پانی استعمال کیا گیا وہ طاہر یعنی خود پاک ہی اور مطہر یعنی پاک کرنے والا ہی بشرطیکہ استعمال سے اسمین تغیر نہوا ہو ولیکن دوسرا پانی ہوتے ہوے اسکا استعمال دوبارہ مکروہ ہی بلحاظ اختلاف کے اور امام مصنف رح نے دونون اماموں کی دلیل یہ بیان کی کہ طہور مانند قطوع کے تکرار و بار بار پاک کرنے کو مفید ہی۔ جواب مین صاحب نہایہ نے کہا کہ شیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ پانی دوسری چیز کا پاک کرنے والا ہی ولیکن اسوجہ سے نہین کہ طہور بمعنی مطہر ہی بلکہ آیت مین ماء طاہرا نہین بلکہ ماء طہورا فرما کر آگاہ کیا کہ طہور مبالغہ مانند غفور و شکور کے ہی اور مبالغہ یون ہی کہ خود پاک ہو اور غیر کو پاک کرے ورنہ خالی طہارت مین تو طاہر و طہور یکسان ہین تو زائد معنی یہ کہ دوسرے کی تطہیر ہی تو یہ مبالغہ کی صورت سے معلوم ہوا اور اسوجہ سے نہین کہ طہور کے معنی مطہر کے آتے ہین اسلیے کہ طہور کا محاورہ یہ کہ طہر الشی وہ چیز پاک ہوئی۔ یہ لازمی ہی اور مطہر باب تطہیر متعدی ہی پس لازمی سے متعدی نہین مستفاد ہوتا۔ مین کہتا ہون کہ وجہ یہ کہ طہور مصدر ہی چنانچہ سیبویہ و خلیل و مبرد و اصمعی و ابن السکیت نے صریح کہا اور اسی معنی مین حدیث مفتاح الصلوۃ الطہور اور طہور اناء احدکم اور لاصلوۃ الا بطہور وغیرہ مین اور مبالغہ فعل لازم سے صرف فاعل کی زیادتی فعل کو مفید ہوتا ہی اور یہ متصور نہین کہ متعدی مفعول کو مکرر مفید ہو اور اسی تحقیق پر دلالت کرتا ہی قولہ تعالی وسقاہم ربہم شرابا طہورا۔ اور خوب معلوم کہ اہل جنت کو کوئی احتیاج تطہیر کی نہین بلکہ مراد نہایت طہارت ہی اُن چیزون سے جو دنیا کی شراب مین لغویات و بیہودگیون و تلخی و بدعقلی سے ہوا کرتی ہین ع۔ **وقال زفر وہو علی احد قولی الشافعی ان کان المستعمل متوضیا فہو طہور** ۔ اور زفر رح نے کہا اور یہی شافعی رح کے دو قولون مین سے ایک قول ہی کہ اگر آب مطلق استعمال کرنے والا وضو سے ہو پھر اُسنے دوبارہ وضو کیا تو یہ مستعمل پانی خود پاک اور پاک کرنے والا بھی ہی۔ **وان کان محدثا فہو طاہر غیر طہور** ۔ اور اگر استعمال کرنے والا

بغیر وضو کے حالت میں ہو تو آب مستعمل خود طاہر ہے ولیکن طہور نہیں ہے۔ لان العضو طاہر حقیقۃ وباعتبارہ یکون الماء طاہرا
اسپر دلیل یہ ہے کہ عضو وضو تو درحقیقت پاک ہے اور اس اعتبار سے جو پانی اسپر استعمال ہوا وہ پاک رہا۔ لکنہ نجس حکما وباعتبارہ
یکون الماء نجسا۔ ولیکن وہ عضو بحکم شرعی نجس ہے تو اس اعتبار سے جو پانی اسپر استعمال ہوا وہ نجس ہوا پس دلیل میں دو شبہ
پیدا ہوئے۔ فقلنا بانتفاء الطہوریۃ وبقاء الطہارۃ عملا بالشبہین۔ پس ہم نے کہا کہ دوسرے اعتبار کے موافق اسمین غیر کو
پاک کرنے کی صفت نہ رہی اور اول اعتبار کے موافق اُسکی طہارت باقی رہی تاکہ دونوں شبہہ پر عمل ہو جاوے۔ ف۔ نووی رح
شافعی المذہب نے فرمایا کہ اس مسئلہ میں امام شافعی رح کے دو قول ہیں اور سب نے اتفاق کیا کہ مذہب صحیح یہ کہ آب مستعمل طہور یعنی
پاک کرنے والا نہیں ہے اور اسی پر مسائل کی تفریع ہے۔ وقال محمد وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ ہو طاہر غیر طہور۔ اور امام محمد نے کہا
اور یہی ایک روایت امام اعظم سے بھی ہے کہ آب مستعمل خود پاک ہے اور غیر کو پاک کرنے والا نہیں ہے۔ ف۔ یعنی دوبارہ اُس سے وضو
یا غسل نہیں ہو سکتا اور حقیقی نجاست کو بروایات ظاہرہ پاک کرنے والا ہے کما فی المنح عن المجتبی۔ م۔ لان ملاقاۃ الطاہر
الطاہر لا توجب التنجس۔ کیونکہ پاک کا ملنا پاک سے ناپاک ہو جانے کا موجب نہیں ہے۔ ف۔ یعنی پاک پانی جب وضو میں
پاک عضو سے ملا تو یہ موجب ناپاک ہو جانے کا نہیں ہے۔ الا انہ اقیمت بہ قربۃ فتغیرت بہ صفتہ کمال الصدقۃ۔ مگر
اتنی بات ہے کہ اس پانی سے قربت ادا کی گئی تو اس سے اُسکی صفت میں تغیر آگیا یعنی طہور ہونا نہیں رہا جیسے مال صدقہ۔
ف۔ اور یہ اسوجہ سے کہ شرع کیطرف سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ جس مال سے فرض زکوۃ ساقط ہوتا ہے اور اسکے ذریعہ سے
اللہ تعالی کی جناب میں تقرب حاصل کیا جاتا ہے تو اسمین میل کچیل آجاتا ہے اور رہا اس چیز کے نجس ہو جانے کا حکم تو شرعا نہیں معلوم
ہوا چنانچہ اصل مال زکوۃ کا بوجہ اسقاط فرض کے میلا ہو گیا حتی کہ حدیث میں اسکو اوساخ الناس یعنی لوگون کے میل سے قرار دیا
سو اشرف الخلق صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی اولاد اشراف وبنو ہاشم پر جائز نہ رہا اور باوجود اسکے وہ حد نجاست تک نہیں
پہونچا حتی کہ اگر زکوۃ کے درہمون کو جیب میں رکھکر نماز پڑھی تو صحیح ہے۔ پس یون ہی پانی کے حق میں واجب ہے کہ تغیر ایسی وجہ سے
ہو کہ نجس ہو جانے کی حد تک نہ پہونچے اور یہ اسطرح کہ اُسکا طہور ہونا جاتا رہا اور کوئی دلیل دیگر موجود نہیں جو اس قیاس کی تخصیص
کرے۔ اگر کہا جاوے کہ ہمنے دلیل پائی کیونکہ حدیث میں موجود ہے کہ مومن کے وضو کرنے سے اُسکی خطائیں تمام بدن سے حتی کہ
ناخنون کے نیچے سے پانی کے ساتھ یا آخر قطرہ پانی کے ساتھ نکل جاتی ہیں۔ اور دوسری حدیث سے ثابت ہے کہ خطائیں قاذورات
یعنی نجاسات ہیں چنانچہ حدیث میں ہے کہ جو کوئی تم میں سے ان قاذورات میں سے کسی میں مبتلا ہو تو چاہیے کہ چھپاوے اللہ تعالی
اُسکو چھپاویگا۔ تو جب پانی میں یہ نجاسات ملین تو وہ پاک بھی نہیں رہا۔ جواب یہ کہ ان خطاؤن کو قاذورات اس معنی ظاہری
پر نہیں فرمایا کیونکہ از راہ لغت تو ظاہر ہے اور از راہ شرع اس جہت سے کہ اگر کسی نے وضو کیا پھر کسی ایسی خطا کا مرتکب ہوا جس سے
وضو نہیں ٹوٹتا ہے تو بدون اس نجاست سے بدن دھونے کے وضو مذکور سے نماز جائز ہے۔ منع۔ اسی قول کو ہمارے مشائخ عراق
نے لیا اور اسکو زفر رح نے بھی امام اعظم رح سے روایت کیا۔ قاضی ابو حازم عبد الحمید عراقی کہا کرتے کہ مجھے امید ہے کہ آب مستعمل کے
نجس ہونے کی روایت امام اعظم رح سے ثابت نہوگی۔ اور اسی کو محققین مشائخ ماوراء النہر نے اختیار کیا۔ مجتبی میں کہا کہ یہی قول
اشہر واقیس ہے یعنی زیادہ مشہور و زیادہ موافق قیاس ہے۔ مفید میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔ امام اسبیجابی رح نے کہا کہ اور اسی پر فتوی ہے
یہی قول امام احمد کا اور یہی مذہب شافعی میں صحیح ہے اور یہی امام مالک سے ایک روایت ہے بلکہ ابن المنذر رح نے تو امام مالک رح سے
صرف یہی قول ذکر کیا ہے۔ نووی رح نے کہا کہ یہی جمہور سلف و خلف کا قول ہے یعنی جمہور صحابہ و تابعین کا یہی قول ہے ع۔ وقال
ابو حنیفۃ وابو یوسف ہو نجس۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف نے کہا کہ آب مستعمل نجس ہے۔ ف۔ نجاست غلیظہ یا خفیفہ۔ لقولہ
علیہ السلام لا یبولن احدکم فی الماء الدائم ولا یغتسلن فیہ من الجنابۃ۔ دو دلیل سے ایک دلیل حدیث حضرت صلعم

یعنی ہو کہ کوئی تم مین سے ٹھہرے پانی مین پیشاب نہ کرے اور نہ اُسمین جنابت سے غسل کرے۔ ف۔ تو جیسے نجاست حقیقیہ یعنی پیشاب سے منع فرمادیا کہ نجس ہو جائیگا ویسے ہی اسمین غسل جنابت یعنی نجاست حکمیہ سے منع فرمایا تو دونون برابر ہین دونون کا مستعمل پانی نجس ہی۔ ولانہ مار ازیلت بہ النجاسۃ الحکمیۃ فیعتبر بما ازیلت بہ النجاسۃ الحقیقیۃ۔ دوم دلیل یہ کہ آب مستعمل ایسا پانی ہی کہ اُس سے حکمی نجاست دور کی گئی ہی تو اسکا قیاس ایسے پانی پر ہوا جس سے حقیقی نجاست دور کی گئی۔ ف۔ اور چونکہ حقیقی نجاست زائل کرنے والا پانی نجس ہی تو حکمی حدث دور کرنے والا بھی نجس ہی۔ پھر اس دلیل کا مقتضی تو یہی ہی کہ آب مستعمل نجس غلیظ ہی چنانچہ لکھا ثم فی روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ نجاستہ غلیظۃ اعتبارا بالمستعمل فی الحقیقیۃ۔ پھر حسن بن زیاد کی روایت جو امام اعظم سے ہی اُسمین ہی کہ آب مستعمل نجس بنجاست غلیظہ ہی بر قیاس اُس پانی کے جو حقیقی نجاست دور کرنے مین مستعمل ہوا ہی۔ وفی روایۃ ابی یوسف عنہ وہو قولہ نجاستہ خفیفۃ لمکان الاختلاف۔ اور امام ابو یوسف کی روایت مین جو امام اعظم سے ہی اور وہی خود امام ابو یوسف کا قول ہی کہ آب مستعمل نجس بنجاست خفیفہ رہگیا بوجہ مقام اختلاف کے۔ ف۔ کیونکہ مجتہدین کے اختلاف سے تخفیف پیدا ہوتی ہی۔ عنایہ ع۔ اور جواب یہ کہ حدث مین صرف اعتبار شرعی ہی نہ نجاست حقیقی پس قیاس صحیح نہین ہی اسی واسطے فتوی یہ کہ آب مستعمل پاک ہی حتی کہ اُس سے حقیقی نجاسات دھونا بھی جائز ہی م۔ آب مستعمل کا پینا واُس سے کھانا پکانا بوجہ تنفر کے مکروہ تنزیہی ہی۔ و۔ مگر اُس سے دوبارہ وضو بالاتفاق نہین جائز ہی م۔ اب بیان اسکا کہ آب مستعمل کس کو کس سبب سے کہتے ہین اور کب ہوتا ہی تو امام مصنف رح نے ذکر کیا بقولہ۔ والماء المستعمل ہو ماء ازیل بہ حدث او استعمل فی البدن علی وجہ القربۃ آب مستعمل وہ پانی ہی کہ جس سے دور کیا گیا کوئی حدث یعنی نجاست حکمیہ یا وہ استعمال کیا گیا بدن مین بطور تقرب کے۔ ف۔ یعنی واسطے حصول ثواب کے اور یہ سوائے فرض کے جب ہی ہوگا کہ نیت ہو مگر فرض وضو تو بلا نیت بھی ادا ہو جاتا ہی۔ الفتح۔ حدث خواہ چھوٹا ہو جس سے وضو واجب ہوتا ہی یا بڑا یعنی جنابت ہو۔ اور مراد حدث سے حکمی نجاست شرعیہ جو بے وضو کے اعضا پر اور جنب کے بدن پر ہوتی ہی م۔ قال وہذا عند ابی یوسف رح وقیل ہو قول ابی حنیفۃ ایضاً۔ امام مصنف نے کہا کہ یہ امام ابو یوسف رح کے نزدیک ہی اور کہا گیا کہ یہی امام ابو حنیفہ کا بھی قول ہی۔ ف۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ ہان یہی ہونا چاہیے بدلیل چند مسائل کے کما فی الفتح۔ حاصل یہ کہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک زوال حدث وتقرب دونون مین سے ہر ایک معتبر ہی۔ وقال محمد رح لا یصیر مستعملا الا باقامۃ القربۃ۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ وہ مستعمل نہوگا مگر تقرب پورا کرنے سے لان الاستعمال بانتقال نجاسۃ الآثام الیہ وانما تزال بالقربۃ۔ کیونکہ استعمال تو گناہون کی نجاست اُسکی طرف منتقل ہونے سے ہوتا ہی اور یہ نجاست صرف تقرب سے زائل کیجاتی ہی۔ وابو یوسف رح یقول اسقاط الفرض مؤثر ایضاً فیثبت الفساد بالامرین۔ اور امام ابو یوسف کہتے ہین کہ فرض ساقط کرنا بھی موثر ہی تو فساد دونون باتون سے ثابت ہوگا۔ ف۔ امام محمد کے نزدیک تقرب ہو خواہ رفع حدث بھی ہو یا نہو اور زفر رح کے نزدیک خالی رفع حدث ہی خواہ تقرب ہو یا نہو۔ اور تقرب یہ کہ وضو کی نیت کرے تاکہ عبادت ہو جاوے۔ معف۔ اور رفع حدث یہ کہ بدون نیت کے یہ اعضاء دھوڈالے م۔ اگر بے وضو نے تقرب کی نیت سے وضو کیا تو باجماع پانی مستعمل ہوگیا۔ اگر وضو والے نے ٹھنڈک کی نیت سے وضو کیا تو بالاجماع پانی مستعمل نہوگا اگر بے وضو نے ٹھنڈک کی نیت سے وضو کیا تو امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسف کے نزدیک پانی مستعمل ہوگیا اور زفر کے نزدیک بھی بخلاف امام محمد کے کیونکہ قربت کا قصد نہین ہی اگرچہ اسقاط فرض ہوگیا ع۔ شمس الائمہ رح نے کہا کہ یہ روایت امام محمد رح سے ثابت نہین بلکہ صحیح مذہب امام محمد یہ کہ حدث کا ازالہ جس پانی سے ہو وہ مستعمل ہی مگر ضرورت کی صورت مین نہین جیسے جنب نے اپنا ہاتھ برتن مین ڈالا یا ڈول نکالنے کو کنوئین مین گھسا تو بوجہ ضرورت کے اُسکا مستعمل ہونا ساقط ہوگا۔ یہی قدوری نے جرجانی رح سے نقل کیا۔ مع۔ تینون اماموں رح نے کہا کہ اگر کسی محدث یا جنب یا ایسے حائضہ نے جو خون آنے سے پاک ہو چکی و ہنوز نہین نہائی ہی

پانی نکالنے کو اپنا ہاتھ پہنچے تک ڈالا تو وہ ضرورت کی وجہ سے آب مستعمل نہوگا التبیین۔ اور حدیث ام المومنین عائشہ رضہ مین وارد ہوا کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک تغار کے پانی سے نہاتی تھین اور دونون کے ہاتھ اُسمین پڑتے تھے حالانکہ غسل کی حاجت
ہوتی تھی۔ کمافی الصحیح۔ بخلاف اسکے اگر اپنا سر یا پانون یا کہنیون تک ہاتھ ڈالا تو پانی خراب ہو جائیگا کیونکہ ضرورت نہین ہو حتی کہ
اگر ضرورت متحقق ہو مثلاً مشکے مین کوزہ گر پڑا اور اسکے نکالنے کی نیت سے ہاتھ کہنیون تک ڈالا تو پانی مستعمل نہوگا بخلاف اسکے اگر
ٹھنڈک حاصل کرنے کو اپنا ہاتھ ڈالا ہو تو آب مستعمل ہو جائیگا کیونکہ ضرورت نہین ہو۔ اور اگر دھونے کا بھی ارادہ کیا پس اگر ایک یا زیادہ
انگلیون تک ہو تو مضر نہین اور اگر مع ہتیلی ہو تو پانی مستعمل ہو جائیگا یہ خلاصہ وظہیریہ مین ہو۔ ولیکن اسکی توجیہ مین تامل ہو الفتح۔
مضمرات مین ہو کہ یہ بقول امام ابو یوسف ہو اور امام محمد رح کے نزدیک پاک ہو اور اسی پر فتوی ہو۔ ع۔ اگر وضوء سے ہو اور
اسنے ٹھنڈک کے لیے ہاتھ پانی مین ڈالا تو پانی مستعمل نہوگا کیونکہ جب حدث رفع نہو تو وہان استعمال ثابت ہونے کے واسطے
تقرب کی نیت ضرور ہو الفتح۔ اگر وضوء والے نے مٹی یا گوندھا آٹا یا میل دور کرنے کو وضوء کیا یا پاک آدمی نے ٹھنڈک کے لیے
غسل کیا تو پانی مستعمل نہوگا فتاوی قاضیخان۔ اور اگر منڈانے کو اپنا سر دھویا اور وہ وضوء سے تھا تو پانی مستعمل نہوگا الظہیریہ۔
اگر کھانے کے واسطے ہاتھ دھوئے یا بعد کھانے کے دھوئے تو پانی مستعمل ہو جائیگا محیط السرخسی۔ بشرطیکہ اداے سنت کی نیت
ہو اور اگر نظافت مقصود ہو تو مستعمل نہوگا کمافی المنتقی۔ اور اگر پاک کپڑا دھویا یا ایسا چوپایہ نہلایا جو کھایا جاتا ہو تو پانی مستعمل نہوگا
الفتح۔ چوپایہ مین یہ شرط ظاہر ہو کہ اُسکے بدن پر نجاست حقیقی نہو۔ اور اگر بکری کا پیشاب بکری کے بدن پر ہو تو ظاہر یہ کہ
بقول امام محمد رح یہ پیشاب پاک ہو اور بقول شیخین نجاست خفیفہ ہو۔ م۔ جامع صغیر حسامی رح مین ہو کہ طفل نے وضوء کیا تو مختار
یہ کہ اگر وہ سمجھدار ہو تو پانی مستعمل ہو جائیگا ورنہ نہین المضمرات۔ اگر عورت نے اپنے بالون مین دوسرے بال جوڑے اگرچہ
یہ حرام ہو پھر اُسنے پانی سے یہی بال دھوئے جنکو جوڑا ہو تو اس سے پانی مستعمل نہوگا اور اگر اپنے بال اصلی دھوئے تو پانی مستعمل
ہوگیا الظہیریۃ والسراج۔ اگر مقتول کا سر جو اُسکے دھڑ سے الگ ہو دھویا تو پانی مستعمل ہوا محیط السرخسی۔ آب مستعمل اگر آب
مطلق مین گرا تو کہا گیا کہ اُس سے وضوء جائز ہو یہی صحیح ہو ع۔ یون ہی حوض حمام بقول امام محمد کے اسکو آب مستعمل فاسد
نہین کرتا جب تک کہ اُسپر غالب نہو جاوے اور فاسد نہ کرنے کے یہ معنی کہ اُسکو پاک کرنے والا ہونے سے خارج نہین کرتا الخلاصہ
اسی قول پر فتوی ہو چنانچہ کرمعلوم ہوا م۔ آب مستعمل جب کنوئین مین گرے تو اُسکو فاسد نہین کرتا مگر جبکہ کنوئین کے پانی پر غالب
ہو جاوے اور یہی صحیح ہو محیط السرخسی م۔ اور قاضیخان مین ہو کہ اگر وضوء کا پانی کنوئین مین ڈالا تو امام محمد کے قول پر اُسمین سے بیس
ڈول نکالے ع۔ یہ حکم ظاہر استنزہی احتیاط ہو م۔ امام محمد رح نے کتاب الاصل مین کہا کہ میت کا دھوون نجس ہو اور اصح یہ ہو
کہ اگر اُسکے بدن پر نجاست نہو تو مستعمل نہوگا اور امام محمد رح نے اُسکو اسلیے مطلق رکھا کہ میت غالباً نجاست سے خالی نہین
ہوتا ہو الظہیریہ۔ اگر حوض حمام سے پانی اپنے مُنہ سے اُٹھایا اور اُس سے دونون ہاتھ دھوئے تو مُنہ نجس اور ہاتھ نجس اور منہ
سے جو پانی نکلا مستعمل ہو اور یہی اصح ہو ع۔ لکڑی جسپر گوہ یا گوبر ہو وہ جلکر راکھ ہوگئی تو قلیل پانی مین گرنے سے فاسد نہ کریگی
اسی پر فتوی ہو المضمرات۔ اگر سواے اعضاے وضوء کے کوئی عضو مثلاً ران یا پہلو دھویا تو اصح یہ کہ پانی مستعمل نہوگا
بخلاف اعضاے وضوء کے الخلاصہ۔ واضح ہو کہ حدث کا اطلاق دو معنی پر آتا ہو ایک مانع شرعی جس سے نماز مین داخل
ہونا حلال نہین ہو اور یہ بالاتفاق ٹکڑے نہین ہوتا ہو نہ پیدا ہونے مین نہ زائل ہونے مین۔ دوم حدث بمعنی نجاست حکمیہ
اور اسکے بالاتفاق ٹکڑے ہوتے ہین چنانچہ یہ حدث ایک عضو پھر دوسرا عضو دھوکر کے زائل ہوتا ہو اور یہان بھی مراد ہو پس
پانی کا مستعمل ہو جانا اسی حدث کے زائل ہو جانے پر ہو خواہ بعض ٹکڑے سے ہو یا کل اعضاء سے ہو۔ قالہ القاسم ع فاحفظ
رہا یہ کہ۔ ومتی یصیر الماء مستعملا۔ اور پانی کب مستعمل ہو جاتا ہو۔ ف یعنی کب اُسکو مستعمل کا وصف ہو جاتا ہو۔ جواب دیا

قولہ۔ الصحیح انہ کما زایل العضو صار مستعملا۔ تو صحیح یہ کہ جب ہی وہ عضو سے جدا ہوا مستعمل ہو گیا۔ ف۔ اور قطرات قلیل یا کثیر کہ
بدن و کپڑوں پر لگے تو قول شیخین اگرچہ آب مستعمل نجس ہے لیکن یہ معفو ہے۔ امام مصنف رح نے اسی قول کو صحیح کہا کہ عضو کے ساتھ تک کہ
آب مستعمل نہیں اور جیسے ہی زائل ہو حکم مستعمل پاوے۔ لان سقوط حکم الاستعمال قبل الانفصال للضرورۃ ولا ضرورۃ بعدہ
کیونکہ عضو سے جدا ہونے سے پہلے جو اسکو مستعمل ہونے کا حکم نہیں دیا بلکہ یہ حکم اس سے ساقط کیا تو یہ بوجہ ضرورت کے ہے اور
عضو سے جدا ہونے کے بعد کوئی ضرورت نہیں۔ ف۔ تو اسکو مستعمل کا حکم ہو گیا۔ محیط میں ہے کہ یہی ہمارے اصحاب کا مذہب
ہے اور جدا ہونے کے بعد یہ شرط نہیں کہ جب کسی مقام میں ٹھہر جاوے تب اسکو مستعمل کا حکم ہو۔ اصل میں مذکور ہے کہ اگر اپنی داڑھی
سے تری لیکر سر پر مسح کیا تو ہمارے نزدیک یہ نہیں جائز ہے۔ اسی طرح اگر اپنے دونوں موزوں پر مسح کیا اور تری باقی رہی اس سے
سر کا مسح کیا تو نہیں جائز ہے اور اسی طرح اگر کوئی شخص مثلاً اونچے پر وضو کرتا ہے اسکا گرتا ہوا پانی زمین پر پہنچنے سے پہلے دوسرا
شخص لیکر اس سے وضو کرتا ہے تو یہ نہیں جائز ہے۔ خلاصۃ الفتاوی میں ہے کہ مختار یہ کہ جب تک کہیں ٹھہر نہ جاوے اسکو مستعمل
کا حکم نہ ہوگا۔ ع۔ حرج کی وجہ سے اسی قول کو ترجیح دی گئی۔ د۔ یہ ترجیح بالحرج کے رد ہے اسواسطے کہ جو کپڑوں و بدن کو لگ جاوے
اگرچہ کثیر ہو معفو ہے اور جسکی مصنف نے تصحیح کی وہ مذہب ہے اور محققین مشائخ اسی مذہب پر ہیں جو کتاب میں مذکور ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ
جب فتوی آب مستعمل کے پاک ہونے پر ہے تو بدن و کپڑوں کو لگ جانے میں کوئی حرج نہیں پس یہی صواب ہے جو کتاب میں مذکور ہے
پھر امام مصنف رح نے ایک مسئلہ ذکر کیا جسکو امام ابوبکر الرازی رح نے امام ابو یوسف و محمد کے اختلاف سے نکالا ہے۔ قولہ۔ الجنب
اذا انغمس فی البئر لطلب الدلو۔ جنب نے اگر غوطہ مارا کنوئیں کے اندر یعنی جو وہ دردہ نہیں ہے ڈول نکالنے کے لیے۔ ف۔
یا ٹھنڈک حاصل کرنے کے لیے۔ حالانکہ اسکے بدن پر کوئی حقیقی نجاست نہیں ہے اور اسنے غسل یا وضو کی نیت نہیں کی اور نہ پانی
میں بدن ملا۔ فعند ابی یوسف الرجل بحالہ لعدم الصب وہو شرط عندہ لاسقاط الفرض والماء بحالہ لعدم الامرین
تو امام ابو یوسف کے قول پر وہ مرد اپنے حال پر جنبی باقی ہے کیونکہ پانی کا بدن پر بہانا نہیں پایا گیا حالانکہ فرض ساقط کرنیکے واسطے
ابو یوسف کے نزدیک پانی بہانا شرط ہے اور پانی بھی اپنے حال پر پاک باقی رہا کیونکہ دونوں باتیں ندارد ہیں۔ ف۔ یعنی نہ اس سے
اسقاط فرض ہوا اور نہ اسکی نیت تقرب کی تھی اور اوپر مذکور ہو چکا کہ پانی مستعمل ہونے کے واسطے ابو یوسف کے نزدیک ازالہ حدث
ہو یا نیت تقرب چاہیے۔ وعند محمد کلاہما طاہران الرجل لعدم اشتراط الصب۔ اور امام محمد رح کے قول پر مرد و پانی
دونوں پاک ہیں مرد تو اس وجہ سے کہ بہانا شرط نہیں ہے۔ ف۔ تو بغیر بہانے کے پانی سے اسکا فرض جنابت ساقط ہو گیا۔
والماء لعدم نیۃ القربۃ۔ اور پانی اسوجہ سے پاک ہے کہ اسنے نیت تقرب نہیں کی۔ ف۔ اور مذکور ہوا کہ مستعمل ہونے کے واسطے
امام محمد رح کے نزدیک صرف تقرب کی نیت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ صحیح مذہب امام محمد پر ازالہ حدث سے مستعمل ہوتا ہے تو انکے نزدیک
مرد پاک ہوا اور کنواں بھی مستعمل نہیں کیونکہ ضرورت سے مستثنی ہے کمافی قاضیخان۔ ہاں اگر باہر سے آب مستعمل کنوئیں میں ڈالا تو امام محمد
کے نزدیک جب تک کنوئیں کے پانی پر آب مستعمل غالب نہو تب تک وہ پاک کرنے والا ہے یہی صحیح ہے اور تجنیس میں ہے کہ یہی مذہب مختار ہے
وعند ابی حنیفۃ کلاہما نجسان۔ اور امام ابو حنیفہ کے قول پر ایک روایت کے موافق مرد اور پانی دونوں نجس ہیں۔ الماء
لاسقاط الفرض من البعض باول الملاقاۃ۔ پانی تو اسوجہ سے نجس ہوا کہ ساقط کیا فرض جنابت کو بعض اعضاء سے اول
ہی لگاوے پر۔ ف۔ یعنی مثلاً اسکے کنوئیں پر اترتے ہوئے اول پاؤں پانی میں ڈالے تو پاؤں کا حدث ساقط کرنے سے یہ قدر
پانی نجس ہوا لیکن اصح یہ کہ امام کے نزدیک بھی ضرورت کی وجہ سے کنواں مستعمل نہو گا۔ چنانچہ اوپر گذرا ہے۔ والرجل لبقاء
الحدث فی بقیۃ الاعضاء۔ اور مرد نجس رہا بوجہ باقی رہنے حدث کے باقی اعضاء میں۔ ف۔ کیونکہ باقی اعضاء نجس
پانی سے پاک نہوئے۔ یہ کلام صریح ہے کہ حدث بعضے اعضاء سے بھی ساقط ہوتا ہے کما نبہ علیہ العلامۃ قاسم رح۔ وقیل عندہ

نجاستہ الرجل بنجاستہ الماء المستعمل - اور کہا گیا کہ مرد کی نجاست بوجہ آب مستعمل کے نجاست کے ہے - ف - یعنی فرض غسل تو
بدون نیت ساقط ہو گیا ولیکن آب مستعمل کی نجاست سے نجس ہو گیا - علی ہذا اسکو قراءۃ القرآن جائز مگر نماز نہیں پڑھ سکتا ہے میں کہتا
ہوں کہ امام سے آب مستعمل کے پاک ہونے کی روایت صحیح ہے تو مرد پاک ہوا اور یہی اصح ہے - وعنہ ان الرجل طاہر لان الماء
لا یعطی لہ حکم الاستعمال قبل الانفصال - اور امام رح سے روایت ہے کہ وہ مرد پاک ہو گیا کیونکہ پانی کو مستعمل ہو جانے کا حکم بدن
سے جدا ہونے سے پہلے نہیں دیا جاتا ہے - ف - اور جب وہ شخص پانی سے جدا ہوا تب وہ پانی مستعمل قرار پایا اور بعد اسکے وہ
پانی میں نہیں گھسا تو پاک رہا - میں کہتا ہوں کہ علی ہذا اگر اُسنے پانی میں ایک مرتبہ غوطہ مارا اور ڈول نہ پایا اور پانی سے بالکل
جدا ہو کر پھر دم لیکر دوبارہ اُسمیں گھسا تو بنا بر روایت نجاست آب مستعمل کے اب اس پانی سے نجس ہو جائیگا اور بنا بر روایت
طہارت کے نجس نہوگا - وہو اوفق الروایات عنہ - امام سے یہ روایت سب روایتوں میں سے زیادہ موافق ہے - ف -
یعنی زیادہ موافق باصول امام اور زیادہ سہل ہے ع - ضرورت کی صورت میں پانی مستعمل نہیں ہوتا جیسے ضرورت کی وجہ سے پانی
نکالنے کو مٹکے میں جنب نے ہاتھ ڈالا تو بالاتفاق مستعمل نہوا - ط - تو اب اصح جواب اس مسئلہ میں یہ ٹھہرا کہ پانی بھی مستعمل نہوا
فافہم - م - جنب و محدث کا ایک حکم ہے - اصل مسئلہ دیکھو اسکے قیود سے یہ مسائل نکلتے ہیں - کہ جنب کے حکم میں وہ حائضہ و نفاس والی
جو حیض و نفاس سے پاک ہوئی یعنی خون بند ہوا اور ہنوز نہیں نہائی ہے - چنانچہ ہندیہ میں ہے اگر حائضہ کنوین میں گرے پس اگر خون
بند ہو جانے کے بعد اس حال سے گرے کہ اُسکے بدن پر کوئی نجاست نہیں ہے تو اسکا حکم مثل جنب کے ہے اور اگر خون منقطع ہونے سے
پہلے گرے تو وہ ایسے مرد کے حکم میں ہے جو نہایا ہوا پاک ہے اسواسطے کہ ایسی حائضہ کنوین میں غوطہ کھانے سے کچھ حیض سے پاک نہیں
ہو سکتی ہے الخلاصہ و قاضیخان میں کہتا ہوں کہ مراد یہ کہ اس حالت میں اسکا کچھ خون پانی میں نہیں ورنہ اس نجاست سے پانی
بالاتفاق نجس ہو جائیگا - م - اگر جنب کے بدن پر حقیقی نجاست ہو مثلاً استنجا نہ کیا تو بالاتفاق پانی نجس ہوا اور وہ اسی طرح
جنب رہا ع - اور اگر ڈھیلوں سے استنجا کیا ہو تو بھی یہی حکم ہے - ط - اگر اسنے نماز کے لیے نہانے کی نیت کی ہو تو بالاتفاق
پانی مستعمل ہو جائیگا نہایہ - ع - میں کہتا ہوں کہ پھر بنا بر مذہب فتوی کے وثق ہے کہ اگر آب مستعمل بہ نسبت پانی کے کم ہو تو کنوین
سے طہارت کرنا بھی جائز رہے - اگر جنب نے داخل ہو کر بدن ملا تو پانی مستعمل ہوا کمافی المحیط والخلاصہ کیونکہ یہ نیت غسل کے بجائے
ہو گیا کمافی البحر - اگر کافر پر کوئی نجاست نہیں اور ڈول کے لیے کنوین میں اُترا تو پانی مستعمل نہوگا - م - پھر امام مصنف نے کھال
کا مسئلہ ذکر کیا کہ کس کھال کے پانی میں گرنے سے پانی خراب ہوتا اور کس سے نہیں خراب ہوتا اور کون کھال قابل دباغت ہے اور
کون نہیں ہے - واضح ہو کہ دباغت ایک حقیقی و ایک حکمی ہے - حقیقی وہ کہ پھٹکری وغیرہ مصالحہ و دواؤں سے دباغت کی گئی اور حکمی وہ کہ
دھوپ و خاک و ہوا سے بغیر مصالحہ خشک ہو کمافی الزاہدی - اور مثانہ و اوجھ کا حکم مثل کھال کے ہے - چنانچہ فتح القدیر میں ہے کہ امام محمد
سے مروی ہے کہ اگر مردار بکری کے مثانہ کو دباغت دیدیا تو پاک ہے - عینی رح نے کہا کہ اوجھ کا بھی یہی حکم ہے اور امام ابو یوسف نے اسکو
مثل گوشت کے قرار دیا - پس مثانہ و اوجھ میں تو صاحبین کا اختلاف ہے اور کھال میں اتفاق ہے لہذا امام مصنف رح نے کہا - المسئلہ
وکل اہاب دبغ فقد طہر - اور ہر اہاب جو دباغت کیا گیا تو وہ پاک ہو گیا - ف - خواہ کسی قسم کی دباغت ہو - م - اہاب
ایسے چمڑے و کھال کا نام ہے جو دباغت نہیں ہوا اگر قابل دباغت ہے ع - پس کل اہاب ہر ایسی کھال کو شامل ہے جو قابل دباغت
ہو - اور ایسی کھال کو نہیں شامل جو دباغت نہ اُٹھا سکے پس سانپ کی کھال و چوہے کی کھال دباغت سے مانند گوشت کے
پاک نہوگی الفتح - اسی پر فتوی ہے شرح الطحاوی - یہ جو کہا کہ وہ پاک ہو گیا تو یہ طہارت ظاہری و باطنی دونوں کو شامل ہے ع
وجازت الصلوۃ فیہ - اور اس دباغت کی ہوئی کھال میں نماز جائز ہے - ف - مثلاً اس کھال کا کوئی لباس پہنکر نماز پڑھے
اور جب پہنکر نماز جائز تو مصلی بنانا بالاولی جائز ہے کیونکہ قولہ تعالیٰ وثیابک فطہر - لباس کی طہارت منصوص ہے اور جاے نماز کی طہارت

بدون نص ثابت ہے ع - والوضوء منہ - اور وضو اُس سے جائز ہے - ف - مثلاً اس مدبوغ کھال کا ڈول یا مشک بنائے تو اُسکا
پانی سے وضو جائز ہے ع - مین کہتا ہون کہ مسئلہ مین اشارت ہے کہ دباغت حکمیہ کی کھال کو اگر پانی پہونچے تو وہ عود کر کے نجس نہین
ہوجاتی ہے کیونکہ دباغت عام رکھی یعنے حقیقیہ ہو یا حکمیہ ہو اور عنقریب تصریح آویگی پھر یہ تفریع کیا کہ اس سے وضو جائز تو یہ اسی طور
پر کہ دباغت حکمیہ کی مشک پانی سے نجس نہوئی - ہندیہ مین ہے کہ اگر اسکو حقیقی دباغت کے بعد پانی پہونچا تو بالاتفاق عود کر کے نجس
نہین ہوتی اور حکمی دباغت کے بعد پانی پہونچا تو اظہر یہ کہ نجس عود نکریگی المضمرات - پھر ان سب کھالون مین سے استثناء کیا بقولہ
الا جلد الخنزیر والآدمی - سواے سور کے اور آدمی کی کھال کے - ف - جلد الخنزیر تو دباغت سے پاک نہین ہوتی ہے اور
آدمی کی کھال کو دباغت و عدم دباغت مین دخل نہین بلکہ وہ بوجہ تکریم و احترام کے دباغت نہین کیجاتی حتی کہ غایۃ البیان مین
کہا کہ اگر آدمی کی کھال دباغت کی گئی تو پاک ہوگئی ولیکن اس سے انتفاع بوجہ احترام کے نہین جائز ہے جیسے آدمی کے دیگر
اجزاء سے انتفاع نہین جائز ہے کما فی المبسوط والبدائع - نعم حتی کہ اگر آدمی کی ہڈی کسی آٹے مین پس گئی تو اصح قول پر وہ آٹا نکھایا
جاوے - د - حاصل یہ کہ خنزیر کی کھال و آدمی کی کھال کا دوسرا حکم ہے انکے سواے ہر کھال قابل دباغت جب دباغت کیجاوے
تو وہ پاک ہے - لقولہ علیہ السلام ایما اہاب دبغ فقد طہر - بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایما اہاب الخ - ف -
یعنی کوئی اہاب ہو یعنی کوئی کھال جو قابل دباغت ہو دباغت کی گئی تو وہ پاک ہوگئی - یہ حدیث ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ
و نسائی نے ابن عباس رضہ سے مرفوع روایت کی و ترمذی نے کہا کہ صحیح ہے اور ابن حبان و امام احمد و شافعی و اسحق و بزار نے
بھی روایت کی اور صحیح مسلم مین یہ لفظ ہے اذا دبغ الاہاب فقد طہر - جب دباغت کیجاوے قابل دباغت کھال تو وہ پاک ہوگئی
اس حدیث مین عموم ہے کہ کوئی کھال ہو تو خواہ ذبح کیے ہوے جانور کی ہو یا مردار جانور کی ہو دباغت سے پاک ہوجائیگی
و ہو بعمومہ حجۃ علی مالک فی جلد المیتۃ - اور یہ حدیث اپنے عموم کے معنی سے امام مالک پر حجت ہے دربارہ مردار کی کھال
کے - ف - کیونکہ امام مالک رح کہتے ہین کہ مردار کی کھال پاک نہین ہوتی ولیکن سواے رطوبات چیزون کے جامد چیزون
کے کام مین لانا جائز ہے تو اناج کی گون و شلو کا تھیلا و مانند اسکے مردار کی کھال سے بنایا جاوے مگر اسمین مانند گھی یا
شہد کے نہ رکھے جاوین - واضح ہو کہ جواہر مالکیہ مین ہے کہ مردار کی کھال دباغت سے پاک ہوجاتی ہے - اس سے معلوم ہوا کہ جو
امام مصنف رح نے نقل کیا امام مالک رح سے ضعیف روایت ہے اور صحیح روایت مین ہمارے و امام مالک کے درمیان خلاف
نہین ہان امام احمد کے نزدیک البتہ مردار کی کھال دباغت سے پاک نہین ہوتی ہے تو آنپر یہ حدیث اپنے عموم سے حجت ہے
ذکرہ العینی اور کہا کہ اوزاعی و ابن المبارک و ابوثور و اسحق کا قول ہے کہ جن جانورون کا گوشت کھایا جاوے انکی کھال
دباغت سے پاک ہوتی ہے ورنہ نہین تو یہ حدیث اُن لوگون پر بھی حجت ہے - علاوہ ازین حدیث ہے کہ ام المومنین میمونہ رضہ
کی آزاد کی ہوئی باندی کو ایک بکری صدقہ دی گئی تھی وہ مر گئی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اُس بکری کی طرف گذرے اور
فرمایا کہ تم نے اسکی کھال لیکر دباغت کیون نکر لی کہ اس سے نفع اُٹھاتی پس لوگون نے کہا کہ یہ تو مردار ہے آپ نے فرمایا کہ اسکا
تو صرف کھانا حرام ہے رواہ البخاری و مسلم اور ایک روایت مین ہے اسکا تو صرف تم پر گوشت حرام ہے اور تمھارے لیے اسکی کھال
مین اجازت ہے - دارقطنی نے کہا کہ یہ سب اسانید صحیحہ ہین اور حضرت ام المومنین سودہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ ہماری ایک
بکری مر گئی پس ہمنے اسکی کھال کو دباغت کر لیا پھر ہم ہمیشہ اسمین نبیذ التمر بناتے رہے رواہ البخاری - ابن عباس نے کہا کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مشکیزہ سے وضو کرنا چاہا تو کہا گیا کہ یہ مردار کی کھال کی ہے تو فرمایا کہ اسکا دباغت کر دینا اسکا
کردیتا ہے اسکے خبث یا نجس یا رجس کو یعنی ان الفاظ مین سے کوئی لفظ فرمایا کہ راوی کو شک ہے اور معنی متقارب ہین - بیہقی نے
کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے و رواہ ابن خزیمۃ فی صحیحہ - ام المومنین عائشہ رضہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم کیا کہ نفع اُٹھا

جاوے مردار کی کھالون سے جب وہ دباغت کیجاوین - رواہ ابوداؤد والنسائی وابن حبان - پس یہ سب احادیث حجت ہین
امام احمد وغیرہ کی طرف سے ان احادیث کا معارضہ دوسری حدیث سے ہے جسمین اہاب المیتہ یعنی مردار کی کھال سے انتفاع منع کیا
گیا ہے ولیکن امام مصنف رح نے اس معارضہ کو معارضہ نہین مانا اور فرمایا - ولا یعارض بالنہی الوارد عن الانتفاع من
المیتۃ وہو قولہ علیہ السلام لاتنتفعوا من المیتۃ باہاب - اور نہین معارضہ کیا جائیگا اُس ممانعت سے جو مردار سے نفع
اُٹھانے سے ہے اور وہ قولہ علیہ السلام لاتنتفعوا الخ ہے یعنی مت نفع لو مردار سے کھال کے ساتھ - ف - اور نہ پٹھے کے ساتھ
لانہ اسم لغیر المدبوغ - یہ معارضہ اسوجہ سے نہین کیا جاوے کہ اہاب تو نام ہے بغیر دباغت کی ہوئی کھال کا - ف - حاصل جواب
یہ کہ معارضہ مین تو اہاب سے ممانعت ہے اور اہاب غیر مدبوغ کھال ہے اور یہ ہنوز نجس ہے اور اجازت مین مدبوغ ہے اور وہ طاہر ہے
تو معارضہ نہین ہو سکتا حتی کہ ہمارے نزدیک بھی مردار کی کھال دباغت سے پہلے بیچنا نہین جائز اور کسی کے ملک مین کرنا نہین
جائز ہے کما فی المحیط وشرح الطحاوی - اور امام احمد وغیرہ کی طرف سے کہا گیا کہ معارضہ اسوجہ سے ہے کہ اصل حدیث سے معلوم ہوتا ہے
کہ یہ آخری حکم ناسخ ہے چنانچہ ابوداؤد وترمذی ونسائی وابن ماجہ نے عبد اللہ بن عکیم سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اپنی وفات سے ایک مہینہ پہلے جہینہ کو لکھا کہ لاتنتفعوا من المیتۃ باہاب ولاعصب - یعنی تم مت نفع اُٹھاؤ مردار سے کھال
کے ساتھ اور نہ پٹھے کے ساتھ - ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور اسکو ابن حبان نے اپنی صحیح مین روایت کیا - خلال رح نے
کہا کہ حدیث ابن عکیم رض کی ظاہری دلالت یہ کہ وہ ناسخ ہے - جواب دیا گیا کہ اسمین اہاب کی ممانعت ہے اور وہ غیر مدبوغ ہے - مترجم
کہتا ہے کہ بعض نے زعم کیا کہ صواب وہی جو خلال رح نے کہا کہ ظاہرا معارض ہے اور توجیہ معارضہ کی یہ کہ ممانعت اہاب کی ہے اور
وہ بلفظ نکرہ ہے اور نکرہ تحت نفی مین عام ہوتا ہے جیسا کہ اصول مین مصرح ہے تو معنی یہ ہوے کہ کسی اہاب سے خواہ مدبوغ ہو یا غیر مدبوغ
ہو انتفاع نہ اُٹھاؤ - جواب یہ کہ دباغت کے بعد اسکا نام اہاب نہین رہتا ہے تو عموم صرف اہاب تک رہیگا حتی کہ جو غیر مدبوغ اہاب
کہلاتا ہے کسی قسم کا اہاب ہو خواہ مذبوحہ کا یا مردار کا اُس سے انتفاع ممنوع ہے شیخ ابن الہمام نے اسکو نہین مانا اور کہا یہ بات تو
معلوم ہے کہ دباغت سے پہلے کوئی شخص مردار کی کھال سے انتفاع نہین لیتا کیونکہ اُس سے گھنتا ہے تو ممانعت غیر مدبوغ سے نہین
بلکہ مراد مردار کی مدبوغ کھال ہے تو معارضہ صحیح ہے - مین کہتا ہون کہ شیخ سے یہ عجیب ہے انھون نے فراموش کر دیا کہ عرب عوام
بلکہ خواص قریش تو مردار کا خون وگوشت تک کھاتے اور کہتے کہ جسکو اللہ تعالی نے مارڈالا وہ ہمارے مارنے سے اچھا ہے پھر یہ
کیا معنی کہ وے مردار کی کھال سے گھنیاتے تھے جبکہ مردار کھانے سے نہین گھنیاتے تھے - پس حق یہی ہے کہ معارضہ تام نہین
ہے - البتہ طبرانی نے اوسط مین یہی حدیث عبد اللہ بن عکیم کی یون روایت کی کہ مین نے تم لوگون کو مردار کی کھالون مین اجازت
دی تھی سو تم مردار سے کسی کھال یا پٹھے سے انتفاع مت لو - یہ روایت اگر صحیح ہوتی تو مشعر نسخ تھی ولیکن اسکی اسناد مین
فضالہ بن مفضل راوی ضعیف ہے - علاوہ برین اس حدیث کے اندر تین علتین ہین اول یہ کہ اُسکی اسناد ومتن مین اضطراب ہے
اسناد مین اسطرح کہ چارون سنن مین تو عبد الرحمن بن ابی لیلی نے عبد اللہ بن عکیم سے روایت کی اور ابوداؤد کی روایت مین ہے کہ
عبد الرحمن نے کہا کہ مین مع چند آدمیون کے عبد اللہ بن عکیم کے یہان گیا تو وے لوگ اندر گئے اور مین دروازہ پر باہر رہا
پھر اُنھون نے نکل کر مجھے خبر دی کہ عبد اللہ بن عکیم نے یہ حدیث بیان کی اس سے معلوم ہوا کہ عبد الرحمن نے عبد اللہ بن عکیم
سے نہین سنا بلکہ ان لوگون سے سنا جو اندر گئے تھے اور وے نہین معلوم کیسے لوگ ہین - متن مین اضطراب اسطرح کہ ترمذی کی
روایت مین ایک مہینہ پہلے وفات سے - اور احمد کی روایت مین ایک مہینہ یا دو مہینہ ہے اور بیہقی نے کہا کہ ایک روایت مین چالیس دن
پہلے اور ایک روایت مین صرف تین جمعہ پہلے ہے - دوسری علت یہ کہ عبد اللہ بن عکیم کے صحابی ہونے مین اختلاف ہے بیہقی وغیرہ
نے کہا کہ وہ صحابی نہین ہین علی ہذا حدیث مرسل ہوئی - خلال رح نے کہا کہ پہلے تو امام احمد کہتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

یہ اقوی حکم ہی پھر بوجہ اضطراب شدید کے اسکو چھوڑ دیا - خلال رح نے کہا انصاف یہ کہ عبد اللہ بن عکیم کی حدیث نسخ مین ظاہر الدلالت
ہی ولیکن اسمین کثرت سے اضطراب ہی دوسری علت یہ کہ حدیث خط تحریر ہی اور ابن عکیم نے یہی خط پایا جیسا کہ بعض روایات مین مصرح
اور اسمین شبہ انقطاع ہی اور حدیث ابن عباس رض کی خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع ہی اور وہ سب طرح ارجح واصح ہی - اگر
کہا جاوے کہ ابن جریر نے حدیث جابر رض سے مرفوع روایت کی کہ مردار کی کسی چیز سے نفع نہ اٹھاؤ - وحدیث ابن عمر رض سے کہ
کھال سے انتفاع نہ ہو - جواب یہ کہ اسناد حدیث جابر مین زمعہ لائق اعتماد نہین وحدیث ابن عمر کے اکثر راوی مجہول ہین - علاوہ جزین
اہاب غیر مدبوغ ہی - اگر کہا جاوے کہ حدیث مرفوع ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے درندون کی کھالون سے نہی فرمائی جو بچھائی جاتی
ہین - رواہ ابو داؤد والترمذی وقال صحیح - عینی رح نے جواب دیا کہ کہا گیا ہی کہ لوگ درندون کی کھالون سے قبل دباغت کے
انتفاع لیتے تو اس سے منع کر دیا - مین کہتا ہون کہ یہ حدیث جید ہی سوائے اتنی بات کے کہ کسی قدر مبہم محتمل تاویل ہی اور ظاہر
نہین کہ نہی کس معنی کرکے واقع ہوئی شاید کہ قبل دباغت ہو لیکن چاہیے کہ پھاڑنے والے درندون مین شکاری پرندون سے
زیادہ احتیاط کیجاوے اور عینی رح نے لکھا ہی کہ ثعلب وفہد کی کھال وسمور وسنجاب وغیرہ کی کھال نماز وغیرہ مین پہننا مسلمانون
مین بلا انکار جاری ہی تو یہ اسکی طہارت کی دلیل ہی - بالجملہ عموم کل اہاب دبغ - کا ہی کہ ہر کھال بعد دبغ ہونے کے طاہر ہی اور
یہی حجت ہی امام مالک یا احمد پر جیسا کہ گذرا - وحجۃ علی الشافعی فی جلد الکلب ولیس الکلب نجس العین - اور حجت ہی امام
شافعی رح پر درباره کتے کی کھال کے اور حال یہ کہ کتا نجس العین نہین ہی - ف - تو کتے کا قیاس سور پر نہین ہو سکتا - الا تری
انہ ینتفع بہ حراسۃ واصطیادا - بھلا تم یہ نہین دیکھتے کہ کتے سے نفع لیا جاتا ہی بطرق نگہبانی کے اور شکار پکڑنے کے - ف -
پس اگر وہ نجس العین ہوتا تو کیونکر یہ روا ہوتا - بخلاف الخنزیر لانہ نجس العین اذ الہاء فی قولہ تعالی فانہ رجس منصرف الیہ
لقربہ - برخلاف سور کے کیونکہ سور نجس العین ہی اسواسطے کہ اللہ تعالی نے فرمایا فانہ رجس - تو ضمیر فانہ کی خنزیر کیطرف راجع ہی
بوجہ اسکے کہ یہی مرجع قریب ہی - ف - اور لحم کا مرجع وہ ہی اور جہانتک کہ قریب مرجع ہو اور اسکی طرف رجوع جائز ہو سکتا ہو تو
وہی اولی ہی اور یہان مقام احتیاط ہی تو یہی مرجع متعین ہو کر معلوم ہوا کہ خنزیر خود پلید ہی پس اسکا گوشت پوست سبھی پلید ہوا -
رہا فیل یعنی ہاتھی تو امام محمد رح کے نزدیک وہ بھی نجس العین ہی لیکن امام مصنف رح نے اسکو نہین لیا بلکہ عموم کل اہاب مین
اسکو بھی داخل رکھا کہ بعد دباغت کے پاک ہی کیونکہ اسکے واسطے مانند خنزیر کے کوئی آیت یا حدیث اس عموم کے معارض نہین
جیسے کتے کے حق مین معارض نہین ہی - شافعی رح نے کتے کو سور پر قیاس کیا تھا تو دفع کر دیا کہ قیاس فاسد ہی سور نجس العین ہی
عینی رح نے کہا کہ شافعی رح کے نزدیک تو ہر وہ چیز جسکا گوشت نہ کھایا جاوے اسکی کھال دباغت سے پاک نہین ہوتی ہی خالی
کلب کی خصوصیت بیفائدہ ہی - ابن الہمام نے لکھا کہ عموم کل اہاب مین کتے کی کھال بھی داخل رہی کیونکہ اسکی جھوٹی چیز کا نجس
ہونا اسکو مستلزم نہین کہ وہ نجس العین ہو بلکہ گوشت جس سے یہ لعاب پیدا ہوا اسکی نجاست کو مستلزم ہی تو کھال دباغت سے
پاک ہونا چاہیے - مگر ہمارے یہان بھی اسمین دو روایتین ہین ایک روایت مین کتے کی کھال دباغت سے نہین پاک ہوتی
بر بنا اسکے کہ وہ نجس العین ہی شیخ الاسلام نے کہا کہ یہی ظاہر المذہب ہی اور فتاوی قاضیخان مین اسپر چند فروع ہین ایک یہ کہ
کتا ایک کنوین یا پانی کے گڑھے مین گرا تو وہ نجس ہو گیا خواہ اسکا منہ پانی کو لگا ہو یا نہین - اگر کتا بھیگ گیا اور اسنے پھریری
لی کہ کسی آدمی کے کپڑے کو درہم سے زائد پہونچا تو کپڑا خراب کیا - دوسری روایت یہ کہ نجس العین نہین ہی - بدائع مین کہا
کہ یہ حسن رح کی روایت ہی - مشائخ نے دونون روایتون کی تصحیح مین اختلاف کیا لیکن دلیل عموم حدیث کل اہاب اسی کو
مقتضی ہی کہ کتا نجس العین نہین ہی اور اسکے معارض کوئی روایت نہین جو اسکی نجاست کو موجب ہو تو واجب یہی کہ اسی تصحیح
یہ روایت ہی کہ وہ نجس العین نہین تھا پس اسکی کھال دباغت سے پاک ہو گئی اور اسکی جاے نماز وڈول بنایا جا سکتا ہی تھما

مترجم کہتا ہے کہ در مختار میں کہا کہ امام کے نزدیک کتا نجس العین نہیں اور اسی پر فتوی ہے اگرچہ بعض نے روایت نجس العین کی ترجیح دی پس کتا فروخت کیا جاوے و اجارہ پر دیا جاوے اور اگر وہ تلف کیا گیا تو اسکا تاوان دلایا جاوے اور اسکی کھال کی جانماز و ڈول بنایا جاوے اور اگر کنوئیں سے جیتا نکلا اور اسکا منہ پانی میں نہیں لگا تو پانی ناپاک نہوگا اور اگر وہ بھیگا ہوا اور اسنے پھریری لی تو اسکی چھینٹوں سے کپڑا ناپاک نہوگا اور نہ اسکے کاٹنے سے بدن جب تک اسکی رال نہ لگے اور جو کتے کو نماز میں لیے رہا اگرچہ بڑا کتا ہو اسکی نماز فاسد نہیں ولیکن امام حلوائی نے شرط کی کہ اسکا منہ اس حالت میں بند ہو اور کچھ اختلاف نہیں کہ کتے کا گوشت نجس اور اسکے بال پاک ہیں انتہی۔ اور میں کہتا ہوں کہ معارض موجود ہے اور وہ حدیث نہی عن جلود السباع التی تفترس۔ یعنی ایسے درندوں کے جلود سے منع کیا جو پھاڑتے ہیں۔ اور یہ حدیث صحیح ہے اور خلاف نہیں کہ کتا انہیں درندوں میں سے ہے پس اگر تصحیح طاہر العین کی توجیہ یہی دلیل تھی تو معارض صحیح موجود ہے اگرچہ تاویل کیجاوے پھر شکار و حراست کا اجارہ اسکی طہارت کو مستلزم نہیں کیونکہ شاید بروجہ ضرورت ہو اور ضرورت اپنی حد تک رکھی جاتی ہے پس اسکی کھال سے جلے نماز و ڈول بنانا جائز نہوگا اور نہ اسکو لیے ہوئے نماز اور نہ اسکے گرنے سے کنوان طاہر رہے البتہ ضرورت اختلاط تک جواز ہوگا جیسے ضرورت کی وجہ سے بلی کے حق میں جواز ہے مگر ابن الہمام رح نے باتباع امام مصنف رح روایت طہارت کو الیق تصحیح رکھا اور بحر الرائق و در مختار وغیرہ میں اسی پر اعتماد کیا ہے فافہم۔ وحرمۃ الانتفاع باجزاء الآدمی لکرامتہ۔ اور آدمی کے اجزاء مانند کھال و گوشت وغیرہ سے انتفاع کا حرام ہونا بوجہ آدمی کی کرامت و احترام کے ہے۔ ف۔ نہ بوجہ نجاست کے اور ابن حزم نے اسپر اجماع نقل کیا پس حاصل یہ ہوا کہ حدیث کل اہاب دبغ آہ۔ عام ہے مگر خنزیر کی کھال بوجہ نجس العین ہونے کے اور آدمی کی کھال بوجہ احترام کے داخل نہیں ہیں۔ فخرجا عما رویناہ۔ پس یہ دونوں کھالیں خارج ہوگئیں اس سے جو ہمنے روایت کی۔ ف۔ یعنی حدیث کل اہاب آہ سے۔ لہذا معلوم ہوگیا کہ ہر کھال قابل دباغت کے جب دباغت کر لی جاوے تو وہ پاک ہے سوائے خنزیر نجس العین کی کھال کے اور سوائے آدمی محترم العین کے کہ اسکی کھال وغیرہ سے انتفاع نہیں جائز ہے اگرچہ دباغت ہو۔ ثم ما یمنع النتن والفساد فہو دباغ وان کان تشمیسا او تتریبا لان المقصود یحصل بہ فلا معنی لاشتراط غیرہ۔ پھر واضح ہو کہ جو چیز روکتی ہے بدبو ہو جانے و بگڑ جانے کو وہی دباغت ہے اگرچہ دھوپ میں سکھلانا یا مٹی لگانا ہو کیونکہ مقصود تو اسقدر سے حاصل ہو جاتا ہے تو کچھ معنی نہیں کہ اسکے سوا دوسری چیز کی شرط کیجاوے۔ ف۔ جیسے نمک و پھٹکری وغیرہ۔ وما یطہر جلدہ بالدباغ یطہر بالذکاۃ۔ اور جو جانور کہ پاک ہو جاتی ہے اسکی کھال دباغت کرنے سے تو وہ پاک ہو جاتی ہے ذکوۃ سے۔ ف۔ یعنی ذبح سے بشرطیکہ یہ ذکوۃ ایسے شخص سے ہو جو اہل ذبح ہے پس مجوسی کا ذبح کرنا اسکو پاک نہ کریگا اور ذبح کرنا اپنے محل میں ہو یعنی جہاں ذبح کرنا چاہیے اسی جگہ سے ذبح کیا ہو۔ نع۔ یہی اکثر کتب میں شرط ہے۔ الخ۔ ظاہرا یہ قید ذبح اختیاری میں ہے اور جو ارنٹ مثلا بدک گیا تو اسکے ذبح کا جو طریقہ ہے وہ کافی ہے اسمیں محل و غیر محل یکسان ہے۔ م۔ لانہ یعمل عمل الدباغ فی ازالۃ الرطوبات النجسۃ۔ کیونکہ ذبح کرنا دباغت کا کام دیتا ہے اس بارہ میں کہ نجس رطوبات کو زائل کر دیتا ہے۔ وکذلک یطہر لحمہ۔ اور اسی طرح ذبح کرنا اس جانور کے گوشت کو بھی پاک کرتا ہے۔ ف۔ تمام اجزاء کو پاک کرتا ہے سوائے خون کے اور یہی مذہب صحیح ہے البدائع۔ اور جو کھالیں مانند سنجاب کے دار الحرب یعنی کافرون کے ریس سے لائی جاتی ہیں اگر معلوم ہو کہ پاک چیز سے دباغت کی گئیں تو پاک ہیں اور نجس چیز سے دباغت کی گئیں تو نجس ہیں اور اگر شک ہو تو دھونا افضل ہے۔ د۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف رح نے بھی اسی طرف اشارہ کیا کہ ذبح شرعی ہونا چاہیے چنانچہ فرمایا۔ وہو الصحیح وان لم یکن ماکولا۔ اور یہی مذہب صحیح ہے اگرچہ وہ جانور ایسا نہو جسکا گوشت کھایا جاتا ہے۔ ف۔ یعنی غیر ماکول بھی پاک ہوتا ہے یہ تنبیہ ہے کہ اگر کھانے کے جانوروں میں ہو تو اس ذبح سے کھایا جاوے پس شرط ہے کہ ذبح شرعیہ ہو۔ م۔ اور مفید میں کہا کہ یہی صحیح ہے و فائدہ خلاف یہ کہ اگر قدر درم سے زائد مثلا ذبح کیے ہوئے شیر کا گوشت نماز میں ساتھ ہو تو اس [illegible]

نماز جائز ہے اور اگر پانی میں گر پڑے تو پاک ہے۔ اور دوسری روایت پر نہیں اور یہی ناطفی رح کا مختار ہے۔ نہایہ میں کہا کہ امام مصنف نے جو
روایت لی اسمیں ایک طرح کا ضعف ہے اور دلیل اسمیں نجاست کی ہے یعنے گوشت و چربی وغیرہ غیر ماکول کی نجس ہے اور اسی کو ہمارے
محققین اصحاب ناطفی و خواہر زادہ و قاضیخان نے لیا اور خلاصہ میں ہے کہ یہی مختار ہے ع- یہی صحیح ہے الکافی- اور اسی کو شارحین نے
اختیار کیا کیونکہ انکا جھوٹا نجس ہے اور اسکی نجاست بوجہ عین لحم کے ہے الفتح- لیکن اسپر لازم آتا ہے کہ اِن جانوروں کی کھال بھی پاک
نہو کیونکہ اس سے نجس گوشت ملا ہے- اور انھوں نے جواب دیا کہ گوشت نجس ہے پاک نہیں ہوتا ولیکن کھال اِسوجہ سے پاک
ہوجاتی ہے کہ کھال اور گوشت کے درمیان ایک باریک کھال اور ہوتی ہے جو گوشت کی نجاست کو اوپر کی کھال سے نہیں ملنے دیتی ہے
نہایہ- یہ اسطرح رد کیا گیا کہ یہ بات ایک موہوم ہے اور اگر مانی جاوے تو ہم پوچھتے ہیں کہ وہ جھلی پاک ہے یا نجس ہے پھر جب تم گوشت
کو نجس قرار دیکر اس سے یہ جھلی متصل مانتے ہو تو پاک نہیں ہوسکتی ہے تو نجس ہوئی اور اوپر کی کھال بھی اسی جھلی سے متصل ہے تو یہ بھی
نجس ہوئی مگر تم نے مانا کہ کھال پاک ہے تو وہ جھلی بھی پاک ہوئی اور جھلی پاک جب ہی ہوگی کہ گوشت پاک مانو پس گوشت نجس ہوا
اسی جہت سے امام مصنف نے تصحیح کی کہ گوشت پاک ہوگیا اور یہی امام مالک کا قول ہے ع- یہ توجیہ قوی ہے اور تمام رطوبات
و فضول و مسامات سے اسی جلد کے ساتھ ہے پس تحقیق یہ ہوئی کہ جن جانوروں کا کھانا حلال نہیں کیا گیا تو انکا خون سائل نجس رکھا
گیا ہے اور لعاب اسی خون سے متولد ہے تو لعاب و جھوٹا نجس ہے برخلاف گوشت کے کہ وہ ہضم دیگر ہے پس اگر جانور خود مرا کہ خون نجس
اسکے گوشت سے مخلوط ہوا تو وہ نجس ہے جیسے وہ جانور جنکا گوشت کھایا جاتا ہے اور جب ذبح کرکے خون بہا دیا تو گوشت رہگیا وہ
سب جانوروں کا پاک ہے سوائے اتنی بات کے کہ حکم تعبدی من اللہ تعالیٰ نے بعض گوشت کھانے کی اجازت دی اور بعض کی
نہیں پس لازم نہیں کہ وہ نجس ہو واللہ تعالیٰ اعلم م- اکثر علماء کے قول پر غیر ماکول کا گوشت نہیں پاک ہوتا اور اسی پر فتویٰ دیا
جاتا ہے اگرچہ قنیہ میں کہا کہ اسکے پاک ہونے پر فتویٰ دیا گیا ہے- د- ولیکن اصح و اوثق فتویٰ یہی ہے کہ جھوٹے کے نجس ہونے پر گوشت
کی نجاست کا قاعدہ بنا کہ اس سے استخراج نہ کیا جاوے بلکہ گوشت نجس تو جھوٹا ضرور نجس ہے اور یہ ضرور نہیں کہ جھوٹا نجس تو گوشت بھی
نجس ہو اور یہ بھی لازم نہیں کہ جو گوشت نہ کھایا جاوے وہ نجس ہی ہو اور فتح القدیر میں خلاصہ سے کہا کہ اگر پرند باز ذبح کیا ہو یا
چوہا یا سانپ ہو تو اسکے گوشت کو ساتھ لیے ہوئے نماز جائز ہے اور یہی حکم ہر ایسے جانور کا ہے جسکا جھوٹا نجس نہو- اور اعتراض کیا
کہ باز و چوہا وغیرہ کے جھوٹے نجس نہونے کا سبب انکے گوشت کی طہارت نہیں بلکہ لعاب پانی میں نہیں ملتا ہے بخلاف درندوں
کے جھوٹے کے اور بلی و چوہے وغیرہ میں بوجہ ضرورت مخالطت کے نجاست ساقط کی گئی ہے- مف- اور حق یہ کہ جھوٹے و لعاب
کی نجاست اس خون نجس سے ہے نہ گوشت سے پس لعاب کی نجاست گوشت کی نجاست پر دلیل نہیں مگر جبکہ یہ خون اس
گوشت میں مختلط رہے باین طور کہ خود مر جاوے واللہ تعالیٰ اعلم م- اور ظہیر الدین مرغینانی رح نے لکھا کہ درندوں کا گوشت ذبح
کرلے سے پاک نہیں ہوتا کیونکہ انکا جھوٹا نجس ہے یہی صحیح ہے بخلاف باز وغیرہ کے کہ انکا جھوٹا پاک ہے ح- لیکن یہ مشکل ہے اسواسطے
کہ باز وغیرہ کا جھوٹا کچھ اسوجہ سے پاک نہیں کہ انکا گوشت پاک ہے بلکہ انکا لعاب بوجہ چونچ کے پانی میں نہیں ملتا ہے- من المنح
و علیٰ ہذا جو شخص درندوں کا گوشت ذبح سے پاک نہیں کہتا اسکو لازم کہ باز کے مانند پرندوں کا گوشت بھی پاک نہ کہے ورنہ
فرق مشکل ہے م- **المسئلہ- و شعر المیتۃ و عظمہا طاہر-** مردار کے بال اور اسکی ہڈی پاک ہے- **ف**- یعنی سوائے سور کے یہی
مذہب ٹھہرا ہے- د- اور یہی حکم پٹھے و کھر و سم و سینگ و بال و اون و پر و ناخن و چونچ الاختیار- بلکہ ہر ایسی چیز جسمیں حیات نے
حلول نہیں کیا ہے انمیں ہمارے اصحاب میں خلاف نہیں ہے- مف- جمیع اجزاء جنمیں خون نہیں اگر سخت ہوں اور عصب یعنی پٹھے
ایک روایت میں پاک و ایک میں نجس ہیں- مع- **وقال الشافعی نجس لانہ من اجزاء المیتۃ-** اور امام شافعی رح نے
فرمایا کہ یہ نجس ہیں کیونکہ یہ مردار کے اجزاء میں سے ہیں- **ف**- قاضی ابو الطیب شافعی نے کہا کہ بال و اون و ہڈی و سم

دکھ مین حیات حلول کرتی ہے تو مردار کی یہ چیزین نجس مین یہی مذہب ٹھہرا ہے ع - **ولنا انہ لاحیاۃ فیہما ولہذا لایتالم بقطعہا فلا یحلہا الموت اذ الموت زوال الحیاۃ** - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بال وہڈی مین حیات نہین اور اسی واسطے وہ زندگی مین اُنکے کاٹے جانے سے دردناک نہین ہوتا تو انہین موت بھی حلول نہ کریگی اسواسطے کہ موت تو حیات کا زوال ہے - ف - یعنی موت ایسی چیز ہے کہ اُسکے حلول کرنے سے حیات زائل ہوتی ہے اور موت ایک وجودی چیز ہے بقولہ تعالی خلق الموت والحیوۃ حاصل یہ کہ اگر ناخن یا کھر کاٹے تو درد نہین ہوتا - اور تجھے معلوم ہوگیا کہ اختلاف علماے شافعیہ سے درحقیقت اس بات مین کہ ان چیزون مین حیات حلول کرتی ہے یا نہین تو شافعیہ کے نزدیک حلول کرتی ہے پس یہ چیزین نجس ہین اور ہمارے نزدیک نہین تو پاک ہین - اور منقول دلائل مین سے اول قولہ تعالی ومن اصوافہا واوبارہا واشعارہا اثاثا ومتاعا الی حین - یہ اللہ تعالے کا امتنان عام ہے تو نجس چیز سے نہوگا - دوم حدیث ازانجملہ مولاۃ میمونہ کی مری بکری کی نسبت فرمایا - انما حرم اکلہا - خالی اسکا کھانا حرام ہے کما فی الصحیحین - اور دوسری روایت مین ہے کہ خالی تم پر اسکا گوشت حرام ہے اور تم کو اجازت دی گئی اُسکی کھال مین - دارقطنی رح کے ابن عباس رض سے روایت کی کہ مردار مین سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو فقط اُسکا گوشت حرام کیا ہے رہی کھال و بال و صوف تو اُسکا مضائقہ نہین ہے - کہا کہ عبد الجبار بن مسلم راوی ضعیف ہے - اسکا یہ جواب کہ اسکو ابن حبان نے ثقات مین لکھا ہے تو حدیث درجہ حسن سے کم نہوگی - ازانجملہ ثوبان رح سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ رض کے واسطے ایک قلادہ اونٹ کی ہڈی کا اور دو کنگن عاج کے خریدے - رواہ ابو داؤد والطبرانی وابن عدی و محمد بن ہارون جوہری رح نے کہا کہ عاج ہاتھی دانت اور یہی عباب مین ہے - ازہری رح نے کہا کہ اس حدیث مین یہ مراد نہین ہے بلکہ عاج سے ذبل مراد ہے وہ سلحفاۃ بحری کی پیٹھ ہے عباب مین لکھا کہ اس سے کنگن و انگوٹھیان بنائی جاتی ہین - امام الحرمین نے لکھا کہ اگر ماکول اللحم زندہ جانور کے بال یا اون و صوف تراش لے تو اجماع ہے کہ وہ پاک ہے ع - اگر مردار کی ہڈی پانی مین گرے اور اسپر گوشت یا چکنائی ہے تو نجس کریگی ورنہ نہین معراج الدرایہ - ط - مردار کا چمڑہ اور مردار کے تھنون کا دودھ امام اعظم رح کے نزدیک پاک ہے محیط السرخسی - سند بوجہ جانور کا چمڑہ بالاتفاق پاک ہے - ط - اگر نماز پڑھے اور اُسکی گردن مین قلادہ جیسے کتے یا بھیڑیے کے دانت ہین تو نماز جائز ہے اور قدر درم سے زائد سانپ کے کھال ہو تو نہین جائز ہے اگرچہ ذبح کیے ہوے کی ہو کیونکہ قابل دباغت نہین ہے اور اگر زندہ سانپ ہو تو جائز ہے - سانپ کی کینچلی مین دو روایتین اور حلوائی رح نے اشارہ کیا کہ صحیح یہ کہ پاک ہے ع - یہی اصح ہے - ن - زندہ مرغی کا انڈا اُس سے نکل کر پانی مین گرا تو کہا گیا کہ اگر خشک ہو تو کسی حال مین پانی کو فاسد نہ کریگا جب تک معلوم نہو کہ اسپر نجاست ہے کیونکہ مخرج کی رطوبت کچھ نجس نہین ہے لہذا فقہا نے کہا کہ پیشاب کی راہ پاک ہے حتی کہ مٹی مل کر جھاڑنے سے پاک ہوجاتی ہے - ذخیرہ مین ہے کہ کتے کے دانت پاک ہین اگر خشک ہون - خون شہید جب تک اُسکے بدن پر ہے پاک ہے اُسکے ساتھ اسپر نماز پڑھین اور جب جدا ہوا تو نجس ہے - میت کے منہ سے جو پانی بہے کہا گیا کہ نجس ہے اور سوتے آدمی کے منہ کا پانی امام اعظم و محمد رح کے نزدیک پاک ہے اور اسی پر فتوی ہے - نافہ مشک اصح یہ کہ ہر حال مین پاک ہے اور اگر ذبح کیے ہوے سے نافہ نکلا تو بلا خلاف ہر حال مین پاک ہے مرارہ ہر جانور کا مانند اسکے پیشاب کے ہے ع - شاید مرارہ سے مراد مثانہ ہو واللہ اعلم - **المسئلۃ - وشعر الانسان وعظمہ طاہر** - اور انسان کے بال و اُسکی ہڈی پاک ہے - یہی صحیح ہے ع - **وقال الشافعی نجس لانہ لاینتفع بہ ولایجوز بیعہ** - اور امام شافعی رح نے کہا کہ آدمی کے بال و ہڈی نجس ہے کیونکہ اس سے انتفاع نہین لیا جاتا اور اُسکی بیع نہین جائز ہے - ف - مزنی رح نے شافعی رح سے روایت کی کہ اُنھون نے آدمی کے بال کی نجاست سے رجوع کیا اور حلیہ مین ہے کہ اصح دو قول مین سے یہ کہ آدمی موت سے نجس نہین ہوتا تو اُسکے بال پاک ہین - **ولنا ان حرمۃ الانتفاع والبیع لکرامتہ فلا یدل علی نجاستہ** - اور ہماری دلیل ہے کہ انتفاع و بیع کا حرام ہونا بوجہ آدمی کی کرامت کے ہے تو یہ دلیل اُسکی نجاست پر نہوگی - ف - اور یہ اُسوقت ہے کہ آدمی

بال مونڈے یا کاٹے ہون اور اگر اکھاڑے ہون تو نجس ہونگے السراج - آدمی کی کھال اگر پانی مین پڑجاوے یعنی قلیل مین یا اُسکا
پوست پس اگر قلیل ہو یعنی بقدر ناخن نہو جیسے پیرون کے شگاف سے گرپڑتا ہی و مانند اِسکے تو پانی کو خراب نہ کریگا اور اگر کثیر ہو بقدر
ناخن کے تو پانی خراب کر دیگا - ور اگر ناخن گرے تو پانی خراب نہین کرتا خلاصہ - آدمی کا دانت خواہ اپنا ہو یا پرایا ہو مذہب مین پاک
ہی اور اُسکے کان مین اختلاف ہی - بدائع مین ہی کہ نجس ہی اور خانیہ مین ہی کہ نہین - د - اگر زندہ سے کچھ جدا ہوا اگرچہ قدر درم سے زائد ہو
تو اُسکے ساتھ نماز اسی کی درست ہی جسکا وہ جزو ہی اور پانی مین اگر ناخن کی قدر پڑا تو وہ خراب ہوا - ط - زباد جو ایک قسم کی بلی کا پسینا
خوشبودار اُسکے دم کے پاس جمع ہوجاتا ہی پاک ہی اور عنبر بھی پاک ہی - مل - جن جانورون کا گوشت کھایا جاوے اُنکا پیشاب
بنجاست خفیفہ نجس ہی - ت - حرام چیز سے دوا کرنا ظاہر المذہب مین منع ہی کما فی رضاع البحر اور ایک قول مین اجازت ہی جبکہ
اُسمین شفاء معلوم ہوا اور دوسری دوا نہ معلوم ہو جیسے پیاسے کو خوف ہلاک مین شراب پینا روا ہی اور اِسی پر فتویٰ ہی - شاد -
کوزہ جو بیت کے کونہ مین اسواسطے پڑا رہتا ہی کہ اُس سے مشک مین سے پانی نکالین تو اُس سے پینا اور وضو کرنا جائز ہی جب تک
یہ معلوم نہو کہ اسمین نجاست لگی ہی - اگر بلی کے خوف سے چوہا بھاگا اور پانی بھرے پیالہ پر گذرا تو شرح الطحاوی مین ہی کہ وہ نجس
ہوگیا کیونکہ اکثر یہی ہی کہ وہ بلی کے خوف سے پیشاب کر دیتا ہی المحیط - اور یہی مختار ہی الخلاصہ - لیکن نہر الفائق مین مجتبیٰ سے منقول
ہی کہ فتویٰ اُسکے خلاف ہی یعنی نجس نہوگا کیونکہ اُسکے پیشاب کر دینے مین شک ہی - د - کنوین کے حوض پر ایک درندہ گذرا اور
آدمی کا غالب گمان ہوا کہ اُسنے اِسمین سے پیا ہی تو نجس ہوا ورنہ نہین البحر - اگر صحرا مین تھوڑا پانی پایا تو اُس سے لینا و وضو کرنا
جائز ہی اور اگر اُسکا ہاتھ نجس ہو اور اُسکے پاس ایسی چیز نہین جس سے بھر لیوے تو رومال کے مانند کوئی چیز ڈالے جب اِس سے
ہاتھ پر پانی بہا تو ہاتھ پاک ہوگیا التاتارخانیہ - اگر اعضاء کو رومال سے پوچھا کہ وہ کثیر ہوگیا یا اُسکے اعضاء سے پانی بقدر اکثر اُسکے
کپڑون پر ٹپکا تو اُس سے نماز جائز ہی کیونکہ آب مستعمل امام محمد کے نزدیک پاک ہی اور یہی مختار ہی اور شیخین کے نزدیک اگرچہ نجس ہو
لیکن ضرورت کی وجہ سے اُسکا اعتبار بیان ساقط ہی - البدائع - آب مستعمل کا پینا مکروہ ہی الخلاصہ - اگر آب قلیل بوجہ نجاست گرنیکے
نجس ہوگیا پس اگر اُسکے اوصاف ہر طرح سے متغیر ہوگئے تو وہ مثل پیشاب کے کسی کام مین نہ لایا جاوے مدنہ جانورون کو پلا
اور اُس سے مٹی گارا کرنا جائز ہی ولیکن اُس مٹی سے مسجد کو نہ لیپے التاتارخانیہ - آب جاری مین پیشاب کرنا مکروہ ہی الخلاصہ -
ٹھہرے پانی مین پیشاب کرنا مکروہ ہی یہی مختار ہی التاتارخانیہ - ایک حوض مین شیرۂ انگور بھرا ہی اُسمین پیشاب پڑ گیا اگر وہ دہ در دہ
ہو تو وہ خراب نہوگا اور اگر اِس سے کم ہو تو خراب ہوگا جیسے پانی کا حکم ہی الخلاصہ

فصل فی البیر - فصل کنوین کے بیان مین - چونکہ یہ بھی پانیون کے اندر داخل ہی لہذا انہین پانیون مین ذکر کیا اور چونکہ کنوون
کے احکام بہت ایسے ہین جو سابق سے بدلے ہوے ہین تو اُنکی علحدہ فصل کر دی پس فرمایا - **المسئلۃ** - **واذا وقعت فی البیر
نجاسۃ نزحت** - اور جب پڑجاوے کنوین مین کوئی نجاست یعنی سواے حیوان کے تو کنوان نزح کیا جاوے - **ف** -
دراصل وہ نجاست جو مانند قطرہ پیشاب یا شراب یا خون وغیرہ کے ہی اگرچہ چوہے کی دم بغیر موم لگائی ہوئی ہو وہ نزح کیجاویگی
لیکن اُسکا نزح کرنا اِسی طرح کہ کنوان الچا جاوے لہذا فرمایا - **وکان نزح ما فیہا من الماء طہارۃ لہا** - اور ہوگا الچ دینا تمام
اُس پانی کا جو کنوین مین ہی طہارت واسطے کنوین کے - **ف** - یعنی نجاست اگرچہ قلیل ہو پڑجانے پر جو کچھ پانی کنوین مین ہی
الچ دینا اُسکی طہارت ہی - **باجماع السلف** - بدلیل اجماع سلف کے - **ف** - یعنی باجماع صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم یعنی
سلف نے کنوین کی طہارت ہونے مین اسی پر اجماع کیا ہی کہ سب پانی نکالا جاوے - **ومسائل البیر مبنیۃ علی اتباع الآثار
دون القیاس** - اور کنوین کے مسائل اتباع آثار پر مبنی ہین نہ قیاس پر - **ف** - پس قیاس پر کوئی مقدار نہین نکالی جاویگی
واضح ہو کہ بیر سے مراد وہ کہ آب کثیر کی مقدار نہو یعنی وسعت طول و عرض یا دور مین دہ در دہ نہو اور معتمد قول پر عمق کا اعتبار نہین

د- پھر اس مسئلہ کی تفریع میں ہے- فان وقعت فیہا بعرۃ او بعرتان من بعر الابل او الغنم لم تفسد الماء استحسانا- پھر اگر کوئیں
میں ایک مینگنی یا دو مینگنیاں اونٹ کی یا بکری کی گر پڑیں تو بدلیل استحسان پانی خراب نہوگا- ف- ایک یا دو مینگیوں کی قید
اتفاقی ہے بلکہ قلیل معتبر ہے کما فی الفیض وغیرہ- د- لیکن ایک دو تک کسی نے خلاف نہیں کیا- پھر عدم فساد کا قول استحسانی ہے
والقیاس ان تفسدہ لوقوع النجاسۃ فی الماء القلیل- اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ ایک دو سے بھی پانی گندہ ہوجاوے
کیونکہ آب قلیل میں نجاست پڑ گئی- وجہ الاستحسان ان آبار الفلوات لیست لہا رؤس حاجزۃ والمواشی تبعر حولہا
فتلقیہا الریح فیہا فجعل القلیل عفوا للضرورۃ ولا ضرورۃ فی الکثیر- استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جنگلوں کے کنووں کے سر پر
کوئی چیز روکنے والی نہیں ہوتی ہے اور مواشی انکے گرد مینگنیاں کرتی ہیں یعنی جو پانی پلانے و دوپہر کو آرام دلانے کو وہاں لائی
جاتی ہیں پس ان مینگیوں کو ہوا کنوئیں میں ڈالتی ہے تو ضرورت کی وجہ سے قلیل کو عفو کیا گیا اور کثیر میں کوئی ضرورت نہیں ہے
ف- پھر دو تک تو سب کے نزدیک قلیل ہیں اور کہا گیا کہ تین ہوں تو کثیر ہیں اور کہا گیا کہ پانی پر جو تہائی تک چھائی ہوں اور
کہا گیا کہ تہائی تک اور کہا گیا کہ اکثر تک اور کہا گیا کہ کل تک اور کہا گیا کہ کوئی ڈول بغیر مینگنی نہ نکلے- امام مصنف نے کہا- وہو
ما یستکثرہ الناظر الیہ فی المروی عن ابی حنیفۃ- اور کثیر وہ ہے کہ جسکو اسکی طرف نظر کرنے والا کثیر جانے اس قول میں جو ابو حنیفہ
سے مروی ہے- ف- کیونکہ امام ابو حنیفہ رح ایسے مسائل میں جنمیں تقدیر مقدار چاہیے اسی شخص پر حوالہ کرتے ہیں جسکے حق میں
پیش آوے پس اگر وہ دیکھکر کثیر جانے تو کثیر ہے- ابن الہمام نے آب کثیر کی بحث میں کہا کہ یہ ایسے امور میں سے نہیں جنمیں عامی کو
مجتہد کی تقلید لازم ہو پس اگر خود کثیر جانے تو کثیر ہے اسمیں کوئی تقدیر لازمی نہیں ہے- وعلیہ الاعتماد- اور اسی قول پر اعتماد ہے-
ف- بدائع و قاضیخان میں بھی کہا کہ یہی صحیح ہے- اور ایک قول یہ کہ کثیر وہ کہ کوئی ڈول مینگنی سے خالی نہو اور شرح مبسوط شمس الائمہ
سرخسی میں ہے کہ یہی صحیح ہے- پھر امام سرخسی رح نے ذکر کیا کہ ظاہر الروایہ میں لید اور ٹوٹی مینگنی سے پانی خراب ہوگا مگر امام ابو یوسف
سے روایت ہے کہ قلیل معفو ہے اور یہی اوجہ ہے انتہی اور امام خواہرزادہ نے فرمایا کہ صحیح یہ کہ ضرورت و بلوی کی وجہ سے پوری و ٹوٹی برابر
ہے- ف- لہذا امام مصنف رح نے فرمایا- ولا فرق بین الرطب والیابس- اور فرق نہیں درمیان تر و خشک کے- ف-
یعنی اصح قول پر اگرچہ اختلاف ہے- والصحیح والمنکسر- اور نہ ثابت و ٹوٹی میں- والروث والخثی والبعر- اور نہ لید و گوبر
اور مینگنی میں- ف- پس یہ سب یکساں ہیں جب تک کثیر نہ سمجھے پانی خراب نہوگا- لان الضرورۃ تشمل الکل- کیونکہ ضرورت
تو سب کو شامل ہے- ف- جیسے ان کنووں کے گرد بکریاں لانے کی ضرورت ہے ویسے ہی اونٹ و گھوڑے و گائیں بھینسیں بھی
ضرورت سے لائی جاتی ہیں اور انکا گوبر و لید بھی گرتا ہے- پھر کچھ جنگلوں کے کنووں کی خصوصیت نہیں بلکہ جواز کا مدار ضرورت
پر ہوگیا اور کچھ عام بلوے کی بھی قید نہیں بلکہ ضرورت کی علت ہے لہذا ہندیہ میں نقل کیا کہ اور کچھ فرق نہیں جنگلوں کے کنووں
اور شہروں یعنی آبادیوں کے کنووں کے درمیان انتہیٰ- اور یہی صحیح ہے کیونکہ ضرورت کبھی فی الجملہ شہروں میں بھی واقع ہوتی ہے
جیسے حمامات میں اور رباطات میں محیط السرخسی- وفی شاۃ تبعر فی المحلب بعرۃ او بعرتین- اور ایسی صورت میں کہ بکری
نے مینگنی کر دی محلب میں یعنی دوہنی کے برتن میں ع- یا وقت دوہنے کے م- ایک یا دو مینگنیاں- قالوا ترمی البعرۃ
ویشرب اللبن لمکان الضرورۃ- مشائخ نے کہا کہ مینگنی پھینک دیجاوے اور دودھ پیا جاوے بوجہ ضرورت کے-
ف- حاصل یہ کہ بکریوں کی عادت ہوتی ہے کہ وقت دوہنے کے مینگنی کرتی ہیں تو اگر برتن جسمیں دوہا جاتا ہے بکری نے مینگنی
کر دی تو مشائخ نے کہا کہ دودھ میں سے مینگنی نکال کے پھینکی جاوے اور دودھ پیا جاوے م- لیکن مبسوط شیخ الاسلام میں ہے
کہ یہ اسوقت کہ اسی وقت نکال پھینکی جاوے یعنی بغیر پھوٹے اور اسکا رنگ نہ رہا ہو ع- عنایہ- د- میں کہتا ہوں کہ مطلب
کی یہی معنی لیے جاویں کہ وقت دوہنے کے بکری کی ایک دو مینگنی پڑ گئیں م- اور سوائے اسوقت کے معفو نہیں ہے- انتہی

یعفی القلیل فی الاناء علی ما قیل لعدم الضرورۃ - اور عفو نہین کیجائیگی مقدار قلیل برتن کی صورت مین بنابر اسکے کہ کہا گیا بوجہ عدم ضرورت کے۔ ف یعنی برتن کو ڈھنک دینا ممکن ہی تو برتن مین اگر اسقدر نجاست پڑ جاوے جسکو نظر کرنے والا قلیل کہے تو پانی نجس ہوگا اور عفو نہوگی - **وعن ابی حنیفۃ انہ کالبئر فی حق البعرۃ والبعرتین** - اور امام ابو حنیفہ رح سے روایت ہو کہ برتن بھی ایک دو مینگنی کے حق مین مانند کنوین کے ہی۔ ف ظاہر یہ کہ دودھ کی صورت مین اور اس روایت پر برتن کی صورت مین صرف مینگنی برقرار ہی تو لید و گوبر کو شامل نہین اور قلیل بھی ایک دو تک یا برتن کے لحاظ سے جسکو نظر کرنے والا اس مقدار مین قلیل خیال کرے - مع - دو کی قید اتفاقی ہی کیونکہ اس سے زیادہ مین بھی یہی حکم ہی جیسا کہ فیض وغیرہ مین مذکور ہی - و اور یہی ظاہر کلام امام مصنف رح ہی واللہ اعلم - م - اگر دودھ مین مینگنی گرے اور اسی وقت نکالے گر رنگ آگیا یا دیر مین نکالے تو نہین جائز ہی الفتح - اور برتن مین قلیل عفو ہونے پر دلیل یہ کہ حدیث مین ہی کہ گھی مین چوہا مر گیا تو اگر جما ہوا ہو تو چوہا اور اسکے گرد کا گھی نکال پھینکو اور اگر پتلا ہو تو اسکے پاس نہ جاؤ۔ ف - **فان وقع فیہا خرء الحمام او العصفور لا یفسدہ** - پھر اگر کنوین مین کبوترون یا گوریون کی بیٹ گرے تو کنوین کو خراب نہین کریگی - **خلافا للشافعی** - اسمین شافعی رح نے ہم سے خلاف کیا ہی یعنی نجس کہا ہی - **لہ انہ استحال الی نتن وفساد فاشبہ خرء الدجاجۃ** - امام شافعی کی دلیل یہ ہی کہ یہ بیٹ مستحیل بہ بدبو و فساد ہوگئی ہی تو مرغی کے بیٹ کے مشابہ ہوگئی۔ ف حاصل یہ کہ غذا کا اپنی حالت سے استحالہ ہونا یعنی دوسری حالت پر ہو جانا دو طرح کا ہوتا ہی ایک یہ کہ دودھ کی شکل مین ہو کر تھنون سے نکلے اور دوم یہ کہ بیٹ کی طرح بدبو و فساد کی طرف بدلے تو یہ مانند مرغی کے بیٹ کے نجس ہوئی اور مرغی کی بیٹ بالاتفاق نجس ہی - **ولنا اجماع المسلمین علی اقتناء الحمامات فی المساجد مع ورود الامر بتطہیرہا** - اور ہماری دلیل یہ کہ مومنین یعنی صحابہ و تابعین نے مسجدون مین کبوترون کے رکھنے پر اجماع کیا باوجودیکہ مسجدون کے پاک رکھنے کا حکم وارد ہی۔ ف اجماع سے مراد اجماع عملی ہی - اقتناء کوئی چیز ذخیرہ کرنا و پالنا - تو یہان مراد یہ کہ کبوترون کو مسجد مین رہنے دیتے تھے چنانچہ مسجد الحرام مین کبوترون کا اجتماع ہوا اور علماء صحابہ رضی اللہ عنہم وغیرہم مین سے کسی نے انکار نہین کیا حالانکہ کبوترون سے جو بیٹ ہوتی ہی اسکو سب جانتے تھے اور مسجدون کے پاک رکھنے کا حکم حدیث عائشہ مین وارد ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھرون مین مسجدین بنانے و انکے پاکیزہ و ستھرا رکھنے کا حکم دیا ہی - رواہ ابن حبان وابو داؤد اور اسی کے مانند سمرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ابو داؤد ہی - اور گرگریا کی بیٹ بدرجہ اولی پاک ہی - مع - **واستحالتہ لا الی نتن رائحۃ** - اور استحالہ اس بیٹ کا بدبو کی طرف نہین ہی۔ ف یعنی فاحش بدتر بدبو نہین ہی - الہداد - تو مرغی کی بیٹ کے مانند نہین ہوئی - **فاشبہ الحماۃ** - تو مشابہ پانی کی تہ کی سیاہ مٹی کے ہی۔ ف یعنی فی الجملہ بدبو ایسی ہی جیسے امام شافعی کے نزدیک منی کے استحالہ مین بدبو ہوتی ہی حالانکہ امام شافعی اسکو پاک کہتے ہین تو ایسے ہی کبوتر کی بیٹ و گرگریا مین ہی - نہایہ اور یہی حکم اصح قول مین شکاری پرندون کی بیٹ کا بھی ہی کیونکہ انسے بچانا مشکل بلکہ متعذر ہی - اور چوہے کے پیشاب سے کنوان الچنا کچھ لازم نہین یہی اصح ہی کما فی الفیض - و - مترجم کہتا ہی کہ چوہے کا پیشاب نجس ہی - م - سوئی کے ناکہ برابر چھوٹی چھوٹی چھینٹین پیشاب کی یا نجس غبار کنوین مین گرنے سے اسکا پانی الچنا لازم نہین ہی کیونکہ دونون عفو ہین - ت - د - چمگادر کا پیشاب و اسکی بیٹ پانی و کپڑے کو خراب نہین کرتی ہی قاضیخان - پھر جن جانورون کا گوشت کھایا جاتا ہی اور انکے پیشاب مین نجاست مخففہ یا پاک ہونے مین اختلاف ہی اسکا ذکر کیا بقولہ - **فان بالت فیہا شاۃ نزح الماء کلہ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف** - پھر اگر کنوین مین بکری نے پیشاب کر دیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک کل پانی نکالا جاوے۔ ف تب پاک ہوگا تو کنوین کے حق مین نجاست خفیفہ سے بھی کل نکالنا لازم ہی - **وقال محمد رح لا ینزح الا اذا غلب علی الماء فیخرج من ان یکون طہورا** - اور امام محمد رح نے کہا کہ کچھ پانی نکلنا نہین واجب ہی لیکن جب یہ پیشاب پانی پر غالب ہو جاوے تو پانی

کو دوسری چیز کا پاک کرنے والا ہونے سے خارج کر دیگا- ف- اگرچہ خود پاک رہے تو پاک کرنے والا ہونے کے واسطے کل پانی
نکالا جاوے- پھر یہ اختلاف ایک اصل اختلافی پر مبنی ہے چنانچہ فرمایا- واصلہ ان بول مایوکل لحمہ طاہر عند محمد ونجس عندہما
اور اصل اس اختلاف کی یہ ہے کہ جس جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے اُسکا پیشاب امام محمد کے نزدیک پاک ہے اور ان دونون امامون
کے نزدیک نجس ہے- ف- پس شیخین رح کے نزدیک اس سے کنوان نجس ہوگا اور امام محمد رح کے نزدیک نجس نہوگا ولیکن چونکہ
پیشاب آب مطلق نہین ہے تو جب وہ پانی پر غالب ہوگا تو پانی طہارت کرنے والا نہین رہیگا اور جب مساوی ہو تو احوط یہ کہ طہور
نہو- م- لہ ان النبی علیہ السلام امر العرنیین بشرب ابوال الابل والبانہا- امام محمد رح کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے عرنیون کو اونٹ کے پیشاب و دودھ پینے کا حکم کیا- ف- جبکہ یہ لوگ مدینہ آکر مسلمان ہوے اور ناموافقت
آب وہوا سے بیمار پڑ گئے تھے- عرینہ بضم وفتح ایک قبیلہ ہے اور اسکی طرف نسبت تخفیفاً عرنی کہتے ہین اور جمع عرنیین ہے- اور
حدیث مین طول قصہ ہے- اس حدیث کو صحیحین و باقی چارون سنن یعنی ائمہ صحاح ستہ نے روایت کیا ہے- وجہ استدلال یہ ہے کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ کے پیشاب و دودھ مین برابری کی بلکہ اول پیشاب کو پھر دودھ کو بیان فرمایا حالانکہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نجاست پینے کا حکم نہین فرماتے تھے تو اگر یہ پیشاب نجس ہوتا تو اُسکے پینے کا حکم نہ فرماتے- اگر اعتراض ہو کہ شاید شفاء
وضرورت کی وجہ سے یہ حکم دیا ہو تو جواب یہ کہ حرام نجس مین شفاء نہین ہے چنانچہ طحاوی رح نے مرفوع روایت کی کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے خمر کے حق مین فرمایا کہ وہ داء ہے نہ شفاء- اور ابن مسعود رض سے روایت ہے کہ نہین ہے اللہ تعالی کہ نجس مین
یا جو چیز حرام کی اسمین شفاء رکھے رواہ الطحاوی- مع- ابو داؤد کی حدیث ابو الدرداء رضی اللہ عنہ مین ہے- ولاتتداووا بالحرام
اور تم کسی حرام سے دوا مت کرو- اصل تو صحیحین مین ہے- اور شراب سے دوا کرنے کو پوچھا گیا تو فرمایا لیس بدواء ولکنہ داء-
یعنی وہ دوا نہین بلکہ بیماری ہے- رواہ مسلم وابو داؤد والترمذی- ابو ہریرہ رض نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا
ہر دواے خبیث سے جیسے زہر وایسکے مانند چیزون سے- رواہ ابو داؤد والترمذی- اور خبیث نجس کو بھی شامل ہے م- ولہما قولہ
علیہ السلام استنزہوا عن البول فان عامۃ عذاب القبر منہ- اور شیخین رح کی دلیل یہ حدیث ہے کہ پاکیزگی رکھو پیشاب سے
کیونکہ اکثر عذاب قبر اسی سے ہے- ف- یہ دارقطنی کی روایت ابو ہریرہ رض مگر ضعیف ہے اور انس رض کی حدیث سے بجاے استنزہوا
کے تنزہوا- آیا یعنی تنزہ رکھو- لیکن محفوظ مرسل مگر ضعیف ہے اور اجود اسناد وہ ہے جو حاکم نے روایت کی کہ اکثر عذاب القبر من البول
یعنی اکثر قبر کا عذاب پیشاب سے ہے- اور طبرانی وبیہقی وغیرہ نے بھی روایت کی اور سکوت کیا- وجہ استدلال اس حدیث سے
یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استنزاہ کا حکم کیا پیشاب سے- من غیر فصل- بدون تفصیل کسی پیشاب کے- ف-
یعنی آدمی یا جانور یا ماکول اللحم وغیرہ کی کوئی تفصیل نہین فرمائی تو مطلق پیشاب سے استنزاہ واجب آیا- علاوہ ازین البول
بالف لام سب قسم کے پیشاب کو عام ہے- واضح ہو کہ تاج الشریعہ نے اپنی شرح مین فرمایا کہ تنزہوا عن الاقذار- تو محاورہ لغت ہے
ولیکن استنزہوا تو اسمین لغت مین نہین پایا گیا پس اگر یہ روایت صحیح ہو تو استفعال مشارک تفعل ہوگا- عینی رح نے جواب دیا
کہ روایت حدیث مین تنزہوا- ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا- مع- ولانہ یستحیل الی نتن وفساد فصار کبول ما لایوکل لحمہ-
اور دوسری دلیل شیخین کی یہ ہے کہ ماکول اللحم جانور کا پیشاب مستحیل بجانب بدبو وفساد ہو جاتا ہے تو مانند ایسے جانور کے پیشاب
کے ہوگیا جسکا گوشت نہین کھایا جاتا- ف- پس نجس ٹھہرا- وتاویل ما روی انہ عرف شفاءہم وحیا- اور تاویل اس
حدیث کی جو امام محمد رح نے روایت کی یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرنیون کی شفاء اُدھر وے وحی کے معلوم کی- ف-
کہ اونٹ کے پیشاب و دودھ سے ہے لہذا حکم کیا اور اب یہ بات معلوم نہیں ہوسکتی تو اب دوا بھی اس سے نہین ہوسکتی ہے
مترجم کہتا ہے کہ اسکا جواب عینی رح نے اوپر لکھا کہ حرام مین اللہ تعالی نے شفاء نہین رکھی تو نجس پینے کا حکم نہین ہوسکتا-

واضح ہو کہ تاویل بسبب ضرورت ہی اور معارضہ بسبب قوت تو کچھ شک نہین کہ حدیث عرنیین بہت صحیح و نہایت مرتبہ پر قوی ہی کیونکہ صحاح ستہ سب اسپر مجتمع ہین اور یہی سب سے اعلی درجہ صحت کا ہی اور اس سے وجہ استدلال کی قوت بھی مذکور ہو چکی - اب حدیث استنزاہ البول مین اول تو ضعف ہی اور نہین تو نہایت ادنی درجہ کی صحت ہی پھر وجہ استدلال اسکے عموم سے ہی وہ بھی ضعیف حالانکہ احتمال ہی کہ خاص مراد ہو تو حدیث عرنیین اُسکے مخصص ہونا موافق اصول ہی علاوہ برین حدیث مین ہی کہ دو قبر دن کی طرف گذرے اور فرمایا کہ دونون پر عذاب ہوتا ہی مگر کسی کبیرہ گناہ سے نہین ہوتا پھر انمین سے ایک کو بیان کیا کہ نکان لایستنزہ عن البول یعنی پیشاب سے استنزاہ نہین کرتا تھا - اور بعض روایات مین استتار سے یعنی پردہ نہین کرتا تھا - تو یہ دلیل ہی کہ پیشاب سے اسی قسم کا استنزاہ آدمی مین مقصود ہی کیونکہ حدیث مفسر حدیث اول ہی جیسا کہ اصول مین ٹھہرا - اور رہی دوسری دلیل استحالہ نتن و فساد کی تو یہ اُسی وقت کہ بدبو و فساد فاحش درجہ پر ہو جیسا کہ اوپر بیان ہوا علاوہ برین جب نص موجود ہی تو یہ قیاس جاری نہین ہو سکتا ہی - ہان ایک امر البتہ وہ یہ ہی کہ یہ گروہ عرنیین ازلی بدبخت گروہ تھا کہ جب اچھا ہو گیا تو مرتد ہو کر بھاگا اور چرواہون کی آنکھین پھوڑ کر اُنکو قتل کیا چنانچہ اصل روایت مین مصرح ہی تو ایسے نجس لوگون کے لائق بھی شاید نجس بوحی الٰہی دیا گیا ہو اور یہ امر اگرچہ ظاہرا قواعد شرع کے بحث مین نہین آسکتا لیکن بروجہ تاویل چنانچہ کتاب مین ہی - پھر مترجم کو معلوم ہوا کہ کافی مین اسی طرح عرنی کا فرکی دوا نجس سے ہونے کی دلیل کی ہی فالحمد للہ علی الوفاق - علاوہ برین یہ مقام احتیاط کا مقام ہی تو ایسے جانور کے پیشاب مین یہی احوط کہ وہ خفیف نجس ہی - یہان سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف رح نے اس مسئلہ مین قول امام محمد رح کو متن مین داخل کیا اسی وجہ سے کہ ظاہری دلیل مین قوت ہی اگرچہ مذہب واحوط وہی کہ جو شیخین رح کا قول ہی - یہان یہ بھی ظاہر ہوا کہ یہ جو درالمختار مین فیض سے نقل کیا کہ چوہے کا پیشاب کنوین مین گرے تو اصح یہ کہ کچھ پانی نہ نکالا جاوے - یہ دلیل کی راہ سے ضعیف ہی کیونکہ اول تو عموم پیشاب مین وہ بھی داخل ہی اس سے بھی استنزاہ واجب ہی دوم وہ ایسا جانور کہ کھایا نہین جاتا ہی بخلاف بکری کے - سوم یہ کہ بدبو و فساد اسمین بڑھا ہوا ہی - چہارم چوہے کے پیشاب نجس ہونے مین خلاف نہین چنانچہ بلی کے سامنے سے بھاگنے مین اگر پانی کے پیالہ پر گذرے تو بحکم غالبی آسکے پیشاب کے احتمال سے نجس ہو جانے کا حکم شرح طحاوی سے مذکور ہوا پس اصح یہ کہ اس حکم پر اعتماد نہ کیا جاوے - واللہ تعالی اعلم - اب رہا بیان اسکا کہ بھلا دوا کے طور پر اونٹ یا بکری کا پیشاب روا ہی تو امام مصنف رح نے ذکر کیا بقولہ - ثم عند ابی حنیفة لایحل شربه للتداوی - پھر امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ماکول اللحم جانور کا پیشاب واسطے دوا کرنے کے بھی پینا حلال نہین ہی - لانه لایتیقن بالشفاء فیه کیونکہ اسکو اس پیشاب مین شفاء کا یقین حاصل ہوتا نہین ہو سکتا - ف - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو تو وحی سے معلوم ہوا تھا بنا بر تاویل مذکور کے اور اب کسی کو یہ ذریعہ نہین ہی - فلا یعرض عن الحرمة - پس وہ حرمت سے اعراض نہ کرے - ف - یعنی اس جزم سے کہ اُسکا پینا حرام ہی مُنھ نہ موڑے کیونکہ مرجع تو اطباء کا قول ہی اور اُنکا قول قطعی حجت نہین ہی تو اعراض روا نہوا - یہان سے معلوم ہوا کہ درالمختار مین جو نقل کیا کہ فتوی اسپر ہی کہ جب حرام چیز مین شفا معلوم ہو اور دوسری دوا معلوم نہو تو جائز ہی یہ فتوی خلاف قول امام اعظم ہی - وعند ابی یوسف یحل للتداوی للقصة - اور امام ابو یوسف کے نزدیک دوا کے واسطے پینا حلال ہی بدلیل قصہ عرنیین کے - ف - جواب یہ کہ عرنیین کی شفاء تو وحی سے معلوم تھی اب اسکا علم نہین ہو سکتا مگر تا آنکہ کہا جاوے کہ غالب رائے طبیب اسکے قائم مقام ہی - وعند محمد یحل للتداوی وغیرہ لطہارته عندہ - اور امام محمد رح کے نزدیک اسکا پینا بغرض دوا کرنے اور بدون اسکے بھی حلال ہی بوجہ اسکے کہ وہ امام محمد رح کے نزدیک پاک ہی - ف - مین کہتا ہون کہ آب مستعمل بھی پاک ہی مگر پینا مکروہ ہی - م - اور مادہ خر کا دودھ بالاتفاق پاک ہی مگر پینا حلال نہین ہی - ملتقط مین ہی کہ خر مادہ کا دودھ اور بعد ذبح کے اُسکا گوشت و چربی و ہڈی بالاتفاق

پاک ہو گرو ہ کھائی نہ جاوے ع۔ جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا تو انکا پیشاب قطعاً چاروں اماموں و دیگر جمہور علماء کے نزدیک نجس ہے۔ اور آدمی کا پیشاب تو ابن المنذر نے اسکی نجاست پر اجماع نقل کیا۔ اور داؤد ظاہری کے نزدیک صغیر بچہ کا پیشاب پاک ہے اور باقی علماء کے نزدیک صغیر و کبیر برابر ہیں۔ مع۔ صغیر بچہ لڑکا ہو جب تک صرف دودھ پیتا ہو تو اُسکا پیشاب بتخریج ظاہر حدیث چنداں نجس نہیں ہے اور لڑکی ہو تو نجس ہے مگر ہمارے ظاہر مذہب میں چھوٹا و بڑا برابر ہیں م۔ عینی رح نے کہا کہ جب خرما و کے دودھ سے بالاتفاق دوا کرنا روا نہوا باوجودیکہ بالاتفاق پاک ہے تو شراب سے بدرجہ اولی روا نہیں کیونکہ مسلمانوں کا اجماع ہے کہ وہ نجس ہے سوائے اسکے جو قاضی ابو الطیب شافعی نے ربیعہ و داؤد ظاہری سے اسکی طہارت نقل کی۔ نووی رح نے کہا کہ آیت سے ظاہری دلالت اسکی نجاست پر نہیں نکلتی ہے۔ غزالی رح نے کہا کہ سختی و تشدد کے واسطے اسکے غلیظ نجس ہونے کا حکم دیا جاوے اُس پانی وغیرہ پر قیاس کر کے جسمیں کتے نے منہ سے لعاب ڈالا۔ میں کہتا ہوں کہ شراب کے نجس ہونے پر اجماع منعقد ہوا ہے اور داؤد ظاہری کی مخالفت اسمیں مضر نہیں ہے اور ربیعہ رح سے اسکی روایت صحیح نہیں ہے ع۔ اب رہا بیان کنوئیں میں جانور مرنے کا تو واضح ہو کہ آبی جانور بغیر خون والے کے مرنے سے پانی خراب نہیں ہوتا جیسا کہ گذرا پھر نجس کرنے والا وہی جانور ہے جسمیں خون ہے یعنی آبی نہیں کہ پانی میں رہتا اور وہیں انڈے بچے دیتا ہو تو جب خون کا جانور اسمیں مرا تو دو حال ہیں یا تو پھولنے و پھٹنے سے پہلے نکالا ہے یا بعد پھولنے یا پھٹنے کے نکالا ہے یا باہر مرا اور اسمیں ڈال دیا گیا پھر نکالا گیا اور ہر ایک کے احکام ہیں چنانچہ امام مصنف نے شروع کیا بقولہ۔ المسئلہ۔ وان ماتت فیہا فارۃ۔ اور اگر کنوئیں میں چوہا مرا۔ ف۔ یا باہر مرا اور مسلم ڈالا گیا بخلاف اسکے باہر مرا اور زخمی خون لتھڑا اسمیں ڈالا گیا کیونکہ یہ بمنزلہ نجاست کے ہے کہ کل پانی اُلچا جاوے اگرچہ خالی چوہے کی دم ہو بغیر موم لگے۔ اور مسئلہ مذکورہ کا حکم اسی صورت میں کہ چوہا کنوئیں میں مرا۔ او عصفورۃ۔ یا کنجشک یعنی گوریا چڑی او سودانیہ۔ یا اسمیں بھجنگا مرا۔ او صعوۃ۔ یا اسمیں ممولا مرا۔ او سام ابرص۔ یا بڑی چھپکلی مری۔ ف۔ ظاہراً یہ گرگٹ ہے نزح منہا عشرون دلوا۔ تو واجب ہے کہ کنوئیں سے دو دہائی (۲۰) بیست ڈول نکالے جاویں۔ ف۔ یعنی جب بڑا ڈول ہو الی ثلثین۔ تین دہائی (۳۰) سی ڈول تک یعنی جب چھوٹا ہو۔ بحسب کبر الدلو وصغرہا۔ یہ اختلاف موافق ڈول کی بڑائی و چھوٹائی کے ہے۔ ف۔ یعنی بڑے ڈول ۲۰۔ اور چھوٹے ۳۰ ہیں۔ و علی ہذا یہ دونوں واجب ہیں ولیکن آئندہ امام مصنف رح نے تصریح کی کہ (۲۰) واجب ہیں اور (۳۰) مستحب ہیں۔ بالجملہ چوہے و اُسکے ساتھ والے مذکورہ جانوروں کے کنوئیں میں مر جانے پر (۲۰) سے (۳۰) تک ڈول نکالے جاویں۔ یعنی بعد اخراج الفارۃ۔ یعنی چوہا وغیرہ کے نکال ڈالنے کے بعد یہ تعداد ڈولوں کی نکالی جاوے۔ ف۔ اور چوہا نکالنے سے پہلے جو ڈول نکالے انکا اعتبار نہیں ہے التبیین یہ اسوقت کہ چوہا ابھی تک پھولا پھٹا نہو المحیط۔ اور کچھ فرق نہیں کہ چوہا کنوئیں میں مرے یا باہر مر کر اسمیں ڈالا جاوے اور یہی باتیوں کا حکم ہے۔ البحر۔ یہ مقید ہے کہ چوہے کے منہ سے خون نہ نکلا اور نہ وہ زخمی خون آلودہ ہو چنانچہ آویگا م۔ اور اگر چوہے کی دم کاٹ کر کنوئیں میں ڈالی گئی تو سب پانی نکالا جاوے۔ اور اگر کٹاو کی جگہ موم لگا ہو تو فقط اُسی قدر واجب ہے جو مسلم چوہے میں واجب ہے الجوہرہ۔ اور اگر اسمیں بڑی چھچھری گر کر مری تو بھی ایک روایت میں (۲۰) سے (۳۰) تک ہے اور سام ابرص میں (۲۰) ظاہر الروایۃ ہے قاضیخان۔ بڑا ڈول جسمیں دس رطل آوے ذکرہ الامام اسبیجابی رح اور کہا گیا کہ ایک صاع سے زیادہ ہو۔ اور اگر بڑے چرس سے ایک بار بقدر (۲۰) کے نکال دیا تو جائز ہے مع۔ پھر جب یہاں قیاس کو دخل نہیں تو یہ حکم کس دلیل سے ہے امام مصنف رح نے کہا۔ لحدیث انس انہ قال فی الفارۃ اذا ماتت فی البئر واخرجت من ساعتہ نیزح منہا عشرون دلوا۔ بدلیل قول حضرت انس رضی اللہ عنہ کے کہ اُنھوں نے ایسے چوہے کی صورت میں جو کنوئیں میں گر کر مرا اور اسی وقت نکالا گیا فرمایا کہ کنوئیں میں سے (۲۰) ڈول نکالے جاویں۔ ف۔ مشائخ نے کہا کہ ہمارے قصور نظر سے اس روایت کا پتہ ہمکو نہیں ملا۔ ف۔ والعصفورۃ ونحوہا

تعادل الفارة في الجثة فاخذت حكمها۔ اور عصفورہ و اُسکے مانند جانور جثہ میں چوہے کے برابر ہیں تو انھوں نے بھی چوہے کا
حکم پایا۔ ف۔ اعتراض ہوا کہ یہ مسائل تو آثار سلف رضہ پر مبنی ہیں پھر قیاس کیونکر ہوا جواب یہ کہ جب اصل مستحکم ہوئی تو اسپر تفریع
ممکن ہے کما في المستصفى والمختارہ اور اولی جواب یہ کہ قیاس نہیں بلکہ بطریق دلالۃ النص ہے۔ ثم العشرون بطريق الايجاب
والثلثون بطريق الاستحباب۔ پھر (۲۰) ڈول نکالنا بطور ایجاب یعنی واجب ہیں اور (۳۰) مستحب ہیں۔ ف۔ کیونکہ
روایات مختلف ہیں تو اسی طرح توفیق دی گئی۔ فان ماتت فيها حمامة او نحوها۔ پھر اگر مرا کنوین میں کبوتر یا اُسکے مانند
كالدجاجة والسنور۔ جیسے مرغی و بلی۔ نزح منها ما بين اربعين دلوا الى ستين۔ تو نکالے جاوین کنوین سے (۴۰) ڈول سے
(۶۰) ڈول تک۔ وفي الجامع الصغير اربعون او خمسون۔ اور جامع صغیر میں امام محمد رح نے روایت کی کہ چالیس یا پچاس
ڈول۔ وهو الاظهر۔ اور یہی قول اظہر ہے۔ لما روي عن ابي سعيد الخدري انه قال في الدجاجة اذا ماتت في البئر نزح
منها اربعون دلوا۔ کیونکہ ابو سعید خدری رضہ سے روایت ہے کہ فرمایا اُس مرغی کی صورت میں جو کنوین میں مرگئی تو اُسمین سے
چالیس ڈول نکالے جاوین۔ ف۔ یعنی مرغی نکال کر۔ هذا لبيان الايجاب۔ یہ مقدار (۴۰) کی واسطے بیان ایجاب کے ہے
یعنی اسقدر واجب ہیں۔ والخمسون بطريق الاستحباب۔ اور پچاس ڈول کا حکم بطور استحباب ہے۔ ف۔ چونکہ استحباب کیواسطے
اصح یہ کہ دس ڈول کافی ہیں تو چالیس پر دس زیادتی استحباب کو کافی ہے لہذا پچاس کی روایت اظہر ہے۔ ثم المعتبر في كل بئر دلوها
الذي يستقى به منها۔ پھر معتبر ہر کنوین کے پاک کرنے میں اُسی کنوین کا ڈول ہے یعنی جس سے اُس کنوین سے پانی نکالا جاتا ہے۔
ف۔ کیونکہ پاک کرنے میں دوسرے ڈول کی تلاش جو مشکل سے ملیگا حرج پیدا کریگا۔ م۔ وقيل دلو يسع فيه صاع۔ اور ضعیف قول
یہ ہے کہ ایسا ڈول معتبر ہے جسمین ایک صاع پانی آتا ہے۔ ولو نزح منها بدلو عظيم مرة مقدار عشرين دلوا جاز لحصول المقصود۔
اور اگر کنوین میں سے بڑی چرس سے بقدر (۲۰) ڈول کے ایک ہی بار میں نکال دیا تو جائز ہے کیونکہ مقصود حاصل ہوگیا۔ ف
آثار جو یہان وارد ہیں مختلف ہیں بعض میں کل پانی نکالنا مروی ہے تو بطور اجتہاد کے مختلف صورتون پر محمول ہے کہ جب پھول
گیا تو کل ورنہ تعداد ہے اور تلخیص یہ کہ طحاوی نے حضرت علی رضہ سے روایت کی جبکہ چوہا کنوین میں گر کر مرا فرمایا کہ کل پانی نکالا جاوے
اسنادہ صحیح اور عبد الرزاق کی روایت حضرت علی رضہ سے معلوم ہوتا ہے کہ چوہا منقطع یعنی ٹکڑے ہوگیا تھا۔ ابراہیم نخعی سے کلان
چوہے یا بلی میں فرمایا چالیس ڈول نکالے۔ اور ابن ابی شیبہ نے عطاء سے (۲۰) ڈول روایت کی۔ اور چوہے میں بھی بقدر
چالیس فرمایا۔ شعبی سے پرند و بلی و اُسکے مانند میں چالیس ڈول مروی ہے شیخ تقی الدین نے امام میں کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے اور
طبرانی رح نے اسکو حماد بن ابی سلیمان سے مرغی کے بارہ میں روایت کیا۔ اور ابن ابی شیبہ رح نے حسن بصری و ابن عباس سے
چوہے کی صورت میں چالیس روایت کی۔ اور عبد الرزاق نے دس کے قریب بھی روایت کی تو ہمارے علماء نے (۲۰) کو لیکر
اُسپر نصف بطور استحباب زیادہ کیا۔ منیہ۔ حسن رح نے امام ابو حنیفہ رح سے روایت کی کہ امام رح نے پانچ درجہ کیے پس حلمہ یعنی
بڑی چیچڑی اور چوہے کے بچہ و اُسکے مانند میں دس ڈول۔ اور چوہے و گرگرا و اُسکے مانند میں (۲۰) ڈول۔ اور کبوتر و فاختہ و اُسکے
مانند میں (۳۰) اور مرغی و بلی و اُسکے مانند میں چالیس۔ اور آدمی و بکری و اُسکے مانند میں کنوین کا تمام پانی نکالا جاوے یہ مبسوط
و محیط و بدائع و ینابیع میں مذکور ہے۔ ورشان بمنزلہ بلی کے ہے قاضیخان۔ جو جانور چوہے و مرغی کے درمیان ہو وہ بمنزلہ چوہے کے
ہے اور جو مرغی و بکری کے درمیان ہو وہ بمنزلہ مرغی کے ہے یہی ظاہر الروایہ ہے تاتارخانیہ۔ اور یون ہی ہمیشہ اسکا حکم چھوٹے کا
حکم ہوتا ہے الجوہرہ۔ جسقدر پانی کنوین سے نکالنا واجب ہے اگر اُسقدر نہو تو جو کچھ موجود ہے نکالا جاوے پھر جب اسمین پانی آوے
تو کچھ نکالنا واجب نہیں ہے۔ الفتح۔ امام ابو یوسف سے ہے کہ چار چوہے مانند ایک چوہے کے اور پانچ سے نو تک بمنزلہ مرغی کے
اور دس بمنزلہ بکری کے ہیں۔ اور امام محمد کے نزدیک اگر دو چوہے مرغی کے قریب ہون تو چالیس ڈول نکالے جاوین۔ الفتح

امام محمد کے نزدیک دو چوہے مین (۴۰) اور تین مین (۴۰) ہے ۔ ع ۔ د ۔ اگر دو بلیان ہون تو بالاتفاق کل پانی نکالا جاوے اور ایک
بلی کے ساتھ ایک چوہا ہو تو مثل ایک بلی گرنے کے ہے چنانچہ تجنیس مین ہے ۔ الفتح ۔ ظاہر اً دو چوہے ہون تو بھی یہی حکم ہے ۔ م ۔ تین چوہے
سے پانچ تک بمنزلہ بلی کے اور چھ ہوے تو مثل بکری کے ہین یہی ظاہر مذہب ہے ۔ د ۔ اگر جانور زندہ نکل آوے تو چوہے مین مستحب
(۲۰) ہین اور بلی و چھوٹی مونی مرغی جسکی چونچ اُسکے پنجون تک پہونچتی ہے (۴۰) ڈول مستحب ہین کیونکہ ان جانورون کا جھوٹا مکروہ ہے
اور اگر مرغی چھوٹی ہو تو کچھ نہین یہ سب ظاہر الروایۃ ہے المحیط ود ۔ ہر مقام استحباب مین دس ڈول سے کم نہ کیا جائیگا فقہا نے تصریح
کردی ۔ م ۔ اگر چوہا مجروح ہو یا اُسکی دم کٹی ہو یا وہ بلی سے بھاگا ہو تو سب پانی نکالا جاوے خواہ چوہا زندہ نکلے یا مرا ع ن
اور یہی حکم جب بلی کتے سے اور بکری درندہ سے بھاگی ہو کما فی الجوہرہ ولیکن نہر الفائق مین مجتبیٰ سے ہے کہ فتویٰ اسکے خلاف ہے کیونکہ
شک ہے ۔ د ۔ چونکہ غالباً یہ جانور پیشاب کرتے ہین تو غالب کو کلیہ لیکر حکم دیا اور یہی اصح ہے ۔ م ۔ **المسئلہ ۔ وان ماتت فیھا شاۃ او آدمی**
او کلب نزح جمیع ما فیھا من الماء ۔ اگر کنوین مین بکری یا آدمی یا کتا مرا تو جو کچھ اُسمین پانی ہے سب نکالا جاوے ۔ **ف** ۔ کتے کا
مرنا شرط نہین بلکہ اگر غوطہ کھایا اور زندہ نکلا تو سب پانی نکالا جاوے اور یون ہی ہر جانور جسکا جھوٹا نجس ہے یا مشکوک ہے یہی حکم ہے
اور اگر مکروہ ہو تو ایک روایت مین نزح مستحب ہے ۔ بکری اگر زندہ نکلے تو دیکھا جاوے کہ اگر درندہ سے بھاگ کر گرے تو کل نکالا جاوے
بخلاف قول امام محمد کے ۔ ع ۔ اگر جانور مانند بکری کے زندہ نکلا ہو اور وہ نجس العین نہین اور نہ اُسپر نجاست اور نہ اُسے مُنہ پانی مین
ڈالا تو صحیح یہ کہ پانی نجس نہوگا ۔ التبیین ۔ مگر بیس ڈول واسطے تسکین قلب کے مستحب ہین ۔ قاضیخان ۔ اور صحیح یہ کہ کتا نجس العین نہین ہے
التبیین ۔ اسی طرح جملہ درندے جانور و پرندے شکاری جنکا گوشت نہین کھایا جاتا ہے جب زندہ نکل آوین و مُنہ نہ ڈالا ہو تو کنوان
نجس نہوگا محیط السرخسی ۔ اگر مُنہ ڈال دیا تو جھوٹے کا اعتبار ہے اگر جھوٹا نجس یا مشکوک ہو تو نزح واجب ۔ التبیین ۔ و صحیح یہ کہ مشکوک مین
واجب نہین ۔ د ۔ بلکہ جمہور کے نزدیک واجب ہے چنانچہ فتح القدیر سے آویگا ۔ م ۔ اور اگر مکروہ ہو تو مستحب ہے اور اگر جانور نجس العین
ہو اگرچہ مُنہ نہ ڈالے نزح واجب ہے ۔ التبیین ۔ آدمی زندہ نکلا مگر محدث تھا تو چالیس ڈول اور اگر جنب تھا تو نزح ۔ ع ۔ کافر میت
بعد غسل کے بھی نجس ہے الظہیریۃ ۔ مسلمان میت قبل غسل کے پانی خراب کرتی ہے اور بعد غسل کے نہین اور یہی مختار ہے التاتارخانیہ ۔ جو
بچہ پیدا ہوا اگر رویا ہو تو بعد غسل کے مفسد نہین اور اگر نہ رویا تو ہر طرح پانی خراب ہوگا ۔ اگر شہید تھوڑے پانی مین گرا تو مفسد نہین
مگر جبکہ خون بہے قاضیخان ۔ **لان ابن عباس** ۔ کیونکہ ابن عباس نے ۔ **وابن الزبیر** ۔ اور عبد اللہ بن الزبیر نے ۔ **افتیا بنزح**
الماء کلہ حین مات زنجی فی بئر زمزم ۔ دونون نے فتویٰ دیا تمام پانی نکالنے کا جبکہ بیر زمزم مین ایک زنگی گر کر مرا تھا ۔
ف ۔ دارقطنی نے فتویٰ ابن عباس کا ابن سیرین سے مرسل و ابن ابی شیبہ نے عطاء رح سے متصل روایت کیا اور اسناد صحیح ہے
اور طحاوی نے عطاء سے ابن الزبیر کا فتویٰ متصل روایت کیا اور وہ بھی اسناد صحیح ہے چنانچہ شیخ تقی الدین رح نے امام مین اُسکی صحت
اسناد کا اقرار کیا ہے اور کوئی جرح مسموع نہین چنانچہ ابن الہمام و عینی رح نے موضح بیان کیا ہے پس انکار مکابرہ ہے ۔ اور واضح ہو کہ روایت
مین ہے کہ کنوین مین ایک چشمہ جانب رکن سے آتا تھا اور ابن الزبیر کی روایت مین جانب حجر اسود سے آتا تھا ۔ لہذا بحر الرائق و نہر
وغیرہ مین کہا کہ کنوان عام ہے کہ چشمہ دار ہو یا نہو بہر حال یہ حکم کنوین سے مخصوص ہے اور اگر مٹکا ہو تو سب بہا دیا جاوے ۔ د ۔ اور اگر
کنوین مین نجس لکڑی یا نجس کپڑا گرا جسکا نکالنا متعذر ہے اور وہ کنوین مین غائب ہو گیا تو نزح سے جب کنوین کی طہارت کا حکم ہوا
تو بالتبع اُس لکڑی و کپڑے کی طہارت کا بھی حکم ہوا الظہیریہ ۔ پھر کنوین کی طہارت کا حکم ہونے کے ساتھ ڈول و رسی و چرخی و کنوین
کا گرد اور ہاتھ پاک ہو جانے کا حکم ہے محیط السرخسی ۔ اسی کے مثل آفتابہ کی دستی جبکہ آدمی کے ہاتھ مین نجاست تر ہو اور اُسنے دستی
پکڑ کر پھر ہاتھ پر پانی ڈالا تو جب تین بار سے ہاتھ پاک ہوا تو ساتھ ہی دستی بھی پاک ہو گئی اور ایسے ہی استنجا کرنے والے کا ہاتھ
ہے کہ محل کی طہارت سے ہاتھ بھی پاک ہو گیا شراب کا مٹکا جب وہ سرکہ ہو گئی تو پاک ہو گیا ۔ بعض نے کہا کہ ڈول اسی کنوین کے

حق مین فقط پاک ہے نہ اوروں کے حق مین جیسے شہید کا خون خود شہید کے حق مین پاک ہے - پھر اُن صورتون مین سے کسی صورت مین
کچھ نکالنا واجب نہین ہے کیونکہ آثار مین صرف پانی نکالنا مروی ہے افتح - جب ڈول ڈالنے مین آدھا ڈول نہ بھرے تو نزح پورا ہوگیا -
اور اگر تھوڑا پانی نکال ڈالا پھر دوسرے روز کنوین مین سوت سے پانی آگیا تو جسقدر نکالنا باقی تھا اُسی قدر نکال ڈالے یہی صحیح ہے
الخلاصہ - و - المسئلہ - فان انتفخ الحیوان فیہا - پھر اگر پھول گیا اسمین حیوان - ف - خواہ چوہا ہو یا بکری و آدمی ہو - او تفسخ
یا پھٹ کر پاشیدہ ہوگیا - ف - یون ہی اگر اِسکے بال گرگئے - و - نزح جمیع ما فیہا - تو نکال ڈالا جاوے تمام پانی جو اسمین موجود
ہے - ف - یعنی گرنے کے وقت جسقدر رہے - ابن کمال پاشا - صغر الحیوان او کبر لانتشار البلۃ فی اجزاء الماء - خواہ جانور صغیر ہو
یا کبیر ہو کیونکہ نجس تری تمام اجزاے آب مین پھیل گئی ہے - ف - ابن الہمام رح نے اِس مقام پر لکھا کہ یہ حکم اسوقت ہے کہ جانور اسمین
مر گیا خواہ اِسی وقت نکالا گیا یا پھول پھٹ گیا ہو - اور اگر زندہ نکلا پس اگر نجس العین یا اُسکے بدن پر نجاست ہے جو معلوم ہو تو
سب پانی نکالا جاوے اور نجاست معلوم اسواسطے کہا کہ فقہا رح نے گاے و بکری وغیرہ مین کہا کہ زندہ نکلے تو کچھ نزح واجب
نہین ہے حالانکہ ظاہر یہ ہے کہ پیشاب اُسکی رانون پر لگا رہتا ہے ولیکن محتمل ہے کہ گرنے سے پہلے ساقط ہوگئی ہو - اور اگر نجس العین نہین
بلکہ فقط اِسکا جھوٹا نجس یا مکروہ یا مشکوک ہو پس اگر اُسنے منہ پانی مین نہین ڈالا تو مضائقہ نہین ہے اور اگر منہ ڈالا تو نجس مین کل
نکالین اور یون ہی فقہا رح کے کلمات درصورت مشکوک کے باہم متعارض ہین کہ کل نکالا جاوے - اور مشکوک کے طہور ہونے کا حکم
نہین تو کل نکالا جاوے بخلاف مکروہ کے کہ اُسکی طہوریت سلب نہین ہے لہذا دس ڈول اسمین نکالنا مستحب ہے اور کہا گیا کہ (۲۰)
براہ احتیاط ولیکن مصنف رح نے تجنیس مین کہا کہ مشکوک مین کل نکالنا واجب اِسوجہ سے کہ احتیاطاً اُسکے نجس ہونے کا حکم دیا گیا
ہے اور کہا کہ حسن رح نے بواسطہ ابن ابی مالک کے ابو یوسف سے روایت کی کہ گدھے کا پسینا گرنے سے پانی نجس ہوجائیگا ولیکن یہ حکم
ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے انتہی کلامہ - اور اگر ایسی ہڈی گرے جسپر چکنائی یا گوشت ہے تو کل پانی نکالا جاوے اور فقہا رح نے کہا کہ اگر
کوئی ہڈی نجاست آلودہ ہو کر کنوین مین گرے اور اُسکا نکالنا متعذر رہو تو سب پانی نکالنے پر وہ بھی پاک ہوجائیگی اور یہ بمنزلہ ہڈی
دھونے کے ہوگیا - اگر اینٹ کو نجاست پہونچی پھر وہ پانی مین گری تو تمام پانی نکال ڈالنا سب کے واسطے طہارت ہے - وان کانت
البئر معینۃ بحیث لا یمکن نزحہا اخرجوا مقدار ما کان فیہا من الماء - اور اگر کنوان چشمہ دار ہو اِس صفت سے کہ اُسکا سب
پانی نکال ڈالنا ممکن نہو تو اسمین جسقدر پانی وقت گرنے کے موجود ہو وہ نکال ڈالین - و طریق معرفتہ ان تحفر حفرۃ مثل
موضع الماء من البئر ویصب فیہا ما ینزح منہا الی ان تمتلی - اور موجودہ مقدار پانی نکل جانے کی شناخت کا طریقہ ایک
یہ ہے کہ کنوین مین جہانتک پانی ہے اُسکے مثل ایک گڑھا کھودا جاوے اور جو پانی کنوین سے نکلتا جاوے وہ اسمین ڈالا جاوے
یہانتک کہ وہ گڑھا بھر جاوے - ف - یہ گڑھا کنوین کا وہ دور رکھتا ہو جہان پانی ہے اور عمق اِسی قدر ہو جسقدر اندازے پانی
ہو یعنی کڑی یا بھاری پتھر باندھکر رسی سے پانی کا اندازہ کرلین - او ترسل فیہا قصبۃ و تجعل لمبلغ الماء علامۃ - یا یہ طریقہ دوسرا
ہے کہ کنوین مین ایک نرکل ڈالا جاوے اور پانی جہانتک پہونچا وہان نشان کردیا جاوے - ف - یا رسی کا سرا بھاری پتھر
باندھکر لٹکایا جاوے جب وہ تہ پر بیٹھ جاوے تو کھینچکر دیکھین کہ پانی رسی مین کہانتک پہونچا وہان داغ کردین - ثم ینزح منہا
عشر دلاء - پھر کنوین مین سے دس ڈول نکال کر پھینکدین - ف - تو پانی کچھ کم ہوا - ثم تعاد القصبۃ فینظر کم انتقص
پھر وہ نرکل دوبارہ کنوین مین ڈالکر دیکھا جاوے کہ کتنا پانی گھٹا - ف - یا دوسری رسی بطور اول کے لٹکا کر جہانتک بھیگی ہو
اُسکو اول رسی سے ملاکر ناپ لین اور دیکھین کہ پانی کسقدر کم ہوا - تو جسقدر کمی نرکل یا رسی مین معلوم ہو اُس سے ظاہر ہوجائیگا فرض
کرو کہ چار انگل گھٹا تو معلوم ہوا کہ ہر چار انگل کے واسطے دس ڈول ہین اور ناپنے سے مثلاً معلوم ہوے کہ کل (۱۲۴) انگل ہے
تو ہر چار انگل کے حصہ اسمین (۳۱) ہوے اور ہر چار کے واسطے دس ڈول ہین تو (۳۱) دفعہ دس دس ڈول نکالے جاوین

سوائے دس کمی کے کہ ایک مرتبہ چھوڑ دین۔ فینزح لکل قدر منہا عشر دلاء۔ پس نکال ڈالا جاوے اس شمار کے ہر قدر کے لیے دس ڈول۔ ف۔ پس معلوم ہو گیا کہ جسقدر پانی وقت نزح شروع کرنے کے موجود تھا سب نکل گیا۔ جلبی۔ د۔ وہذا عن ابی یوسف۔ اور یہ دونون طریقہ ابو یوسف رح سے مروی ہین۔ ف۔ دوسرا طریقہ بہ نسبت اول کے اچھا ہے۔ وعن محمد نزح مائتا دلو الی ثلث مائۃ فکانہ بنی قولہ علی ماشاہد فی بلدہ۔ اور امام محمد رح سے روایت ہے کہ کنوین مین سے دو سو سے تین سو تک ڈول نکالے جاوین پس شاید کہ امام محمد نے جو اپنے شہر مین کنوون کا اندازہ دیکھا اُسی پر اپنا قول مبنی کیا ہے۔ ف۔ اسمین اشارہ ہے کہ یہ اندازہ ہر جگہ ٹھیک ہونا ضرور نہین کیونکہ جہان کثرت سے پانی ہو تو اُسی تعداد مین کل پانی نہین نکلیگا۔ ومختار مین ہے کہ کہا گیا کہ اسی پر فتوی دیا جاوے اور یہ آسان ہے۔ وعن ابی حنیفۃ فی الجامع الصغیر فی مثلہ ینزح حتی یغلبہم الماء اور جامع صغیر مین امام ابو حنیفہ سے ایسے چشمہ دار کنوین کے نجس ہونے مین روایت ہے کہ یہانتک پانی نکالین کہ پانی انپر غالب آجاوے ف۔ یعنی پانی اُنکو تھکا کر مغلوب کر دے۔ ولم یقدر الغلبۃ بشئی کما ہو دابہ۔ اور غلبہ کی کوئی مقدار کسی چیز سے نہین مقرر کی جیساکہ امام ابو حنیفہ رح کا دستور ہے۔ ف۔ کہ وہ ایسی صورتون مین اُسی کی رائے پر چھوڑتے ہین جو ایسے واقعہ مین مبتلا ہو۔ اور مراد واسد اعلم یہ ہے کہ اپنی رائے سے یہانتک نکالین کہ پاکی کا گمان غالب ہو جاوے اور اگر یہ نوبت پہونچے کہ نکالنے نکالتے تھک جاوین اور پانی جوش مین ہو تو انکا مغلوب ہو جانا اُسکے لیے طہارت ہو گیا ولیکن یہ ایک نوع کی تقدیر ہے مگر اتنا کہ عاجزی تکلیف کو ساقط کرتی ہے اور یہی مختار ہے۔ البقالی۔ طحاوی رح نے اپنی اسناد کے ساتھ حضرت علی رض سے روایت کی کہ جب کنوین مین جانور گرے تو اُسکو اُلیچ یہانتک کہ تجھپر پانی غالب آجاوے۔ اور ابن ابی شیبہ رح نے اپنی اسناد سے حضرت علی رض سے روایت کی کہ جب چوہا کنوین مین گرے یعنی مر جاوے تو فرمایا کہ پانی نکالین یہانتک کہ انپر پانی غالب ہو جاوے۔ عینی رح نے لکھا کہ غلبہ غیر مقدر ہونا یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ قاضیخان نے کہا کہ امام ابو حنیفہ رح سے صحیح روایت یہ کہ آدمی عاجز ہو جاوے۔ اور امام اسبیجابی رح نے مغلوب ہونے کی یہ تفسیر کی کہ دو سو یا تین سو ڈول نکالے چنانچہ محیط و فتاوی قاضیخان مین مذکور ہے۔ مع۔ وقیل یوخذ بقول رجلین یعنی عدلین۔ لہما بصارۃ فی امر الماء۔ اور کہا گیا دو مرد عادلون کا قول لیا جاوے جنکو پانی کے معاملہ مین بصارت ہو۔ ف۔ اگر وہ کہین کہ اسمین دو سو ڈول ہین تو اُسی قدر اور اگر کہین کہ چار سو ڈول پانی ہے تو یہ مقدار نکال دین۔ وہذا اشبہ بالفقہ۔ اور یہی قول اشبہ بفقہ ہے ف۔ تو اسی قول پر فتوی ہوگا لہذا در المختار مین نے نقل کیا کہ قیل بہ یفتی۔ یعنی کہا گیا کہ اسی پر فتوی دیا جاوے۔ پس یہان دو قول مصحح ہین اول دو سو سے تین سو تک اور دوم یہ قول ہے اور ہندیہ مین لکھا کہ قول اول زیادہ آسان ہے کذا فی الاختیار۔ اور قول دوم جسکو امام مصنف رح نے اشبہ بالفقہ کہا ہے اسکو شرح مبسوط امام سرخسی و کافی و تبیین سے اصح نقل کیا ہے پھر منجملہ مسائل کے یہان یہ ہے کہ ایک کنوین سے (۲۰) ڈول نکالنا واجب ہوئے پس پہلا ڈول نکال کر اُسکا پانی دوسرے پاک کنوین مین ڈالا تو دوسرے مین سے بھی (۲۰) نکالنا واجب ہین اور اصل اسمین یہ ہے کہ دوسرا کنوان بھی اسی قدر سے پاک ہوگا جس قدر سے پہلا کنوان پاک ہوتا جبکہ اسمین پہلا ڈول نکالا موجود تھا اور اگر دوسرا ڈول نکال کر دوسرے کنوین مین ڈالا ہو تو دوسرا کنوان (۱۹) سے پاک ہوگا اور اگر دسوان ڈول ڈالا تو گیارہ سے پاک ہوگا یہی اصح ہے البدائع۔ اور اگر چوہا اول کنوین سے نکالکر دوسرے مین ڈالا تو اسمین سے بیس (۲۰) نکالنا واجب ہین السراج۔ اگر ایک سے (۲۰) نکالنا اور دوسرے سے (۴۰) نکالنا واجب ہون اور ایک کے دوسرے مین ڈالے گئے تو چالیس نکالنا واجب ہونگے۔ اصل یہ ہے کہ دونون مین سے جسقدر نکالنا واجب ہے اگر برابر ہو تو متداخل ہوکر اُسی قدر واجب رہیگا اور اگر کوئی کم و بیش ہو تو کثیر مین قلیل داخل ہو جائیگا۔ وعلی ہذا اگر ایک سے (۲۰) اور دوم سے (۴۰) واجب ہون اور دونون کے ڈول یعنی سب ساٹھ نکال کر تیسرے پاک مین ڈالے گئے تو اسمین سے

صرف (۲۰) نکالنا واجب ہونگے من البدائع - پانی کے مٹکے مین چوہا مرا وہ سب پانی کنوئین مین ڈال دیا گیا تو امام محمد رح نے کہا کہ جسقدر ڈالا گیا اُسکو دیکھین اور بیس ڈول دیکھین جو زیادہ ہو وہی واجب ہوا اور یہی اصح ہے محیط السرخسی - اور فتاوی مین ہے کہ اگر اُس مٹکے مین سے ایک قطرہ کنوین مین ڈالا تو (۲۰) واجب ہونگے السراج - اور اگر چوہا مٹکے مین پھول کر پھٹ چکا پھر ایک قطرہ کنوین مین ڈالا تو سب پانی نکالا جاوے خزانۃ المفتین - پانی کے کنوین کے پاس اگرچہ بچہ نجس یا کنوان نجس ہو تو جبتک رنگ و بو و مزہ مین سے کوئی متغیر نہو پانی کا کنوان پاک ہے - ظ - اگرچہ گز بھر فرق ہو - المحیط - اور یہی صحیح ہے محیط السرخسی جسمین جانور مرا اُسکے نجس ہونے کی نجاست مغلظہ کا حکم دیا جاوے - ت د - المسئلہ - وان وجدوا فی البئر فارۃ اوغیرہا ولا یدری متی وقعت ولم ینتفخ اعادوا صلوۃ یوم ولیلۃ اذا کانوا توضؤوا منہا - اور اگر لوگون نے کنوین مین چوہا پایا اور جانور مرا پایا اور یہ دریافت نہین ہوتا کہ کب گرا ہے اور وہ ہنوز پھولا نہین تو یہ لوگ اپنے ایک رات و دن کی نمازین اعادہ کرین جبکہ اسی پانی سے وضو کر کے پڑھی ہون - وغسلوا کل شیئ اصابہ ماؤہا - اور دھوڈالین ہر چیز جسکو اس کنوین کا پانی پہونچا ہو - ف - جیسے برتن وغیرہ کو اسطرح دھووین جسطرح اُسکے پاک کرنے کا حکم آویگا - غرضکہ ہر چیز جسکو یہ نجس پانی لگا اسکو جسطرح وہ پاک ہوتی ہے پاک کرین - وان کانت قد انتفخت او تفسخت اعادوا صلوۃ ثلثۃ ایام ولیالیہا - اور اگر وہ جانور اس حالت مین ملا کہ پھول گیا یا اُس سے بڑھکر پاش پاش پھٹ گیا تو تین رات دن کی نمازین اعادہ کرین - ف - جسوقت سے پایا اُس سے پہلے کے تین دن و اُنکی راتین شمار کرین - وہذا عند ابی حنیفۃ رح - اور یہ حکم مذکور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے ف مگر ظاہر الروایۃ مین مذکور نہین بلکہ فقط حسن بن زیاد نے امام اعظم رح سے روایت کیا ہے کما فی البدائع - اور پھول جانا ذکر کر کے پھٹ جانا بھی ہو اسلئے بڑھایا کہ پھٹ جانے کی مدت اگرچہ پھولنے سے زیادہ ضرور ہے لیکن تین رات دن سے زیادہ کا اعادہ واجب نہین ہے - مع اور یہ حکم مذکور بدلیل استحسان ہے - وقالا - اور صاحبین نے بدلیل قیاس یون کہا کہ - لیس علیہم اعادۃ شیئ حتی یتحققوا متی وقعت - ان لوگون پر کچھ اعادہ واجب نہین یہانتک کہ اُنکو متحقق ہو کہ یہ کب گرا ہے - ف - پس اگر معلوم ہو گیا کسی دلیل سے تو اُسی وقت سے اُسکے نجس ہونے اور اعادہ نماز وغیرہ کے احکام جاری ہونگے اگرچہ زیادہ دن ہون اور اگر کچھ متحقق نہوا بلکہ صرف گمان ہوا تو کچھ نہین ہے اور ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا ابھی گرا مثلاً چیل ایسے مرے ہوے چوہے کو ایکر اُدھر سے اُڑی اور وہ چھوٹ کر کنوین مین گر پڑا ہے تو اگلے وقت تک نماز ٹھیک رہی کیونکہ ان لوگون نے برابر اسکو پاک یقین کیا اور وضو کر کے نماز پڑھی ہے تو اب ایسی محتمل بات سے وہ نہ ٹوٹیگا - لان الیقین لا تزول بالشک - کیونکہ یقین کا زوال شک سے نہین ہوتا ف - کیونکہ یقین جو اُسکی طہارت کا اول زمانہ مین تھا وہ اسوقت کے واسطے اب کے واقعہ کی وجہ سے شک کر کے زائل نہوگا بلکہ اُسی وقت کے واسطے کوئی یقین حاصل ہو مثلاً متحقق ہو کہ فلان وقت سے گرا تو زائل ہو سکتا ہے - وصار کمن رای فی ثوبہ نجاسۃ ولا یدری متی اصابتہ - اور یہ واقعہ ایسا ہو گیا جیسے ایک نے اپنے کپڑے مین نجاست دیکھی اور یہ اُسکو دریافت نہین کہ کب یہ نجاست اسکو لگ گئی ہے - ف - تو اس صورت مین جب تک متحقق نہو یہی قرار دیا جائیگا کہ اب ہی لگی ہے اور اصح قول مین اسپر اعادہ کچھ واجب نہین ہے - کما ذکرہ الحاکم الشہید بدائع مع - کہا گیا کہ اسی قول پر فتوی دیا جاوے الدر اور نہایۃ البیان مین ہے کہ امام کا قول احوط ہے اور صاحبین کا قول زیادہ آسان ہے اور فتاوی عتابیہ مین کہا کہ یہی مختار ہے اور قاسم بن قطلوبغا رح نے اسکو رد کر دیا کہ اکثر کتب کے مخالف ہے جبکہ امام کی دلیل مرجح ہوئی النہر - جانور جبکہ نہین پھولا تو ایک رات و دن سے ناپاک صرف وضوء و غسل کے حق مین ہے اور اُس پانی سے جو طعام گوندھا گیا وہ کتون کو کھلا دیا جاوے - اور رہا اسکے اور باتون مین جیسے کپڑا دھونا تو فی الحال اُسکی نجاست کا حکم دیا جاوے پھر وضو و غسل مین ایک رات دن کا اور کپڑے مین اُسی وقت کا اعتبار پانی نجس ہونے کا بھی جب ہے کہ اُسنے حدث کی وجہ سے طہارت کی ہو یا کپڑا کسی حقیقی

نجاست سے دھویا ہو اور اگر بدون حدث کے وضو یا غسل کیا اور بدون نجاست کے کپڑا دھویا ہو تو بالاجماع اُسپر کچھ اعادہ نماز یا کپڑا دھونے کا لازم نہیں ہے السراج الوہاج۔ اگر اُسکے گرنے کا وقت متحقق ہو تو بالاجماع اُسی وقت سے اعادہ واجب ہے۔ جوانا اس پانی سے گوندھا گیا تو استحساناً در صورتیکہ وہ پھولا پھٹا ہے تو شروع تین روز سے اُسکا خمیر نہ کھایا جاوے اور در صورتیکہ نہیں پھٹا ہے تو یک رات دن سے نہ کھایا جاوے اِسی کو امام ابوحنیفہ نے لیا ہے المحیط۔ ولابی حنیفۃ ان للموت سببا ظاہرا وھو الوقوع فی الماء فیحال علیہ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ موت کے لیے ایک سبب ظاہری ہے اور وہ پانی مین گرنا تو اِسی سبب پر احالہ کیا جائیگا۔ ف یعنی جب مسبب مخفی ہو تو ظاہری سبب پر احالہ کرنا واجب ہوتا ہے اور پانی مین ہونا تو متحقق ہوگیا اور یہ موت کا ظاہری سبب ہے اور نفس الامر مین اِسکا مرنا مخفی ہے تو سبب ظاہری کا اعتبار کہ وہ پانی ہی مین مرا ہے واجب ہوا۔ ف۔ حاصل یہ کہ پانی اُسکی موت کا ظاہری موجود ہے تو اِس یقین کو چھوڑ کر اِس احتمال کیطرف کہ شاید اور سبب سے مر کر پانی مین آیا ہو خالص اعراض ہے۔ الا ان الانتفاخ دلیل التقادم فیقدر بالثلث۔ لیکن بات یہ ہے کہ اُسکا پھول جانا اِس امر کی دلیل ہے کہ دیر گذری اور ادنی مقدار تین روز قطعی ہے تو اُسکی مقدار مدت تین روز قرار دی۔ وعدم الانتفاخ والتفسخ دلیل قرب العہد فقدرناہ بیوم ولیلۃ لان مادون ذلک ساعات لایمکن ضبطھا۔ اور پھولنا و پھٹنا جس صورت مین نہ پایا گیا تو یہ دلیل نزدیکی زمانہ کی ہے پس ہمنے اُسکی مقدار ایک رات دن مقرر کی کیونکہ اس سے کم تو ساعتین ہین جنکا ضبط ممکن نہین ہے۔ ف اور یہ جو ہم نے کپڑے مین نجاست لگ جانے کا مسئلہ ذکر کرکے اُسپر قیاس کیا تھا تو امام مصنف رح نے دو جواب دیے اول تو وہ بھی اتفاقی نہین ہے چنانچہ کہا۔ واما مسئلۃ النجاسۃ فقد قال المعلی ہی علی الخلاف۔ اور رہا مسئلہ کپڑے کی نجاست کا تو وہ اتفاقی نہین چنانچہ معلی بن منصور فقیہ محدث ثقہ نے فرمایا کہ یہ مسئلہ بھی اختلافیہ ہے۔ ف یعنی اسمین بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ فیقدر بالثلث فی البالی وبیوم ولیلۃ فی الطری۔ تو کہنہ نجاست لگی ہوئی مین تین رات دن کی مقدار سے اور تازہ نجاست مین ایک رات دن سے مقدار مقرر کیجائیگی۔ ف حتی کہ اِسی نجس کپڑے سے نمازین پڑھی ہون تو اعادہ کرے بقول امام رح۔ ولو سلم۔ اور اگر مان لیا جاوے کہ اسمین اختلاف نہین ہے۔ فالثوب بمرای عینہ۔ تو کپڑا اُسکی نظر کا مین ہے۔ ف اگر پہلے سے لگتی تو جبھی دیکھ لی ہوتی تو دلیل ہے کہ ابھی لگی ہے۔ والبئر غائبۃ عن بصرہ۔ اور کنوان اُسکی نظر سے غائب ہے۔ ف اسمین اِسکو ابھی گرنا معلوم نہین بلکہ جب نکلی تو معلوم ہوا۔ فیفترقان۔ تو دونون صورتون مین افتراق ہو گیا۔ ف پس وہ مسئلہ اِس مسئلہ پر قیاس نہین ہوسکتا کیونکہ قیاس مع الفارق درست نہین ہے۔ واضح ہو کہ ابن رستم نے نوادر مین ذکر کیا کہ جسنے اپنے کپڑے پر منی پائی تو سب سے پچھلی نیند کے وقت سے اعادہ کرے کیونکہ اِس سے پہلے مین شک ہے کما فی المحیط والبدائع۔ اور خون ہو تو اعادہ نہین حتی کہ یقین ہو کیونکہ وہ راہ مین لگ جاتا ہے بخلاف منی کے کما فی المحیط۔ اور اگر جبہ کھولا اور اُسمین خشک چوہا نکلا اور معلوم نہین کب سے آیا پس اگر جبہ مین سوراخ نہو تو جب سے اِسمین روئی وغیرہ بھری ہے تب سے اعادہ کرے اور اگر چھید ہو تو تین رات دن جیسے کنوین کے مسئلہ مین ہے کما فی البدائع۔ مع۔ شخص غیر کے کنوین کا پانی نکال ڈالا پس وہ خشک ہو گیا تو نزح کرنے والے پر کچھ واجب نہین ہے کیونکہ مالک اسکے پانی کا مالک نہ تھا اور اگر ایسا فعل کسی کے بھرے مشک کے ساتھ کیا تو اُسپر لازم ہے کہ اُسکے واسطے بھر دے کیونکہ مالک اسکے پانی کا مالک تھا۔ اگر کنوان نجس ہو گیا اُسنے پانی جاری کر دیا مثلاً بایں طور کہ اُسکا منفذ بنا دیا جس سے پانی نکلنے لگا حتی کہ تھوڑا پانی نکل گیا تو کنوان پاک ہو گیا کیونکہ سبب طہارت پایا گیا اور وہ پانی جاری ہو جانا تو ایسا ہو گیا کہ حوض نجس ہو گیا اور اسمین پانی جاری کیا حتی کہ ایک طرف سے بھرا اور دوسری طرف سے خارج ہوا تو خارج ہوتے ہی پاک ہو گیا الفتح۔ کنوین سے پانی خارج ہونا جاری ہو کر بذریعہ نل وغیرہ ممکن ہے اور اگر کنوین کا شمول رکیہ و بغیر سوت کے گڑھے کو ہو تو زیادہ ظاہر ہے م۔ رکیہ مثل کنوین کے ہے۔ و۔ رکیہ وہ گڑھا جسمین چرواہے کنوین سے پانی نکال کر بھر رکھتے ہین تاکہ آسانی ہو۔ م۔ مشکا جسکا آدھے سے زیادہ زمین مین

گڑھا ہو وہ کنوین کے حکم مین ہے وعلی ہذا پانی مجتمع ہونے کے گڈھے اور بڑی مشہور رستے کنوین کے مانند ڈول نکالے جاوین۔ اگر ہر ڈول مین اکثر بھرا اگرچہ کچھ خالی رہگیا ہو تو وہ پورا ڈول شمار ہونے کو کافی ہے۔ جسقدر نکالنا واجب تھا اگر اِسقدر زمین کے اندر جذب ہوگیا تو کافی ہے یعنی کنوان پاک ہوگیا۔ د۔ اگر تہ زمین خشک ہوئی ہو تو پھر پانی آنے سے ناپاک نہوگا اور اگر تہ سے خشک نہوا تو اصح یہ ہے کہ پھر پانی آنے سے ناپاک ہو جائیگا۔ البحر ملخصہ

فصل۔ فی الآسار وغیرہا۔ یہ فصل آسار وغیرہ کے بیان مین ہے۔ ف۔ آسار جمع سور کی یعنی بچا ہوا کھانا پانی وغیرہ جو عرف مین جھوٹا کہلاتا ہے۔ اور اصل حکم کا تعلق لعاب سے ہے ولیکن کبھی جھوٹے مین لعاب ظاہر نہین ہوتا مثلاً پانی پیا مگر جھوٹا ہونا معلوم ہے لہذا آسار پر مدار رکھا۔ اور ابن الہمام رح نے کہا کہ مجاورت کی وجہ سے لعاب پر سور کا اطلاق کیا ہے۔ م۔ پھر امام مصنف رح نے آسار بلفظ جمع اسلیے ذکر کیا کہ اُسکے اقسام ہین چنانچہ مبسوط و محیط و ینابیع و بدائع و تحفہ مین کہا کہ ہمارے نزدیک آسار چار قسم کے ہین اور امام اسبیجابی نے کہا کہ پانچ قسم ہین۔ اول جسکی طہارت پر بغیر کراہت کے اتفاق ہے جیسے بنی آدم کا جھوٹا خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو خواہ چھوٹا ہو یا بڑا ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو خواہ حائضہ ہو یا جنب ہو مگر کسی عارضی نجاست شراب خواری وغیرہ سے۔ اور جیسے ماکول اللحم جانور اور جسمین خون نہو جبکہ مُنہ پاک ہو۔ قسم دوم سور کا جھوٹا کہ باتفاق نجس ہے۔ قسم سوم نجس اور وہ درندہ جانورون سواے پرندون کا جھوٹا۔ قسم چہارم مکروہ وہ بلی کا جھوٹا۔ قسم پنجم مشکوک جیسے گدھے و خچر کا جھوٹا۔ مع۔ عرق۔ یعنی پسینا۔ المسئلہ وعرق کل شی معتبر بسورہ۔ اور عرق یعنی پسینا ہر جاندار کا اعتبار کیا گیا اُسکے سور یعنی جھوٹے کے ساتھ۔ ف۔ اور مراد لعاب ہے ولیکن اوپر گذرا کہ بوجہ مخفی ہونے کے مدار جھوٹے بچے ہوے پر ہے۔ اِس سے ظاہر ہوا کہ پسینے کے مسائل مین تفصیل کی ضرورت نہین بلکہ لعاب کی تفصیل کردیجاوے تو اُسی پر عرق کا قیاس کر لیا جاوے۔ اعتراض کیا گیا کہ گدھے کا جھوٹا مشکوک ہے حالانکہ اُسکا پسینا پاک ہے تو قیاس کہان ہوا جواب یہ کہ پاک ہونے مین مشکوک نہین بلکہ شک اِسمین ہے کہ اُسکا جھوٹا پانی اِس لائق رہتا ہے کہ اُس سے طہارت کیجاوے یا نہین اور اسپر اتفاق ہے کہ وہ پاک ہے تو عرق بھی پاک ہوا۔ ع۔ وعلی ہذا اگر گدھے کا عرق پانی مین گرا تو پاک رہا مگر مشکوک ہے کہ وہ پاک کرنے والا ہو کہ نہین۔ بالجملہ یہ صحیح رہا کہ عرق کا قیاس جھوٹے پر ہے۔ لانہما یتولدان من لحمہ فاخذ احدہما حکم صاحبہ۔ اِسکی وجہ یہ ہے کہ عرق و لعاب دونون اِس جانور کے گوشت سے پیدا ہوتے ہین تو ایک نے دوسرے کا حکم پایا۔ ف۔ اِس سے مفہوم ہوتا ہے کہ ایک کو دوسرے پر قیاس کر سکتے ہین۔ نہایہ مین کہا کہ اسلیے کہ دونون ایک ہی اصل سے پیدا ہوتے ہین۔ عینی رح نے اعتراض کیا کہ عرق کا گوشت سے پیدا ہونا تو ظاہر ہے ولیکن سور کا اِس سے پیدا ہونا تو یہ نہین ہے اسواسطے کہ سور تو پانی کا بقیہ جو بچ جاتا ہے۔ اور جواب یہ کہ مراد سور سے لعاب ہے کیونکہ لعاب مخفی ہونے سے سور اسکے قائم مقام ہوا جیسا کہ فتح القدیر مین تصریح کی۔ تاج الشریعہ رح نے کہا کہ عرق معتبر بسورہ کے یہ معنی کہ کبھی عرق کو سور پر قیاس کرتے ہین اور کبھی سور کو عرق پر قیاس کرتے ہین اور اِس تقریر کے موافق لازم آیا کہ گدھے کا عرق مشکوک ہو ولیکن چونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اُسپر ننگی پیٹھ سوار ہوے ہین تو عرق کی طہارت کا حکم ہوا۔ اور مبسوط و ذخیرہ مین ہے کہ گدھے و خچر کا پسینا اور دونون کا لعاب صحیح قول مین پاک ہے۔ اور ذخیرہ مین امام ابو یوسف و امام محمد رح سے ذکر کیا کہ اگر خچر یا گدھے کا لعاب یا عرق تھوڑے پانی مین گرا تو اِسکو خراب کر دیگا۔ مراد یہ کہ وہ پانی پاک کرنیوالا نہین رہیگا۔ قاضی خان نے کہا کہ اصح یہ کہ خر مادہ و نر مین دربارۂ لعاب کے کچھ فرق نہین ہے اور امام ابو حنیفہ رح سے تین روایتون مین سے ایک یہ کہ گدھے کا لعاب و عرق اگرچہ کثیر فاحش ہو جواز نماز کو منع نہین کرتا اور اسی روایت پر اعتماد ہے۔ منتقی مین امام محمد رح سے روایت ہے کہ خر مادہ کا دودھ مانند اسکے لعاب و عرق کے پانی کو خراب کرتا ہے کپڑے کو نہین خراب کرتا۔ مع۔ المسئلہ وسور الآدمی وما یوکل لحمہ طاہر۔ اور جھوٹا آدمی کا اور جس جاندار کا گوشت کھایا جاتا ہے پاک ہے۔ ف۔ یعنی طہور ہے حتی کہ بچے پانی سے وضو جائز ہے۔ اور گھوڑے کے جھوٹے کا بھی یہی حکم ہے چنانچہ آویگا۔ لان المختلط بہ اللعاب وقد تولد من لحم طاہر۔ کیونکہ اِس جھوٹے مین لعاب مختلط ہوا کہ

اور لعاب پیدا ہوا پاک گوشت سے۔ ف۔ میں کہتا ہون کہ اگر لعاب بقدر کثرت سے ہو کہ پانی پر غالب ہو جاوے تو آب مطلق نہ رہنے سے البتہ وضو جائز نہو گا فاحفظہ۔م۔ ویدخل فی ہذا الجواب الجنب والحائض والکافر۔ اور داخل رہیگا اس جواب مین یعنی اس حکم مین جنب و حائضہ عورت اور کافر۔ ف۔ کیونکہ یہ سب لوگ بھی آدمی ہین اور جنب مرد ہو یا عورت ہو اور حائضہ عورت جیسے نفاس والی عورت اور کافر خواہ مرد یا عورت کسی ملت کی ہون سب داخل ہین۔ مگر شرط یہ کہ ان لوگون کا منہ نجاست ظاہری سے پاک ہو۔ ت۔ حتی کہ اگر شرابخوار ہو یا اسکے منہ سے خون نکلا اگر فی الفور پانی پیا تو جھوٹا نجس ہے اور اگر کئی بار وہ اپنا تھوک نگل چکا ہو تو صحیح قول پر اسکا منہ پاک ہو گیا السراج۔ اور عینی رح نے معتبرات سے تین بار نگل جانا ذکر کیا۔م۔ اگر شرابخوار کی مونچھین لمبی ہون تو پانی نجس ہو جائیگا اگرچہ ایک ساعت کے بعد پیا ہو التاتارخانیہ عن الحجہ۔ اور یہ جو حکم ہے کہ عورت کو مرد اجنبی کا جھوٹا اور برعکس مکروہ ہے تو یہ جھوٹے کی ناپاکی سے نہین بلکہ لذت سے ہے اور اجنبی کا تھوک استعمال کرنا ممنوع ہے المجتبی نہر۔ و۔ پھر مسئلہ مین ما یوکل لحمہ۔ عام لیا خواہ چرند ہو یا پرند ہو چنانچہ محیط سرخسی مین مصرح ہے۔ مگر جلالہ اونٹ و گائے کا جھوٹا مکروہ ہے اور مرغی مین تفصیل آویگی پھر جن کیڑے مکوڑون وغیرہ جاندار مین خون سائل نہین ہے خواہ پانی کے جانور ہون یا نہون انکا جھوٹا پاک ہے التبیین۔ اگر کہا جاوے کہ آب مستعمل کی نجاست پر جنب کا جھوٹا نجس ہونا چاہیے کیونکہ جو منہ مین لگا نجس ہوا جواب یہ کہ بضرورت ساقط ہے۔ معت۔ اور حدیث مین ہے کہ ابوہریرہ رض نے کہا کہ یا رسول اللہ مین نجس تھا تو فرمایا کہ سبحان اللہ ان المومن لا ینجس۔ یعنی سبحان اللہ مومن نجس نہین ہوتا ہے۔ رواہ البخاری وغیرہ۔ اور حدیث ابن عباس رض مین ہے کہ فرمایا کہ لا تنجسوا موتاکم فان المسلم لیس بنجس حیا و میتا۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اپنے مردون کو نجس مت جانو کیونکہ مسلمان زندگی و مردگی مین کبھی نجس نہین ہوتا ہے رواہ الحاکم وقال صحیح علی شرطہما۔ اور حدیث عائشہ رض مین ہے کہ مین پانی پیتی درحالیکہ حائضہ ہوتی تھی پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیدیتی تو آپ اپنا منہ میرے منہ کی جگہ رکھکر پانی پیتے تھے۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ اور حدیث مین ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثمامہ بن اثال کو قبل اسکے اسلام کے مسجد مین باندھا تھا پس اگر کافر نجس ہوتا تو اسکو مسجد مین جگہ نہ دیتے۔ مع۔ المسئلۃ۔ وسور الکلب نجس ویغسل الاناء من ولوغہ ثلثا۔ اور کتے کا جھوٹا نجس ہے اور اسکے منہ ڈالنے کی وجہ سے برتن تین مرتبہ دھویا جاوے۔ ف۔ ولوغ یہ کہ کتا برتن مین منہ ڈالکر پانی وغیرہ کو زبان سے حرکت دے خواہ تھوڑی یا بہت۔ یہان دو باتین ہین اول کتے کے جھوٹے کی نجاست۔ دوم ولوغ سے تین مرتبہ دھونا۔ پس اصحاب حنفیہ مین اختلاف ہے کہ کتا نجس العین ہے یا نہین اور اصح یہ کہ وہ نجس العین نہین ہے البدائع۔ روایات مین سے میرے نزدیک صحیح یہ کہ صاحبین کے نزدیک کتا نجس العین ہے اور امام اعظم رح کے نزدیک نجس العین نہین ہے۔ الایضاح۔ مع۔ اور رہا تین مرتبہ دھونا تو امام مصنف رح نے فرمایا۔ لقولہ علیہ السلام یغسل الاناء من ولوغ الکلب ثلثا۔ بدلیل حدیث کہ کتے کے منہ ڈالنے سے برتن تین مرتبہ دھویا جاوے۔ ف۔ یہ قول موقوف بسند صحیح ابوہریرہ رض سے دارقطنی وطحاوی نے روایت کیا۔ بیہقی رح نے اعتراض کیا کہ اس روایت تین مرتبہ مین عبدالملک متفرد ہے۔ جواب یہ کہ عبدالملک سے امام مسلم نے صحیح مین روایت کی اور امام احمد و ثوری نے کہا کہ وہ حافظون کی زینت ہے اور ثوری رح نے کہا کہ وہ ثقہ ہے اسپر سب کا اتفاق ہے اور احمد بن عبداللہ نے کہا کہ وہ حدیث مین ثقہ ثبت ہے۔ اس سے ثبوت ہوا کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے یہ فتوی دیا ہے اور سات مرتبہ دھونے کی حدیث بھی حضرت ابوہریرہ رض سے روایت کی تو ضرور ہوا کہ یا تو سات مرتبہ کا حکم منسوخ ہوا یا سات مرتبہ مین سے تین مرتبہ موکد ہین اور باقی بطریق استحباب ہین اور یہی زہری رح نے فتوی دیا اور عطاء رح نے سات یا پانچ یا تین مرتبہ دھونے کا حکم کیا۔ رواہ عبدالرزاق۔ ولسانہ یلاقی الماء دون الاناء فلما تنجس الاناء فالماء اولی۔ اور کتے کی زبان تو پانی سے ملتی ہے نہ برتن سے تو جب برتن نجس ہو گیا تو پانی بدرجہ اولی نجس ہوا۔ ف۔ بلکہ برتن کی نجاست بوجہ پانی کے ہے

جس سے لعاب برتن تک پہونچا - وہذا یفید النجاستہ والعدد فی الغسل - اور یہ دلیل مذکور نتیجہ دیتی ہو کہ لعاب نجس ہو اور
دھونے کی تعداد تین مرتبہ ہو - ف پس دونون باتین ثابت ہوگئین لیکن واجب صرف ایک مرتبہ ہو کیونکہ حضرت ابوہریرہ رضی سے باسناد صحیح
یہ بھی روایت ہو کہ ایک مرتبہ دھویا جاوے تو معلوم ہوا کہ تین مرتبہ موکد واوفق ہین - وہو حجۃ علی الشافعی فی اشتراط السبع
اور یہ حدیث امام شافعی پر حجت ہو سات مرتبہ کی شرط لگانے مین - ف بدلیل اسکے کہ جو حضرت ابوہریرہ رضی نے حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم سے روایت کی کہ جب برتن مین کتا منھ ڈالے تو سات مرتبہ دھویا جاوے اول وآخر مٹی سے - اسکو صحاح ستہ کے
اماموں نے روایت کیا ہو - طحاوی رح نے کہا کہ اگر اسی حدیث پر عمل واجب ہو اور منسوخ نہ مانی جاوے تو اس حدیث کی دوسری
روایت مین ہو کہ چاہیے کہ سات مرتبہ دھویا جاوے اور آٹھوان مرتبہ مٹی سے ہو - پس لازم آیا کہ سات مرتبہ سے پاک نہو بلکہ آٹھوان
زاید کیا جاوے کیونکہ زیادتی تو قبول ہونا ضرور ہی - حاصل آنکہ یہ حدیث منسوخ ہو تو تین مرتبہ کی روایت حجت ہو - ولان ما یصیبہ
بولہ یطہر بالثلث فما یصیبہ سورہ وہو دونہ اولی - اور یہ قیاس آنیز حجت الزامی ہو کہ جس چیز کو کتے کا پیشاب لگے وہ تین
مرتبہ دھونے سے پاک ہوتی ہو تو جس چیز کو اسکا جھوٹا لگ جاوے حالانکہ وہ پیشاب سے کم ہو تو وہ بدرجہ اولی تین مرتبہ سے
پاک ہوجائیگی - والامر الوارد بالسبع محمول علی ابتداء الاسلام - اور حکم جو سات مرتبہ دھونے کا وارد ہو وہ ابتداے
اسلام پر محمول ہو - ف یعنی ابتداے اسلام مین ولوغ الکلب سے سات مرتبہ دھونے کا حکم تھا پھر منسوخ ہوا اور بات یہ ہو کہ
ابتداے اسلام مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کتون کے بارہ مین لوگون پر سختی کر دی تھی تا کہ کتون کے جمع کرنے سے باز رہین
پھر جب عادت جاتی رہی تو حکم منسوخ ہوگیا جیسے شراب کے برتنون کا حکم بالاتفاق منسوخ ہوگیا ہی - منع - مٹکے سے اگر پانی رستا ہو
پھر ایک کتے نے اُسکو چاٹا تو مٹکے مین جو پانی ہو وہ پاک ہو الخلاصہ - المسئلہ - وسور الخنزیر نجس لانہ نجس العین علی ما مر -
اور خنزیر یعنی سور کا جھوٹا نجس ہو کیونکہ سور تو نجس العین ہو جیسا کہ مذکور ہوچکا - المسئلہ - وسور سباع البہائم نجس - اور
بہائم درندون کا جھوٹا نجس ہو - خلافا للشافعی فیما سوی الکلب والخنزیر - ماسواے کتے و سور کے باقی درندون مین
امام شافعی نے خلاف کیا ہو - لان لحمہا نجس ومنہ یتولد اللعاب وہو المعتبر فی الباب - ہماری دلیل یہ ہو کہ ان درندون
کا گوشت نجس ہو اور اسی سے لعاب پیدا ہوتا ہو اور لعاب کی نجاست یا طہارت مین گوشت ہی کا اعتبار ہو - ف امام شافعی
کے دلائل چند احادیث ہین - ازانجملہ ایسے تالاب کو پوچھا گیا جسپر کتے و درندے وارد ہوکر پیتے ہین تو فرمایا کہ جو اُنکے پیٹ مین گیا
انکا ہو اور جو باقی رہا وہ ہمارے لیے پاک ہو - رواہ ابن ماجہ والدارقطنی وغیرہما - حالانکہ اسمین کتے کا بھی ذکر ہو جو انپر حجت ہو -
دلیل دیگر یہ کہ درندہ کی کھال دباغت سے پاک ہوتی ہو تو صرف گوشت حرام ہو - اور ہمارے نزدیک باوجود صلاحیت غذا کے
حرام ہونا دلیل نجاست ہو - المسئلہ - وسور الہرۃ طاہر مکروہ - اور بلی کا جھوٹا پاک مکروہ ہو - ف یہ مکروہ بکراہت تنزیہی
ہو اور یہی اصح وموافق بآثار مرویہ ہو - فع - پھر طاہر مکروہ کا لفظ جامع صغیر مین امام ابوحنیفہ رح سے مروی ہو اور کتاب الصلوۃ
مین یون ہو کہ وان توضأ بغیرہ کان احب الی - یعنی اگر سواے بلی کے جھوٹے پانی کے دوسرے پانی سے وضو کرے تو
مجھے زیادہ پسند ہو - ع - وعن ابی یوسف انہ غیر مکروہ - اور امام ابویوسف سے روایت ہو کہ بلی کا جھوٹا مکروہ بھی نہین ہو
ف یہی امام شافعی رح کا قول ہو - لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصغی لہا الاناء فتشرب منہ فیتوضأ منہ -
کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بلی کے واسطے برتن کو جھکا دیتے کہ وہ اُسمین سے پانی پی لیتی پھر آپ اسی سے وضو فرماتے تھے - ف
رواہ الدارقطنی وضعفہ - کیونکہ اسکے اسناد مین واقدی رح ہین - شیخ تقی الدین نے امام مین کہا کہ ہمارے شیخ ابوالفتح الحافظ رح نے
اول کتاب السیر مین جن لوگون نے واقدی کی تضعیف کی اور جنھون نے توثیق کی سب کو جمع کیا اور ترجیح دی کہ واقدی ثقہ
ہین اور جن لوگون نے کلام کیا انکے جوابات دیے ہین - دارقطنی رح نے حدیث حارثہ عن عمرہ عن عائشہ رضی اللہ عنہا روایت کی

کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک برتن مین وضو کرتے جسمین سے پہلے بلی نے پیا تھا۔ دارقطنی رح نے کہا کہ حارثہ راوی مین کچھ مضائقہ نہین ہے در رواہ ابن خزیمہ۔ قتادہ رض نے سنا کہ حضرت صلعم فرماتے تھے کہ بلی نجس نہین یہ تمھارے گرد پھرنے والون یا پھرنے والیون سے ہے۔ یعنی جیسے گھر کے خدمتگار ہوتے ہین۔ یہ حدیث ترمذی و نسائی و ابن ماجہ نے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ حسن صحیح ہے۔ منع۔ ولہما قولہ علیہ السلام الھرۃ سبع۔ اور امام ابوحنیفہ و امام محمد رح کی دلیل یہ حدیث ہے کہ بلی درندہ جانور ہے۔ ف۔ اس حدیث کو امام احمد و ابن ابی شیبہ و اسحق بن راہویہ والدارقطنی و حاکم نے روایت کیا۔ حاکم نے حدیث کی تصحیح کی۔ پھر مراد بیان خلقت نہین ہے بلکہ۔ المراد بہ بیان الحکم دون الخلقۃ والصورۃ۔ مراد درندہ بتلانے سے اسکے حکم کا بیان ہے نہ خلقت وصورت کا۔ ف۔ کیونکہ خلقت وصورت تو ہر شخص کو آنکھون دیکھے معلوم ہے۔ پس جب درندہ کا حکم ہوا تو سباع بہائم کے مانند اسکا جھوٹا نجس ہوتا۔ الا انہ سقطت النجاسۃ لعلۃ الطواف فبقیت الکراہۃ۔ مگر بات یہ ہے کہ بوجہ طوافہ ہونے کے نجاست ساقط ہو گئی تو کراہت باقی رہی۔ وما رواہ محمول علی ما قبل التحریم۔ اور جو حدیث امام ابو یوسف نے روایت کی یعنی بلی کو برتن جھکا کر پانی پلا دینے کی حدیث تو وہ محمول ہے کہ بلی حرام کرنے سے پہلے تھا۔ ف۔ لیکن ابو یوسف کہینگے کہ حرمت پہلے تھی پھر بیان کر دیا کہ منسوخ فرمایا حالانکہ یہی ادنی ہے۔ ثم قیل کراہتہ لحرمۃ اللحم۔ پھر کہا گیا کہ کراہت بوجہ حرام ہونے گوشت کے ہے۔ ف۔ یعنی بلی کا گوشت حرام ہونے کی جہت سے یہ کراہت ہے اور یہ قول طحاوی رح ہے۔ وقیل لعدم تحامیہا النجاسۃ۔ اور کہا گیا کہ کراہت بوجہ اسکے کہ وہ نجاست سے پرہیز نہین رکھتی ہے۔ ف۔ یہ قول کرخی رح ہے۔ وہذا یشیر الی التنزہ۔ اور یہ قول یعنی کرخی رح کا قول اشارہ کرتا ہے کہ کراہت تنزیہی ہے۔ ف۔ یہی اصح و موافق بآثار ہے۔ منع۔ والاول الی القرب من التحریم۔ اور پہلا قول طحاوی رح کا اشارہ کرتا ہے تحریم سے قریب ہونے کو۔ ف۔ یعنی کراہت تحریمی ہے۔ م۔ ہندیہ مین ہے کہ حشرات البیت جیسے سانپ و چوہا و بلی انکا جھوٹا مکروہ بکراہت تنزیہی ہے یہی اصح ہے الخلاصۃ۔ مین کہتا ہون کہ ظاہر احشرات دو قسم ہین بعضے گھرون مین رہتی ہین جیسے نیولا و سانپ و چوہا وغیرہ اور بعضے جنگلون مین ہین اور حدیث انس رض مین بلی کی نسبت آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ اس یعنی سباع البیت سے ہے کسی چیز کو گندہ و نجس نہین کرتی ہے۔ رواہ الطبرانی فی الصغیر۔ اور حضرت عائشہ رض کی حدیث مین ہے کہ فرمایا یہ نجس نہین یہ تو جیسے بعض گھر والے آدمی۔ رواہ ابن خزیمہ۔ اور نیز حضرت ام المومنین عائشہ رض نے پیالہ ثرید سے جہان سے بلی نے کھایا تھا اسی جگہ سے کھایا چنانچہ حدیث ابو داؤد وغیرہ مین ہے۔ یہان سے ظاہر ہوا کہ جو خلاصہ مین مذکور ہے وہی اصح ہے۔ اور کراہت کی روایت جو زیلعی وغیرہ مین ہے ضعیف ہے۔ م۔ جیسے بلی کا جھوٹا پاک مکروہ ہے اسی طرح جھوٹا ایسے پرند جانورون کا جنکا گوشت نہین کھایا جاتا ہے پاک مکروہ ہے بدلیل استحسان کذا فی المبسوط۔ ہ۔ مکروہ تنزیہی ہے۔ ولو اکلت الفارۃ ثم شربت علی فورہ الماء تنجس الا اذا مکثت ساعۃ لغسلہا فمہا بلعابہا۔ اور اگر بلی نے چوہا کھایا پھر علی الفور پانی پیا تو وہ پانی نجس ہو گیا بالاجماع لیکن اگر وہ ایک ساعت ٹھہر گئی ہو تو نجس نہوا کیونکہ اسنے اپنا منہ اپنے لعاب سے دھو ڈالا۔ ف۔ یہی صحیح ہے کذا فی الظہیریہ ہ۔ آب مطلق ہوتے ہوئے اگر آب مکروہ سے وضو کیا تو مکروہ ہے اور اگر آب مطلق نہو تو مکروہ نہین ہے الاختیار ہ۔ اگر شراب پیکر فی الفور پانی مین منہ لگایا تو بالاجماع نجس ہو گیا المجتبی ع۔ والاستثناء علی مذہب ابی حنیفۃ و ابی یوسف۔ اور یہ استثناء جبکہ اپنے منہ کو اپنے لعاب سے دھو ڈالا امام ابوحنیفہ و امام ابو یوسف کے مذہب پر ہے۔ ف۔ ظہیریہ مین اسی کی تصحیح واقع ہوئی ہے کیونکہ ان دونون کے نزدیک سوائے پانی کے دیگر مائعات مثل لعاب سے نجاست پاک ہوتی ہے۔ ویسقط اعتبار الصب للضرورۃ۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اگرچہ پاک ہونے کے واسطے پانی یا دوسری مائع چیز کا نجاست پر بہانا شرط ہے اور یہان بلی کی طرف سے بہانا نہین پایا گیا تو جواب دیا کہ بہانے کی شرط یہان بوجہ ضرورت کے ساقط ہے۔ المسئلہ۔ وسور الدجاجۃ المخلاۃ مکروہ۔ اور مرغی مخلاۃ کا جھوٹا مکروہ ہے۔ ف۔ مکروہ تنزیہی بقول اصح۔ د۔ مخلاۃ وہ مرغی کہ چھٹی ہوئی پلیدیون مین پھرتی ہے مجمع الانہر۔ لانہا تخالط النجاسۃ۔ کیونکہ مخلاۃ مرغی

نجاست سے مخالط ہوتی ہے یعنی لتھڑ جاتی ہے - ولو کانت محبوسۃ - اور اگر مرغی محبوسہ ہو یعنی - بحیث لایصل منقارہا الی ماتحت
قدمیہا لایکرہ لوقوع الامن عن المخالطۃ - ایسے طور پر ہو کہ مرغی کی چونچ اُسکے پنجوں کے نیچے تک نہ پہونچے تو اُس محبوسہ مرغی
کا جھوٹا مکروہ نہیں ہے کیونکہ نجاست لتھڑنے سے امن ہے - ف - واضح ہو کہ محبوسہ دو قسم ہے ایک جو پنجرے یا دڑبہ میں قید ہو اور
اُسکا دانہ پانی وہین ہو تو اُسکی چونچ خود اپنی گو میں پہونچتی ہے - پس اُسکا جھوٹا مکروہ ہے - اور دوسری قسم وہ محبوسہ کہ قید ہے
مگر دانہ پانی باہر ہے تو امام مصنف رح نے اسی دوسری قسم کی طرف اشارہ کیا کہ اُسکی چونچ پنجوں کے ماتحت نہ پہونچے - عنایہ ح
ابن الہمام رح نے کہا کہ حق یہ ہے کہ مرغی اپنا گو نہیں کھاتی اور دانہ بھی دیکھکر درمیان سے اُٹھا لیتی ہے - انتہی وعلی ہذا محبوسہ کوئی
قسم ہو اُسکا جھوٹا مکروہ نہیں جیسا کہ مبسوط شیخ الاسلام میں ہے - ع م - اونٹ وگائے جلالہ دکبری جلالہ) یعنی جو نجاسات کھاتی
ہیں اُنکا جھوٹا پانی بھی اصح قول میں مکروہ تنزیہی ہے - د - وکذا سور سباع الطیر - اور اسی طرح پرندوں میں سے شکاری کا (جیسے باز شکرہ)
جھوٹا مکروہ ہے - ف - یعنی تنزیہی بقول اصح - لانہا تاکل المیتات - کیونکہ یہ شکاری پرندے مردار جانور کھاتے ہیں -
فاشبہ الدجاجۃ المخلاۃ - تو مخلاۃ مرغی کے مشابہ ہو گئے - ف - بشرطیکہ یہ دیکھا ہو کہ فوراً مردار کھاکر پانی میں منہ ڈالا - اور سباع الطیر
جیسے شکرہ و باز و شاہین و عقاب اور اُسمیں وہ پرند بھی داخل ہیں جنکا گوشت نہیں کھایا جاتا اگرچہ وہ شکاری نہوں یعنی جیسے
کوّا وغیرہ - اور یہ جو مصنف رح نے ذکر کیا استحسان ہے اور قیاس یہ تھا کہ شکاری پرندوں کا جھوٹا مانند درندوں کے نجس ہو اور علت
جامعہ دونوں کے گوشت کی حرمت ہے اور وجہ استحسان وہ ہے جو محیط و مبسوط میں ذکر کیا کہ یہ پرند اپنی چونچ سے بدون زبان لگانے کے
پیتے ہیں اور وہ جوفدار ہڈی ہے بخلاف درندوں کے کہ وے زبان لگاتے ہیں اور وہ لعاب سے تر ہے اور یہ بھی وجہ ہے کہ شکاری پرند
میں ضرورت و عموم بلوے متحقق ہے اسلیے کہ وے ہوا میں اُڑتے واُترتے ہیں - م ع - وعن ابی یوسف انہا اذا کانت محبوسۃ
بعلم صاحبہا انہ لاقذر علی منقارہا لایکرہ لوقوع الامن عن المخالطۃ واستحسن المشائخ ہذہ الروایۃ - اور امام ابو یوسف رح سے
روایت ہے کہ یہ شکاری پرند اگر قید ہوں اُنکا پرداخت کرنے والا جانتا ہو کہ اُنکی چونچ پر کچھ نجاست نہیں ہے تو اُنکا جھوٹا مکروہ
بھی نہیں ہے کیونکہ نجاست کی مخالطت سے امن ہے اور مشائخ نے اس روایت کو مستحسن رکھا ہے - ف - حاصل یہ ہوا کہ شکاری
پرند یا وہ پرند جنکا گوشت نہیں کھایا جاتا جب اُنکی منقار پر نجاست معلوم ہو یا شکاری پرند نے مردار کھاکر فوراً پانی نہ پیا ہو
اُنکا جھوٹا مکروہ نہیں ہے - م - اسی پر مشائخ نے فتوی دیا - النہایہ ع - المسئلہ - وسور ما یسکن البیوت کالحیۃ والفارۃ مکروہ
اور جھوٹا اُن جانوروں کا جو گھروں میں رہتے ہیں جیسے سانپ و چوہا وغیرہ مکروہ ہے - ف - یعنی تنزیہی مکروہ علی الاصح - یعنی بوجہ
ضرورت کے پاک ہے - یہ اُسوقت کہ دوسرا پانی ہو ورنہ مکروہ بھی نہیں ہے - د - لان حرمۃ اللحم اوجبت نجاسۃ السور - کیونکہ اُنکے
گوشت کا حرام ہونا موجب ہے کہ اُنکا جھوٹا نجس ہو - الا انہ سقطت النجاسۃ لعلۃ الطواف - لیکن طواف کی وجہ سے یہ نجاست
ساقط ہو گئی - ف - یعنی یہ جانور ہر وقت گھروں میں گرد پھرتے رہتے ہیں تو ایسے احتراز متعذر ہے پس اس علت سے نجاست
ساقط کر دی گئی - فبقیت الکراہۃ - پس کراہت باقی رہی - ف - پھر اگر کہا جاوے کہ ان جانوروں میں علت طواف کہاں سے
معلوم ہوئی تو فرمایا - والتنبیہ علی العلۃ فی الہرۃ - اور اس علت پر تنبیہ کیا گیا بلی کے مسئلہ میں - ف - یعنی حدیث میں بلی کے
نسبت فرمایا کہ نجس نہیں ہے - فانہا من الطوافین علیکم والطوافات - تو معلوم ہوا کہ یہ علت موجب سقوط نجاست ہے اور ظاہر ہے کہ بلی
کی طرح اُن جانوروں کے جھوٹے میں نجاست کا حکم ہونے میں بھی حرج متحقق ہے - مع - المسئلہ - وسور الحمار والبغل مشکوک فیہ
اور جھوٹا گدھے و خچر کا مشکوک ہے - ف - واضح ہو کہ اختلاف ایسے گدھے میں ہے جو پالو ہو - د - اور اصح قول میں نر و مادہ میں کچھ
فرق نہیں کما فی قاضیخان اور خچر سے وہ خچر مراد ہے جسکی ماں گدھی ہو اور اگر اُسکی ماں گھوڑی یا گائے ہو تو وہ پاک ہے جیسے جنگلی
گدھے وگائے سے جو خچر پیدا ہو پاک ہے - الکافی - حاصل مسئلہ یہ کہ پالو گدھا اور خچر جو گدھی کے پیٹ سے پیدا ہوا اُن دونوں کا

جھوٹا مشکوک ہے۔ قیل الشک فی طہارتہ لانہ لو کان طاہرا لکان طہورا مالم یغلب اللعاب علی الماء۔ یہان دو قول ہین ایک یہ کہ لعاب کی طہارت مین شک ہے یعنی پاک ہے یا نہین اسوجہ سے کہ اگر وہ پاک ہوتا تو جب پانی مین خلط ہوجاتا تو یہ پانی طہور یعنی پاک کرنے والا باقی رہتا جب تک پانی پر لعاب غالب نہوتا۔ ف۔ حالانکہ بدون غلبہ کے اس سے طہارت کرنا کافی نہین ہے جیساکہ آویگا تو معلوم ہوا کہ خود اسکے پاک ہونے مین شک ہے۔ وقیل الشک فی طہوریتہ لانہ لو وجد الماء لایجب علیہ غسل راسہ۔ اور دوسرا قول یہ کہ لعاب کے طہور ہونے مین شک ہے یعنی خود تو لعاب پاک ہے ولیکن شک اسمین ہے کہ پاک کرنے والا رکھتا ہے یا نہین اسوجہ سے کہ اگر اسنے پانی پایا تو اسپر اپنا سر دھونا واجب نہین۔ ف۔ یعنی پہلے تو گدھے کے جھوٹے سے سر مسح کیا تھا پھر آب مطلق پایا تو اسپر اپنا سر دھونا واجب نہین ہے۔ اور اگر اسکی طہارت مین شک ہوتا تو سر دھونا واجب ہوتا۔ وکذا لبنہ طاہر۔ اور یون گدھی کا دودھ بھی پاک ہے۔ ف۔ کہا گیا کہ ظاہر الروایۃ مین نجس ہے۔ المحیط۔ جب وہ کثیرہ فاحش ہو اور یہی صحیح ہے۔ التمرتاشی۔ مع۔ ولا یوکل ابدا یعنی وہ پاک ہے مگر کھایا نہ جائیگا۔ ف۔ یعنی اسکا کھانا ممنوع ہے خواہ تنہا ہو یا کسی چیز مین ملا کر ہو۔ وعرقہ لایمنع جواز الصلوۃ وان فحش هکذا سورہ وهو الاصح ویروی نص عن محمد علی طہارتہ۔ اور گدھے کا پسینا پاک ہے اگر کپڑے مین لگ جاوے تو جواز نماز کو مانع نہین ہوتا اگرچہ کثرت سے ہو تو اسی طرح اسکا جھوٹا بھی پاک ہے مگر اسکے طہور ہونے مین شک ہے اور یہی اصح ہے اور امام محمد رح سے اسکا پاک طاہر ہونا منصوص ہے۔ ف۔ اور یہی صحیح ہے اقاضیخان۔ اور جمہور مشائخ اسی قول پر ہین الکافی۔ عرق کے بارہ مین یہ حکم موافق روایات ظاہری کے صحیح ہے ولیکن دودھ کے حق مین معتبر کتابون مین نجس ہونے کی روایت ہے یا اسکی نجاست وطہارت برابر ہونے کی دو روایتین ہین النہایہ۔ عین الائمہ رح نے کہا کہ صحیح یہ کہ دودھ گدھی کا نجس بنجاست غلیظہ ہے کیونکہ باجماع حرام ہے۔ قدوری رح نے کہا کہ گدھی کا پسینا روایات مشہورہ مین پاک ہے۔ المحیط۔ مع۔ وسبب الشک تعارض الادلۃ فی اباحتہ وحرمتہ او اختلاف الصحابۃ فی نجاستہ وطہارتہ۔ اور گدھی کے جھوٹے مین شک کا سبب یہ کہ اسکے مباح ہونے وحرام ہونے مین دلائل متعارض ہین یا یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسکے نجس وپاک ہونے مین اختلاف کیا ہے۔ وعن ابی حنیفۃ رح انہ نجس ترجیحا للحرمۃ والنجاسۃ۔ اور امام ابو حنیفہ رح سے مروی ہے کہ گدھی کا جھوٹا نجس ہے کہ حرمت ونجاست کو ترجیح دی۔ والبغل من نسل الحمار فیکون بمنزلتہ۔ اور خچر بھی گدھے کی نسل سے ہے تو بمنزلہ گدھے کے ہوا۔ ف۔ تعارض ادلہ یعنی احادیث ہین چنانچہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پالو گدھون کے گوشت سے غزوہ خیبر کے روز منع فرمادیا اور گھوڑے کے گوشت مین اجازت دی۔ البخاری ومسلم وغیرہ۔ اور حضرت علی رض کی روایت مین ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑے وخچر وگدھے کے گوشت سے ممانعت کردی۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ وہ نجس ہے اور یوم خیبر کی بعض روایات مین ہے کہ ایک منادی کو حکم دیا جس نے پکار دیا کہ ہانڈیان اوندھا دی جاوین کہ وہ رجس ہے۔ رواہ الطحاوی۔ اور اباحت کی دلیل پالو گدھے کے گوشت کی اجازت بعضون کو قحط مین دی گئی۔ رواہ ابو داؤد۔ اور صحابہ رض مین سے حضرت ابن عمر رض سے روایت ہے کہ گدھے کا جھوٹا نجس ہے اور ابن عباس سے اسکی طہارت مروی ہے۔ پھر واضح ہو کہ صواب یہ کہ یہان تردد اسمین کہ ضرورت جس سے نجاست ساقط ہوتی ہے موجود ہے یا نہین کیونکہ گدھے وخچر تو گھرون کے دروازون وصحن مین باندھے جاتے اور کوندون وغیرہ مین انکو پانی پلایا جاتا ہے پس بنظر اسقدر مخالطت کے اسکے جھوٹے کی نجاست جو بمقتضاے حرام گوشت تھی ساقط ہوگئی تو اسکی طہارت کا حکم نہوا اور نہ اسکے جھوٹے سے نجاست کا حکم ہوا۔ مف۔ بالجملہ یہان جھوٹے کی ضرورت مین شک ہے اور رہا پسینے کی ضرورت موجود ہونے مین کچھ شک نہین ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ننگی پیٹھ گدھے پر ضرور سوار ہوے ہین پس خلاصہ یہ ہوا کہ گدھے کا عرق کپڑے وبدن کے حق مین پاک ہے اور پانی مین پڑ جاوے تو اس سے وضو کرنے مین شک ہے بوجہ اسکے کہ ضرورت مین تردد ہے اور کپڑے وبدن سے نجاست دور کرنے مین چاہیے کہ پاک ہو علی ما فی الفتح وعلی ہذا دودھ موافق ظاہر الروایۃ کے نجس ہے اور یہی مختار ہے اور جھوٹا لعاب بقیاس عرق کے ہے پس کپڑے کے حق مین پاک ہے اور

کے پاک ہونے اور وضو میں تردد ہے م ف۔ **فان لم یجد غیرہما یتوضا بہا ویتیمم**۔ پھر اگر متوضی نے سوائے گدھے کے جھوٹے یا خچر کے جھوٹے پانی کے دوسرا پانی نہ پایا تو ان دونوں سے وضو کرے اور تیمم بھی کرے۔ ف۔ اور یہ جائز نہیں کہ وضو و تیمم میں سے صرف ایک ہی پر کفایت کرے۔ خزانۃ المفتین ع۔ **ویجوز ایہما قدم**۔ اور جائز ہے کہ وضو و تیمم میں سے جسکو چاہے مقدم کرے۔ ف۔ اور جسکو چاہے موخر کرے۔ **وقال زفر لا یجوز الا ان یقدم الوضوء لانہ ماء واجب الاستعمال فاشبہ الماء المطلق**۔ اور زفر نے کہا کہ سوائے اسکے نہیں جائز کہ وضو کو مقدم کرے اسواسطے کہ جھوٹا پانی گدھے کا جب واجب الاستعمال ٹھہرا تو وہ آب مطلق کے مشابہ ہوگیا۔ **ولنا ان المطہر احدہما فیفید الجمع دون الترتیب**۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس جھوٹے پانی سے وضو کرنا اور تیمم کرنا دونوں میں سے ایک چیز پاک کرنیوالی ہے یعنے دونوں میں سے ایک سے طہارت متحقق ہوگی تو فائدہ اسکا یہ کہ دونوں کو جمع کر دیا جاوے نہ آنکہ ترتیب لازم ہو کہ وضو مثلاً مقدم کیا جاوے۔ ف۔ مگر افضل ہمارے نزدیک یہ کہ وضو کو مقدم کرے اور ایسے ہی غسل کو مقدم کرے الفتح والبحر۔ اور نیت میں اختلاف ہے اور احوط یہ کہ گدھے کے جھوٹے سے وضو کرنے میں نیت کرے الفتح۔ اور اگر گدھے کا جھوٹا پانی دوسرے پاک پانی میں گر پڑا تو جب تک وہ غالب نہو دوسرے پانی سے وضو کرنا روا ہے جیسے آب مستعمل کا حکم ہے السید السرخسی۔ اور نجاست دھونا گدھے کے جھوٹے سے روا ہے یا نہیں تو اسمین دو قول ہیں۔ پھر اُس سے وضو و تیمم کو جمع کرنا ایک نماز میں ہے اور ایک حالت میں شرط نہیں ہے۔ حتی کہ اگر گدھے کے جھوٹے سے وضو کرکے ظہر پڑھے پھر تیمم کرکے یہی ظہر پڑھے تو ظہر ادا ہوگئی اور یہ شرط نہیں کہ ایک ہی حالت میں وضو و تیمم جمع ہوں۔ النہایہ ع ف۔ اگر فقط تیمم کرکے نماز پڑھی پھر گدھے کا پانی جھوٹا پایا تو اسپر واجب ہے کہ دوبارہ تیمم کرکے نماز پڑھے کیونکہ احتمال تھا کہ وہ پاک ہو۔ د۔ اور اگر جھوٹے سے وضو و تیمم کیا پھر آب مطلق پایا اور وضو نکیا حتی کہ وہ جاتا رہا تو دوبارہ تیمم کرے اور وضو اسکے جھوٹے سے دوبارہ واجب نہیں ہے ع۔ **المسئلہ۔ وسور الفرس طاہر عندہما**۔ اور گھوڑے یعنی اس جنس کا جھوٹا خواہ نر ہو یا مادہ ہو صاحبین کے نزدیک پاک ہے۔ ف۔ یعنی پاک کرنے والا ہے **لان لحمہ ماکول**۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک گھوڑے کا گوشت ماکول ہے یعنی کھایا جاتا ہے۔ ف۔ یہی شافعی و جمہور ائمہ کا قول ہے اور صحیحین میں حدیث سے بھی ثابت ہے ولیکن ابوداؤد و نسائی کی روایت میں ممانعت بھی وارد ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ **وکذا عندہ فی الصحیح**۔ اور یوں ہی امام اعظم رح کے نزدیک بھی صحیح روایت میں گھوڑے کا جھوٹا پاک ہے۔ ف۔ اور امام رح نے جو گھوڑے کا گوشت مکروہ کہا تو بوجہ نجاست نہیں۔ **لان الکراہۃ لاظہار شرفہ**۔ کیونکہ اُسکے گوشت سے کراہت اُسکی شرافت کے اظہار کے واسطے ہے۔ ف۔ جیسے آدمی میں ہے۔ جاننا چاہیئے کہ پانی میں چھوہارے بھگو دیے تاکہ شیرینی نکل آوے یہ نبیذ التمر ہے پس اگر جلد ڈالدیے جس سے کچھ شیرینی آگئی تو اسمیں کچھ خلاف نہیں کہ اس سے وضو جائز ہے اور اگر اسقدر کثیر چھوہارے ڈالے کہ پانی گاڑھا پڑ گیا مثل شیرہ کے تو بالاجماع اس سے وضو نہیں جائز ہے اور اگر اسقدر رہوں کہ اُنسے شیرینی آگئی ولیکن پانی ہنوز رقیق موجود ہے تو اسمیں اختلاف ہے اور مذہب صحیح میں اس سے وضو نہ کرے بلکہ تیمم کرلے۔ امام مصنف نے اس مسئلہ میں توضیح کی۔ **فان لم یجد الا نبیذ التمر قال ابوحنیفۃ یتوضا بہ ولا یتیمم**۔ اگر متوضی نے کوئی پانی نہ پایا سوائے ایسے پانی کے جو نبیذ التمر ہے تو ابوحنیفہ رح نے فرمایا کہ وضو ساقط نہیں بلکہ اس سے وضو کرے اور تیمم نہ کرے۔ ف۔ یہ امام ابوحنیفہ رح کا پہلا قول تھا۔ **لحدیث لیلۃ الجن فان النبی علیہ السلام توضا بہ حین لم یجد الماء**۔ بدلیل حدیث لیلۃ الجن کے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب پانی نہ پایا تو نبیذ التمر سے وضو کیا تھا۔ ف۔ ابوبکر الرازی رح نے احکام القرآن میں کہا کہ یہی روایت امام سے مشہور ہے۔ قاضیخان نے کہا کہ یہی پہلا قول ہے۔ نوح بن ابی مریم و اسد بن عمرو اور حسن بن زیاد رح نے روایت کی کہ امام رح نے کہا کہ تیمم کرے اور اس سے وضو نہ کرے اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد وغیرہم کا ہے۔ **وقال ابویوسف یتیمم ولا یتوضا بہ وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ**۔ اور امام ابو یوسف نے کہا کہ تیمم کرے اور اس سے وضو نہ کرے اور یہی ایک روایت امام اعظم رح سے ہے۔ ف۔ قاضیخان رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور یہی امام رح کا

اخیر قول ہے اور اول قول سے انہوں نے رجوع کر لیا۔ **وبہ قال الشافعی عملاً بآیۃ التیمم لانہا اقوی او ہو منسوخ بہا لانہا مدنیۃ ولیلۃ الجن کانت بمکۃ**۔ اور یہی قول شافعی رح کا ہے آیہ تیمم پر عمل کرنے کی جہت سے کیونکہ آیت زیادہ قوی ہے یا حدیث مذکور اس آیت تیمم سے منسوخ ہے کیونکہ آیت تو بعد ہجرت کے مدینہ میں نازل ہوئی اور لیلۃ الجن جسمیں حدیث ہے وہ مکہ میں واقع ہوئی تھی۔ **وقال محمد رح یتوضأ بہ ویتیمم**۔ اور امام محمد بن الحسن رح نے کہا کہ نبیذ التمر سے وضوء کرلے اور تیمم بھی کرلے۔ **لان فی الحدیث اضطراباً** کیونکہ حدیث میں تو اضطراب ہے۔ **ف**۔ تو اس سے اطمینان نہیں ہوتا کہ نبیذ التمر سے وضوء جائز ہے۔ **وفی التاریخ جہالۃ**۔ اور تاریخ میں جہالت ہے۔ **ف**۔ یہ معلوم نہیں ہوتا کہ آیت مقدم ہے یا حدیث لیلۃ الجن مقدم ہے تو منسوخ ہونے پر بھی اطمینان نہ ہوا پس تردد رہا کہ اگر نبیذ مذکور سے وضوء جائز ہو تو تیمم باطل و نماز نہ ہوگی۔ **فوجب الجمع احتیاطاً**۔ پس واجب ہوا کہ احتیاط کے واسطے وضوء و تیمم دونوں جمع کرے۔ **ش**۔ و علی ہذا اگر ایک بات پر اکتفاء کرے تو روا نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف نے تو آیت پر حدیث کو مقدم کیا۔ **قلنا لیلۃ الجن کانت غیر واحدۃ فلا یصح دعوی النسخ**۔ تو ہم اسکے جواب میں کہتے ہیں کہ لیلۃ الجن صرف ایک نہیں بلکہ زیادہ ہیں تو کیونکر معلوم ہوا کہ نبیذ التمر کا وضوء اسی لیلۃ الجن میں تھا جو کہ مکہ میں واقع ہوئی پس جائز ہے کہ مدینہ میں بعد نزول تیمم کے ہو تو منسوخ ہونے کا دعوی صحیح نہیں ہے۔ **والحدیث مشہور**۔ اور حدیث مذکور بھی احاد نہیں بلکہ مشہور ہے۔ **عملت بہ الصحابۃ**۔ اسپر صحابہ رض نے عمل کیا ہے۔ **ف**۔ اور یہی قول عکرمہ و اوزاعی و حسن بن حی و اسحاق کا ہے کہ نبیذ التمر سے وضوء جائز ہے اور ابن قدامہ نے کہا کہ یہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ و حسن بصری رح سے مروی ہے۔ **وبمثلہ یزاد علی الکتاب**۔ اور ایسی مشہور حدیث سے کتاب قرآن پر زیادت کرنا جائز ہے۔ **ف**۔ جواب کی دونوں باتوں پر اعتراض کیا گیا اول یہ کہ کتب حدیث میں لیلۃ الجن کا متعدد ہونا مذکور نہیں ہے۔ اور دوم یہ کہ حدیث مذکور کچھ مشہور نہیں بلکہ جماعت متاخرین نے اسمیں کلام کیا حتی کہ قریب ہے کہ صحیح نہ ہو تو اسی روایت کی تصحیح واجب ہوئی جس سے امام ابو یوسف کا قول موافق ہے۔ اور ایک جماعت متاخرین اسی پر گئے ہیں۔ **م ف**۔ ابن ماجہ نے تو ابن عباس سے یہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلۃ الجن کو ابن مسعود رض سے کہا کہ تیرے پاس پانی ہے عرض کیا کہ نہیں سوائے نبیذ التمر کے ایک برتن میں ہے فرمایا کہ چھوہارا پاکیزہ اور پانی طہور ہے میرے ہاتھ پر ڈالدے میں نے ایسا کیا تو آپ نے وضوء کیا۔ رواہ الطحاوی و الطبرانی و البزار وغیرہما۔ اور اسکی اسناد و متن میں کلام ہے۔ اور صحیح مسلم میں ابن مسعود رض سے روایت ہے کہ علقمہ نے پوچھا کہ لیلۃ الجن میں آپ لوگوں میں سے کوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھا ابن مسعود رض نے فرمایا کہ نہیں اور مجھے آرزو تھی کہ میں آپ کے ساتھ ہوتا اور ہم نے آپ کو گم پایا تو گھاٹیوں و وادیوں میں تلاش کیا پس ہمنے نہایت بری طرح رات گذاری جب صبح ہوئی تو ہمنے دیکھا کہ آپ حراء کی جانب سے تشریف لاتے ہیں الحدیث رواہ مسلم و ابو داؤد و الترمذی وغیرہم۔ شاید کہ لیلۃ الجن کے صبح کو جب ابن مسعود وغیرہ صحابہ رض سے ملاقات ہوئی اسوقت نبیذ التمر کا واقعہ ہو لیکن ابن عدی نے امام بخاری سے اور ابن ابی حاتم نے ابو زرعہ رح سے نبیذ التمر والی حدیث کی تضعیف نقل کی کہ ابو زید راوی مجہول ہے اور یہی ابن حبان نے کہا۔ لیکن شیخ عینی و ابن الہمام نے جوابات دیئے و ابو زید کی توثیق ثابت کی مگر مترجم نے اسواسطے اس سے اعراض کیا کہ امام ابو حنیفہ رح سے رجوع کرنا ثبوت ہے تو تطویل فضول ہے۔ در مختار میں کہا کہ جب امام رح نے ایک قول سے رجوع کیا تو اسکو لینا جائز نہیں ہے۔ یہ کلام نبیذ التمر سے وضوء میں تھا۔ **واما الاغتسال بہ فقد قیل یجوز عندہ اعتباراً بالوضوء**۔ رہا نبیذ التمر سے غسل کرنا تو دو قول میں ایک یہ کہ امام رح کے مذہب پر بقیاس وضوء کے اس سے غسل جائز ہے۔ **ف**۔ شرح مبسوط میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔ وکذا فی الکافی و النہایہ۔ **ت**۔ **وقیل لا یجوز لانہ فوقہ**۔ اور قول دوم یہ کہ غسل نہیں جائز ہے کیونکہ حدث جنابت کا حدث وضوء سے بڑھکر ہے۔ **ف**۔ تو وضوء پر غسل کا قیاس نہیں ہو سکتا ہے اور مفیدین اسی کو صحیح کہا ہے۔ الفتح والتبیین۔ اور جامع صغیر حسامی میں ہے کہ یہی اصح ہے۔ التاتارخانیہ۔ اور معلوم ہو چکا کہ اسی پر فتوی ہے۔ **والنبیذ المختلف فیہ ان یکون حلواً رقیقاً یسیل علی الاعضاء کالماء**۔ واضح ہو کہ نبیذ جسمیں یہ اختلاف بیان ہوا ایسے ہے کہ شیریں رقیق ہو جو اعضاء پر مثل پانی کے

بنتی ہو - وما اشتد منہا صار حراما لایجوز التوضی بہ - اور جو نبیذ ایسی ہو کہ گاڑھی پڑ گئی تو وہ حرام ہو گئی اُس سے وضو نہیں جائز ہے - ف - بالاتفاق نہیں جائز ہے شرح الطحاوی - وان غیرتہ النار - اور اگر نبیذ کو آگ سے تغیر ہوا یعنی پکائی گئی اگرچہ اسی قدر کہ اسمیں کچھ تغیر آجاوے - فمادام حلوا فہو علی الخلاف - پس جب تک شیرین ہے تو اسمیں ویسا ہی اختلاف ہے جو مذکور ہوا - وان اشتد فعند ابی حنیفۃ یجوز التوضی بہ لانہ یحل شربہ عندہ - اور اگر گاڑھی پڑ گئی تو امام اعظم رح کے نزدیک اس سے وضو کرنا جائز ہے کیونکہ امام رح کے نزدیک اسکا پینا حلال ہے - وعند محمد رح لایتوضأ بہ لحرمۃ شربہ عندہ - اور امام محمد رح کے نزدیک اس سے وضو نہیں جائز ہے کیونکہ اُنکے نزدیک اسکا پینا حرام ہے - ف - لیکن مفید و مزید میں ہے کہ اگر آگ سے اُسکو کسی درجہ کا تغیر ہو گیا تو اس سے وضو نہیں جائز ہے خواہ وہ شیرین ہو یا تلخ ہو یا نشہ دار ہو - اور یہی اصح ہے المفید - یہی اصح ہے المحیط - اور یہی صحیح ہے قاضیخان مترجم کہتا ہے کہ پہلے معلوم ہوا کہ فتوی اسپر ہے کہ نبیذ تمر سے وضو کسی حال میں نہیں جائز ہے پس اختلاف مذکور میں سے عدم جواز کے قول پر فتوی ہے پس سوائے اسکے کسی قول کو لینا روا نہیں اگرچہ صحیح کہا گیا ہو - م - ولایجوز التوضی بما سواہ من الانبذۃ جریا علی قضیۃ القیاس - اور سوائے نبیذ التمر کے باقی کسی نبیذ سے وضو نہیں جائز ہے اور اسکو قیاس پر جاری رکھا گیا ہے ف - یعنی نبیذ تمر میں بھی قیاس عدم الجواز تھا ولیکن حدیث مذکور سے جواز خلاف قیاس لیا گیا تھا اور باقی مانند نبیذ کشمش و مونیز و گیہوں و جو وغیرہ کے سب میں کوئی حدیث نہیں تو موافق قیاس کے جائز نہیں ہے (فتح) اگر ہم نبیذ تمر سے جواز وضو کے قائل ہوں تو وضو بدون نیت کے جائز نہوگا کیونکہ نبیذ مانند تیمم کے پانی کا بدل ہے حتی کہ پانی ہوتے ہوئے نبیذ سے وضو نہیں جائز ہے اور اگر پانی نہ تھا حتی کہ نبیذ سے وضو کیا پھر پانی پایا تو وضو ٹوٹ گیا اسکو قدوری نے اپنی شرح میں ہمارے اصحاب سے نقل کیا ہے - الفتح - اب وضو کا بدل تیمم جب کہ پانی نہ پاوے خواہ پانی نہو یا اسکے استعمال کی قدرت نہ پاوے چنانچہ فرمایا

باب التیمم

یہ باب تیمم کے احکام میں ہے - واضح ہو کہ اول میں وضو یعنی طہارت صغری کو پھر غسل کو بیان کر کے اُنکے پیچھے اُنکے خلیفہ یعنی تیمم کو شروع کیا ع - اور تیمم اسی امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوۃ والسلام کے خصائص میں سے ہے اگلی کسی امت پر روا نہ تھا - کما ہو بذلک - اور حدیث میں منجملہ اپنے خصائص رسالت کے یہ بھی فرمایا کہ جعلت لی الارض مسجدا وطہورا - یعنی زمین میرے واسطے مسجد و طہور کر دی گئی - م - تیمم کا شروع ہونا غزوہ مریسیع سے ہوا جبکہ حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رض کا ہار گم گیا اور حضرت نے قیام کر کے لوگوں کو اسکے ڈھونڈھنے کو بھیجا اور وقت نماز کا آگیا اور یہ منزل کسی پانی پر نہ تھی اور لوگوں کے پاس بھی پانی نہ تھا تو لوگوں کو شکایت پیش آئی پس حضرت ابو بکر رض نے اپنی صاحبزادی ام المومنین پر بہت سختی کی کہ تونے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و مسلمانوں کو ایسی جگہ روک دیا جہاں پانی نہیں ہے پس اللہ تعالی نے آیۂ تیمم نازل فرمائی تو اسید بن حضیر رض نے کہا کہ ای آل ابی بکر یہ کچھ پہلی برکت تمہاری نہیں ہے اور کہا کہ ای ام المومنین اللہ تعالی آپ پر رحمت کاملہ فرماوے کہ جب کبھی آپ پر ایسا سانحہ پیش آیا جو آپ کو گراں ہوا تو انجام کو اللہ تعالی نے اسمیں مسلمانوں کے حق میں فراخی و آسانی دیدی - اصل حدیث صحاح میں ہے - بحر حق یہ کہ تیمم شرعی نام ہے چہرہ و دونوں ہاتھوں کے مسح کا پاکیزہ زمین کے ساتھ بشرط نیت خاص کے - انتہی اور اسی تعریف کو بحر و نہر نے لیا ہے اور یہی صحیح ہے - اور نیت خاص سے مراد یہ کہ نیت تقرب ہو بالاتفاق لیکن نماز کے تیمم میں بقول امام اعظم و محمد رح کے نیت ایسے تقرب مقصودی کی ہو جو بدون طہارت درست نہیں ہوتی اور بقول ابو یوسف رح مطلق تقرب مقصود شرط ہے اگرچہ وہ بدون طہارت صحیح ہو جیسے اسلام لانا - اور حاصل یہ کہ مطلق تیمم کے واسطے تو نیت تقرب شرط ہے اور بدون نیت کے تیمم نہوگا حتی کہ دوسرے کو تیمم سکھلانا بھی ثواب کا کام ہے اس نیت سے تیمم ہو جائیگا جبکہ نیت تیمم ہو ولیکن اس تیمم سے نماز نہیں جائز ہے بلکہ نماز کے تیمم میں امام ابو یوسف کے نزدیک تقرب ایسا ہو کہ وہ خود مقصود ہے نہ آنکہ وہ کسی عبادت میں شرط ہو

اور طرفین رح کے نزدیک یہ بھی زیادہ ہو کہ تقرب مقصود بھی ایسا ہو کہ بدون طہارت صحیح نہیں ہوتا ہو۔ م۔ پھر واضح ہو کہ تعریف تیمم میں بہتر
یہ کہ یوں کہا جاوے کہ پاکیزہ زمین پر ہاتھ مارکر چہرہ و دونوں ہاتھوں کا مسح کرنا بشرطیت خاص کے۔ اس سے یہ فائدہ کہ ہاتھ مارنا
بھی رکن قرار پاوے اور درمختار میں کہا کہ یہی اصح و احوط ہو ولیکن تحقیق اسکے خلاف ہو چنانچہ عنقریب آویگا۔ م۔ پاکیزہ زمین کہنے میں
دو فائدے ہیں۔ فائدہ اول یہ کہ نجس زمین خارج ہو گئی اور چونکہ آیت میں صعید طیب کی قید ہو تو اچھی پاکیزگی مراد ہو یعنی ہر وجہ سے
وہ پاکیزہ ہو پس اگر زمین بوجہ نجس پانی یا پیشاب کے نجس ہو گئی پھر وہ دھوپ وغیرہ سے خشک ہو گئی تو بعض وجہ سے وہ پاک
ہو گئی حتی کہ اسپر نماز جائز ہو ولیکن ہر طرح پاک نہیں ہو لہذا اسپر تیمم نہیں جائز ہو درمختار میں ذکر کیا کہ وہ بمنزلہ آب مستعمل کے ہو۔ فائدہ
دوم یہ کہ زمین کی جنس ہو خواہ خاک وغبار ہو یا نہو حتی کہ چکنے پتھر پر جائز ہو چنانچہ آویگا۔ و فی الدر وغیرہ۔ واضح ہو کہ تیمم کے دو رکن
میں ایک تو دونوں ضرب ولیکن مترجم کے نزدیک یہ خلاف تحقیق ہو چنانچہ قولہ التیمم ضربتان کے تحت میں آویگا۔ م۔ اور دوم
استیعاب چہرہ و ہر دو دست تا مرافق۔ اور چودہ شرطیں ہیں ایک نیت۔ ۲۔ مسح کرنا۔ ۳۔ تین انگلیوں یا زیادہ سے ہونا۔ ۴۔ صعید
۵۔ اسکا پاک کنندہ ہونا۔ ۶۔ پانی نہ پانا خواہ اس طرح کہ درحقیقت پانی موجود نہیں اور خواہ اس طرح کہ پانی ہو ولیکن بوجہ مخافت بیماری
و خوف مرض کے اسکو نصیب نہیں ہوا۔ اور میں کہتا ہوں کہ چونکہ مختار یہ کہ شہر و باہر یکسان ہو لہذا جگہ کی خصوصیت شرط نہیں ہو۔ م
اور ابن وہبان رح نے حالت اسلام ہونا بھی زیادہ کیا ہو۔ ۸۔ اور حیض و نفاس منقطع ہونا اور چہرہ و ہاتھوں پر چربی وغیرہ کے
مانند کوئی چیز مانع مسح نہونا بھی شرط ہو۔ ط۔ یہ شروط صحت تیمم ہیں۔ م۔ اور تیمم میں آٹھ باتیں سنت ہیں۔ اول دونوں ہتھیلیوں کو اندر
کی طرف سے مارنا۔ ۲۔ ہتھیلیوں کو مٹی پر رکھکر آگے کیطرف کھینچنا۔ ۳۔ انکو رکھے ہوئے پیچھے کی طرف ہٹانا۔ النہر۔ ۴۔ انکو جھاڑنا
۵۔ انگلیوں کو کشادہ رکھکر زمین پر مارنا جس سے غبار ہو تو انگلیوں کے بیچ میں آجاوے۔ ۶۔ اول میں بسم اللہ پڑھنا جیسے وضو
میں ہو۔ ۷۔ ترتیب کہ اول چہرہ پر پھر داہنے ہاتھ پھر بائیں ہاتھ پر مسح کرنا۔ ۸۔ پے در پے مسح کرنا اس طرح کہ اگر بجائے خاک کے پانی ہوتا
تو اتنی دیر میں پہلا عضو خشک نہو جاتا۔ د۔ اب امام مصنف کے مسائل کا ترجمہ شروع کرتا ہوں۔ المسئلہ۔ اس بنا پر کہ درحقیقت
پانی نہ پاوے۔ ومن لم یجد الماء۔ اور جس نے درحقیقت پانی نہ پایا۔ ف یعنی آب مطلق نہیں جس سے وضو جائز ہو ایسے
نماز کے لیے کہ قضا میں اسکا خلیفہ موجود ہو برخلاف نماز عید و نماز جنازہ کے پس حاصل یہ کہ جسنے نہ پایا ایسا پانی جس سے وضو
جائز ہوتا ہو اسقدر کہ جو اسکے وضو یا جنابت کو کافی ہو اور ایسی نماز کے واسطے وضو ہو جسکا خلیفہ یعنی قضا موجود ہو۔ وھو
مسافر او خارج المصر۔ حالانکہ یہ شخص مسافر ہو یا شہر سے باہر ہو اگرچہ مسافر نہیں۔ بینہ و بین المصر میل او اکثر۔ اسکے اور شہر
کے درمیان ایک میل یا زیادہ فاصلہ ہو۔ یتیمم بالصعید۔ تو ایسے شخص کو جائز ہو کہ صعید سے تیمم کرلے۔ لقولہ تعالی فلم تجدوا ماء
فتیمموا صعیدا طیبا۔ اسکے واسطے دو دلیلیں ہیں اول قولہ تعالی یعنی پھر تم نے پانی نہ پایا تو تیمم کرو صعید طیب کو۔ و قولہ
علیہ السلام التراب طہور المسلم ولو الی عشر حجج مالم یجد الماء۔ اور دلیل دوم قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی زمین
مسلمان کا طہور ہو اگرچہ دس سال تک ہو جب تک پانی نہ پاوے۔ ف۔ حضرت ابوذر غفاری رض سے روایت ہو کہ وہ سفر کرکے
اپنے اہل کے یہاں جاتے اور انکو جنابت پہونچی تو انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر دی پس آپ نے ارشاد فرمایا کہ الصعید
الطیب وضوء المسلم وان لم یجد الماء عشر سنین فاذا وجدہ فلیمسہ بشرتہ۔ یعنی پاکیزہ زمین مسلمان کا وضو ہو اگرچہ وہ دس سال تک
پانی نہ پاوے پھر جب پانی پاوے تو اپنے ظاہری بدن پر پہونچاوے۔ اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی و نسائی نے روایت کیا
اور ترمذی نے کہا کہ حسن صحیح ہو۔ مع۔ و رواہ الحاکم وابن حبان والبزار والطبرانی۔ حدیث میں دلیل ہو کہ تیمم خلیفہ مطلق ہو جبتک
پانی نہو برابر باقی رہیگا اور خلیفہ ضروری نہیں کہ صرف نماز کے وقت میں اسکے ادا کرنے تک رہے جیسا کہ قول شافعی و ظاہر
مذہب مالک رح ہو۔ م۔ پھر آیت و حدیث میں یہ ہو کہ پانی نہ پاوے اور مسئلہ میں ایک میل دور ہونا اس معنی میں لیا کہ اسنے پانی

نہیں پایا حالانکہ ایک میل کے بعد پانی موجود ہے تو اسوجہ سے کہ پانی کی خود ذات نہ موجود ہونے پر تیمم نہیں بلکہ اس شخص سکے نہ پانے پر
ہے اور حرج شرعاً مدفوع ہے تو مدار اسکا عام لحاظ سے حرج دور ہونے پر ہے اور اسکی تقدیر میں اختلاف واقع ہوا بعض نے دو میل اختیار
کیے اور بعض نے کہا کہ پانی پیچھے ہو یا کسی اور جانب ہو سوائے سامنے کے تو ایک میل اور اگر سامنے ہو تو دو میل معتبر ہیں اور بعض نے
کہا کہ اسقدر دور ہو کہ آسکے چلانے پر پانی والے آواز سنیں غرضیکہ اقوال ہیں۔ والمیل ہو المختار فی المقدار لانہ یلحقہ
الحرج بدخول المصر۔ اور امام مصنف رح نے کہا کہ ایک میل دور ہونا ہی قول مقدار کے حق میں مختار ہے کیونکہ شہر سے ایک میل
باہر ہونے میں اسکو شہر جانے میں حرج لاحق ہوگا۔ ف۔ اور تیمم کا مشروع ہونا اسی جہت سے ہے کہ تکلف وحرج دور ہو خصوص
کمزور و بیماروں پر زیادہ حرج ہے۔ مف۔ والماء معدوم حقیقۃ۔ اور پانی تو درحقیقت معدوم ہے۔ ف۔ یعنی جہان یہ شخص ہے
وہان تو درحقیقت پانی موجود نہیں ہے اگرچہ ایک میل سے کم پر موجود ہو ولیکن ایک میل سے کم میں بوجہ عدم الحرج کے گویا موجود
قرار دیا گیا کہ تیمم نہیں جائز ہے۔ م۔ اور احتمال ہے کہ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ کہ آیت میں تو اطلاق ہے کوئی مسافت مقرر
نہیں ہے اور تم نے ایک میل کی قید لگائی اور یہ آیت کو رائے سے مقید کرنا ٹھہرا۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ آیت میں یہ منصوص ہے کہ پانی
درحقیقت معدوم ہو تو تیمم جائز ہے لیکن بالاجماع ہم یہ جانتے ہیں کہ دروازے پر آدمی کے پاس پانی ہو اور گھر میں ہو تو اس سے
تیمم کا جواز نہیں ہے حتی کہ سو پچاس قدم تک ہونے سے تیمم نہیں جائز ہوسکتا بلکہ اسقدر دور ہو کہ وہان جانے میں حرج لاحق ہو تو
اس سے جواز تیمم ہے اور اب درحقیقت پانی معدوم ہے اور اسکا اندازہ مختار یہ کہ ایک میل ہو پس اس حرج کی قدر دوری میں
پانی درحقیقت معدوم ہوا۔ ع۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر پانی اسقدر دور ہو کہ وہان جا کر وضو کرے تو قافلہ
چلا جاوے اور نظر سے غائب ہو جاوے تو یہ مسافت دور ہے اور اسکے حق میں تیمم جائز ہے اور یہ بہت خوب قول ہے کذا فی الذخیرۃ
ف ع۔ اور زفر رح کے نزدیک اگر نماز جاتی رہنے کا خوف ہو تو تیمم جائز ہے اگرچہ پانی ایک میل سے کم دوری پر ہو۔ امام مصنف رح
نے اسکو رد کر دیا بقولہ۔ والمعتبر المسافۃ دون خوف الفوت لان التفریط یاتی من قبلہ۔ اور معتبر اس بارہ میں مسافت ہے
نہ خوف نماز جاتے رہنے کا بوجہ تنگی وقت کے اسواسطے کہ اسقدر وقت تنگ کرنے کی تقصیر اسی شخص کی جانب سے پیدا ہوئی
ہے۔ ف۔ کیون اسنے طہارت کرنے میں اتنی دیر کر دی کہ یہ وقت آگیا۔ لہذا معذور نہوگا۔ ج۔ تو جب پانی اس سے قریب
ہو تو وہ تیمم کرنے میں معذور نہوگا چنانچہ شرح مبسوط میں مصرح ہے۔ ن۔ اگر کہا جاوے کہ اصول الفقہ میں مقرر ہو چکا کہ ہمارے
نزدیک ادائے نماز کے واسطے ضروری واجبی خطاب اسوقت متوجہ ہوتا ہے کہ جب آخر وقت پہونچے تو پھر وہ کیون معذور نہوا
جواب یہ کہ آخر وقت سے مراد اسقدر وقت ہے کہ طہارت کے ساتھ اطمینان سے باقی وقت میں نماز تام وکمال ادا کرلے کیونکہ
نماز بغیر طہارت کے شروع نہیں ہوسکتی ہے پس جب اسنے طہارت کرنے میں اسقدر دیر کی کہ طہارت کے ساتھ نماز نہیں ادا
کرسکتا تو اسی کی طرف سے قصور ہے تو معذور نہوگا۔ ح۔ یہ تو درحقیقت پانی نہ پانے کی صورت تھی اور پھر حکماً پانی نہ پانے کا مسئلہ
بیان فرمایا بقولہ۔ ولو کان یجد الماء الا انہ مریض یخاف ان استعمل الماء اشتد مرضہ تیمم۔ اور اگر اسنے پانی تو پایا ولیکن وہ
بیمار ہے پس اسنے خوف کیا کہ اگر پانی استعمال کرے تو اسکا مرض اشتداد کر جائیگا تو وہ تیمم کرلے۔ ف۔ اور نسخہ فتح القدیر میں ہے
کہ اسکا مرض اشتداد کر جائیگا یا اسکے اچھے ہونے میں دیر ہوگی تو وہ تیمم کرے۔ م۔ کیونکہ یہ پانی نہ پانے کے مثل ہے۔ لما تلونا۔ بدلیل
اسکے جو ہم نے تلاوت کر دیا۔ ف۔ یعنی قولہ تعالی وان کنتم مرضی الآیہ جسکے آخر میں فتیمموا صعیدا طیبا ہے۔ پس آیت میں بیمارون
کے واسطے صریح اجازت ہے پھر مرض کی شدت خواہ بوجہ حرکت کرنے کے ہو جیسے عرق المدنی یعنی نہروا کے بیمار یا مبطون کو ہوتی
ہے اور خواہ پانی کے استعمال سے ہو جیسے چیچک وغیرہ والے کو ہے دونون میں کچھ فرق نہیں ہے۔ ف ع د ہ۔ ولان الضرر فی
زیادۃ المرض فوق الضرر فی زیادۃ ثمن الماء۔ اور بدلیل قیاس جلی کہ جسکی تقریر یہ ہے کہ مرض زیادہ ہو جانے کا ضرر بحکم

دام کی زیادتی کے ضرر سے - وذلک یبیح التیمم - حالانکہ دام زیادہ دینے پر پانی ملتا ہو تو واجب نہین بلکہ تیمم کرنا مباح ہی - فبالاولی
تو مرض کی زیادتی کی صورت مین بدرجۂ اولی تیمم مباح ہو - ف - اگر کہا جاوے کہ دام کی زیادتی تو قطعی متحقق ہی اور مرض کی زیادتی
کا خوف ہی تو قیاس کیونکر ہوگا جواب یہ کہ خوف بمعنی یقین قرار دیا گیا ہی اور شرع مین اسکے نظائر بکثرت ہین م - اور یہ خوف کئی
طرح پہچانا جاتا ہی یا تو کچھ علامات سے گمان غالب ہو جاوے یا اسکا تجربہ ہو یا مسلمان طبیب حاذق جسکا فسق ظاہر نہو وہ آگاہ کرے
کہ تیرے مرض سے ضرر ہو پہنچیگا - شرح المنیۃ للحلبی - واضح ہو کہ میل بھر جو دوری معتبر ہی ایک تہائی فرسخ جسکے چار ہزار گز ہوئے ہر گز
(۲۴) انگشت کا اور ہر انگشت چھ جو پیٹھ پیٹ ملے ہوے - ف ع - یہی احوط ہی م - پھر پانی کی دوری ایک میل جو تیمم مباح ہونیکے
کے واسطے مختار ہی وہ ہر ایک کے واسطے عام ہی خواہ مسافر ہو یا نہو اور خواہ شہر سے باہر ہو یا شہر کے اندر ہو اور یہی صحیح ہی - کمافی التبیین
کیونکہ مدار پانی نہ ملنے پر ہی اور اسمین سب یکسان ہین - ف ط - اگر اتنا پانی ہو کہ چاہے صرف وضو کرلے اور چاہے صرف کپڑے یا بدن
کی حقیقی نجاست دھونے اور اسکے بدن یا کپڑے پر نجاست ہی تو بالاجماع اس سے نجاست حقیقی زائل کرے اور تیمم کرے لیکن اگر اسنے
وضو کرکے نجس کپڑے سے نماز پڑھی تو نماز ہوگئی ولیکن گنہگار رہا - البحر عن الخانیہ - ولیکن سراج مین ذکر کیا کہ نہین جائز ہی تیمم کرنا بوجہ
پانی نہونے کے شہر مین اور ایسے گانون مین جسکو اسکے رہنے والے سب یا اکثر چھوڑتے نہین دن مین - اور حلبی رح سے جواز تیمم منقول
ہی مگر صحیح عدم جواز ہی - پھر یہ اختلاف اسوقت کہ ڈھونڈھا ہو اور ڈھونڈھنے سے پہلے بالاجماع تیمم نہین جائز ہی - ھ - اصح وہی ہی
کہ شہر مین بھی پانی نہونے پر جواز ہی واللہ اعلم م - اور اگر مریض کو ایسا ضرر تو نہین مگر اسکو خود قدرت نہین اور ایسا شخص نہ پایا
جو اسکو وضو کرادے تو تیمم جائز ہی اور اگر اسکے پاس کوئی خادم ہی یا اسقدر دسترس کہ اجر المثل پر مزدور کرلے یا کوئی اور ایسا شخص
ہی کہ اگر اس سے مدد چاہے تو وہ مدد دیدے - تو ظاہر المذہب کے موافق اسکو تیمم روا نہین کیونکہ اسکو قدرت حاصل ہی - الدر
من البحر - اسکو فتح القدیر وغیرہ مین بھی ذکر کیا اور یہ بقول صاحبین رح ہی اور امام رح کے نزدیک تیمم جائز ہی اور یہی اصح ہی چنانچہ
آویگا م - اور شوہر و جورو و منکوحہ مین کسی پر دوسرے کا وضو کرانا و تعہد واجب نہین اور مملوک یعنی غلام و باندی مین واجب ہی - الدر
من البحر - مین کہتا ہون کہ یہ خدمت جورو پر از راہ حکم واجب نہین مگر براہ دیانت وجوب ہونا چاہیے چنانچہ فقہا نے تصریح کی کہ عورت
پر کھانا پکانا وامور خانہ داری براہ دیانت واجب ہین فتامل م - امام مصنف رح نے فرمایا - ولا فرق بین ان یشتد بالتحرک
او بالاستعمال - اور کچھ فرق نہین کہ مریض کو وضو کرنے مین اشتداد مرض کا خوف خواہ اسطرح ہو کہ جنبش سے مرض مین اشتداد ہوگا
یا اسطرح کہ پانی کے استعمال سے اشتداد ہوگا - ف - بہرحال تیمم جائز ہی - واعتبر الشافعی خوف التلف وہو مردود بظاہر
النص - اور امام شافعی رح نے مریض کے واسطے جواز تیمم مین خوف تلف کا اعتبار کیا یعنی جان یا عضو تلف ہو یا بیکار ہو جاوے
تب جائز ہی اور یہ ظاہر نص سے رد ہی - ف - کیونکہ قولہ ان کنتم مرضی الآیہ - مین صرف بیمار ہونا اعتبار کیا اور یہ قید نہین کہ ایسی
بیماری ہو کہ وضو سے جان یا عضو کا خوف ہو - ن - اگر کہا جاوے کہ پھر تم کہان سے یہ قید لگاتے ہو کہ اشتداد مرض یا تاخیر
صحت کا خوف ہو حالانکہ آیت عام ہی جواب یہ کہ اول آیت مین فرمایا - ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج الخ - یعنی اللہ تعالی تم پر حرج
ڈالنا نہین چاہتا ہی - تو معلوم ہوا کہ جس صورت مین حرج و مشقت نہین ہی حتی کہ اشتداد مرض کا خوف نہین ہی تو اس صورت کے
سواے باقی صورتون مین جواز تیمم منصوص ہی - اور جس عالم نے یہ ادراک نہین کیا اسنے ہر مرض مین جواز تیمم قرار دیا چنانچہ داود
ظاہری نے ایسی صورت مین بھی کہ استعمال سے ضرر نہو جواز تیمم کہا ہی جیسے دردسر وغیرہ - اور حق یہ ہی کہ مدار حرج پر ہی پس اگر کوئی
کمزور آدمی وضو سے دردسر مین شدت جانے یا مدد مذکور بوجہ سردی کے ہو یا وضو سے اسکا زوال دیر مین جانے تو اسکو تیمم جائز
ہی اور فرق ظاہریہ کے ساتھ یون ہوا کہ وے مرض کو مبیح جانتے ہین اور ہم مرض مع حرج کو فافہم م - پھر امام شافعی رح کا یہ قول جو
مذکور ہوا ہی عینی رح نے لکھا کہ یہ قول جدید ہی اور غیر صحیح و غیر مشہور ہی اور قول قدیم انکا ہمارے موافق ہی اور شرح الوجیز مین ہی کہ یہی

عامہ اصحاب کا قول اور یہی قول ابوحنیفہ ومالک کا ہے اور حلیہ مین ہے کہ یہی اصح ہے۔ حاوی مین ہے کہ اصح قول جواز ہے یہی جمہور کا قول
ہے مع (مذہب شافعی ہے) پس ظاہر ہوا کہ اس مسئلہ مین قول امام اعظم وامام مالک وامام شافعی واحد ہے اور امام احمد رح سے البتہ روایت منع آئی ہے لیکن
اصح انکے مذہب مین بھی جواز ہے۔ واللہ اعلم۔ یہ سب تو مرض موجود ہونے کی صورت ہے۔ المسئلہ۔ ولوخاف الجنب ان اغتسل
ان یقتلہ البرد او یمرضہ تیمم بالصعید۔ اور اگر جنب نے بر تقدیر یکہ غسل کرے یہ خوف کیا کہ سردی اسکو ہلاک کردیگی یا بیمار کردیگی
تو پاک زمین سے تیمم کرلے۔ ف۔ خصوص برفستانی ملکون مین بالخصوص سردی کے موسم مین یہ خوف بہت ظاہر ہے۔ یہ صورت مرض
لاحق ہونے کی ہے جیسے اول صورت مرض موجود کے بڑھ جانے وتکلیف دینے کی تھی۔ اور اصل سوال بیان چار صورتون مین
ہوتا ہے جیسا کہ مجمل اوپر ذکر ہوا یعنی شہر کے باہر یا شہر کے اندر اور استعمال غسل مین یا وضو مین پس اس مسئلہ مین جنب کی قید لگائی
اور یہ بیان نہ تھا کہ کہان ہو تو امام مصنف نے فرمایا سو ہذا اذا کان خارج المصر لما بینا۔ اور یہ حکم اسوقت ہے کہ جب جنب
مذکور شہر سے باہر ہو بوجہ اسکے جو ہمنے بیان کردیا۔ ف۔ یعنی قولہ لانہ یلحقہ الحرج بدخول المصر یعنی اسوجہ سے تیمم مباح ہے کہ اسکو
شہر مین جانے مین حرج لاحق ہوگا۔ کذا قال العینی رح اور میرے نزدیک بیان یہ ہے کہ مرض کا لحوق حرج ہے اور وہ زیادت ثمن سے زیادہ
ہے جو مبیح تیمم ہے تو یہ خوف قتل ولحوق مرض بدرجہ اولی مبیح ہے۔ اور یہ معلوم ہو چکا کہ اسمین غلبہ ظن قائم مقام حقیقت ہے فافہم۔ بالجملہ
خوف قتل یا مرض بر تقدیر غسل کے جنب کو اگر شہر کے باہر لاحق ہو تو بالاتفاق تیمم مباح ہے۔ ولو کان فی المصر فکذلک عند
ابی حنیفۃ رح خلافا لہما۔ اور جنب کو اگر شہر مین ہونے کی صورت مین یہ خوف لاحق ہو تو بھی امام اعظم رح کے نزدیک یہی حکم
یعنی اسکو تیمم جائز ہے برخلاف قول صاحبین کے۔ ہما یقولان ان تحقق ہذہ الحالۃ نادر فی المصر فلا یعتبر۔ صاحبین کہتے ہین
کہ شہر مین ایسی حالت کا متحقق ہونا نادر ہے تو اسکا اعتبار نہوگا۔ ف۔ گویا مقصود یہ کہ شہر مین حمام گرم یا آب گرم یا حفاظت سردی
ممکن ہے تو لحوق مرض کا خوف غیر معتبر ہے حتی کہ عوام تیمم کا جواز پاکر اسی پر اکتفا کر لینگے جیسے صحیح بخاری مین حضرت ابن مسعود رض
سے مروی ہین کہ اگر اجازت دیجاوے تو عوام تھوڑی سردی مین اسکو حیلہ کر لینگے ولیکن حق یہ کہ لوگون کے حالات بہت متغیر
ومختلف ہین حتی کہ بہت غریب ایماندارون کو روٹی ہی میسر آنے مین مشکل ہے تو حفاظت انکے حق مین معدوم ہے۔ ولہ ان العجز
ثابت حقیقۃ فلا بد من اعتبارہ۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ ایسے جنب خائف کے حق مین غسل کرنے سے عاجزی
درحقیقت ثابت ہے تو اسکا اعتبار کرنا ضرور ہے۔ ف۔ اور نادر واقعہ اگر منصوص مین داخل ہو تو خالی رائے سے اسکو خارج کرنا
جائز نہین ہے۔ مین کہتا ہون کہ نادر الوقوع تو بعض ملکون وبعض شخصون کے لحاظ سے البتہ مسلم ہے ورنہ مفلس مسلمان وسرد ملکون کے
خصوصا اکثر اس واقعہ مین مبتلا ہوتے ہین اور قاضیخان نے کہا کہ اسکو بالاجماع تیمم جائز ہے کما فی العینی م۔ اور یہ اختلاف
اس صورت مین کہ حمام مین داخل ہونے کی قدرت نہ پائی اور اگر پائی تو اسکو بالاجماع تیمم روا نہین ہے اور اگر پانی گرم کرنے کی مقدرت
پائی تو بھی نہین جائز ہے السراج۔ ولیکن مدار اسکا صحیح پر ہے حتی کہ اگر حمام مین یا گرم پانی سے بھی خوف ہو تو تیمم جائز ہے اور یہی
قوی ہوگا۔ م۔ واضح ہو کہ باقی رہین دو صورتین ایک یہ کہ خارج شہر مسافر کو وضو مین خوف مرض ہوا اور دوم یہ کہ اندر شہر کے
وضو مین خوف مرض ہوا۔ تو کافی مین ہے کہ اگر محدث کو وضو کرنے مین یہ خوف ہوا کہ سردی سے ہلاک یا بیمار ہو جائیگا تو اسکو
تیمم جائز ہے اور اسی کو اسرار مین مختار کہا ہے لیکن اصح یہ کہ وہ بالاجماع نہین جائز ہے الشرح۔ اور صحیح یہ کہ اسکو تیمم جائز نہین ہے
الخلاصہ وقاضیخان۔ یہ حکم شاید اس بنا پر کہ وضو مین ایسا خوف معتبر نہین ہے کیونکہ عادت سے معلوم ہوا کہ وضو کرنے سے
ایسا نہین ہوتا ہے۔ الفتح۔ اور حق یہ کہ اگر ایسا خوف معلوم ہوا اور متحقق ہو تو اسی کو لیا جائیگا جو کافی واسرار مین ہے م۔ فروع
اگر مریض کو یہ قدرت نہین کہ قبلہ کی طرف خود متوجہ ہو جاوے یا اسکے بچھونے پر نجاست ہے جس سے ہٹ جانیکی قدرت
نہین اور اسنے ایسے شخص کو پایا جو اسکو قبلہ رخ کردے یا نجاست سے ہٹادے تو امام رح کے نزدیک اسپر یہ واجب نہین ہے

الفتح و ع یعنی صاحبین کے نزدیک واجب ہے - مین کہتا ہون کہ مختار وہ ہے جو بحرالرائق مین اشارہ کیا کہ مملوک پر خدمت واجب ہے سوائے مملوک کے جو کوئی ہو تو انمین یہ اختلاف ہونا چاہیے م - وعلی ہذا اندھے نے اگر ایسے شخص کو پایا جو اسکو جمعہ میں لیجاوے یا اپاہج کو لیجاوے تو امام رح کے نزدیک اسپر جمعہ وحج واجب نہو جائیگا - فع - اور اصل یہ ہے کہ امام رح کے نزدیک آدمی دوسرے کی قدرت سے قادر نہیں ہوتا کیونکہ وہ جب ہی قادر ہوتا ہے کہ ایسی حالت ہو کہ جب چاہے وہ فعل کر سکے اور یہ دوسرے کی قدرت سے نہیں ہو سکتا اسی واسطے ہم نے کہا کہ اگر بیٹے نے اپنا مال و طاعت اپنے باپ کے لیے مبذول کیا تو باپ پر حج کرنا واجب نہو جائیگا - یون ہی جسپر کفارہ لازم آیا اور وہ مفلس ہے اسکو کسی نے مال اپنا مبذول کیا تو اسپر وجوب نہو گا اور صاحبین رح کے نزدیک دوسرے کی قدرت والے سے یہ شخص بہ نزلہ اپنے آلہ کے قادر ہوتا ہے جبکہ وہ اعانت کرے اور صدر شہید حسام الدین نے صاحبین رح کا قول اختیار کیا - الفتح - پوشیدہ نہیں کہ غیر کی اعانت والے سے صرف اسقدر ہوا کہ آدمی سے وہ فعل ادا ہو سکتا ہے حتی کہ اگر غیر کی اعانت سے ادا کیا تو ادا ہو جائیگا ولیکن یہ امر کہ آدمی خود قادر ہو گیا تو یہ بالکل بعید ہے پس حق تو یہی ہے کہ جو امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے واللہ تعالی اعلم - م - اور اگر ایک شخص خود نماز مین قیام کرنے سے عاجز ہوا اور وہان کوئی موجود ہے جو اسکو اعانت کر سکتا ہے کہ کھڑا ہو کر نماز پڑھے تو باتفاق وہ شخص بیٹھے نماز پڑھے اور یون ہی اپاہج پیرون سے معذور اگر ایسے شخص کو پاوے جو اسکو لادکر یا سوار کر کے پہونچا دیگا تو بالاجماع اسپر جماعت وجمعہ وحج واجب نہیں ہے اور بعض نے کہا کہ اسمین بھی اختلاف ہے ع - اور پوشیدہ نہیں کہ تیمم شروع واسطے دفع حرج کے ہے پس اگر غیر کی اعانت سے وجوب ہو جاوے تو حرج ظاہر ہے پس اصح یہان قول امام رح ہے لہذا عینی رح نے ذکر کیا کہ اگر اسکے پاس کوئی ایسا شخص ہو جو پانی استعمال کرنے مین اسکا معین ہو تو صاحبین کے نزدیک اسکو تیمم جائز نہیں ولیکن امام رح کے قول پر اسکو تیمم جائز ہے - اور اگر معین و مددگار اسکا مملوک ہو تو مشائخ رح نے امام رح کے قول پر اختلاف کیا ہے ع - مختار یہ کہ مملوک پر خدمت واجب ہے اور جو خدمت وہ کہ آخرت کے کام مین ہو تو اسکو تیمم روا نہیں ہے م - کہا گیا کہ اگر مدد کرنے والا بغیر عوض ہو تو باتفاق تیمم جائز نہیں ہے ع - مین کہتا ہون کہ اشارہ کیا کہ یہ قول ضعیف ہے اور صحیح یہ کہ امام رح کے نزدیک جائز ہے م - اور اگر مدد کرنے والا اجرت پر ملے تو امام رح کے نزدیک تیمم جائز ہے خواہ مزدوری قلیل مانگے یا کثیر مانگے اور صاحبین نے کہا کہ جو تہائی درم تک ہو تو تیمم کرے ع - پہلے گذرا کہ در مختار مین بحرالرائق سے لیا کہ اجرت مثل تک جبکہ دے سکتا ہو تو تیمم نہ کرے - ولیکن یہ سب باختیار قول صاحبین رح ہے پس احتیاط کے واسطے اسی پر فتوی دیا جاوے ولیکن اصح قول امام رح ہے جیسا کہ معلوم ہوا م - مسافر و خارج شہر جسکے پاس پانی نہیں ہے اسکو اپنی منکوحہ و جورو باندی سے وطی جائز ہے اور عامہ علماء اسی پر ہین سح - اگر کسی کے پاس مال ہو مگر پاس موجود نہو تو پانی گرم کرنے کے واسطے اوجار خریدے ورنہ نہیں - د - اور تیمم کرے بخوف درندہ یا دشمن خواہ خوف جان ہو یا مال ہو - العنایہ - و بخوف مار و نار یعنی پانی لینے مین سانپ یا آگ کا خوف ہو یا جبکہ وہان چور و رہزن یا موذی ظالم ہو - التبیین ع - یا عورت کو مرد فاسق سے ڈر ہو - البحر والنہر - اور شک مین ہے کہ خوف ودیعت و امانت ضائع ہونے کا ہو یا قرضخواہ کے گرفتار کرنے کا جسکو ادا کرنے کی قدرت نہیں ہے - الزاہدی والکفایہ - یا پیاس کا خوف اپنی جان پر یا اپنے قافلہ مین سے کسی پر خواہ خلیط ہو یا نہو یا اپنے جانور پر اگرچہ کتا ہو خواہ فی الحال پیاس کا خوف ہو یا ثانی الحال مین ہو - السراج ولیکن چوپایہ مین جب تیمم ہے کہ وضو کا دھوون کسی برتن مین رکھنا ممکن نہو ورنہ جانورون کو وضو کا دھوون جو پاک ہے پلانا جائز ہے کما صرح بہ ابن کمال پاشا - اور یون ہی جب آٹا گوندھنے کے واسطے ضرورت ہو نہ شوربا کے لیے تو بھی تیمم جائز ہے سراج - اور یون ہی جب حقیقی نجاست دور کرنے کی ضرورت ہو جیسا کہ گذرا من البحر - پھر جس صورت مین کہ بندہ کی طرف سے خوف ہو کر تیمم سے نماز پڑھی ہے اعادہ کرے بعد وضو کرنے کے ورنہ اعادہ نہیں کیونکہ عذر سماوی ہے - د - اگر بدن پر چیچک یا زخم ہون تو جنابت سے غسل کرنے مین اکثر مساحت بدن کا اور اکثر شمار اعضاء وضو کا اعتبار ہے یعنی جبکہ مرض کی شدت کا خوف نہو تو اکثر تندرست کو دھووے اور مجروح پر مسح جبکہ ممکن ہو ورنہ جبیرہ یا پٹی پر مسح کرے اور غسل و تیمم دونون جمع نہ کرے اور اگر صرف نصف بدن تندرست ہو تو

صحیح یہ کہ تیمم کرے م۔ الخلاصہ والمحیط اور جمع العلوم میں ہے کہ پیشو و مجمر دن کی شدت سے کلّہ کے اندر تیمم روا ہے اور سخت بارش و سخت گرمی
میں بھی روا ہے الزاہدی والکفایہ۔ پانی نکالنے کا آلہ نہو تو تیمم کرے۔ ف۔ کتا جو ایسے لوگ پالتے ہیں جنکی اکثر اوقات شکار سے بسر
ہوتی ہے روا ہے اور یونہی مواشی کی حفاظت و کھیت وغیرہ درندون سے حفاظت کے لیے مباح سمجھا گیا ہے اور علیٰ ہذا ایسے کتے
کا فروخت کرنا بھی روا ہے اور جو کتا شوقی وغیرہ ناجائز طور کے واسطے ہو حرام ہے اور حدیث صحیح میں ثابت ہے کہ پالنے والے کی ہر روزہ
بابت نیکیاں کم ہوتی ہیں۔ واضح ہو کہ کتے کے پیاس کے خوف سے جواز تیمم کا جو مسئلہ گذرا ہے تو سراج میں قید لگائی کہ کتا شکاری یا مواشی کا
ہو اور در مختار میں کوئی قید ذکر نہیں کی بلکہ مطلقاً اپنے کتے کے حق میں پیاس کا خوف بیان کیا۔ اور یہی صحیح ہے واللہ اعلم۔ م۔ مسافر کے
پاس ڈول نہیں تو تیمم کرے یونہی اگر رسی نہو۔ قاضیخان۔ حاصل یہ کہ پانی نکالنے کا پاک آلہ نہو اور اگر رومال و کپڑے یا گھاس کی
رسی وغیرہ سے ہو تو تا نہو ڈول کے نکل سکے تو تیمم نہ کریگا اگرچہ نکالنے سے خراب ہو جاوے اور اگر پھاڑنے کی ضرورت ہو تو پانی کی
نسبت تک نقصان گوارا کرے جیسے جب پانی میں اُترنے والا موافق دستور کے مزدوری مانگے۔ البحر۔ طحاوی رح نے کہا کہ یہ حکم
یہان منصوص نہیں بلکہ شافعیہ کے یہان منصوص ہے اور توشیح میں کہا کہ ہمارے قواعد کے موافق ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اسمیں نقصان
ادا کرنے میں تامل ہے۔ اور قاضیخان میں ہے کہ مشائخ نے کہا کہ رسی نہونے کی صورت میں اسوقت تیمم کرے کہ اُسکے ساتھ کپڑے وغیرہ
نہوں اور اگر ہو تو تیمم نہ کرے۔ اور اگر اُسکے رفیق کے پاس اُسکا ڈول ہو اور اُسنے کہا کہ میں بھرنے کے بعد تجھے بھرنے کو دیدونگا تو
مستحب ہے کہ انتظار کرے اور اگر نہ کیا تو تیمم سے نماز جائز ہے۔ انتہی ہ۔ اگرچہ نہر میں اُسکے پاس ایسا آلہ ہے کہ کاٹ کر سوراخ کرکے
پانی نکالے تو تیمم نہ کرے اور کہا گیا کہ تیمم جائز ہے یونہی برف کی صورت میں پگھلانے کا آلہ ہو اور ظاہر قول اول ہے یعنی تیمم نہ کرے۔ بحر
مسلم قیدی کو دار الحرب میں کفار نے روکا تو تیمم کرکے اشارہ سے نماز پڑھے جب نکلے تو وضو سے اعادہ کرے۔ کسی نے دوسرے
کو کہا کہ اگر تو نے وضو کیا تو قید یا قتل کرونگا تو تیمم سے پڑھکر پھر اعادہ کرے۔ قاضیخان کرپیدا السرخسی۔ اصل یہ کہ جب بدون ضرر جان
و مال کے پانی کا استعمال ممکن ہو تو استعمال واجب ہے اور ثمن المثل سے زائد ضرر ہے من البحر۔ ثمن المثل سے وہ ضرر ہے اور تہوڑے
خسارہ کا اعتبار نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے کما فی الکافی والفتح والخلاصہ وغیرہا م۔ اب تیمم کی کیفیت کا بیان شروع ہے۔ قال الامام ابہم و التیمم
ضربتان۔ اور تیمم دو ضرب ہیں۔ ف۔ یہی قول جدید شافعی رح کا اور قول ثوری و شعبی و حسن و ابن قانع و لیث و اوزاعی و حکم و اسمعیل
کا اور روایت مالک رح سے ہے اور امام مالک و احمد نے کہا کہ ایک ضرب چہرہ کے لیے اور ایک ضرب ہاتھ کے لیے پہونچون تک ہے۔ اور
ابن عبدالبر رح نے کہا کہ مفروض پہونچون تک اور مختار کہنیون تک ہے۔ اور ابن قدامہ نے مغنی میں کہا کہ امام احمد سے مسنون ایک ضرب
اور کافی دو ضرب ہیں اور قاضی نے کہا کہ دو ضرب کامل ہیں۔ مع۔ اور مشہور اہل حدیث سے ایک ضرب واسطے چہرہ و ہاتھون کے پہونچون تک
ہے و لیکن ظاہر ہوا کہ چارون مشہور ائمہ بر قول مختار متفق ہیں کہ دو ضرب ہیں اور کہنیون تک۔ سواے روایت امام احمد کے واللہ اعلم
اور احوط یہی ہے کہ دو ضرب ہیں۔ یمسح باحدھما وجہہ و بالاخری یدیہ الی المرفقین۔ مسح کرے ایک ضرب سے اپنے چہرہ کو اور
اور دوسری ضرب سے اپنے دونون ہاتھون کو کہنیون تک۔ ف۔ و لیکن ترتیب کہ اول داہنی پر بائین سے مسح کرے پھر بائین
پر داہنی سے مسح کرے مسنون یا مستحب ہے۔ یہ مسئلہ جبکہ خود تیمم کرے دو ضرب ہیں اور علیٰ ہذا اگر اسکی انگلیون کے درمیان غبار داخل
ہو تو تیسری ضرب کی حاجت نہیں سواے ایک روایت امام محمد رح کے۔ اور اگر دوسرے کو تیمم کرا دے تو قہستانی رح نے جامع الرموز
میں کہا کہ تین ضرب ہیں ایک سے چہرہ دوم سے داہان ہاتھ اور سوم سے بایان ہاتھ۔ و لیکن ظاہر معتبرات سے مخالف قول ہے کیونکہ
انہین دو ضرب مذکور ہیں خواہ خود تیمم کرے یا کوئی دوسرا اسکو تیمم کرا دے اور اسی پر اعتماد ہے م۔ اور شرط تیمم کی درحقیقت یہ کہ تیمم کرنے والے
کی طرف سے فعل پایا جاوے خواہ ضرب ہو یا مسح ہو یا کسی اور طور پر ہو۔ البحر۔ تاج الشریعہ رح نے کہا کہ امام مصنف رح نے لفظ
ضرب واسطے تبرک حدیث کے اختیار کیا کیونکہ عامہ روایات میں ضرب آیا ہے مع۔ لقولہ علیہ السلام التیمم ضربتان ضربۃ للوجہ

وضربۃ للیدین - بدلیل قولہ علیہ السلام تیمم دو ضرب ہین ایک ضرب واسطے چہرہ کے یعنی چہرہ پر مسح کرنے کے اور ایک ضرب واسطے
دونوں ہاتھون کے - ف - اس لفظ سے دارقطنی وحاکم نے حدیث ابن عمر رض سے مرفوع روایت کی اور حاکم نے بعد روایت کے
سکوت کیا اور کہا کہ مین نہین جانتا کہ سوائے علی بن ظبیان کے اسکو کسی نے مرفوع کیا ہو اور یہ راوی صدوق ہے اور یحیی بن سعید
القطان وہشیم وغیرہ نے اسکو ابن عمر پر وقف کیا اور دارقطنی نے موقوف ہی کو صواب کہا ہے انتہی - اور ابن عدی نے ابن ظبیان کی
تضعیف نسائی وابن معین سے نقل کی - ف - مالک رح نے نافع سے یہی موقوف روایت کیا اور ابن عدی نے بھی موقوف کو صواب
کہا - اور علی بن ظبیان کو ابوداؤد نے کہا کہ کچھ نہین ہے اور ایسا ہی نسائی و ابوحاتم نے کہا اور ابوزرعہ نے کہا کہ واہی ہے - مین کہتا
کہ حاکم نے اسکی توثیق کی - اور اس حدیث کے دو طرق دیگر ہین جو اسکی تائید کرتے ہین - مع - اور قوی روایت حدیث جابر رض
ہے جو بروایت عثمان بن محمد الانماطی عن حرمی بن عمارہ عن عزرۃ بن ثابت عن ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ
علیہ وسلم قال التیمم ضربتان ضربۃ للوجہ وضربۃ للذراعین الی المرفقین - یعنی تیمم دو ضرب ہین ایک ضرب واسطے چہرہ کے اور ایک ضرب
واسطے دونوں ہاتھون کے کہنیون تک ہے - حاکم نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے اور دارقطنی نے کہا کہ اسکے رجال سب ثقہ ہین - ابن الجوزی
نے کہا کہ عثمان بن محمد مین کلام کیا گیا ہے - صاحب التنقیح نے رد کر دیا کہ یہ کلام مقبول نہین کیونکہ یہ نہین بتلایا کہ کس نے کلام کیا
حالانکہ اس راوی سے ابوداؤد نے اور ابوبکر بن ابی عاصم نے روایت کی اور ابن ابی حاتم نے بلا جرح اسکو ذکر کیا - ت - ر
اور ابن حجر نے تقریب مین کہا کہ راوی مقبول ہے اور بلوغ المرام مین اسکی اسناد کو حسن کہا ہے - م - اور حدیث بزار رح حضرت عمار رض
سے روایت طبرانی حضرت ابوامامہ سے بلفظ کتاب اسکی مؤید ہین اور آثار اس باب مین بہت ہین اور طحاوی نے شعبی سے مرسل اور
سے صحیح چار طرق سے موقوف روایت کیا ہے - مع - اور حدیث عمار بن یاسر جو صحیحین مین بطرق کثیرہ اور حدیث ابوموسی اشعری بھی صحیحین
وسنن مین ہے اس مین البتہ ایک ہی ضرب چہرہ اور دونون ہاتھون کے پہونچون تک کے لیے مذکور ہے اور شرح سفر السعادۃ مین شیخ دہلوی
نے لکھا کہ تیمم مین احادیث متعارض ہین بعض مین ایک ضرب اور بعض مین دو ضرب اور بعض مین صرف ضرب مذکور ہے اور بعض مین پہونچون تک
اور بعض مین کہنیون تک اور بعض مین صرف ہاتھ مذکور ہین پھر دو ضرب اور کہنیون تک لینا سب کا جامع واحوط ہے انتہی - یہان اشکال
ہے کہ فرض کا ثبوت قطعی ہونا چاہیے اور یہان مظنون ہے اگر کہا جاوے کہ ان احادیث مین دونون ہاتھ آیا وہ صحیح ہین کہ پہونچون تک
نہین جواب یہ کہ اللہ تعالی نے چور کی سزا مین فرمایا - فاقطعوا ایدیہما - یعنی چور مرد ہو یا عورت ہو دونون کے ہاتھ کاٹو - حالانکہ باتفاق
مراد پہونچے تک معروف ومجمع علیہ ہے - اور رد کیا گیا کہ دوسری احادیث مین کہنیون تک صحیح ہے جیسا کہ حدیث جابر رض باسناد حسن
مذکور ہوئی - اسکا جواب یہ کہ امام مالک رح نے کہا کہ پہونچون تک مفروض ہے اور کہنیون تک معمول ہے - ہم کہتے ہین کہ ہمکو اسی قدر کافی
ہے کہ فرض کا کہنیون تک ہے اور یہی مراد ہے - م - ہم حدیث عمار رض کو بھی اسی پر محمول کرتے ہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
یہ کافی تھا کہ یون کرتا پھر آپ نے دونون ہاتھ زمین پر مار کر داہنے کو بائین پر اور ظاہر ہتھیلیون پر اور اپنے چہرہ پر مسح کیا تو ہم کہتے ہین
کہ مراد ہتھیلیون سے دونون ہاتھ ہین کہ کل پر جزو کا اطلاق کیا یا مراد یہ کہ ظاہر ہتھیلیون پر مع باقی کے مسح کیا - علاوہ ازین اکثر
کا عمل کہنیون تک ترجیح دیتا ہے کہ کہنیون تک کی حدیث معمول ہو - مف - اگر کہا جاوے کہ حدیث عمار رض تو ہتھیلیون کی تصریح کرتی ہے اور
کہنیون تک ثبوت ہو تو شاید مستحب ہو کیونکہ واجب ہوتا تو ترک نہ کرتے - جواب یہ کہ شاید ہتھیلیون سے مقصود ومنہ یعنی کہنیون تک
مراد ہون - اعتراض ہوا کہ دارقطنی کی روایت مین صاف ہے کہ مسح کر اپنے چہرہ کو اور اپنی ہتھیلیون کو پہونچون تک - تو تاویل صحیح نہین
جواب دو طرح کہ اسکو سوائے ابراہیم بن طہمان کے کسی نے مرفوع نہین کیا اور شعبہ وزائدہ وغیرہ نے وقف کیا ہے - مع - مین کہتا ہون
کہ موقوف ہمارے نزدیک اس موقع پر بحکم مرفوع ہے تو حجت حاصل ہو جاتی ہے فافہم - خطابی رح نے کہا کہ صرف پہونچون تک
کرنا اشبہ او روایات اصح ہے اور کہنیون تک واجب رکھنا اشبہ باصول واصح بقیاس ہے - ح - مین کہتا ہون کہ یونہی ابن حجر

بھی پہونچون تک کا قول از راہ دلیل قوی کہا اور بحر العلوم لکھنوی نے بھی ارکان اربعہ مین اسی کو قوی کہا ہو مگر قیاسی دلیل و احتیاط
کہنیون تک چاہتی ہو اور احتیاط پر عمل واجب ہو م- عینی رح نے کہا اسلیے کہ اللہ تعالی نے وضو مین سے دو ساقط کیے پورے
پس تیمم مین چہرہ و ہاتھ پورے باقی رہے- مع- یعنی وضو اصل ہو اور خلیفہ تیمم ہو جسقدر رہا موافق اصل ہو ولیکن تیمم تو اصل سے نیت
وغیرہ مین خلاف ہو فافہم- وینفض یدیہ بقدر ما یتناثر التراب کیلا یصیر مثلۃ- اور جھاڑے اپنے دونون ہاتھ اسقدر کہ خاک
جھڑ جاوے تاکہ مثلہ نہو جاوے- ف- یعنی جیسے مثلہ بدشکل ہو جاتا ہو ویسے بدصورتی بوجہ خاک ملنے کے نہو جاوے- زاد مین کہا
کہا ہو طریقہ یہ کہ ایکبار دونون ہاتھون کو مار کر جھاڑے کہ خاک جھڑ جاوے پس اس سے چہرہ پر مسح کرے پھر دوبارہ ہاتھ مار کر
جھاڑے اور بائین ہاتھ کی چار انگلیون سے دائین ہاتھ کے ظاہر پر انگلیون کے پورون سے کہنیون تک مسح کرے پھر
بائین ہتھیلی مع انگوٹھے کو دائین ہاتھ کے اندر سے پہونچے تک پھیرے- پھر دائین ہاتھ سے بائین ہاتھ کے ساتھ اسی طرح کرے
اور بعض مشائخ نے تین انگلیون سے اوپر اور کلمہ کی انگلی و انگوٹھے و ہتھیلی سے اندر مسح قرار دیا- اور محیط مین ہو کہ تین انگلیون سے
کم مسح نہین جائز ہو جیسے سر و موزہ کے مسح مین ہو- اور محیط مین ہو کہ سب سطح مسح کرے کہ کچھ باقی نہ رہے اگرچہ قلیل ہو اور دونون
ہتھون کے بیچ مین جو درز ہو اسکو بھی مسح کرے- اور ذخیرہ مین ہو کہ اصح یہ ہو کہ ظاہر ہتھیلی و باطن ہتھیلی کو زمین پر مارے صلوۃ الاصل
مین ہو کہ ظاہر الروایۃ مین ہر بار جب ہاتھ اٹھاوے تو ایک مرتبہ جھاڑے- اور نوادر مین ہو کہ اگر انگلیون کے درمیان غبار نہ آیا
تو تیسری ضرب واجب ہو- مبسوط مین کہا کہ مانند وضو کے اسمین بھی اول بسم اللہ پڑھنا مستحب ہو- فتاوی قاضیخان مین ہو کہ ہتھیلی مسح
کرنے مین اختلاف ہو اور صحیح یہ کہ اسکو مسح نہ کریگا- نووی رح نے اپنے مذہب مین کہا کہ دو ضرب شرط نہین بلکہ واجب یہ ہو کہ خاک
چہرہ و دونون ہاتھون پر پہونچ جاوے- اقول ہمارے نزدیک اگر ایک ضرب سے ایسا کیا تو نہین جائز ہو کما فی قاضیخان- امام محمد
سے نوادر مین روایت ہو کہ کسی نے ایک عالم سے دریافت کرکے پہونچون تک تیمم کیا اور وتر ایک رکعت پڑھی پھر اسنے یہ اعتقاد
کیا کہ تیمم کہنیون تک اور وتر تین رکعات ہین تو جو نماز پڑھ چکا انکا اعادہ نہین ہو کیونکہ یہ مجتہد فیہ ہو اور اگر بغیر پوچھے ایسا کیا تو
اعادہ کرے- مبسوط مین پہلے ضرب کے وضع مذکور ہو یعنی زمین پر ہاتھ رکھے- مع- ولیکن فقہاء کا قول کہ التیمم ضربتان مفید ہو
کہ ضرب رکن ہو حتی کہ اگر بعد ضرب کے قبل مسح کے حدث ہوا تو اس ضربہ سے مسح نہین جائز کیونکہ وہ رکن تھا تو گویا وضو مین
بعد غسل بعض اعضاء کے حدث ہوا اور یہی امام اسید ابو شجاع رح کا قول ہو اور امام اسبیجابی رح نے کہا کہ اس ضربہ سے مسح کرنا
روا ہو جیسے وضو مین پانی لیا پھر حدث ہوا پھر پانی کو استعمال کیا اور خلاصہ مین کہا کہ اصح یہ کہ یہ خاک استعمال نہ کرے اور یہی شمس الائمہ
حلوائی نے اختیار کیا ہو- ابن الہمام رح نے کہا کہ وعلی ہذا یہ جو فقہاء نے تصریح کی کہ اگر ہوا سے اسکے چہرہ و ہاتھون پر غبار
پڑ گیا اور اسنے تیمم کی نیت سے مسح کر لیا تو روا ہو اور اگر مسح نہ کیا تو جائز نہین ہو- یہ قول یا تو کہا جاوے کہ صرف انہین لوگون
کا قول ہو جو ضرب کو رکن نہین کہتے ہین اور یا کہا جاوے کہ ضرب سے مراد خواہ زمین پر ہو یا چہرہ پر ہو- الفتح- ولیکن یہ تاویل دوسری
صورت مین نہین جاری ہوتی جو خلاصہ وغیرہ مین ہو کہ اگر تیمم کرنے والے نے اپنا چہرہ ہلایا یا داخل کیا ایسی جگہ جہان غبار ہو اور تیمم کی
نیت کی تھی تو جائز ہو کما فی البحر- اور اوپر مذکور ہوا کہ مبسوط اصل مین ضرب مذکور ہی نہین بلکہ وضع مذکور ہو لہذا بحر الرائق وغیرہ مین کہا کہ
شرط وجود الفعل ہو خواہ ضرب ہو یا اسکے قائم مقام ہو- م- اور تحقیق یہ کہ جو غایۃ البیان مین اور فتح القدیر مین ہو کہ دلیل اسکو مقتضی نہین
کہ تیمم کے معنی مین خاک زمین پر مارنا بھی معتبر ہو کیونکہ کتاب مجید مین صرف مسح کا حکم ہو اس سے زیادہ کچھ نہین ہو اور حدیث مین جو ضرب
مذکور ہو وہ اکثری عادت کے طور پر ہو- انتہی الفتح- اور اسی کو در مختار مین اختیار کرکے تفریع کیا ہو- لیکن عجب کہ ابتدا مین تحت قولہ
مصنف بضربتین- یون کہا کہ ضربتان رکن ہونا اصح واحوط ہو اور لکھا کہ تیمم کے رکن ضربتین واستیعاب ہین م- ولا بد من
الاستیعاب فی ظاہر الروایۃ- اور استیعاب تیمم یعنی عضو کو تمام پھر بعد مسح کرنا ظاہر روایت ہو- ف- حتی کہ اگر ایک بال

چھوڑا تو جائز نہوگا۔ ھ۔ لقیامہ مقام الوضوء۔ کیونکہ تیمم قائم مقام وضو ہے۔ ف۔ اور وضو میں استیعاب شرط ہے۔ ولہذا قالوا
یخلل الاصابع۔ اور اسی واسطے فقہاء نے کہا کہ انگلیوں میں خلال کرے۔ وینزع الخاتم لیتم المسح۔ اور انگوٹھی کو اتارے
تاکہ مسح بھرپور ہو جاوے۔ ف۔ اور عورت کنگن کو یا ان دونوں کو حرکت دیدے اور اسی پر فتوی دیا جاوے۔ ھ۔ امام محمد رح سے
روایت ہے کہ انگلیوں میں خلال کے لیے تیسری ضرب کی ضرورت ہے لیکن یہ خلاف نص ہے اور تخلیل کا مقصود کچھ اسپر موقوف نہیں ہے۔ ع۔ ح
یہاں سے معلوم ہوا کہ قہستانی رح کی روایت جو درمختار میں ذکر کی کہ دوسرے کو مسح کرنے میں میں ضرب کی ضرورت ہے یہ روایت ضعیف ہے
اور عجب کہ خود درمختار میں نصرتبیین میں کہا اگرچہ دونوں ضرب کسی طرح سے ہوں یعنی دوسرا تیمم کرا دے اور چونکہ نصوص عام دو ضرب کا ہیں
تو تیسری ضرب خلاف نص ہے۔ م۔ محیط میں ہے کہ بھنوؤں کے نیچے مسح کرے اور حلیہ میں ہے کہ مسح کرے چہرہ سے ظاہری بشرہ و بال کو تو ل
صحیح سراج۔ ھ۔ الفتح۔ استیعاب تو ظاہر الروایۃ ہے اور حسن رح نے امام اعظم سے روایت کی کہ اکثر عضو اگر مسح ہو جاوے تو کل کے قائم مقام
ہے کیونکہ ممسوحات میں استیعاب شرط نہیں جیسے سر و موزہ میں ہے۔ شمس الائمہ حلوانی نے کہا کہ یہ روایت یاد رکھنا چاہیے کیونکہ لوگوں کو کثرت
سے ہے۔ نووی رح نے مذہب شافعی رح بھی استیعاب بیان کر کے کہا کہ یہی امام ابوحنیفہ رح سے ایک روایت ہے جو کرخی نے اپنے مختصر میں
ذکر کی ہے۔ تاج الشریعہ رح نے شرح میں کہا کہ اگر کہا جاوے کہ آیت تیمم میں فامسحوا بوجوھکم وایدیکم۔ ہے باء داخل وجوہ ہے اور جیسے وضو میں
امسحوا برؤسکم۔ میں رؤس پر باء داخل ہے حالانکہ تمام سر کا استیعاب فرض نہیں ہے ایسے ہی تیمم میں استیعاب فرض نہونا چاہیے۔ اور جواب
دیا کہ استیعاب یہاں بسنت مشہورہ ثابت ہے تو تیمم میں باء کو صلہ ہے نہ ایصال فعل کیا جاوے کہ بدلالت کتاب ثابت ہے کیونکہ تیمم خلیفہ
وضو ہے تو جیسے وضو میں چہرہ و ہاتھ کا استیعاب ہے یوں ہی تیمم میں شرط ہے۔ اکمل رح نے کہا کہ اسمیں بحث ہے عینی رح نے کہا کہ گویا یہ بحث
کہ تیمم خلیفہ وضوء ہے تو باء صلہ تیمم اور الصاق وضوء ہونے کی وجہ نہیں اور اصل کی مخالفت مسح میں ظاہر ہوتی ہے حالانکہ مسح وضو میں مستوعب نہیں
تو خلیفہ میں بھی مخالفت نچاہیے۔ حاصل آنکہ اصل میں تبعیض ہے تو خلیفہ میں بھی چاہیے۔ م ع۔ علاوہ بریں سنت مشہورہ میں استیعاب
کچھ ثبوت نہیں ہوتا واللہ اعلم۔ غایت اس مقام پر یہ ہے کہ تیمم میں ایک جہت تو مسح کے ساتھ ہے اور وہ داخل ہونا باء کا جو تبعیض کے لیے
اور ایک جہت بدلالت استیعاب کے اور وہ یہ کہ وجہ و یدین وضو میں مستوعب ہیں تو خلیفہ میں تبعیض نہو اور احوط یہی ہے کہ استیعاب لیا جاوے
پس یہی توجیہ ظاہر الروایۃ ہے ایسا ہی مترجم کو ظاہر ہوا واللہ تعالی اعلم۔ م۔ مسح النہار شرط ہے زاہدی۔ مٹی میں لوٹ گیا اگر چہرہ و دونوں
ہاتھوں مع ہتھیلیوں کو خاک پہونچ گئی تو روا ہے ورنہ نہیں الخلاصہ۔ پہونچوں سے ہاتھ کٹے ہوں تو پاہوں پر اور کہنی سے کٹے ہوں
تو کنارہ پر مسح کرے اور اس سے اوپر کٹے ہوں تو کچھ نہیں کہا سید السرخسی۔ ہاتھ شل ہوں تو زمین پر رگڑے اور چہرہ دیوار پر
اور کافی ہے مگر نماز نہ چھوڑے الذخیرہ۔ قال المترجم۔ والحدث والجنابۃ فیہ سواء۔ تیمم درست ہونے میں حدث و جنابت برابر
ہیں۔ ف۔ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کی حدیث صحاح ستہ میں صریح ہے کیونکہ جنب تھے انکو تیمم کا حکم کیا النہر۔ وکذا الحیض والنفاس
اور یہی حکم حیض و نفاس کا ہے۔ لما روی ان قوما جاؤا الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقالوا انا قوم نسکن
ہذہ الرمال۔ بدلیل اسکے کہ ایک قوم اہل بادیہ سے آئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اور کہنے لگے کہ ہم ایسے قوم ہیں کہ
رہتے ہیں اس ریگستان میں۔ م۔ تین یا چار مہینہ تک۔ ع ط۔ ولا نجد الماء شہرا او شہرین۔ اور پانی ایک یا دو مہینہ تک نہیں
پاتے ہیں۔ وفینا الجنب والحائض والنفساء۔ اور ہم میں جنب مرد و عورتیں ہوتی ہیں اور حائضہ و نفاس والی عورتیں
ہوتی ہیں۔ ھ۔ فقال علیکم بارضکم۔ تو فرمایا کہ تم پر اپنی زمین یعنی ریگستان کا لینا لازم ہے۔ ف۔ یعنی اس سے تیمم کر کے نماز
کرو۔ یہ حدیث امام احمد و بیہقی و اسحق بن راہویہ و ابویعلی و طبرانی نے ابوہریرہ رض سے روایت کی اور اسکی اسناد میں مثنی بن
الصباح ہے۔ احمد و ابن معین و بزار نے کہا کہ ہیچ ہے اور نسائی نے کہا کہ متروک ہے اور ابویعلی کی اسناد میں ابن لہیعہ ضعیف ہے۔
منع۔ اور طبرانی نے معجم اوسط میں دوسرے طریق سے روایت کیا جسکو ابن الہمام نے فتح القدیر میں ذکر کیا اور طبرانی نے

کہا کہ سلیمان احول کی کوئی حدیث سعید بن المسیب سے سوائے اسکے مین نہین جانتا ہون - مف - علاوہ اسکے اس اسناد مین ابراہیم
بن یزید راوی ہی احمد ونسائی نے کہا متروک ہی ابن معین نے کہا کہ ثقہ نہین - ولیکن ذہبی نے ابن عدی سے نقل کیا کہ اسکی حدیث
لکھی جاوے - م - اگر کہا جاوے کہ حدیث ضعیف سے استدلال نہین تو جواب یہ کہ عمران بن حصین کی حدیث بخاری مین جنب کیواسطے
اجازت صریح ہی - مع - مین کہتا ہون بلکہ حدیث عمار بن یاسر صحاح ستہ مین اصح ہی - کلام تو حائض ونفاس والی مین ہی - نہر الفائق مین
کہا کہ یہ دونون بھی جنب کے ساتھ لاحق کی گئین - مسئلہ امام محمد بن الفضل نے کہا کہ مین نے جامع صغیر کرخی مین دیکھا کہ ہاتھ پانون کٹا ہوا
جب اسکے چہرہ پر زخم ہو تو بغیر طہارت نماز پڑھے اور تیمم نہ کرے اور اسپر اعادہ بھی نہین ہی اور یہی اصح ہی الظہیریۃ - پھر رہا یہ کہ کس چیز سے
تیمم جائز ہی تو امام مصنف نے لکھا - **ویجوز التیمم عندابی حنیفۃ ومحمد بکل ماکان من جنس الارض کالتراب والرمل
والحجر والجص والنورۃ والکحل والزرنیخ** - اور تیمم جائز ہی امام ابوحنیفہ وامام محمد رح کے نزدیک ہر ایسی چیز کے ساتھ جو زمین
کی جنس سے ہی مانند خاک وریگ وپتھر وگچ وچونہ وسرمہ وہڑتال کے - ف - اصل یہ کہ جنس زمین سے پاک چیز ہو - التبیین -
جنس زمین سے ہونے کی شناخت یہ کہ جو جلکر راکھ ہو جاوے جیسے درخت کے اجزاء وپھل وگیہون وغیرہ وگھاس ومانند اسکے
اور جو پگھل کر نرم وپچنے کے قابل ہو جاوے جیسے لوہا وتانبا وپیتل وسونا وچاندی ومانند اسکے وآبگینہ تو یہ زمین کی جنس سے
نہین ہین اور جو اسکے خلاف ہو وہ جنس زمین سے ہی البدائع - کانچ جو ریگ ودوسری چیز سے ملاکر بنتی ہی خارج ہو گئی اور آب
نمک نکل گیا اور کانی چیزین خارج ہوئین لیکن اگر کان مین ہون تو اسپر خاک لگی ہوئی سے جائز ہی نہ اس چیز سے الفتح - بشرطیکہ
ہاتھ لگاکر کھینچنے سے مٹی کا اثر ظاہر ہو ورنہ نہین - اسبیجابی رح - د - اور پتھر داخل رہا الفتح - اگرچہ اسپر غبار نہو قاضیخان - اور اگر پتھر
کی راکھ ہو یا باریک سائیدہ یا سودہ ہو یا مغسول ہو - د - گیرو اور کبریت اور فیروزہ وعقیق وبلخش سے جائز ہی - الفتح البحر - زمین سوختہ سے اصح
قول پر جائز ہی الظہیریہ - اور جو چیز زمین سے بنائی جاوے جیسے کوزہ وطباق وغیرہ اسپر تیمم جائز ہی الفتح - لیکن جب اسپر لک اس قسم کا
ہو جو زمین کی جنس سے نہین تو تیمم نہین جائز ہی خزانہ والفتح - اور صحیح قول پر پکی اینٹ سے روا ہی الفتح البحر اور یہی ظاہر الروایہ ہی
التبیین - مٹی سرخ وسیاہ وسفید سے - البدائع - زرد مٹی سے - الخلاصہ - سبز مٹی سے تیمم روا ہی تاتارخانیہ - نمناک مٹی اور کیچڑ سے جائز
البدائع - موتی خواہ مسلم ہون یا سائیدہ ہون تیمم نہین روا ہی محیط السرخسی وغیرہ - مشک وعنبر وکافور وراکھ سے نہین روا ہی
الظہیریہ - نمک اگر پانی سے بنا ہو تو بالاتفاق نہین جائز اور اگر پہاڑی ہو تو فتوی یہ کہ جائز ہی - ف البحر - زمرد وزبرجد سے روا
البحر - اور یاقوت ومرجان سے روا ہی - التبیین - ولیکن فتح القدیر کے نسخہ موجودہ مین ہی کہ مرجان ویاقوت وزمرد وزبرجد
وموتی سے تیمم نہین روا ہی الفتح - یہی مرجان کے حق مین صاحب تنویر نے اختیار کیا کہ وہ پانی سے بنتا ہی اور یہی شارح نے درمختار
مین لیا ولیکن محیط وغایۃ البیان وتوشیح ونہایۃ ومعراج الدرایہ وتبیین وبحر مین جواز لکھا ہی اور یہی اظہر ہی ولیکن عدم جواز احتیاط ہی واللہ اعلم
م - خاک مین اگر ایسی چیز ملے جو اجزاے زمین سے نہین تو غلبہ اجزاء کا اعتبار ہوگا - قاضیخان والظہیریہ - یہ مقتضی ہی کہ کچی اینٹ وغیرہ
مین ملحوظ ہو ورنہ پختہ مین تو غیر جنس الارض جل گیا - الفتح - اگر مسافر کیچڑ یا دلدل مین پھنسا اور نہ پانی ملا اور نہ خشک مٹی اور اسکے
کپڑے وزین وغیرہ پر غبار ہی تو غبار سے بالاجماع تیمم جائز ہی الفتح - اور اگر غبار بھی نہین تو اپنا کپڑا یا جسم کسی قدر کیچڑ سے لتھڑ کرے جب
وہ خشک ہو جاوے تو تیمم کرلے اور جب تک وقت جاتے رہنے کا خوف نہو تب تک کیچڑ سے تیمم نہ کرے کہ بےعذر صورت قبیح مثلہ ہو جاوے
جو مثلہ کے معنی تین ہی - البدائع و - مثلہ کا اشارہ ہدایہ وغیرہ مین دلالت کرتا ہی کہ خاک جھاڑنا واجب ہی کیونکہ مثلہ حرام ہی - الہداد
ولیکن یہ وہم ہی بلکہ سنت ہی - م - اور اگر کیچڑ سے تیمم کرلیا تو کافی ہوگیا کیونکہ وہ اجزاے زمین سے ہی اور پانی اسمین مستہلک ہی
البدائع - اگر پانی زیادہ ہو کہ اسمین مٹی مغلوب ہوگئی تو تیمم نہین جائز ہی محیط السرخسی - زمین اگر نجس ہوگئی پھر خشک ہوکر
اسکا نشان جاتا رہا تو اس سے تیمم نہین جائز ہی قاضیخان - اگر نجس کپڑے کے غبار سے تیمم کیا تو نہین جائز ہی لیکن اگر کپڑا نجس

خشک ہونے کے بعد اُسپر غبار پڑا ہو تو اُس سے جائز ہو النہایہ۔ جائز ہو تیمم زاج سے اور دیوار گِگل وگچ ٹی سے اور قاضیخان نے کہا کہ اصح قول پر پہاڑی نمک سے نہیں جائز ہو۔ اور پختہ اینٹ سے ظاہر الروایۃ میں بلاتفصیل جائز ہو اور کرخی نے شرط کی کہ وہ کوفتہ ہو۔ ثعلبی رح نے کہا کہ ابو حنیفہ رح نے جوہر سے تیمم جائز کیا اور وہ مرجان موتی ہو۔ یہ ثعلبی کی غلطی ہو اور قرطبی رح نے اجماع امت نقل کیا کہ زمرد و یاقوت سے تیمم نہیں روا ہو۔ یہ بھی وہم ہو کیونکہ وہ زمین کے اجزاے نفیسہ میں سے ہیں پس امام رح کے نزدیک اُنسے تیمم جائز ہو۔ ابن عبد البر رح نے کہا کہ علماء اسلام سب کا اجماع ہو کہ تراب سے تیمم جائز ہو یعنی اسکے اسواے میں اختلاف ہو۔ مع۔ پھر یہ سب جو مذکور ہوا امام اعظم ومحمد کا قول ہو۔ **وقال ابو یوسف لا یجوز الا بالتراب والرمل**۔ اور امام ابو یوسف رح نے کہا کہ تیمم جائز نہیں مگر مٹی وریگ سے۔ **وقال الشافعی لا یجوز الا بالتراب المنبت**۔ اور امام شافعی نے کہا کہ تیمم نہیں جائز ہو سواے ایسی مٹی کے جو اگانے والی ہو۔ **وہو روایۃ عن ابی یوسف**۔ اور یہی ایک روایت ابو یوسف سے ہو۔ **لقولہ تعالی فتیمموا صعیدا طیبا ای ترابا منبتا قالہ ابن عباس**۔ بدلیل قولہ تعالی فتیمموا صعیدا طیبا یعنی مٹی اگانے والے سے۔ یہ قول ابن عباس رضہ کا ہو۔ تو تیمم کا جواز اگانے والی مٹی سے ہوا۔ **غیر ان ابا یوسف زاد علیہ الرمل بالحدیث الذی رویناہ**۔ لیکن ابو یوسف نے اسپر ریگ کو زیادہ کیا بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے اوپر ذکر کی ہو۔ ف۔ یعنی علیکم بارضکم۔ حالانکہ اہل عرب کی زمین ریگستان تھی۔ لیکن اس قول سے امام ابو یوسف رح نے رجوع کیا ہو اول اُنکا یہ قول تھا پھر کہا کہ سواے تراب خالص کے تیمم نہیں جائز ہو جیسا معلی رح نے اُنکا آخر قول در رجوع روایت کیا ہو جیسا کہ مبسوط میں ہو۔ مع۔ پھر امام شافعی رح کے طرف سے یہ استدلال صحیح نہیں ہو کیونکہ وہ اگانے والی ہونا شرط نہیں کرتے چنانچہ امام میں لکھا کہ اُنکا اصح قول میں شرط نہیں ہو۔ **ولہما ان الصعید اسم لوجہ الارض سمی بہ لصعودہ**۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد رح کی دلیل یہ ہو کہ صعید نام ہو روے زمین کا یعنی بالائی رخ اور صعید نام اسوجہ سے ہوا کہ وہ اونچا ہو۔ ف۔ یہ معنی اصمعی وخلیل وثعلب وابن الاعرابی وزجاج وغیرہ سے منقول ہیں اور معانی القرآن میں زجاج نے کہا کہ صعید روے زمین ہو خواہ کہیں خاک کے سواے کوئی اور چیز ہو کیونکہ صعید کچھ خاک ومٹی نہیں بلکہ روے زمین خواہ مٹی ہو یا پتھر ہو۔ زجاج نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ اہل لغت میں سے کسی نے اسمیں خلاف کیا ہو۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ اچھا صعید کے یہ معنی ہوے ولیکن آیت میں صعیدا طیبا ہو تو جواب یہ کہ ہاں۔ **والطیب یحتمل الطاہر**۔ اور طیب احتمال ہو کہ بمعنی پاک ہو۔ ف۔ اور احتمال ہو کہ بمعنی ستھری وبمعنی حلال وبمعنی اگانے والی۔ اور یہ سب معانی متعدد آیات میں قرآن میں لیے گئے ہیں۔ رہا اس مقام پر اس مشترک لفظ سے اکثر کے نزدیک بقول ابو اسحق طاہر یعنی پاک مراد ہو۔ **فحمل علیہ لانہ الیق بموضع الطہارۃ**۔ پس طیب بمعنی طہارت پر محمول ہوا کیونکہ یہی زیادہ لائق بمقام طہارت ہو۔ ف۔ کیونکہ تیمم سے مقصود طہارت ہو اور مشترک سے ایک معنی مراد ہونا بدلیل ترجیح چاہیے اور ترجیح یہاں بحسب مقام اسی معنی طہارت کو ہو تو معنی یہ ہوئے کہ روے زمین پاک سے تیمم کرو۔ اور خود اللہ تعالی نے اسی آیت کے آخر میں فرمایا۔ ولکن یرید لیطہرکم۔ یعنی اللہ تعالی چاہتا ہو کہ تمکو پاک کرے۔ اور رہا اگانے والی کے معنی لینا تو یہاں کچھ مناسب نہیں تم نہیں دیکھتے کہ اگر تراب نجس ہو اگرچہ اگانے والی ہو اُس سے وضو نہیں جائز ہو تو کچھ معنی نہوے کہ اُگانے والی مٹی سے تیمم کرو خواہ پاک ہو یا ناپاک ہو بلکہ معنی یہ کہ پاک زمین سے تیمم کرو خواہ اُگانے والی ہو یا نہو۔ **اوہو مراد بالاجماع**۔ یا کہا جاوے کہ طیب سے مراد طاہر تو بالاجماع ہیں تو صعید طیب بمعنی روے زمین پاکیزہ ہوئی۔ ف۔ پھر اصول فقہ میں یہ بات ثابت ہو چکی کہ ہمارے نزدیک مشترک کا عموم نہیں یعنی ایک ہی استعمال میں جب مشترک سے اُسکے ایک معنی حقیقی مراد لے تو پھر دوسرے معنی بھی نہیں مراد ہو سکتے برخلاف قول شافعی رح کے کہ اُنکے نزدیک عموم مشترک روا ہو تو اُنھوں نے تراب منبت کے پاک ہونے پر اسی طیب سے استدلال کیا تو طیب بمعنی طاہر لیا اور ہم بھی یہی معنی لیتے ہیں تو باتفاق یہ معنی مراد ہوئے اب طیب سے دوسرے معنی بھی لینا ہمارے نزدیک نہیں جائز ہو کیونکہ مشترک

کے واسطے عموم نہیں ہے۔ اور جب صعید طیب کے یعنی محقق ہوئے تو ابن عباس رضی کی تفسیر اس مطلق کی قید نہیں ہو سکتی کیونکہ تقیید توآیت کی حدیث واحد سے روا نہیں تو یہ تو ابن عباس کا اثر ہے۔ علاوہ بریں اگر اسی اثر سے استدلال ہے تو لازم ہوگا کہ شورہ زمین سے تیمم روا نہو حالانکہ نووی نے کہا کہ اس سے تیمم جائز ہے۔ ہمارے نزدیک بھی اس سے تیمم جائز ہے۔ منجملہ دلائل حجت کی حدیث ابی جہیم انصاری ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیر جمل کی طرف سے آتے تھے پس آپ پر ایک شخص نے سلام کیا پس آپ نے جواب نہ دیا حتی کہ دیوار کی طرف متوجہ ہو کر تیمم کر کے جواب دیا کما رواہ البخاری وعلقہ مسلم۔ طحاوی رح نے کہا کہ مدینہ کی دیواریں سیاہ پتھروں سے بدون مٹی کے بنی تھیں۔ ابن القصار مالکی نے کہا کہ یہ شافعی رح پر حجت ہے کہ تراب خبث کی شرط لگاتے ہیں نووی نے کہا کہ ابی جہیم بالتصغیر ٹھیک ہے۔ از انجملہ حدیث جعلت لی الارض مسجدا وطهورا۔ میرے لیے زمین مسجد وطہور کر دی گئی الارض جنس زمین متعین معنی ہیں پس جنس زمین طہور ہے اور عام روایات صحاح میں یوں ہی مروی ہے۔ ابن القطان رح نے کہا کہ حدیث میں ہے ایما رجل ادرکتہ الصلوۃ فلیصل۔ یعنی جس آدمی کو جہاں نماز کا وقت آوے نماز پڑھ لے اور یہ زیادہ باب تیمم ہے جیسا کہ پوری حدیث سے صحیح ہے تو یہ دلیل ہے کہ الارض سے تمام روئے زمین کی جنس مراد ہے کیونکہ کبھی ریگ میں کبھی شورہ زمین اور کبھی پہاڑ میں ہر طرح سے مقام پر نماز کا وقت پہونچیگا اور دوسری روایت میں ہے کہ فعندہ طهوره ومسجده۔ یعنی وہ وہاں نماز پڑھے کہ اسکی طہارت کی چیز وسجدہ گاہ اسکے پاس موجود ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ احادیث تو اس بارہ میں بکثرت ہیں کہ خاص تراب شرط نہیں ہے اور صحیح یہی کہ روئے زمین کی جنس سے تیمم جائز ہے۔ ثم لا یشترط ان یکون علیه غبار عند ابی حنیفة۔ پھر امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک یہ شرط نہیں کہ اس زمین پر غبار ہو۔ **ف** اور امام محمد سے ایک روایت غبار شرط لگانے کی آئی ہے کما فی العنایہ۔ لاطلاق ما تلونا۔ بدلیل اطلاق آیت کے جو ہمنے تلاوت کر دی۔ **ف** کیونکہ صعید روئے زمین مطلق ہے خواہ غبار ہو یا نہو۔ وكذا يجوز بالغبار مع القدرة على الصعيد عند ابی حنیفة ومحمد لانه تراب رقیق۔ اور یوں تیمم روا ہے غبار کے ساتھ باوجودیکہ اسکو صعید پر تیمم کی قدرت حاصل ہو یہ امام ابو حنیفہ وامام محمد کے قول پر ہے اسواسطے کہ غبار تراب رقیق ہے۔ **ف** یہی صحیح ہے المحیط وقایہ وت۔ صورت یہ کہ کپڑا و نمدہ و بچھونا وغیرہ پاک چیز کو جھاڑے جب ہاتھ پر غبار آوے تو تیمم کرے یا ہوا میں غبار اڑا کر ہوا میں سے ہاتھ پر غبار لیکر تیمم کرے کما فی المحیط۔ اور اگر غبار خود اسکے چہرہ وہاتھوں پر پڑا اسکے بہ نیت تیمم مسح کیا تو جائز اور مسح نہ کیا تو نہیں الظہیریہ۔ اور اگر گیہوں یا جو وغیرہ میں ہاتھ ڈالا جب غبار لگ گیا اور اثر ظاہر ہوا تو اس سے تیمم جائز ہے السراج۔ اور اگر ظاہر نہوا تو نہیں البحر۔ اسی طرح اگر کتے یا سور کی پیٹھ پر تیمم کیا غبار سے جسکے بال خشک ہیں تو امام رح کے نزدیک جائز ہے ع۔ اگر اجنبی عورت کے چہرہ پر ہاتھ مارا اسپر غبار ہے کہ ظاہر ہوا تو جائز ہے۔ اگر صعید تراب پر قدرت نہو تو اسوقت غبار سے ابو یوسف کے نزدیک بھی جائز ہے۔ حجت امام ابو حنیفہ ومحمد رح کی حدیث عمر رضہ ہے کہ اپنے یاروں کے ساتھ سفر میں تھے پانی برسا اور بعض کو جنابت ہوئی تو حکم کیا کہ اپنے نمدے وزین جھاڑ کر غبار سے تیمم کریں کما فی المبسوط مع۔ واضح ہو کہ تیمم میں نیت فرض ہے۔ لہذا امام مصنف رح نے لکھا والنية فرض فی التيمم۔ اور نیت تیمم میں فرض ہے۔ **ف** یہی عامہ علماء کا قول ہے ع۔ اور کیفیت اسکی یہ کہ ایسی عبادت کی نیت کرے جو خود مقصود ہے اور وہ بدون طہارت کے صحیح نہیں ہوتی ہے اور خالی طہارت کی نیت یا نماز مباح ہو جانے کی نیت قائم مقام ارادہ نماز کے ہے التبیین۔ اگر مریض کو دوسرا تیمم کراتا ہو تو نیت کرنا مریض پر ہے نہ دوسرے پر الخانیہ۔ وقال زفر رح ليست بفرض لانه خلف عن الوضوء فلا يخالفه في وصفه۔ اور زفر رح نے کہا کہ تیمم میں نیت کچھ فرض نہیں ہے کیونکہ تیمم خلیفہ وضو ہے تو وصف وضو میں اسکے مخالف نہوگا۔ **ف** اور وضو کا وصف یہ کہ بدون نیت صحیح ہے تو تیمم بھی اصل کے موافق بدون نیت صحیح ہے ورنہ لازم آوے کہ خلیفہ مخالف اصل ہے وصف وشرط میں حالانکہ اصول میں ثابت ہوا کہ خلیفہ وصف وشرط میں اصل سے مخالف نہیں ہوتا۔ مع۔

ولنا انہ ینبئ عن القصد فلا یتحقق دونہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تیمم خبر دیتا ہے قصد سے تو بدون قصد کے متحقق نہوگا۔ ف۔ کہا گیا کہ معنی یہ ہیں کہ قصد تیمم کی ماہیت میں داخل ہے تو بدون اسکے وہ متحقق نہوگا۔ کیونکہ جب اسکی ذاتی چیز نہوئی تو فوات نہوگی پس تیمم قصد ہے اور یہی نیت ہے اور ہم کو تیمم کا حکم واجب ہے تو نیت واجب ہے یہ غایۃ البیان کی دلیل ہے اور اکمل رح نے اسپر اعتراض کیا کہ تیمم قصد استعمال تراب ہے اور نیت جو تیمم میں فرض ہے وہ نیت طہارت یا استباحت نماز یا رفع حدث یا رفع جنابت ہے اور یہ نیت سوائے اس قصد کے ہے تو ایک سے دوسرے کا وجوب نہوگا۔ عینی رح نے جواب دیا کہ مٹی استعمال کرنے کا قصد بھی نیت ہے اور یہ ان چار باتوں مذکورہ میں سے کسی بات کے واسطے مقصود ہوتی ہے ورنہ لازم آوے کہ وہاں دو قصد ہیں ایک قصد استعمال تراب اور دوم ان چار باتوں میں سے ایک کا قصد اور کسی نے نہیں کہا کہ تیمم میں دو نیتوں کی حاجت ہے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب کچھ نہیں کیونکہ قصد استعمال تراب تو قصد فعل ہے یعنی جب آدمی کسی کام کو کرنا چاہتا ہے تو اسکا قصد کرتا ہے جس سے یہ فعل پورا ہو پھر اس فعل سے کوئی نتیجہ مقصود ہوتا ہے اور وہ ان چار باتوں میں سے کوئی بات ہے اور ابن الہمام رح نے اعتراض اکمل رح کو تقویت دی توضیح جسکا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے چہرہ و ہاتھ مسح کا قصد کیا تو کچھ اعتبار نہیں اور مصنف کا مقصود یہ کہ لفظ تیمم ایک اسم شرعی ہے جو قصد سے خبر دیتا ہے اور اصول میں ٹھہرا ہے کہ اسماء شرعیہ میں وہ اعتبار کیا جاوے جس سے اسکے معنی خبر دیتے ہیں۔ م۔ امام مصنف رح نے اپنی تجنیس میں کہا کہ نیت جو تیمم میں مشروط ہے وہ نیت تطہیر ہے یہی صحیح ہے انتہی کلامہ۔ اور دوسروں نے جو نیت رفع حدث یا استباحت نماز بتلائی تو نیت تطہیر سب کو شامل ہے اور فقہاء نے تصریح کی کہ اگر دخول مسجد یا قرأۃ القرآن یا اسکے چھونے یا زیارت قبور یا دفن میت یا اذان یا اقامت یا اسلام یا جواب سلام کے واسطے تیمم کیا تو عامہ مشائخ کے نزدیک اس تیمم سے نماز نہیں جائز ہے۔ اقول اسی پر قاضیخان نے تنصیص کی ہے اور تنہا سجدۂ شکر کے تیمم سے شیخین کے نزدیک اداے فرائض نہیں بخلاف محمد رح۔ کذا فی الذخیرہ۔ اور تیمم بہ ارادہ تعلیم غیر سے ائمہ ثلثہ کے نزدیک جواز نہیں الخلاصہ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ قاضیخان۔ پھر بحر و در مختار میں اضطراب کیا کہ کیا یہ تیمم خود جائز ہے اگرچہ اس سے اداے فریضہ جائز نہو اور مترجم کہتا ہے کہ اظہر و اشبہ یہ کہ تیمم بھی خالی اس نیت سے نہیں جائز ہے چنانچہ قول امام مصنف و محقق کمال رح کے بیان سے ظاہر ہوگا فانتظرہ۔ م۔ بالجملہ ان مسائل سے ظاہر ہوا کہ ان تینوں سے تیمم نہیں جائز ہے تو ہمنے جان لیا کہ ایسی نیت جس سے نفس فعل صادر ہو معتبر نہیں ہے بلکہ مقصود کی نیت ہو طہارت یا نماز یا نماز جنازہ یا سجدۂ تلاوت۔ ہاں نوادر کے بعض روایات میں صرف تیمم کی نیت کافی قرار دی ولیکن یہ ظاہر المذہب کے خلاف ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ لفظ تیمم ایسے قصد سے خبر دیتا ہے جو معتبر و نیت کے سواے ہے تو بس قصد سے وہ نیت معتبرہ کا موجب نہوا اور نہ آیت وضو اذا قمتم الی الصلوٰۃ اے اذا قصدتم القیام الی الصلوٰۃ۔ بھی قصد و نیت کو موجب ہو حالانکہ وضو میں نیت فرض نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تم نے ذکر کیا کہ جو تیمم واسطے رد سلام کے ہو وہ ظاہر مذہب پر صحیح نہیں ہے حالانکہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب سلام کے واسطے تیمم کیا چنانچہ حدیث بیر جمل سے آتے ہوئے دیوار سے تیمم کرکے جواب سلام دینے کی ابھی گذری ہے تو جواب یہ ہے کہ ہاں جواب سلام کو بعد تیمم کے دیا اور اس سے یہ لازم نہیں کہ خالی جواب سلام کی نیت سے تیمم کیا ہو بلکہ نیت طہارت کرکے تیمم کیا پھر بعد تیمم کے جواب سلام دیا۔ الفتح ملخصا۔ پس معلوم ہوا کہ جو تیمم واسطے جواب سلام کے ہو وہ تیمم ہی صحیح لیکن ہے اور کچھ خصوصیت جواب سلام کی نہیں بلکہ قرات قرآن و مس مصحف و زیارت قبور وغیرہ سب کا یہی حکم ہے اور صرف جواب سلام کی تخصیص بنظر اعتراض ہے۔ پھر انتہاے تحریر اس مقام پر یہ ہے کہ کہا جاوے کہ جملہ افعال اختیاری بدون قصد کے صادر نہیں ہو سکتے کیونکہ صدور فعل اختیاری کا بعد ارادہ قلبی ہے تو تیمم و غیر تیمم اس قصد میں یکساں ہیں پھر انمیں سے خاص کر تیمم کا نام تیمم یعنی قصد سے خبر دینے والا صرف اسی جہت سے رکھا گیا کہ اسمیں دیگر افعال سے علاوہ کوئی قصد معتبر مقصود ہے اور وہی نیت خاصہ ہے تو معلوم ہو گیا کہ تیمم میں ایک نیت خاص معتبر ہے کہ بدون اسکے تیمم نہوگا تو وہ نیت واجب ہوئی اور یہی مقصود ہے ایسا ہی مترجم کو ظاہر ہوا پس اس تحریر کو غنیمت جاننا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔ او جعل طہورا فی حالۃ مخصوصۃ۔ یا تیمم قرار دیا گیا طہور بحالت مخصوصہ۔ ف۔ یعنی شرع نے زمین کو طہور قرار دیا

اس شرط سے کہ پانی نہ پاوے اور اس شرط سے کہ تیمم واسطے نماز کے ہو پس جیسے پانی ہوتے ہوئے تیمم مفید طہارت نہیں یوں ہی بدون
نیت کے مفید طہارت نہیں ہے اور یہ معنے اسواسطے کہ فتیمموا صعیداً طیباً آہ بربنائے قولہ تعالیٰ اذا قمتم الی الصلوٰۃ آہ ہے - اور وضو میں
مراد یہ کہ نماز کے واسطے دھوؤ تو یوں ہی تیمم میں مراد کہ نماز کے واسطے طہارت کرو - ایسا ہی شیخ الاسلام نے مبسوط میں لکھا ہے نہایہ - اگر کہا جاوے
کہ پھر کیا وضو میں بھی طہارت کی نیت شرط ہے - جواب یہ کہ نہیں کیونکہ کوئی دلیل ایجاب نیت کی نہیں ہے - والماء طہور بنفسہ علی ما مر - اور
پانی بذات خود یعنی بالطبع طہور واقع ہوا جیسا کہ سابق میں گذرا - ف - اسپر اعتراض کیا گیا کہ پانی طہور تو نجاسات محسوسہ کے لیے ہے
تو لازم نہیں کہ نجاست حکمیہ یعنی حدث کو بھی بلا نیت زائل کرے کما فی الفتح - اور جواب مترجم یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وینزل من السماء
ماء لیطہرکم بہ الآیہ سے ثابت ہے کہ پانی کا نازل کرنا اسواسطے کہ بندوں کو اس سے پاک فرماوے اور یہ عام ہے کہ نجاست حقیقیہ ہو یا نجاست
حکمیہ ہو خصوص تائید اسکی مورد نزول سے کہ جنگ بدر کے اول میں لوگوں کو جنابت ہو گئی اور پانی نہ تھا اس بارہ میں نازل فرمایا گیا
پس تو معلوم ہوا کہ پانی دونوں قسم کی نجاست سے پاک کرتا ہے اور کوئی دلیل نہیں کہ نیت شرط ہے جب پانی سے طہارت میں نیت کی ضرورت
نہیں ہے فافہم - رہا جواب اسکا کہ تیمم خلف وضو ہے تو مخالف اصل نہ ہونا چاہیے - میں کہتا ہوں کہ کچھ مخالف نہیں بلکہ خلیفہ کی ذات نیت ہے
فتامل فیہ - م - واضح ہو کہ علماء میں سے بعض نے کہا کہ تیمم مباح کر دیتا نماز کو اور حدث رفع نہیں کرتا اور ہمارے نزدیک حدث دور کرتا ہے
اس وقت تک کہ پانی پاوے - اور شیخ ابوبکر الرازی قول اول پر ہیں اور قول دوم کی دلیل میں سے ہے کہ عمرو بن العاص نے کہا کہ غزوہ ذات السلاسل
میں سخت جاڑے میں مجھے جنابت ہو گئی تو میں ڈرا کہ اگر نہاؤں تو اپنی جان ہلاک کر دوں پس میں نے تیمم کر کے اپنے ساتھیوں کے ساتھ
نماز پڑھی پھر میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو آگاہ کیا تو آپ ہنسے اور مجھے کچھ نہیں کہا رواہ ابوداؤد والحاکم علی شرطہما - م - پھر کیا تیمم
صحیح ہونے میں حدث یا جنابت کی تفصیلی نیت فرض ہے جواب یہ کہ نہیں کما قال المص رح - ثم اذا نوی الطہارۃ او استباحۃ الصلوٰۃ
اجزاہ ولا یشترط نیۃ التیمم للحدث او للجنابۃ - پھر جب تیمم کرنے والے نے نیت کی طہارت کی یعنی طہارت حاصل ہونے کی یا نماز
مباح ہونے کی تو اسکو کافی ہے اور شرط نہیں کہ حدث کے لیے تیمم یا جنابت کے لیے تیمم کی مفصل نیت ہو - ہو الصحیح من المذہب
یعنی مذہب صحیح ہے - ف - برخلاف قول شیخ ابوبکر الرازی رح کے کہ وہ امتیاز کے لیے نیت میں تفصیل شرط کرتے ہیں جیسے نماز فرض
و نفل ہے اور یہ صحیح نہیں کیونکہ محمد بن سماعہ رح نے امام محمد رح سے روایت کی کہ اگر جنب نے وضو کی نیت سے تیمم کیا تو جنابت کو
کافی ہے - مع - التبیین - اور نصاب میں ہے کہ اسی قول پر فتوی ہے تاتارخانیہ - اور اگر نماز جنازہ یا سجدۂ تلاوت کے واسطے تیمم کیا تو بلا خلاف
اس تیمم سے فرض نماز ادا کرنا مباح ہے المبسوط - اور تیمم وقت نماز سے پہلے کر لینا اور ایک فرض سے زیادہ کے لیے کر لینا جائز ہے - وقت
اور سنت و نفل کے واسطے بھی جائز ہے کیونکہ ہمارے نزدیک تیمم بدل مطلق ہے نہ بدل ضروری - م - واضح ہو کہ امام ابو یوسف رح کے نزدیک
قربت مقصودہ کی نیت ہو اور امام ابوحنیفہ و محمد رح کے نزدیک قربت مقصودہ ایسی ہو جو بدون طہارت صحیح نہیں ہے لہذا امام مصنف رح
نے تفریع بیان کی بقولہ - فان تیمم نصرانی یرید بہ الاسلام ثم اسلم لم یکن متیمما عند ابی حنیفۃ و محمد وقال ابو یوسف ہو متیمم
پس اگر کافر مثلاً نصرانی نے تیمم کیا ارادہ اس سے اسلام کا ہے یعنی اس نیت سے کہ تیمم کے ساتھ اسلام لاوے پھر اسلام لایا تو امام
ابوحنیفہ و محمد رح کے نزدیک وہ متیمم ہوا ہی نہیں - اور ابو یوسف نے کہا کہ وہ متیمم ہے - لانہ نوی قربۃ - کیونکہ اسنے قربت کی نیت
کی ف - وہ اسلام ہے کیونکہ اسلام تو سب سے بڑھکر قربت ہے - مقصودۃ - اور ایسی قربت کہ مقصود خود ہے - ف - کیونکہ مقصود
سے مراد یہی کہ کسی دوسرے کے ضمن میں نہو مانند شروط وغیرہ کے اور اسلام خود مستقل ہے تو قربت مقصودہ کی نیت سے اسکا تیمم صحیح
اور وہ متیمم ہو گیا بعد اسلام لانے کے اب بھی متیمم ہے اب چاہے اسی تیمم سے نماز پڑھے - بخلاف التیمم لدخول المسجد
ومس المصحف لانہ لیس بقربۃ مقصودۃ - بخلاف اس تیمم کے جو بہ نیت دخول مسجد یا مس مصحف ہو کہ وہ صحیح نہیں کیونکہ
یہ کوئی فعل تقرب مقصودہ نہیں ہے - اگر کہا جاوے کہ نیت کی بابت کمان ہے جواب یہ کہ کافر کو صرف اسلام لانے کی اہلیت

ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ یہ تو امام ابو یوسف کی دلیل ہوئی - ولهما ان التراب ما جعل طهورا الا فی حال ارادة قربة مقصودة
لا تصح بدون الطهارة - اور امام ابو حنیفہ و محمد رح کی دلیل یہ ہے کہ خاک نہیں طہور کی گئی مگر در حالت ارادہ ایسی قربت مقصودہ کے
جو بدون طہارت صحیح نہیں ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ اسلام قربت مقصودہ ہے مگر تیمم کے واسطے ایسی قربت مقصودہ چاہیے جو بدون
طہارت صحیح نہیں ہے - والاسلام قربة مقصودة تصح بدونها - اور اسلام ایسی قربت مقصودہ ہے کہ وہ بدون طہارت کے صحیح
ہو جاتی ہے۔ ف۔ تو اسکی نیت سے تیمم کرنے والا متیمم نہیں ہوا - بخلاف سجدة التلاوة لانها قربة مقصودة لا تصح بدون
الطهارة - برخلاف سجدہ تلاوت کے کہ اسکے واسطے تیمم صحیح ہے کیونکہ یہ ایسی قربت مقصودہ ہے جو بدون طہارت صحیح نہیں ہوتی ہے
ف۔ یہاں اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر کافر نے نماز کی نیت سے تیمم کیا پھر اسلام لایا تو بمقتضائے دلیل مذکور ٹھیک ہو جاوے حالانکہ
شیخ الاسلام نے مبسوط میں تنصیص کی کہ اس تیمم سے نماز نہیں جائز ہے کیونکہ اسکو نیت کی لیاقت نہیں ہے کما فی النہایہ - اور حق یہ کہ
یہاں دو اختلاف ہیں اول یہ کہ کافر لائق نہیں مطلقا اور امام ابو یوسف کے نزدیک سوائے اسلام کے کہ اسلام کی نیت اس سے
صحیح ہے دوم یہ کہ تیمم میں امام ابو یوسف کے نزدیک صرف قربت مقصودہ چاہیے اور طرفین کے نزدیک قربت مقصودہ جو بدون طہارت
صحیح نہ ہو وہ چاہیے - صدر الشریعہ رح نے کہا کہ مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ کافر کے تیمم اسلام سے سوائے نماز نہیں صحیح ہے بخلاف ابو یوسف کے
کہ انکے نزدیک صحیح ہے کیونکہ طرفین کے نزدیک صحت تیمم کے لیے جو از نماز کے حق میں شرط ہے کہ ایسی قربت مقصودہ ہو جو بدون طہارت صحیح نہیں اور ابو یوسف کے
نزدیک خواہ بدون طہارت صحیح نہ ہو یا ہو پس جب نماز جنازہ یا سجدہ تلاوت کا تیمم کیا تو باتفاق اس سے ادائے فرض صحیح ہے اگرچہ کافر سے سجدہ ہی
صحیح نہیں کہ وہ لائق نیت نہیں ہے اور اگر مس مصحف یا دخول مسجد کے واسطے تیمم کیا تو باتفاق اس سے فرائض ادا کرنا صحیح نہیں کیونکہ نیت قربت
مقصودہ نہیں ہے لیکن اسکو مصحف کا چھونا و مسجد میں داخل ہونا ایسے تیمم سے حلال ہو گیا - انتہی ملخصا - میں کہتا ہوں کہ ظاہر کلام مفید ہے
کہ تیمم صحیح ہو گیا ولیکن سوائے نماز کے حق میں یہ کافی نہیں ہے اور ایسا ہی بحر الرائق نے زعم کیا کہ ایسی چیز کے لیے تیمم صحیح ہے جس میں طہارت
شرط نہیں ہے اور در مختار میں متفرع کیا کہ خواب کرنے اور سلام کرنے و جواب سلام کے واسطے تیمم صحیح اگرچہ اس سے نماز فریضہ جائز نہ
ہو لیکن منیہ و اسکی شروح میں ہے کہ پانی ہوتے ہوئے دخول مسجد یا مس مصحف کے لیے تیمم کرنا کچھ نہیں ہے - ملخصا - میں کہتا ہوں کہ اصل
تردد بوجہ اسکے واقع ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب سلام کے واسطے تیمم کیا اور اس پر جواب شیخ ابن الہمام کہنا کہ آپ نے
جواب سلام کی نیت سے تیمم نہیں کیا بلکہ طہارت حاصل کر کے جواب سلام دیا - اقول یہ صحیح ہے اور مع و بعض روایات میں صحیح ہے کہ میں
طہارت سے نہ تھا تو میں نے چاہا کہ طہارت کر کے تب جواب دوں - اور امام مصنف رح کا کلام بھی اسی طرف مشیر ہے کہ یوں کہا - لم تکن
متیمما - یعنی اسکو تیمم ہونے کی صفت ہی حاصل نہ ہوئی - اور تحقیق یہ ہے کہ علماء محققین کے کلمات مختلف نہیں ہیں اور وفاق یہ ہے کہ فریضہ
نماز کے لیے تو وضو کے واسطے پانی تلاش کرنے کی حد مقرر ہے برخلاف اسکے مثلاً جواب سلام میں اگر اسقدر تاخیر کیجاوے کہ پانی سے
وضو کیا جاوے تو مقصود فوت ہو گا لہذا بافضل تیمم سے طہارت کرنا روا ہے ولیکن تیمم میں نیت طہارت ہے اس سے ظاہر ہوا کہ سجدہ تلاوت
میں بھی اگر تاخیر کردہ پیش آوے تو تیمم روا ہے اور سفر میں یہ غالب ہے لہذا مختار میں اسکو سفر میں معلق رکھا ہے اور حضر میں جواز و عدم
اسی اصل مذکور پر متفرع ہے فافہم - پس حق یہ ہوا کہ تیمم کے واسطے نیت طہارت قربت مقصودہ شرط ہے اور پانی کے ساتھ بھی روا ہے جبکہ اسکے
جاتے رہنے کا خوف ہو بالحاق عید و نماز جنازہ فاحفظ - وان توضأ لا یرید به الاسلام ثم اسلم فهو متوضئ - اور اگر کافر نے
وضو کیا حالانکہ اسکا ارادہ اس وضو کے ساتھ اسلام لانے کا نہیں ہے تو بھی وہ متوضی ہے۔ ف۔ اور اگر نیت کی تو بدرجہ اولے
متوضی ہے اگرچہ اسکی نیت لغو ہے - خلافا للشافعی رح بناء علی اشتراط النية - یعنی امام شافعی رح کا خلاف ہے بنا بریں کہ انکے
نزدیک وضو میں نیت شرط ہے۔ ف۔ اور کافر کی نیت لغو ہے اور ہمارے نزدیک نیت وضو شرط نہیں ہے فافہم - فان تیمم مسلم
ثم ارتد والعیاذ بالله ثم اسلم فهو علی تیممه - پھر اگر مسلمان نے تیمم کیا حتی کہ نیت صالحہ طہارت سے صحیح ہوا پھر وہ اسلام سے

پھر گیا معاذ اللہ منہ پھر حدث ہونے سے پہلے وہ مسلمان ہو گیا تو وہ اپنے تیمم پر باقی ہے۔ ف۔ کیونکہ نیت کے وقت اسلام تھا تو تیمم صحیح ہونے سے اُسکو طہارت کی صفت حاصل ہو گئی پھر مرتد ہونے سے اس صفت میں نقصان نہیں کیونکہ اب نیت کی ضرورت نہیں ہے۔ **وقال زفر رح یبطل تیممہ لان الکفر ینافیہ فیستوی فیہ الابتداء والانتہاء کالمحرمیۃ فی النکاح۔** اور زفر رح نے کہا کہ اس مرتد کا تیمم باطل ہو جائیگا کیونکہ کفر منافی تیمم ہے تو اسمیں ابتداء جیسے منافی ہے ویسے ہی انتہاء بھی منافی ہے جیسے نکاح میں محرمیت ہے۔ ف۔ یعنی کہ اگر عورت و مرد میں محرمیت معلوم ہو تو نکاح نہیں صحیح ہے اسی طرح نکاح ہو جانے کے بعد اگر عورت نے مثلاً خاوند کے پسر کو اپنے اوپر قادر کیا تو خاوند پر حرام ہو گئی یا خاوند نے جورو کی ماں سے وطی کی تو جورو حرام ہو گئی تو ابتداء میں صحیح ہونے کے بعد ایسی بات پائی گئی جو منافی ہے اور اس سے انتہاء میں نکاح باطل ہو گیا یوں ہی تیمم ابتداء میں صحیح ہوا پھر اسکے بعد ارتداد اسکے منافی پایا گیا تو باطل ہو گیا۔ **ولنا ان الباقی بعد التیمم صفۃ کونہ طاہرا فاعتراض الکفر علیہ لا ینافیہ کما لو اعترض علی الوضوء۔** اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تیمم صحیح ہونے کے بعد باقی یہ صفت ہے کہ وہ پاک ہے تو اسپر کفر طاری ہونا تیمم اسکے منافی نہیں ہے جیسے وضو کر کے طہارت پائی پھر مرتد ہوا تو کفر اس طہارت کے منافی نہیں ہے۔ **وانما لا یصح من الکافر ابتداء لعدم النیۃ منہ۔** اور ابتداء میں کافر سے تیمم فقط اسوجہ سے صحیح نہ تھا کہ اس سے نیت نہیں ہو سکتی ہے۔ ف۔ اور یہاں تو نیت کے وقت مسلمان تھا پس تیمم بہ نیت صحیح ہو چکا تھا اور حاصل یہ کہ نفس تیمم باقی نہ تھا کہ کفر طاری ہونے سے باطل ہو بلکہ صفت طہارت اور یہ کفر سے نہیں بلکہ حدث سے باطل ہو گی۔ اگر کہا جاوے کہ مرتد ہونے سے اعمال مٹ جاتے ہیں جواب یہ کہ ہاں تیمم عبادت کا ثواب مٹ گیا ولیکن طہارت باقی ہے۔ نواقض تیمم کا بیان کیا بقولہ۔ **وینقض التیمم کل شیء ینقض الوضوء۔** اور توڑ دیگی تیمم کو ہر وہ چیز جو وضو کو توڑتی ہے۔ **لانہ خلف عنہ فاخذ حکمہ** کیونکہ تیمم خلیفہ وضو ہے تو اُسنے وضو کا حکم لیا۔ **وینقضہ ایضا رؤیۃ الماء اذا قدر علی استعمالہ۔** اور تیمم کو پانی دیکھنا بھی توڑتا ہے جبکہ اُسکے استعمال کرنے پر قادر ہو۔ ف۔ اسمیں اشارہ کیا کہ تیمم بعد استعمال کے نہیں ٹوٹیگا بلکہ جس حالت میں کہ قادر ہے تو کافی پانی دیکھتے ہی تیمم ٹوٹ جائیگا حتی کہ قبل وضو کے اب قرآن مجید کو نہ چھووے۔ **لان القدرۃ ہی المرادۃ بالوجود الذی ہو غایۃ لطہوریۃ التراب۔** کیونکہ قدرت ہی تو مراد ہے وجود سے جو کہ غایت قرار دی گئی تراب کے طہور ہونے میں۔ ف۔ یعنی اللہ تعالی نے فرمایا فلم تجدوا ماء آہ۔ یعنی تم پانی نہ پاؤ تو تیمم کرو آہ۔ مراد اس سے یہ کہ تم پانی پر قدرت نہ پاؤ حتی کہ مریض مثلاً پانی پاتا ہے باوجود اسکے تیمم [illegible] ولیکن وہ پانی استعمال کرنے پر قدرت نہیں پاتا۔ تو تم نہ پاؤ میں وجود آب سے مراد بھی قدرت ہے جو کہ انتہاء تراب کے طہور ہونے کی ہے یعنی جب تک پانی پر قدرت نہ پاؤ تب تک تراب تمہارے واسطے طہور ہے جو حدیث میں صحیح ہے کہ التراب طہور المسلم ولو الی عشر حجج ما لم یجد الماء فاذا وجدہ فلیمسہ بشرتہ۔ یعنی تراب پاک کرنیوالی ہے مسلمان کی اگرچہ دس برس تک ہو جب تک کہ پانی نہ پاوے پھر جب پانی پاوے تو اسکو استعمال کرے اپنے ظاہری بدن پر۔ اس سے معلوم ہوا کہ تراب اُسی وقت تک طہور ہوگی کہ پانی نہ پاوے یعنی پانی پر قدرت نہ پاوے پس ظاہر ہوا کہ قدرت پانا ہی انتہاء ہو گئی تراب کے طہور ہونے کی۔ ابن الہمام رح نے لکھا کہ یہ عام ہے چاہے نماز کے اندر پانی پر قادر ہو چاہے نماز سے باہر قادر ہو بہر حال تیمم ٹوٹ جائیگا برخلاف باقی ائمہ ثلثہ رح کے کہ اُنکے نزدیک نماز کے اندر جاسوقت قادر ہونے سے نہیں ٹوٹیگا۔ انتہی۔ اور ہمارے قول کے مثل قول ثوری رح و مختار قول احمد ہے اور یہی مزنی رح و ابن سریج نے لیا و نووی رح نے کہا کہ اکثر علماء کا یہی قول ہے۔ م۔ بالجملہ قادر نہونا بلکہ عاجز ہونا خواہ حقیقۃً ہو یا حکماً ہو مصحح تیمم تھا۔ **وخائف السبع والعدو والعطش عاجز حکما۔** اور جو شخص کہ درندہ سے خوف کرکے تالاب وغیرہ سے پانی لینے پر قادر نہیں یا بخوف دشمن یا پیاس کے خوف سے پانی استعمال نہیں کر سکتا تو یہ حکم میں عاجز کے ہے۔ ف۔ پانی پر قادر نہیں ہے۔ پس اگر درندہ کے خوف سے تیمم کیا پھر وہ جاتا رہا تو تیمم بھی ٹوٹا یوں ہی دشمن وغیرہ میں ہے۔ م۔ اور اگر مرض کی وجہ سے قدرت نہ تھی وہ اچھا ہو گیا یا بخوف سردی تیمم کیا وہ جاتی رہی تو تیمم باطل ہوا۔ وحاصل یہ کہ جس نے تیمم مباح کیا تھا جب وہ زائل ہو تو تیمم بھی زائل ہوگا وہی بنا اگر پانی ایک میل دور ہونے سے تیمم

گیا تھا پھر اُسی کی طرف روانہ ہوا حتی کہ ایک میل سے پانی کم رہگیا تو تیمم ٹوٹ گیا۔ و۔ والنائم عند ابی حنیفۃ رح قادر تقدیرا
حتی لو مر النائم المتیمم علی الماء بطل تیممہ عندہ۔ اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک جو شخص خواب میں ہو وہ تقدیراً پانی پر قادر ہے
حتی کہ اگر کوئی شخص تیمم کر کے حالت تیمم میں ایسے طور پر سوتا ہوا سوار چلا کہ ایسے سونے سے تیمم و طہارت نہیں جاتی ہے یا جنابت سے
تیمم سے پانی پر گذرا چلا گیا تو امام رح کے نزدیک اُسکا تیمم ٹوٹ گیا۔ ف۔ کیونکہ وہ بمنزلہ جاگنے کے ہے اسلیے کہ یہ عذر محض عباد سے
تو معتبر نہیں اور نیز نیند سبب خفی ہے اور حکم کا مدار سبب ظاہر پر ہے اور پانی پر گذرنا ظاہر ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک وہ معذور و عاجز
تو صاحبین کے قول پر اسکا تیمم نہیں ٹوٹتا اور کہا گیا کہ یہی روایت امام رح سے صحیح ٹھہرائی گئی اور اسی پر فتوی ہے م۔ ابن الہمام نے
کہا کہ جس شخص نے بخوف درندہ یا دشمن یا پیاس کے تیمم کیا اور یونہی جب آٹا گوندھنے کے لیے پانی کا محتاج تھا نہ شوربا کرنے کو
تو بعد خوف دور ہونے کے کیا وہ شخص وضو سے نماز کا اعادہ کریگا یا نہیں۔ نہایہ میں کہا کہ یہ قول ہو سکتا ہے کہ اعادہ واجب ہے صرف
اس صورت میں کہ جب دشمن کے خوف سے تیمم کیا کیونکہ یہ ظلم بندوں کی طرف سے ہے یہی درایہ میں موافق نہایہ کے ذکر کیا اور یہ کہ
تمہارے نے خوف جہاد اور خوف سماوی میں فرق کیا ہے تو خوف جہاد میں اعادہ واجب کیا ہے اور مسئلہ نائم میں کہا کہ فتاوی قاضیخان
میں ہے کہ کہا گیا کہ واجب یہ کہ بالاتفاق سب کے نزدیک تیمم نہ ٹوٹے کیونکہ اگر تیمم کے قریب پانی ہو اور اُسے نہ جانتا ہو اور تیمم کیا تو بالاتفاق
صحیح ہے یونہی نہایہ ہے۔ فتح۔ تیمم کیے ہوئے سوتے کا پانی پر گذرنا بالاتفاق تیمم نہیں توڑتا کذا فی فتاوی قاضیخان۔ اور مجتبی میں ہے کہ
اسیپر کل کے نزدیک اسکا تیمم نہیں ٹوٹیگا۔ فتاوی میں مختار یہ کہ بالاتفاق نہیں ٹوٹیگا۔ مع۔ اور تجنیس میں ہے کہ تیمم سے نماز پڑھی
اور اسکے پہلو میں کنواں تھا جس سے وہ آگاہ نہ ہوا تو بالاتفاق جائز ہے اور اگر نہر کے کنارہ پر ہو اور اس سے آگاہ نہ ہو تو ابو یوسف سے
ایک روایت میں نہیں جائز ہے جیسے اُسکی گردن میں پانی کا برتن لٹکا ہے اور دوسری روایت میں جائز ہے کیونکہ وہ قادر نہیں ہے کیونکہ قدرت
بدون علم نہیں اور کہا گیا کہ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور یہی اصح ہے انتہی۔ تو جب ابو حنیفہ رح حقیقت میں جاگتے ہوئے کنارے نہر کے
نہ جاننے والے کا تیمم جائز کہتے ہیں تو پھر سوتے ہوئے کے تیمم ٹوٹنے کے کیونکر قائل ہونگے۔ انتہی۔ مترجم کہتا ہے کہ فرق دونوں صورتوں
میں یوں ظاہر ہے کہ اسباب علم کے جاگنا وغیرہ میں اور نائم میں جاننا یک ایسی امر تھا کہ تقصیر واقع نہوئی پھر اسکا آگاہ نہونا بمنزلہ عذر سماوی کے
کے ہے بخلاف سو جانے کے کہ اسکو اگر شرع اعتبار کرے تو عذر ہے ورنہ نہیں اور متعدد مسائل ایسے ہیں کہ اُنمیں سونا بمنزلہ جاگنے کے قرار
دیا گیا چنانچہ حلبی رح نے کہا کہ کہا گیا کہ ۲ مسائل میں ایک یہی مسئلہ۔ دوم روزہ سے چت سویا اُسکے منہ میں بارش کے قطرات
اتر گئے تو روزہ ٹوٹ گیا۔ سوم سوتی عورت روزہ سے اُسکے خاوند نے جماع کیا تو روزہ ٹوٹ گیا۔ چہارم احرام میں ہو تو احرام
ٹوٹ گیا۔ پنجم سوتے محرم کا سر کسی نے مونڈ دیا تو اُسپر جرمانہ لازم ہوگا۔ ششم سوتا محرم کروٹ لیکر کسی شکار پر گرا کہ وہ مرا تو اُسپر جرمانہ
لازم ہے۔ ہفتم سوتا ہوا عرفات میں گذرا تو قیام عرفات ہو گیا۔ ہشتم سوتے کے پاس خلوت میں ایک ساعت اسکی جورو رہی تو
خلوت صحیحہ ہو گئی۔ نہم سوتے گر کر پانی تلف کیا۔ دہم مورث پر گر کر قتل کیا۔ تو ضمان و محرومی ہے۔ یازدہم سوتے میں نماز میں کلام کیا
نماز جاتی رہی۔ دوازدہم سوتے میں اُس سے کلام کیا جس سے کلام نہ کرنے پر قسم کھائی تھی تو اصح قول پر حانث ہوا آخر تک
پس ان مسائل میں سوتا ہوا مانند جاگتے ہوئے کے قرار پایا ہے اور جو قیاس ذکر کیا اُسکا فرق بھی بیان کر دیا ولیکن مدار بیان
صحیح روایت پر ہے پس اگر یہ روایت امام رح سے صحیح ہوئی کہ اُنھوں نے سوتا معذور رکھا ہے تو کچھ اختلاف نہیں ہے بہرحال فتوے
اس قول پر ہے کہ سوتا تیمم والا اگر پانی سے گزر گیا تو وہ قادر نہیں اور تیمم باقی ہے۔ والمراد ما یکفی للوضوء، لانہ لا معتبر بما دونہ
ابتداء فکذا انتہاء۔ اور مراد پانی پر قادر ہونے سے بقدر کہ جو وضو کے واسطے کافی ہو کیونکہ اس سے کم کا اعتبار تو ابتداً
میں نہ تھا پس یونہی انتہاء میں اُسکا اعتبار نہیں ہے۔ ف۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جب تیمم والا قادر ہوا استعمال کرنے پانی پر
جو اُسکو کافی و اُسکی حاجت سے فاضل ہے تو اُسکا تیمم ٹوٹ گیا۔ البحر وغیرہ۔ واضح ہو کہ امام مصنف رحمہ کے ظاہر کلام کو تیمم ٹوٹنے

ٹوٹ جانے پر مبنی کیا۔ ولیکن تیمم کبھی وضو کا ہوتا ہے اور کبھی جنابت کا ہوتا ہے اور کبھی حیض ونفاس کا ہوتا ہے لہذا تنویر میں کہا کہ
نقض ناقض الاصل یعنی جس اصل کی خلافت تیمم کو ہے جس چیز سے اصل ٹوٹتا تھا اُس سے خلف یعنی تیمم بھی ٹوٹ جائیگا۔ پس اگر وضو
تیمم تھا اور فرض کرو کہ پانی کے نہ ملنے کی وجہ سے تھا اب ایک بدحدثی پانی ملا تو قدرت استعمال سے تیمم ٹوٹ گیا اور اگر تیمم غسل
جنابت کا تھا تو اسقدر پانی سے نہ ٹوٹیگا کیونکہ کافی نہیں ہے اور ریح سے وضو ٹوٹتا ہے اُسکا تیمم بھی ٹوٹا ولیکن تیمم جنابت ریح سے
نہ ٹوٹیگا مگر احتلام سے یا جماع سے ٹوٹ جائیگا م۔ مسافر کو حدث ہے اور اُسکا کپڑا بھی نجس ہے اور پانی اسقدر ملا کہ ایک کو کافی ہے
تو نجاست حقیقیہ پہلے دھووے پھر حدث کے لیے تیمم کرے اور اگر اول تیمم کرکے دھوئے تو تیمم کا اعادہ کرے محیط السرخسی۔ اور اگر
پانی سے وضو کرکے نجس کپڑے میں نماز پڑھی تو جائز ہے لیکن گنہگار ہوگا قاضیخان۔ اگر تیمم کا مباح کرنے والا مرض زائل ہوگیا تو
تیمم ٹوٹ گیا۔ الفصول۔ ہر چیز جسکے ہونے سے تیمم مباح نہ تھا بلکہ نہونے پر مباح ہوا تھا جب وہ چیز پائی جاوے تیمم ٹوٹ جائیگا اور جو چیز
ایسی نہیں تھی اُسکے پائے جانے سے نہ ٹوٹیگا البدائع۔ اگر پانی نہونے سے تیمم کیا تھا پھر پانی ملا مگر ایسا مرض ہوا جو تیمم مباح کرتا ہے پس اگر تیمم
ہو تو پہلے تیمم سے اسکو نماز روا نہیں کیونکہ اجازت کے سبب بدل جانے سے پہلے رخصت کا تیمم دوسری اجازت میں حساب کرنا منع ہے الفصول
اگر تیمم ایسے پانی پر گذرا کہ دشمن یا درندہ کے خوف سے نہیں اتر سکتا تو تیمم نہیں ٹوٹتا السراج۔ اور اگر کنوئیں پر پہونچا مگر ڈول رسی وغیرہ آلہ
نہیں یا پانی ملا مگر پیاس کا خوف ہے تو تیمم نہیں ٹوٹتا۔ البدائع۔ اگر پانی پر گذرا اور اُسکو یاد نہیں کہ تیمم ہوں تو بھی ٹوٹ گیا خزانۃ المفتین
مسافر راہ میں گذرا ایک مٹکے میں پانی رکھا تھا تو اسکا تیمم نہیں ٹوٹتا اور اسکو اختیار نہیں کہ اس پانی سے وضو کرے لیکن جب پانی بہت
ہو تو اُسکی کثرت دیکھکر استدلال ہوگا کہ پینے و وضو دونوں کے لیے ہے قاضیخان۔ اسقدر پانی ملا کہ اعضائے وضو کو ایک ایک بار
بطور فرض دھو سکتا ہے اور اگر بطور سنت وضو کرے تو کافی نہیں ہے تو مختار یہ کہ اسکا تیمم ٹوٹ گیا الخلاصۃ۔ تیمم نماز میں ہے اسکو ایک
شخص پانی کے ساتھ نظر آیا اگر غالب ہوا گمان کہ دیدیگا تو مانگنے سے پہلے ٹوٹ گیا اور اگر غالب ہوا کہ نہ دیگا یا شک ہے تو نماز پوری کرے
پھر اگر اسنے دیدیا اگرچہ ثمن المثل یا اُسکے مانند کے عوض دیا تو اعادہ کرے ورنہ نماز پوری ہوگئی اور اگر اول انکار کیا پھر دیا تو نماز پوری
ہوگئی ولیکن دوسری نماز کے واسطے وضو کرلے الفتح۔ فرع) حاجی آب زمزم واسطے ہدیہ کے لاتا ہے اور قمقمہ کا منہ رانگ وغیرہ سے بند
کرتا ہے تو جب تک پیاس وغیرہ سے خوف نہو اسکو تیمم روا نہیں ہے الخلاصہ۔ امام مصنف نے تجنیس میں کہا کہ اسمیں حیلہ یہ ہے کہ غیر کو ہبہ کرکے
اُس سے اپنے پاس ودیعت رکھے۔ قاضیخان نے کہا کہ یہ حیلہ صحیح نہیں کیونکہ جب غیر کے پاس پانی ہو اور وہ ثمن المثل یا کچھ خسارہ سے
فروخت کرے تو تیمم روا نہیں اور یہاں تو ہبہ سے رجوع ممکن ہے پھر کیونکر روا ہوگا۔ میں کہتا ہوں کہ جواب یہ ہوسکتا ہے کہ ہبہ سے رجوع کیا مگر وہ
ہے تو اس لحاظ سے پانی اُسکے حق میں معدوم ہے اگرچہ حقیقۃً پانی ملجاوے جیسے سبیل کا پانی مٹکے وغیرہ میں ہو برخلاف بیع کے کہ اس میں
کراہیت نہیں ہے الفتح۔ در مختار میں کہا کہ ایسے طور پر ہبہ کرے کہ رجوع ممکن نہو یا ایسی چیز سے مخلوط کردے جو پانی پر غالب ہوجاوے
انتہی۔ میں کہتا ہوں کہ یہاں یہ تردد ہے کہ غیر کے پاس پانی ہو تو اُس سے مانگنا چاہیے اور پانی مغلوب کردینے میں نفع آب زمزم کا نہ رہا۔ م
ولا تیمم الا بالصعید طاہر۔ اور نہیں تیمم کرے مگر پاک روے زمین کے ساتھ۔ لان الطیب ارید بہ الطاہر۔ اسلیے کہ طیب سے
مراد پاک لی گئی۔ ف یعنی قولہ تعالیٰ فتیمموا صعیدا طیبا۔ میں صعید روے زمین اور طیب پاک۔ ولانہ آلۃ التطہیر فلا بد من طہارتہ
فی نفسہ کالماء۔ اور اسلیے کہ صعید تو پاک کرنے والی چیز ہے تو ضرور ہوا کہ وہ خود بھی پاک ہو جیسے پانی میں یہی بات ضروری ہے۔
ف طہارت تراب چاروں اماموں کے نزدیک شرط ہے ع۔ اسی پر مبنی ہے کہ اگر نجس کپڑے کے غبار سے تیمم کیا تو روا نہیں ہے لیکن
جبکہ یہ غبار بعد خشک ہونے کے اُسپر پڑا ہو تو روا ہے النہایہ ف۔ اور تراب وہی مستعمل ہوتی ہے جو منہ و ہاتھ میں لگے نہ وہ جہاں ہاتھ
مارے ہیں کما فی الخلاصہ م۔ اگر جنب یا حائض نے ایک جگہ سے تیمم کیا پھر دوسرے نے اسی جگہ ہاتھ رکھکر تیمم کیا تو کافی ہے۔ کما
فی الخلاصہ ف۔ اگر دو نے ایک جگہ سے تیمم کیا جائز ہے محیط السرخسی کئی بار ایک جگہ سے تیمم کیا جائز ہے تاتارخانیہ۔ زمین نجس ہوکر خشک

ہوئی حاضر جاتا رہا تو اسپر نماز جائز ہے ولیکن تیمم نہیں جائز ہے قاضیخان والصدر ۔ اور اگر زمین پر پانی پڑ کر پھر بار خشک ہوئی تو تیمم
وہ بھی من افتح وغیرہ ۔ ویستحب لعادم الماء وھو یرجوہ ۔ اور مستحب ہے پانی نہ پانے والے کو درحالیکہ وہ پانی کی امید رکھتا ہو
ف یعنی غالب گمان ہو کہ آخر وقت پاویگا ۔ ایضاح ع ۔ غرضکہ جسکو پانی نہیں ملا مگر گمان غالب ہے کہ نماز کے آخر وقت تک مل جائیگا
تو اسکو مستحب ہے کہ ۔ ان یوخر الصلوۃ الی آخر الوقت ۔ تاخیر کرے نماز کو آخر وقت تک ۔ ف یہی صحیح ہے اور وقت مستحب
سے زیادہ تاخیر نہ کرے یعنی آخر وقت سے مراد وقت مستحب کا آخر ہے تو مکروہ وقت تک تاخیر روا نہیں ہے ۔ البدائع ۔ یہی صحیح ہے ۔ الجوہرہ
فان وجد الماء توضا ۔ پھر اگر اسنے موافق گمان کے پانی پایا تو اُس سے وضو کرکے پڑھے ۔ والا تیمم وصلی ۔ اور اگر نہ پایا تو تیمم
کرکے نماز پڑھ لے ۔ ف اور وقت مکروہ تک انتظار نہ کرے اور یہ انتظار اسواسطے ۔ لیقع الاداء باکمل الطہارتین فصار
کالطامع فی الجماعۃ ۔ تاکہ ادائے نماز دونوں طہارتوں میں سے اکمل یعنی وضو کے ساتھ واقع ہو تو ایسا ہوا جیسے جماعت کا طمع
کرنے والا انتظار کرتا ہے ۔ اور یہ مستحب ہے ۔ وعن ابی حنیفۃ وابی یوسف فی غیر روایۃ الاصول ان التاخیر حتم لان غالب
الرای کالمتحقق ۔ اور امام ابوحنیفہ وابویوسف سے اصول کتب کے سوائے یعنی نوادر وغیرہ میں روایت ہے کہ تاخیر کرنا واجب ہے
اسواسطے کہ غالب رائے مانند متحقق کے ہے ۔ ف قدوری نے کہا کہ تاخیر مستحب ہے واجب نہیں ہے ۔ اور یہ اختلاف اُسوقت ہے کہ
پانی ایک میل دور ہو اور اگر اس سے کم ہو تو تیمم نہ کرے اگرچہ اسکو وقت جاتے رہنے کا خوف ہو ۔ فقیہ ابوجعفر رح نے کہا کہ اسپر ہمارے
اصحاب ثلثہ رح متفق ہیں ۔ واضح ہو کہ یہی شافعیہ کے نزدیک تاخیر میں اصح ہے ۔ مع ۔ فائدہ خلاف یہ کہ مستحب کی صورت میں اگر تاخیر
نہ کی اور تیمم سے پڑھ لی تو روا ہے بخلاف وجوب تاخیر کے ۔ د ۔ وجہ الظاہر ان العجز ثابت حقیقۃ فلا یزول حکمہ الا بیقین مثلہ
ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ پانی سے عاجز ہونا تو درحقیقت ثابت ہے اور اسکا حکم جواز تیمم ہے تو یہ حکم زائل نہوگا مگر ایسی کے مثل یقین کے
ساتھ ۔ ف اور ایسا یقین یہاں نہیں بلکہ غالب گمان ہے حتی کہ اگر آخر وقت پر نہ ملا تو تیمم کرکے پڑھے ۔ م ۔ اسپر اعتراض کیا گیا
کہ آبادی یا جنگل میں جسنے تیمم کرنا چاہا جب اسکو خبر دی گئی کہ پانی قریب ہے یا اسکے گمان میں یہ بات غالب ہوئی تو طلب سے پہلے
اسکو تیمم روا نہیں ہے کیونکہ ظن غالب کو مانند یقین کے اعتبار کیا اور یہ مقتضی ہے کہ اگر آخر وقت پانی ملنے کا یقین ہوا تو ظاہر الروایۃ پر
تاخیر واجب ہونا چاہیے ولیکن صریح اسکے خلاف ہے ۔ مف ۔ ویصلی بتیممہ ماشاء من الفرائض والنوافل ۔ اور پڑھے اپنے
تیمم سے (جب تک حدث نہو ۔ م ۔) جو نماز چاہے فرائض و نوافل سے ۔ ف خواہ ایک وقت میں خواہ اوقات متعددہ میں ۔ ع
حاصل یہ کہ تیمم ہمارے نزدیک وقت آنے سے پہلے روا ہے اور ایک فرض وقتی سے زیادہ اوقات کے فرائض اس سے ادا کر سکتا ہے
کمافی المتون ۔ م ۔ یہی قول ابن عباس و سعید بن المسیب و نخعی و حسن بصری کا ہے جیسا کہ نووی رح نے ذکر کیا اور یہی قول داؤد
ظاہری و شاگردان شافعی رح میں سے مزنی رح کا اور مختار رویانی رح کا ہے ۔ وعند الشافعی رح یتیمم لکل فرض لانہ طہارۃ ضروریۃ
اور امام شافعی رح نے کہا کہ ہر فرض کے واسطے تیمم کرے کیونکہ تیمم طہارت ضروریہ ہے ۔ ف یعنی جب پانی نہ ملا یا استعمال نہو سکا
تو ضرورت کے واسطے تیمم کیا گیا تو بقدر ضرورت رہیگا اور ضرورت وقت کی نماز ہے اور اسکے تابع سنن ادا کرے پھر جب دوسرے
وقت بھی ضرورت ہو تو تیمم کرے ۔ م ۔ یہ قول حضرت علی و ابن عمر و شعبی و قتادہ و ربیعہ و اسحق کا ہے ۔ اور دلیل شافعی رح حدیث ابن
عباس رض ہے کہ سنت سے ہے کہ ایک تیمم سے ایک نماز سے زیادہ نہ پڑھے ۔ رواہ الدارقطنی والطبرانی ۔ اسمیں دو طرح سے کلام ہے اول
یہ کہ اسکی اسناد میں حسن بن عمارہ راوی کو شعبہ و سفیان و احمد و نسائی و دارقطنی و ابن معین و علی بن المدینی و ساجی و جوزجانی وغیرہ
نے ضعیف و متروک کہا تو حجت نہیں ہو سکتی ۔ دوم یہ کہ بر تقدیر ثبوت اسمیں اسی قدر بیان ہے کہ سنت سے یہ بات ہے تو شاید
مسنون یہ ہوا ہو کہ آپ نے تیمم سے ایک ہی نماز پڑھی ہو بوجہ عدم حاجت تیمم کے بس کچھ حصول نہوا اسو دلیل دوم بیہقی نے ابن عمر رض
سے موقوف روایت کی کہ ہر نماز کے لیے تیمم کرے ۔ جیسے اوپر بیان کیا کہ یہ ابن عمر رض کا مذہب ہے ۔ ولنا انہ طہور حال عدم الماء

اور ہماری دلیل یہ کہ تراب طہور ہے درحالیکہ پانی پر قدرت نہو۔ ف۔ جو حدیث صحیح کہ الصعید الطیب وضوء المسلم وان لم یجد الماء عشر سنین
چنانچہ صحاح وسنن مین ثابت ہے وبیان گذرا۔ مع۔ پس جب وہ طہور قرار پائی۔ فیعمل عملہ مابقی شرطہ۔ تو وہ اپنا کام کرتی رہیگی
جبتک اُسکی شرط باقی رہے۔ ف۔ یعنی پانی پر قدرت نہو۔ اگرچہ مدت دراز ہوجاوے لہذا ہمنے کہا کہ تراب ہمارے نزدیک
حدث دور کرتی ہے اور یہی نہین کہ صرف نماز مباح کرتی ہو۔ ویتیمم الصحیح فی المصر اذا حضرت جنازۃ والولی غیرہ فخاف
ان اشتغل بالطہارۃ ان تفوتہ الصلوۃ۔ اور تیمم کرے تندرست (اگرچہ جنب یا حائضہ خون بند ہوگئی ہو۔ د۔) شہر کے اندر
جبکہ جنازہ حاضر ہو اور ولی اُسکے سواے دوسرا ہو پس خوف ہو کہ اگر وہ طہارت مین مشغول ہوتا ہے تو نماز جنازہ جاتی رہیگی۔ ف۔
یعنی کل تکبیرین جاتی رہینگی۔ د۔ لانہا لا تقضی فیتحقق العجز۔ کیونکہ نماز جنازہ ایسی نماز ہے کہ اُسکی قضا نہین ہوتی ہے تو عجز
متحقق ہوگیا۔ ف۔ اور مدار تیمم کا بھی خوف جاتے رہنے کا بدون اسکے بدل کے ہے پس سواے تیمم واسطے نماز کسوف یعنی چاند گہن
وسورج گہن کے اور سنن رواتبہ کے اور واسطے فقط سنت فجر کے جبکے جاتے رہنے کا خوف ہو۔ د۔ یعنی مثلاً آدمی پانی کو بھیجا اور خوف
ہوا کہ آنے تک صرف فرض مل سکتے ہین سنت نہ ملیگی تو تیمم سے سنت پڑھ لے اور اگر ایسے وقت ہے کہ دونون جاتے ہین یعنی فرض
نہ ملیگی تو دونون کو قضا کرے کما صرح بہ الطحاوی رح۔ وکذا من حضر العید فخاف ان اشتغل بالطہارۃ ان یفوتہا العید
تیمم۔ اور یونہی جو عید مین حاضر ہوا یعنی خواہ اُسپر واجب تھی یا نہ تھی وہ حاضر ہوا پھر اُسکو خوف ہوا کہ اگر طہارت وضو مین
مشغول ہوتا ہے تو نماز عید جاتی رہیگی تو تیمم کرے۔ ف۔ مثلاً وہ ایسے وقت پہونچا کہ یہ خوف پیدا ہوا یا اُسنے تیمم سے نماز شروع
کی پھر بے اختیار حدث ہوگیا اور یہ خوف ہوا۔ بیان آتا ہے۔ م۔ لانہا لا تعاد۔ کیونکہ نماز عید اعادہ نہین کیجاتی ہے۔ قولہ والولی
غیرہ اشارۃ الی انہ لا یجوز للولی وہو روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ ہو الصحیح لان للولی حق الاعادۃ فلا فوات
فی حقہ۔ اور یہ جو نماز جنازہ مین کہا تھا کہ ولی اُسکے سواے دوسرا ہو تو یہ اشارہ ہے کہ ولی کے واسطے تیمم نہین جائز ہے اور یہ
حسن نے ابو حنیفہ رح سے روایت کی اور یہی صحیح ہے اسلیے کہ ولی کو یہ حق حاصل ہے کہ نماز کا اعادہ کرے تو اُسکے حق مین نماز
جاتے رہنے کا خوف نہین ہے۔ ف۔ یہی حکم سلطان کا ہے المحیط۔ اور یہی والی نائب السلطان کا ہے۔ المجتبی ع۔ وان احدث
الامام او المقتدی فی صلوۃ العید تیمم وبنی عند ابی حنیفۃ وقالا لا یتیمم۔ اور نماز عید مین اگر امام کو یا مقتدی کو حدث
ہوگیا تو امام ومقتدی مین کچھ فرق نہین ہے وہ تیمم کرکے جہانتک نماز پڑھی ہے اُسی پر بنا کرے یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے اور
صاحبین رح نے کہا کہ تیمم نہ کریگا۔ لان اللاحق یصلی بعد فراغ الامام فلا یخاف الفوت۔ اس دلیل سے کہ یہ لاحق ہوا اور
لاحق اپنی نماز کو بعد فارغ ہونے امام کے بھی پوری کرسکتا ہے تو جاتے رہنے کا خوف نہ رہا۔ ولہ ان الخوف باق لانہ یوم زحمۃ
فیعتریہ عارض یفسد علیہ صلوتہ۔ اور امام رح کی دلیل یہ کہ خوف ہنوز باقی ہے اسواسطے کہ یہ دن ازدحام کا ہے شاید کوئی ایسا
امر عارض ہو کہ اُسکی نماز فاسد ہوجاوے۔ ف۔ خصوصاً ہمارے زمانہ مین تو یہ خوف بہت قوی ہے اور نظیر اسکی سجدہ سہو نماز جمعہ
یا عید مین ہے کہ اگر سہو ہو تو سجدہ سہو بوجہ اس عذر کے ساقط ہے کہ ازدحام مین سہو خیال نہ کرکے لوگ فراغت کردین ونماز فاسد کردین
والخلاف فیما اذا شرع بالوضوء ولو شرع بالتیمم تیمم وبنی بالاتفاق لانا لو اوجبنا الوضوء یکون واجدا للماء فی صلوتہ
فیفسد۔ اور یہ خلاف امام وصاحبین کا ایسی صورت مین ہے کہ اُسنے وضوء سے نماز شروع کی ہو اور اگر اُسنے تیمم سے شروع کی تو بالاتفاق
تیمم کرکے بنا کرے کیونکہ اگر ہم اُسپر وضوء واجب کرتے ہین تو اُسنے نماز مین پانی پایا پس نماز ہی فاسد ہوجائیگی۔ ف۔ ابن عباس رض
نے کہا کہ جب جنازہ آوے اور تو بے وضوء ہو اور تجھے خوف ہو کہ نماز جاتی رہیگی تو تیمم کرکے نماز پڑھ لے اور ابن عمر رض سے اسی کے
مثل عید مین مروی ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب سلام کے واسطے تیمم کیا جبکہ آپ کو یہ خوف ہوا کہ ایک مسلمان آپکی
نظر سے اوٹ ہوجائیگا پس یہ اصل قرار پائی کہ جو چیز بغیر بدل فوت ہوتی ہو اُسکے ادا کرنے کے لیے تیمم روا ہے باوجودیکہ پانی ہو کما [illegible]

نہایہ۔ فرع۔ جیسے ولی کو تیمم روا نہیں اُسی طرح جسکو ولی نے نماز کا حکم کیا ہو اُسکو بھی تیمم روا نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ اگر ولی سے اونچا مقدم
ہو تو ولی کو بھی تیمم روا ہے اور یہ بالاتفاق ہے کیونکہ اسکو خوف فوت ہے۔ اسی طرح اگر ولی نے دوسرے کو اجازت نماز پڑھانے کی دیدی
اُسکو طہارت کی ضرورت ہوئی تو اُسکو بھی تیمم روا ہے البحر۔ ایک جنازہ پر تیمم سے نماز پڑھی پھر دوسرا جنازہ آیا تو دیکھے کہ دونون کے در
اگر اسقدر دیر ہوئی ہے کہ جاکر وضو کر کے پھر آتا اور نماز پاتا تو تیمم کا اعادہ کرے اور اگر اسقدر دیر نہوئی ہو تو اُسی پہلے تیمم سے نماز پڑھ
اور اسی پر فتوی ہے المضمرات۔ نماز عید مین شروع کرنے سے پہلے امام کو تیمم روا نہیں ہے بشرطیکہ وقت نکل جانے کا خوف نہو ورنہ روا
البحر۔ اور مقتدی کو بھی جب فوت نماز کا خوف نہو تو تیمم روا نہیں ہے ورنہ جائز ہے۔ اگر امام یا مقتدی نے نماز تیمم سے شروع کی پھر حد
ہوا تو بالاتفاق تیمم کر کے بنا کرے اسی طرح اگر وضو سے شروع کر کے حدث ہوا لیکن وضو کرنے مین وقت نکل جانے کا خوف
تو بالاتفاق تیمم روا ہے۔ اور اگر وقت جانے کا خوف نہو تو دیکھے کہ اگر امید ہو کہ وضو سے فراغت کر کے امام کو نماز مین پا دیگا تو بالا
تیمم روا نہیں ہے اور اگر یہ امید نہو تو امام رح کے نزدیک تیمم کر کے بنا کرے وصاحبین نے خلاف کیا النہایہ۔ یہ حاصل مسائل ہے جنہ
کو نماز عید وجنازہ کے لیے تیمم روا ہے الظہیریہ۔ حائض پاک شدہ کا بھی یہی حکم ہے۔ د۔ اصل یہ ہے کہ جس صورت مین فوت بدون بد
ہوتا ہو تو تیمم روا ہے اور جس چیز کا فوت ہونا اُسکے پیچھے بدل کے ساتھ ہو جیسے جمعہ کے فوت ہونے سے پیچھے ظہر موجود ہے تو تیمم روا نہین ہے
ولا یتیمم للجمعۃ وان خاف الفوت لو توضأ۔ اور نہین تیمم ہے واسطے نماز جمعہ کے اگرچہ خوف ہو جمعہ فوت ہوجانے کا اگر وضو مین
مشغول ہوگا۔ ف۔ کیونکہ یہ خوف معتبر نہین بوجہ اسکے کہ فوت ہونے پر بدل اسکا ظہر موجود ہے۔ **فان ادرک الجمعۃ صلاہا والا**
الظہر اربعا۔ پس اگر وضو کر کے اسنے جمعہ پا لیا تو اسکو پڑھ لے یعنی امام نے ہنوز سلام نہین پھیرا ہے۔ اور اگر نہ پایا یعنی سلام پھیر دیا
تو ظہر کی نماز پڑھے۔ ف۔ یہان جمعہ پانے سے یہی مراد ہے برخلاف اسکے قسم مین اگر کہا کہ جمعہ پاؤنگا پھر امام کو قعدہ مین پایا تو اسنے
جمعہ کی فضیلت پائی اور جمعہ نہین پایا چنانچہ تصریح آویگی۔ م۔ بالجملہ فوت جمعہ کے خوف سے تیمم روا نہین ہے۔ **لانہا تفوت الی خلف**
وہو الظہر بخلاف العید۔ کیونکہ جمعہ فوت ہوتا ہے اپنا خلیفہ چھوڑ کر وہ ظہر ہے بخلاف نماز عید کے۔ ف۔ کہ وہ بلا خلیفہ ہے۔ **وکذا اذا خاف**
فوت الوقت لو توضأ لم یتیمم ویتوضأ ویقضی مافاتہ۔ اور یون ہی جب اسکو فرائض او وقتیہ مین وقت جاتے رہنے کا خوف
ہو اگر وضو مین مشغول ہوگا تو بھی تیمم نہ کرے اور وضو کرے اور جو نماز جاتی رہے اُسکو قضا کرے۔ ف۔ سنتون کی قضا نہین
الا سنت فجر بہ تبعیت فرض بالاتفاق وتنہا باختلاف چنانچہ اپنے باب مین آویگا۔ م۔ **لان الفوات الی خلف وہو القضا**
کیونکہ وقتیہ فرض کا فوت ہونا خلیفہ چھوڑ کر ہے اور وہ قضا نماز ہے۔ ف۔ اور اصل وہی ہے جو اوپر مذکور ہوئی۔ اب یہ بیان کہ پا
بھول جاوے تو عجز متحقق ہوگا حتی کہ تیمم صحیح ہو یا نہین تو امام مصنف رح نے بیان فرمایا۔ **والمسافر اذا نسی الماء فی رحلہ فتیمم وصلی**
ثم ذکر الماء لم یعدہا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح وقال ابو یوسف یعیدہا۔ اور مسافر جب بھول گیا پانی اپنے کجاوہ مین یا اسبا
مین (یعنی وہ پانی جو کہ خود رکھا تھا یا اُسکے حکم سے رکھا گیا تھا۔ ف) پس اُسنے تیمم کر کے نماز پڑھی پھر اُسکو وہ پانی یاد آیا تو امام ابو حنیفہ
ومحمد کے نزدیک نماز کا اعادہ نہ کریگا اور ابو یوسف رح نے کہا کہ نماز اعادہ کریگا۔ ف۔ اور یہی شافعی رح کا قول ہے۔ **والخلاف**
فیما اذا وضعہ بنفسہ او وضعہ غیرہ بامرہ۔ اور یہ اختلاف ایسی صورت مین ہے کہ پانی خود اُسنے آپ رکھا تھا یا دوسرے نے
اُسکے حکم سے رکھا تھا۔ ف۔ معنی یہ کہ اُسکے علم ودانست مین رکھا تھا خواہ حکم ہو یا نہو۔ ف۔ اور مسافر کا بھول جانا شرط ہے اور اگر
تا اب گمان کیا کہ میرے رحل مین پانی نہین حالانکہ تھا تو بالاجماع تیمم نہین جائز واعادہ لازم ہے نہایہ۔ اور جامع صغیر مین قید مسافر کی
نہین بلکہ کہا کہ ایک مرد کی رحل مین پانی ہے اُسکو بھول گیا اور تیمم سے نماز پڑھی پھر وقت کے اندر یاد کیا تو اُسکی نماز پوری ہوگئی
اس سے فخر الاسلام نے شرح مین استدلال کیا کہ مسافر ہو یا آبادی سے باہر ہو دونون برابر ہین۔ ع۔ مین کہتا ہون کہ اصل مسئلہ
... اور غیر مسافر اُسکے ساتھ ملحق ہوتا فہم۔ م۔ اور اوپر معلوم ہوا کہ جامع صغیر مین وقت کے اندر یاد آنا مذکور ہے ولیکن

اتفاقی ہو لہذا امام مصنف رح نے فرمایا۔ وذکرہ فی الوقت وبعدہ سواء۔ اور مسافر مذکور کا وقت کے اندر پانی یاد کرنا اور وقت کے یاد کرنا برابر ہے۔ ف یعنی دونون صورتون مین اختلاف مذکور جاری ہے۔ لہ انہ واجد للماء فصار کما اذا کان فی رحلہ ثوب فنسیہ۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ وہ شخص مسافر درحقیقت پانی کو حاصل رکھنے والا ہے تو ایسا ہوا کہ اُسکے رحل مین کپڑا تھا اُسکو بھول گیا۔ ف اور ننگے یا نجس کپڑے مین نماز پڑھی۔ ولان رحل المسافر معدن للماء عادۃ فیفترض الطلب اور اس دلیل سے کہ مسافر کا رحل پانی کا معدن ہے براہ عادت تو اُسپر رحل مین تلاش کرنا فرض تھا۔ ف جب اُسنے تلاش نہ کیا تو مقصر ہوگا اور اسپر اعادہ واجب ہوا۔ بالجملہ یہ دو وجہین قول ابو یوسف کی ہوئین۔ ولھما انہ لاقدرۃ بدون العلم وہی المراد بالوجود۔ اور ان دونون امامون کی دلیل یہ ہے کہ پانی پر قادر ہونا بدون علم نہین ہوسکتا اور پانی کے حاصل ہونے سے یہی مراد ہے کہ پانی پر اُسکو قدرت ہو۔ ف تو جب اسکو معلوم ہی نہین تو قدرت نہ ہوئی پھر اسکو حاصل نہوا تو تیمم جائز ہوا تو نماز صحیح ہوئی۔

رہا یہ جو کہا کہ رحل مسافر پانی کا معدن ہے تو جواب دیا بقولہ وماء الرحل معد للشرب لا للاستعمال۔ اور رحل کا پانی واسطے پینے کے مہیا ہوتا ہے نہ واسطے استعمال کے۔ ف اور کلام یہان ایسے پانی مین ہے جو اُسنے استعمال کے لیے رکھا تھا اُسکو بھول گیا رہا جو پاک کپڑے کے مسئلہ پر قیاس کیا تو جواب دیا بقولہ۔ ومسئلۃ الثوب علی الاختلاف۔ اور کپڑے کا مسئلہ بھی اسی اختلاف پر ہے۔ ف یعنی امام ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک جب پاک کپڑا بھول گیا تو نماز ننگے یا نجس کپڑے مین صحیح ہوگئی چنانچہ کرخی رح نے اسکو ذکر کیا اور یہی اصح ہے ع۔ اور بر تقدیر تسلیم قیاس مع الفارق ہے چنانچہ فرمایا۔ ولو کان علی الاتفاق ففرض الستر یفوت لا الی خلف والطہارۃ بالماء تفوت الی خلف وھو التیمم۔ اور اگر کپڑے کا مسئلہ اتفاقی ہوتا تو بھی فرق یہ ہے کہ فرض تن چھپانا یعنی ستر چھپانا واجب ہے فوت ہوتا ہے بدون خلیفہ کے اور پانی کی طہارت فوت ہونا ایک خلیفہ کی طرف ہے وہ تیمم ہے۔ ف یعنے فرض الستر فوت ہوا اسطرح کہ کوئی خلیفہ نہین چھوڑا جو بجائے اُسکے قائم ہوتا بخلاف طہارت پانی کے کہ وہ فوت ہوئی اور اُسنے بجائے اپنے خلیفہ تیمم چھوڑا جس سے جواز ہوگیا۔ واضح ہو کہ شروح اس مقام کی توضیح سے خالی ہین اور معنی کی توضیح مین دو وجہ ہین اول یہ کہ مقصود بیان فرق ہے جس سے قیاس درست نہوا اور اسی طرف عینی رح نے اشارہ کیا اور وجہ دوم یہ کہ مراد امام مصنف رح کی یہ ہے کہ نماز کی شروط مین سے ستر عورت پاک کپڑے سے ہے اور طہارت وضو ہے تو جس صورت مین کہ وہ پاک کپڑا بھول گیا اور ننگے نماز پڑھی یا مانند اسکے تو گویا اُس سے ایک شرط فوت ہوئی اور نماز مین بجائے اس شرط کے بدل بھی اُسکا قائم نہوا کیونکہ اسکا بدل ہی نہین ہے پس ادائے نماز بدون اس ستر کے ہوئی اور جس صورت مین کہ طہارت وضو فوت ہوئی تو نماز مین بجائے اسکے اس طہارت کا بدل یعنی تیمم قائم نہوا تو نماز اس شرط سے خالی نہوئی کیونکہ اصل نہین تو بدل پایا گیا پس اگر کپڑے کی صورت مین اعادہ کا حکم ہو تو اس جہت سے کہ بالکل اصل وبدل دونون سے خالی ہے برخلاف دوم صورت کے کہ اعادہ نہونا چاہیے کیونکہ اصل نہین تو بدل موجود تھا یہی توجیہ مترجم کی سمجھ مین آئی اور یہی بہتر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ نظیر اس مسئلہ کی یہ کہ دو برتنون مین ایک پاک وایک نجس ہے مگر معلوم نہین تو دونون بہاوے کیونکہ خلف تیمم موجود ہے اور یہ کہ دو کپڑے نجس وپاک ہین تو تحری کرکے ایک سے پڑھے کیونکہ بلا خلیفہ ترک لازم آویگا اگر دونون ترک کرے ع۔ پھر ذکر ہوا کہ اصح یہ ہے کہ کپڑے کی صورت مین بھی اختلاف ہے اصح یہ کہ طرفین کے نزدیک اعادہ واجب نہین ہے فافہم۔ حاصل یہ کہ جو شخص آبادی کے اندر نہین ہے یعنی خواہ مسافر ہے یا شہر سے باہر ہے اُسنے تیمم سے نماز پڑھی اور پانی اپنی رحل مین بھول گیا اور حالت پانی کی ایسی کہ عادۃً اُسکو بھول سکتے ہین تو اُسپر تیمم سے نماز پڑھنے کے بعد اعادہ واجب نہین برخلاف قول ابو یوسف کے مبسوط السرخسی۔ اور اگر اسکو رحل مین پانی رکھے جانے کا علم نہین ہوا تو بالاتفاق اعادہ واجب نہین ہے تبیین۔ ولیکن مبسوط سرخسی مین اس صورت مین بھی ابو یوسف کا خلاف کرنا لکھا ہے اور یہی صحیح ہے مع۔ اگر اپنا ڈیرہ ایسے کنوئین پر ڈالا جسکا منہ ڈھکا ہوا تھا حالانکہ اسمین پانی تھا اور اُسکو کنوان معلوم نہوا یا کنارہ نہر پر تھا اور اسکو علم نہوا پس تیمم سے

نماز پڑھی تو امام ابوحنیفہ و محمد رح کے نزدیک جائز ہی بخلاف ابویوسف رح کے المبسوط - اور اگر مسافر مذکور نے شک یا گمان غالب کیا
کہ اُسکا پانی ہوچکا ہی اور تیمم سے نماز پڑھی پھر پایا تو بالاجماع اعادہ کرے اور اگر اُسکی پیٹھ پر لدا یا گردن مین لٹکا یا سامنے رکھا تھا
اور بھول کر تیمم سے نماز پڑھی تو بالاجماع اعادہ کرے السراج - اور اگر پالان یا زین سے لٹکا تھا پس اگر سوار ہو اور پانی پیچھے لٹکا تھا
یا پیچھے سے ہانکتا ہو اور پانی آگے لٹکا تھا یا آگے سے کھینچتا ہو اور پانی خواہ آگے یا پیچھے لٹکا تھا تیمم جائز ہی اور اگر سواری مین
آگے یا ہانکنے مین پیچھے لٹکا ہو تو نہین جائز ہی محیط السرخسی - اگر طہارت کرنیوالی چیز بھول کر نجاست کے ساتھ پالی وضو پڑھی یا نجس
پانی سے وضو کیا تو یاد کرنے پر بالاتفاق اعادہ واجب ہی - البحر - ولیس علی المتیمم طلب الماء اذا لم یغلب علی ظنه ان بقربه ماء
اور تیمم پر واجب نہین پانی کی جستجو کرنا جبکہ اُسکے گمان پر غالب نہوا کہ اُسکے قریب پانی ہی - ف - ان اگر کچھ امید ہو تو طلب کرنا مستحب
ہی - ورنہ نہین - سراج - لان الغالب عدم الماء فی الفلوات ولا دلیل علی الوجود فلم یکن واجدا - کیونکہ میدانون مین
غالب یہی کہ پانی نہو اور ہونے پر کوئی دلیل نہ پائی گئی تو وہ پانی کا پانے والا نہوا - ف - یہ میدانون کا حکم ہی اور آبادی مین طلب کرنا بالاتفاق
واجب ہی کمافی المجتبی ع - وان غلب علی ظنه ان هناک ماء - اور اگر اسکے گمان پر غالب ہوا کہ وہان پانی ہی - ف - یا کسی عادل
نے اسکو خبر دیدی - لم یجز له ان یتیمم حتی یطلبه - تو اسکو تیمم کرنا روا نہین ہی یہانتک کہ پانی کو تلاش کرے - ف - یعنی اس صورت
مین طلب کرنا واجب ہی - ت - لانه واجد للماء نظرا الی الدلیل - کیونکہ بنظر دلیل و رہنمائی کے وہ پانی کا پانے والا ہوا ثم یطلب
مقدار الغلوة ولا یبلغ میلا کیلا ینقطع عن رفقته - پھر تلاش کرے بقدر ایک غلوہ کے اور میل تک نہ پہونچے تاکہ ایسا نہو کہ اپنے رفیقون
سے منقطع ہوجاوے - ف - غلوہ بقدر چار سو گز ہی الظہیریہ - اور حلبی رح نے تین سو گز ذکر کیے اور بدائع مین کہا کہ اصح یہ کہ اتنی
دور تک طلب کرے کہ اُسکو خود ضرر نہو اور ساتھیون کو انتظار کی مشقت نہو - د - پھر طلب کا کام خود کرنا لازم نہین بلکہ اگر کسی کو بھیجا جو
اُسکے واسطے تلاش کرے تو اُسکو کافی ہی السراج - اور اگر پانی کے قریب پہونچا مگر نجانا اور کوئی نہین جس سے پوچھے تو تیمم کافی ہوگیا اور
اگر کوئی تھا مگر بے پوچھے تیمم سے نماز پڑھی پھر اُسنے بتلایا تو اعادہ واجب اور اگر پوچھا اور اُسکے نہ بتلانے پر تیمم سے پڑھ چکا پھر بتلایا تو
اعادہ نہین ہی - محیط السرخسی - وان کان مع رفیقه ماء طلب منه قبل ان یتیمم - اور اگر اُسکے رفیق یعنی سفر مین راہ کے ساتھی
پاس پانی ہو تو تیمم سے پہلے اُس سے طلب کرے - لعدم المنع غالبا فان منعه منه تیمم لتحقق العجز - کیونکہ غالباً وہ پانی کا انکار نہ کریگا
پھر اگر رفیق نے پانی سے انکار کر دیا تو تیمم کرے کیونکہ پانی سے عاجز ہونا متحقق ہوگیا - ولو تیمم قبل الطلب اجزاه عند ابی حنیفة
اور اگر اُسنے رفیق سے مانگنے سے پہلے تیمم کر لیا تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک اُسکو کافی ہی - لانه لا یلزمه الطلب من ملک الغیر -
کیونکہ اُسپر غیر کے ملک سے مانگنا لازم نہین ہی - ف - پس معلوم ہوا کہ امام رح کے نزدیک اول حکم قبل تیمم کے طلب کرنے کا استحبابی تھا یا
اس صورت مین کہ رفیق کشادہ پیشانی ہو - اور یہی امام شافعی رح کا قول ہی کہ یہ مانگنا واجب نہین ہی کیونکہ اہل مروت پر مانگنا دشوار
ہوتا ہی اور اسی کے مانند حسن بن زیاد کا قول ہی - وقالا لا یجزیه لان الماء مبذول عادة - اور صاحبین نے کہا کہ بغیر مانگے تیمم کرنا
اُسکو روا نہین ہی کیونکہ پانی از راہ عادت مبذول ہی - ف - بذل کر دیا و دیدیا جاتا ہی اور عینی رح نے ذکر کیا کہ تجرید مین ہی کہ رفیق سے
مانگنا طرفین کے نزدیک واجب نہین خلافاً لابی یوسف اور ایضاح و تقریب و شرح الاقطع مین امام و صاحبین کے درمیان اسی طرح خلاف
ذکر کیا جیسا امام مصنف نے بیان کیا اور ذخیرہ مین جصاص رح سے نقل کیا کہ مراد امام رح کی یہ کہ جب انکار کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب
نہین اور صاحبین کی مراد یہ کہ جب دینے کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب پس اختلاف کچھ نہین ہی - اور مبسوط مین ہی کہ اگر رفیق کے ساتھ
پانی ہو تو اُس سے مانگنا واجب ہی سوا ے قول حسن بن زیاد کے کہ حسن نے کہا کہ سوال مین ذلت ہی - اور نہایہ مین ہی کہ عامۂ نسخ مین بیان
قول ابی حنیفہ رح نہین مذکور بلکہ کہا گیا کہ قبل طلب کے تیمم نہین جائز ہی جبکہ اُسکا غالب گمان یہ ہو کہ وہ دیدیگا اور کچھ اختلاف کا ذکر علماء
ثلثہ مین نہین مگر قول حسن رح کہ وہ سوال کو ضرر و ذلت کہتے ہین - عینی رح نے لکھا کہ اظہر یہ کہ مانگنا واجب ہی کیونکہ پانی کچھ بڑی چیز نہین

تنویر مین اسکو ظاہر الروایۃ قرار دیا بنا بر آنکہ جو مبسوط کی روایت اوپر گذری ہی - اور کافی و شرح زیادات عتابی مین ہی کہ اگر یہ ظن ہو کہ دیدیگا
تو قبل سوال کے تیمم روا نہین اور اگر ظن ہو کہ نہ دیگا تو تیمم روا ہی اور اگر شک ہو پھر تیمم سے نماز پڑھی پھر اُس نے دے دیا تو اعادہ کرے
اور نماز شروع کرنے سے پہلے انکار کیا اور بعد فراغت کے دیا تو اعادہ نہین ہی انتہی - ولیکن تیمم ٹوٹ گیا - ف - ابن الہمام رح نے
جصاص رح کی توفیق پر تفریع کیا کہ امام رح کے نزدیک پانی مین اباحت سے قدرت حاصل ہو جاتی ہی جیسے صاحبین کے نزدیک
پس اگر کسی نے مسافر سے کہا کہ منتظر رہو مین فارغ ہو کر تم کو پانی دونگا تو انتظار واجب ہی اگرچہ نماز فوت ہو جانے کا خوف ہو اور رہا
سواے پانی کے اور چیزین بھی صاحبین کے نزدیک مباح کرنے سے قدرت حاصل ہو جاتی ہی ولیکن امام رح کے نزدیک نہین ہوتی
چنانچہ اگر رفیق کے پاس ڈول رسی ہو تو امام رح کے نزدیک اگر سوال کرنے سے پہلے تیمم کر لے تو روا ہی اور اگر سوال کیا اُسنے کہا کہ
منتظر رہو مین پانی بھر لون تو امام رح کے نزدیک انتظار کرنا وقت مستحب تک بہتر ہی اور صاحبین کے نزدیک برابر اگرچہ تمام وقت نکل جاوے و علی ہذا
اگر رفیق کے پاس کپڑا ہو اور یہ ننگا ہو اُسنے کہا کہ انتظار کرو مین یہ کپڑا تم کو دیدونگا تو اُسی اختلاف پر حکم ہی اور تینون اماموں نے اجماع کیا کہ اگر کسی
دوسرے نے کہا کہ مین نے اپنا مال تجھے مباح کیا تاکہ تو حج کرے تو اسپر حج کرنا واجب نہ آویگا کیونکہ حج واجب ہونے مین ملکیت معتبر ہی اور یہان
تیمم کے مسئلہ مین قدرت کافی ہی - فتح - محصل کلام اس مقام پر چند فوائد مین اوّل یہ کہ فتوی اس امر پر ہی کہ رفیق سے پانی مانگنا جبکہ
اُسکے پاس زائد ہو ظاہر الروایۃ یا ظاہر مذہب پر واجب ہی جبکہ دینے کا گمان ہو - دوم اگر گمان ہو کہ نہ دیگا تو واجب نہین - سوم
اگر ذلت ظاہر ہو تو بھی واجب نہونا صحیح ہی - چہارم سواے پانی کے اور چیزون مین وجوب نہین ہی مگر قول الامام اور اسی پر فتوی
دیا جاوے واللہ تعالی اعلم - وان ابی ان یعطیہ الا بثمن المثل - اور اگر رفیق مذکور نے دینے سے انکار کیا مگر بعوض ثمن المثل
کے - ف - یعنی بعوض ایسے داموں کے جو اس قرب و جوار مین پانی کی قیمت ہی یا کسی قدر زیادتی کے ساتھ جو دو چند قیمت سے کم ہی
وعندہ ثمنہ - اور اُسکے پاس یہ دام موجود بھی ہین - ف - یعنی اُسکے حوائج ضروریہ سے فاضل ہین - لایجزیہ التیمم - تو اُسکو تیمم
روا نہوگا - ف - بلکہ خرید کر وضو کرے - اور اگر اسکے پاس دام نہون یا فاضل از حاجت نہون تو بالاجماع تیمم روا ہی - نہایہ -
لتحقق القدرۃ - عدم جواز تیمم اسوجہ سے کہ اسکو قدرت پانی پر حاصل ہی - ف - یعنی چاہے خریدے اور کوئی روک نہین
تو تیمم نہین جائز ہی - م - اور تنویر مین ہی کہ اگر ثمن المثل سے زائد کے عوض دیتا ہی کم نہین کرتا یعنی غبن فاحش پر دیتا ہی تو تیمم روا ہی
ولا یلزمہ تحمل الغبن الفاحش لان الضرر مسقط واللہ اعلم - اور اسپر غبن فاحش یعنی کھلے ہوے خسارہ کا برداشت کرنا
لازم نہین ہی کیونکہ ضرر تو شرع نے ساقط کر دیا ہی واللہ اعلم - ف - اور اصل یہ ہی کہ جب آدمی کو پانی کا استعمال کرنا بدون ضرر لاحق
ہونے کے جان یا مال کے ساتھ میسر ہو تو پانی استعمال کرنا واجب ہی اور جسقدر مال کہ ثمن المثل سے زائد ہو وہ ضرر ہی پس اُسکا
برداشت کرنا لازم نہین بخلاف ثمن المثل کے - البحر - اور غبن فاحش سے مراد اس مقام کی دو چند قیمت ہی - الکافی - اس سے
معلوم ہوا کہ دو چند قیمت سے کم بمنزلہ ثمن المثل کے ہی - اور واضح ہو کہ ثمن المثل درحقیقت وہ دام جو وہان اندازہ کرنے والے
اندازہ کرین اور جو کسی اندازہ والے کے اندازہ مین نہ آوے سب کے اندازہ سے بڑھے ہوے ہون تو غبن مین یعنی خسارہ ہی پھر اگر
یہ خسارہ دو چند ہو پہنچے تو اس مقام پر غبن فاحش ہو گیا اور اکثر عقود مین ایک درم بھی غبن فاحش ہو جاتا ہی جو دس درم پر زائد ہو
جیسا کہ اپنے مواقع مین آویگا - م - پھر یہ سب تیمم و وضو کے حق مین ہی اور اگر کسی کو پیاس سے جان کا خوف ہو تو اُسپر دو چند
قیمت کو بھی پانی خریدنا جان رکھنے کے واسطے واجب ہی - د - واضح ہو کہ شافعیہ مین سے بغوی رح و اُنکے ساتھیون نے مثل
ہمارے قول کے غبن خفیف پر خرید لازم کی اور نووی رح نے ثمن المثل سے زائد خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو تیمم جائز رکھا اور کہا کہ یہی
صحیح اور شافعی رح نے ام مین اسی پر تنصیص کی ہی - ع - تیمم سے نماز پڑھتا ہی اس حالت مین اُسنے رفیق کے پاس یا کسی کے
پاس پانی دیکھا اگر غالب گمان یہ ہوا کہ یہ دیدیگا تو نماز توڑ کر اُس سے مانگے اور اگر شک ہو تو نماز پوری کرے پھر بعد اسکے سوال

کرنے پر دیدیا تو وضو سے اعادہ کرے اور اگر انکار کیا تو تمام ہوگئی اور اگر انکار کرکے پھر دیا تو جو پڑھ چکا وہ تو پوری ہوگئی۔ محیط
السرخسی۔ آیندہ کے لیے وضو کرلے۔ ت۔ رفیق وغیرہ سے مراد مسلمان ہے۔ م (فرع) ایضاح میں ہے کہ اگر ایک شخص کی یہ حالت ہے
کہ اگر وضو کرے تو پیشاب جاری ہوتا ہے اور اگر تیمم کرے تو نہیں تو اسکو تیمم روا ہے۔ السراج۔ جسکو تیمم باقی ہونے پر یقین ہو پھر شک گیا
ہو تو وہ تیمم پر ہے یہانتک کہ اسکو حدث کا یقین ہو اور جسکو حدث کا تیقن ہو وہ حدث پر ہے یہانتک کہ تیمم کا تیقن ہو۔ الخلاصہ۔
مراد تیقن سے غالب گمان ہے۔ م۔ تیمم پر تیمم کرنا کچھ تقرب نہیں۔ القنیہ۔ بخلاف اسکے وضو پر وضو نور علی نور ہے اور یہ کچھ اسوجہ سے نہیں
کہ تراب طہارت ضروری ہے کیونکہ غسل پر غسل بھی کچھ نہیں ہے۔ م۔ مسافر کو روا ہے کہ اپنی جورو سے وطی کرے اگرچہ جانے کہ اسکو نہانے کا
پانی نہ ملیگا۔ الخلاصہ۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے۔ ع۔ متیمم مصلی سے اگر نصرانی نے کہا کہ یہ پانی لے تو خیال نہ کرے اور نماز پوری کرے جب
فارغ ہو تو اس سے مانگے اگر دیدے تو نماز اعادہ کرے ورنہ نہیں۔ قاضیخان۔ تیمم میں سات سنتیں ہیں زمین پر رکھکر آگے لانا
پیچھے ہٹانا اور جھاڑنا اور انگلیاں کشادہ رکھنا اور اول بسم اللہ پڑھنا اور ترتیب کے ساتھ مسح کرنا اور پے در پے مسح کرنا۔ البحر الرائق
ہمارے مشائخ نے کہا کہ بائیں ہاتھ کی چار انگلیوں سے ظاہری داہنے ہاتھ پر انگلیوں کے سروں سے کہنیوں تک مسح کرے پھر
بائیں ہتھیلی سے داہنے کے اندرونی رخ کو پہونچے تک مسح کرے اور بائیں انگوٹھے کے اندرونی رخ کو داہنے انگوٹھے کے ظاہری
رخ پر پھیرے پھر بائیں ہاتھ کو بھی اسی طرح مسح کرے اور یہی احوط ہے۔ محیط السرخسی والبدائع۔ سفر میں تین جمع ہوے ایک جنب
دوم حائضہ جو خون سے پاک ہوچکی۔ سوم میت۔ وہاں اسقدر پانی ہے کہ ایک کو کافی ہے پس اگر پانی ان میں سے کسی کی ملک ہو تو وہی
اولی ہے۔ اور اگر پانی سب کا ہو تو ان میں سے کسی کے کام میں صرف نہیں ہوسکتا اور سب کو تیمم مباح ہے اور اگر پانی مباح ہو تو جنب
اولی ہے۔ قاضیخان۔ اور یہی اصح ہے۔ الظہیریہ۔ یونہی اگر حائض کی جگہ محدث ہو تو بھی جنب اولی ہے۔ الخلاصہ۔ اور اگر پانی باپ و بیٹے
کے درمیان ہو تو باپ اولی ہے۔ قاضیخان۔ اگر جنب کو اسقدر پانی ملا کہ وضو کو کافی ہے تو تیمم کرے اور وضو واجب نہیں ہے۔ اور اگر
جنابت کے تیمم کے بعد حدث ہوا جو وضو کو موجب ہے تو اب وضو کرے یونہی اگر محدث کے ساتھ صرف اسقدر پانی ہو کہ وضو کے
بعض اعضاء دھل سکتے ہیں تو تیمم کرے بدون دھونے۔ شرح الوقایہ۔ د۔ وغیرہ۔ اور امام شافعی کے نزدیک جسقدر کو کافی ہو دھووے
باقی کا تیمم کرے اور ہمارے نزدیک تیمم و دھونا جمع نہ کیا جائیگا۔ م۔ مریض کو وضو و تیمم کی قدرت نہیں اور نہ اسکے پاس کوئی ایسا ہے جو
اسکو وضو یا تیمم کرادے تو وہ دونوں اماموں کے نزدیک نماز نہیں پڑھیگا اور امام ابوبکر محمد بن الفضل نے کہا کہ میں نے شرح جامع صغیر
زخمی میں دیکھا کہ جسکے دونوں ہاتھ و دونوں پاؤں کٹے ہیں اگر اسکے چہرہ پر زخم ہوں تو بغیر طہارت نماز پڑھے اور تیمم نہ کرے اور اسپر
اعادہ بھی نہیں ہے۔ اور یہی اصح ہے۔ الظہیریہ۔ تو مسئلہ مریض میں بھی یہی اصح ہے۔ م۔ اور اگر قیدی نے پانی نہیں پایا اور نہ خاک پاک پائی تو امام ابوحنیفہ و محمد رح
کے نزدیک نماز نہ پڑھے۔ قاضیخان۔ اور یہ اسوقت کہ خاک پاک کو زمین کھود کر یا دیوار کھرچ کر نکال نہیں سکتا اور اگر ممکن ہو تو تیمم کرے۔ الخلاصہ۔ سو لیکن تتمہ
میں یوں لکھا کہ محبوس جسکو زمین و پانی میں سے کوئی طہور نہیں ملا تو وہ امام رح کے نزدیک تاخیر کرے اور صاحبین نے کہا کہ نمازیوں کے مشابہ افعال ادا
کرے اور اسی طرف امام نے رجوع کیا ہے۔ ت۔ اور شارح نے درمختار میں کہا کہ یہ مشابہت اسپر واجب ہے۔ سو۔ اور لکھا کہ یہی اس مریض کا
حکم ہے جو دونوں طہارتوں سے بوجہ مرض کے عاجز ہو پس وہ نمازیوں سے تشابہ کرے یعنی واجب ہے کہ رکوع و سجدہ کرے اگر خشک جگہ پاوے
ورنہ کھڑے ہوے اشارہ کرے پھر اعادہ کرے جیسے روزہ میں ہے اور اسی پر فتوی دیا جاوے اور اسی طرف امام نے رجوع کیا ہے جیسا کہ
فیض میں ہے صحیح ہے۔ د۔ میں کہتا ہوں کہ یہ روایت خلاف ظہیریہ ہے کیونکہ اسمیں صریح واقع ہوا کہ تشبہ نہیں بلکہ نماز پڑھے اور اعادہ بھی نہیں ہے
اور کہا کہ یہی اصح ہے تو اسی پر فتوی دیا جاوے اور واضح ہو کہ مریض مجبور اور دونوں ہاتھ و دونوں پاؤں کٹے ہوے چہرہ زخمی
ان دونوں کے حق میں تو بلا طہارت نماز پڑھنا اور اعادہ نہ کرنا اصح ہے کیونکہ دونوں کا عذر سماوی ہے بر خلاف قیدی کے کہ اسکا عذر
از جانب مخلوق پیدا ہوا ہے تو اسپر اعادہ واجب ہے پس شارح درمختار نے سہو کرکے مریض مجبور کو بھی قیدی مذکور کے ساتھ ملا دیا الخ

اور اصل یہ قرار پائی ہے کہ معذور بعذر سماوی کا تیمم روا اور اعادہ لازم نہیں اور معذور از جانب مخلوق کا عذر تیمم روا ولیکن اعادہ واجب
ہے اسی وجہ سے جس شخص نے پانی اِسوجہ سے نہ پایا کہ وہان اُسکو دشمن کا خوف تھا یا قرضخواہ کے گرفتار کرنے کا خوف تھا تو اسکو
تیمم روا ہے ولیکن اُسپر وضوء سے اعادہ واجب ہے جیساکہ مع اصل کے فتح القدیر وغیرہ مین مصرح ہے لہذا کہا کہ اگر ایک نے دوسرے کو
کہا کہ اگر تو نے وضوء کیا تو تجھے قید یا قتل کر دونگا تو وہ تیمم سے نماز پڑھے پھر اعادہ کرلے قاضیخان - اور جو قید خانہ مین محبوس ہو وہ تیمم سے
نماز پڑھے اور وضوء سے اعادہ کرے کیونکہ عجز کا تحقق بفعل العباد ہوا اور بندون کے طرف سے جو حرکت ہو وہ حق الٰہی عز وجل ساقط
نہین کر سکتی ہے محیط السرخسی سیانی دمتی دونون عبارتون مین ہمارے نزدیک تطبیق نہین برخلاف قول شافعی رح کے و علی ہذا ایک
جنب کا اکثر بدن مجروح ہے تو فقط تیمم کرے اور کچھ پانی استعمال نہ کرے اور اگر اکثر بدن صحیح ہو تو تندرست کو دھووے اور جراحت
پر مسح کرے اگر مضرت نہو ورنہ پٹی پر مسح کرے اور اگر نصف مجروح و نصف تندرست ہو تو اسکی روایت نہین اور مشائخ نے اختلاف کیا
اور تنویر مین اختیار کیا کہ صحیح کو دھووے اور مجروح پر مسح کرے اور در مختار مین کہا کہ یہی اصح ہے - اور فتح القدیر مین کہا کہ اشبہ بالفقہ و ذکر
فی النوادر یہ کہ تیمم کرے - فیض وغیرہ مین کہا کہ یہی صحیح ہے - مین کہتا ہون کہ خلاصہ و محیط مین کہا کہ اصح یہ کہ تیمم کرے و پانی استعمال نہ کرے
پس اسی پر فتویٰ دیا جاوے اور در مختار کا اصح کہنا ضعیف و خلاف قاعدہ ہے کیونکہ بحر الرائق مین تصریح کی کہ جب روایت اصول مین نہو اور نوادر
مین مذکور ہو تو وہی مرجح متعین ہوگا اور یہان ایسا ہی ہے علاوہ برین خلاصہ و محیط مین اسی کی تصحیح واقع ہوئی سا - خواہ چیچک یا جراحات ہون اور
اسکو حدث یا جنابت ہو سب کا حکم اسی تفصیل سے مذکور ہے پس جنابت مین اکثر بدن کا اعتبار ہوگا اور حدث مین اکثر اعضاء وضوء کا شمار
ہوگا جیساکہ مصرح ہے کمافی الخلاصہ - جسکے دونون ہاتھون مین زخم ہو اسکو تیمم روا ہے اگرچہ وضوء کرانے والا پاوے اور صاحبین کے نزدیک
نہین - اگر صحیح جسم دھونے سے مجروح کو پانی پہونچکر مضر ہوتا ہو تو بالاتفاق تیمم روا ہے - ط - جسکے سر مین درد ہے ایسا کہ وضوء مین مسح نہین
کر سکتا اور غسل مین دھو نہین سکتا تو فیض مین غریب الروایہ سے لایا کہ وہ تیمم کرے اور قاری الہدایہ رح نے فتویٰ دیا کہ اس سے فرض مسح
ساقط ہے اور اگر سر پر کھپا چون کی پٹی بندھی ہو تو اُسپر مسح کرنے مین دو قول ہین - د - اور اظہر یہ کہ مسح واجب ہے اگر مضر نہو - ط - اور اگر
مضر ہو تو مانند غسل کے مسح اصل و مسح جبیرہ بھی ساقط ہے گویا یہ عضو معدوم ہے - د - واللہ تعالیٰ اعلم

باب المسح علی الخفین

پانون کے دونون موزون پر مسح کرنے کا بیان - جیسے تیمم بدل وضوء ہے یہ مسح خفین بھی پانون دھونے کا بدل ہے ولیکن تیمم کا ثبوت نص
قرآن ہے اور مسح خفین کا ثبوت بحدیث متواتر یا مشہور ہے - اور مسح بھی اجازت مثل تیمم کے یا اصل دھونا اور تیمم و مسح عارض ہین یا مسح ایک
خاص صورت اور مخصوص مدت تک کے لیے ہے یا تیمم و مسح دونون مین بعض جزو پر اکتفا ہوتا ہے - تاج الشریعہ و نہایہ و غایہ و کفایہ - مع - اور
لغت مین مسح ہاتھ پھیرنا اور شرع مین تری پہونچانا خاص قسم کے موزہ کو زمانہ خاص مین - اور واضح ہو کہ شرع مین موزہ وہ کہ ٹخنون یا زیادہ
کو چھپاوے خواہ کھال کا ہو یا اُسکے مانند ہو - د - واضح ہو کہ مسح موزہ کے ثبوت مین روافض و خوارج وغیرہ نے کلام کیا اور اہل سنت
و دیگر گروہ اسلام کے نزدیک ثبوت ہے حتی کہ اخبار بہت وارد ہین اور طبقۂ صحابہ و تابعین مین برابر اسپر عملدرآمد جاری رہا پھر جب یہ فرقہ
روافض و خوارج پیدا ہوئے تو پھوٹ کر الگ ہو گئے - مبسوط مین ہے کہ امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ مین نے کچھ مسح کا قول یون نہین کہا
حتی کہ میرے پاس دوپہر کے مانند روشن دلائل آگئے اسی کے مانند امام اسبیجابی رح نے ذکر کیا - اور محیط مین ہے کہ امام رح نے کہا کہ جو کوئی
موزون پر مسح سے منکر ہو اسپر کفر کا خوف ہے - خیہ مین نوادر سے اسی طرح قول کرخی رح منقول ہے - سمرقندیات مین ہے کہ صاحبین کے
قول پہ تکفیر نہوگی - مع - یعنی ضعیف قول ہے - اور در مختار مین کہا کہ منکر مبتدع دہرا ہے ابو یوسف کا فرہے اور تحفہ مین کہا کہ اسکا ثبوت
بالاجماع بلکہ متواتر ہے - انتہی اور اظہر یہ کہا کہ اگر بلا تاویل منکر ہو تو کافر ہے کیونکہ ثبوت قطعی ہے - م - ابن ابی حاتم نے کہا کہ مسح خفین کو

اکتالیس صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا۔ یعنی اسقدر کثرت سے شائع تھا کہ اُسکے راوی اسقدر کثیر ہیں ورنہ
قاعدہ ہے کہ روایت کم کیجاتی ہے اور اسی کے مثل امام احمد سے ابن قدامہ نے مغنی میں ذکر کیا اور ایسا ہی ابن عبد البر نے استذکار میں کہا اور
اشراف میں حسن بصری رح سے ہے کہ ستر صحابہ نے مجھسے روایت کی اور بدائع میں ہے کہ حسن رح نے کہا کہ میں نے بدری ستر صحابہ رض کو پایا سب
مسح خفین کے قائل تھے۔ اِسکو ابن المنذر وغیرہ نے روایت کیا ہے اور سرخسی رح اور کاسانی سے عینی و فتح القدیر میں ایک جماعت کثیر صحابہ
رضی اللہ عنہم روایت کرنے والوں کے نام مذکور ہیں اور عینی رح نے کہا کہ میں نے شرح معانی الآثار میں سرسٹھ صحابہ کی روایت مع ان
محدثین کے جنہوں نے تخریج کی ہے بیان کیے۔ مترجم کہتا ہے کہ میں اختصار کے ساتھ ذکر کرتا ہوں اور یہ سب احادیث مرفوعہ صحیح الاسناد
ہیں سوائے اسکے کہ جسمیں کچھ علت ہے اُسکو معلول بیان کرونگا پس اصحاب صحاح ستہ کی جماعت نے حدیث جابر و انس بن مالک
و مغیرہ بن شعبہ سے اور سوائے امام بخاری کے باقیون نے حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ صرف بخاری رح نے عمرو بن
امیہ رضی اللہ عنہ سے اور ایک صحابی سے روایت کی صرف مسلم رح نے حضرت علی و اسامہ بن زید و حذیفہ و بلال رضی اللہ عنہم سے
ابو داؤد رح نے حضرت ثوبان رض سے۔ ترمذی رح نے حضرت صفوان سے اور ابن ماجہ نے بھی صفوان سے اور صحیح ابن حبان میں
حضرت سلمان و انس رض سے اور صحیح ابن خزیمہ میں حضرت علی رض و ابو بکرہ بن الحارث سے اور مسند احمد میں حضرت ثوبان و ابو ہریرہ
و عوف بن مالک سے روایت کی۔ نیشاپوری رح نے حدیث حضرت یعلی بن مرہ و اسامہ بن زید و ابو برزہ اسلمی و عقبہ بن عامر و خالد بن سعید
بن العاص و ام سعد و ابو ایوب انصاری سے روایت کی۔ اور بیہقی رح نے حدیث حضرت عبد اللہ بن الحارث بن جزء و ابو ہریرہ و عبد اللہ
بن عمر و قیس بن سعد و ابو موسی و عمرو بن العاص و ابو سعید خدری و عمار بن یاسر و جابر بن سمرہ و ابو بکرہ بن الحارث روایت کی۔ ابو سہل
اصفہانی رح نے حدیث ابو زید انصاری روایت کی۔ حاکم نے حدیث ثوبان و ابن ابی عمارہ روایت کی۔ و عبد اللہ بن وہب رح نے
حدیث عبادہ بن الصامت و ابو امامہ رض روایت کی ولیکن اسناد حدیث ابو امامہ میں کلام ہے۔ طحاوی رح نے حدیث صفوان روایت کی
اور طبرانی رح نے حدیث صفوان و عوف بن مالک و عبد اللہ بن رواحہ و ابو موسی و ابو طلحہ و زبیر بن العوام و ربیعہ بن کعب و عبد الرحمن
بن حسنہ و عمرو بن حزم و ابو ایوب و جابر بن عبد اللہ و براء بن عازب و ابو بکرہ بن الحارث رضی اللہ عنہم روایت کیں۔ ابو یعلی موصلی
نے حدیث اسامہ بن شریک روایت کی اور ابو الطاہر الذہلی نے حدیث اسامہ بن شریک روایت کی اور ابو نافع نے حدیث اسامہ
بن زید و عبد اللہ بن رواحہ روایت کی۔ اور ابن عبد البر رح نے حدیث ابو ہریرہ و ابو طلحہ و ابو مسعود انصاری و ابو عبیدہ بن الجراح
و عبد الرحمن بن عوف و فضالہ بن ابی عبید و عثمان بن عفان و علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہم روایت کیں۔ اسحق بن راہویہ رح
نے حدیث عوف بن مالک و ابو ایوب رضی اللہ عنہما روایت کی۔ اور بزار رح نے حدیث عوف بن مالک و ابو برزہ اسلمی صحاح و ابو بکرہ
مگر معلول اور یونہی حدیث ابن مسعود مگر معلول و حدیث جابر بن عبد اللہ صحیح الاسناد روایت کیں۔ دار قطنی رح نے صحیح اسانید
سے حدیث ام المومنین عائشہ رض و عروہ بن مالک و میمونہ رض روایت کیں اور عسکری رح نے حدیث بدیل بن ورقاء روایت کی اور
ابو نعیم نے حدیث شعیب بن غالب کندی و مالک بن سعد روایت کی اور ابن ابی حاتم نے حدیث یسار جد عبد اللہ بن مسلم روایت کی
ابن حزم رح نے حدیث ابو ذر غفاری و کعب بن عجرہ ہر ایک کو صحیح الاسناد کہا۔ ابن عساکر نے حدیث ابو العلاء الداری روایت کی۔ ابو بکر
ابن ابی شیبہ نے حدیث اوس الثقفی و حدیث عمر رضی اللہ عنہ مرفوعا اور حدیث جابر بن سمرہ موقوفا روایت کی۔ اسلم بن سہل ابو اسلمی رح نے
تاریخ واسط میں خالد بن عرفطہ سے روایت کی۔ قاضی ابو احمد نے حدیث سہل بن سعد سے باسناد صحیح روایت کی۔ یہ سب معدود
بیان ہے اور دیگر کتب صحاح و سنن و مسانید میں دیگر اصحاب سے روایات ہیں حتی کہ بعض نے کہا کہ اسی صحابہ رض راوی ہیں اور
فتح القدیر میں کہا کہ منجملہ راویون کے حضرت ابو بکر و عمر و علی و ابن عباس و عائشہ آخر تک۔ اور عینی رح نے بھی ان صحابہ رضی اللہ عنہم
کے نام لکھے ہیں بالجملہ ان میں عشرہ مبشرہ یعنی چارون خلفائے راشدین و باقی چھ جنکے قطعی جنتی ہونے کی بشارت ہے اور دیگر جماعت

اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم کے جو برابر لازم رکاب نبوت رہے ہیں اور سیوطی رح نے اس حدیث کو متواتر قرار دیا ہو- میں کہتا ہوں کہ سیوطی رح کی خصوصیت نہیں بلکہ سب کے نزدیک یہ معمول متواتر ہو اور رہا کلام متواتر تو اسمین بھی ائمہ علماء متفق ہین فافہم- اور عینی و ابن الہمام رح نے لکھا کہ شیخ ابو عمر ابن عبد البر نے کہا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے کسی نے بھی مسح خفین کا انکار نہ کیا اور کسی سے روایت ہو مگر بعضے آثار مین ابن عباس و ابوہریرہ و عائشہ سے بعضے راویون نے نقل کیا ولیکن کوئی صحیح نہین کیونکہ ابن عباس و ابوہریرہ سے تو اچھی صحیح اسانید کے ساتھ موزون پر مسح کرنا بموافقت دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کے مروی ہوا اور کاشانی رح نے کہا کہ ابن عباس سے تو انکار صحیح نہین کیونکہ اسکا مدار عکرمہ راوی پر ہو اور عطا رح نے جب سنا تو کہا کہ عکرمہ سے جھوٹ سرزد ہوا یعنی وہ ابن عباس کی بات نہین سمجھا اور غلط روایت کرتا ہو- اور مین کہتا ہون کہ حضرت عائشہ رض سے خود صحیح اسناد سے مسح مروی ہو چنانچہ نسائی و دارقطنی رح نے حضرت ام المومنین عائشہ رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمکو مسح موزہ کا حکم کرتے اور دوسری اسناد سے عائشہ نے کہا کہ جب سے سورۂ مائدہ نازل ہوئی ہو برابر آپ موزون پر مسح کرتے رہے حتی کہ اللہ تعالیٰ سے ملے- معنی یہ کہ کبھی نسخ نہین ہوا اور یہ مطلب نہین کہ ہمیشہ موزہ پہنے رہے- شیخ ابو عمر بن عبد البر رح نے کہا کہ خفین پر مسح کا انکار کوئی نہین کریگا سوائے اس شنیع کے جو جماعت مسلمین اہل فقہ والاثر سے خارج ہو کما فی العینی- لہذا امام مصنف رح نے فرمایا- المسح علی الخفین جائز بالسنۃ مسح کرنا دونوں موزون پر جائز ہو بدلیل سنت- ف- تو جب مسح جائز ہوا تو دھونا افضل ہوا لیکن اگر مسح نہ کرنے مین اسکی طرف شک خارجی یا رافضی ہونے کا ہو تو مسح کرنا افضل ہو بلکہ جسکے پاس اسی قدر پانی ہو کہ موزون پر مسح کے ساتھ وضو کر سکتا ہو یا وقت جاتے رہنے کا خوف ہو یا حج مین وقوف عرفہ جاتے رہنے کا خوف ہو تو مسح واجب ہونا چاہیے البحر- امام مصنف رح نے کہا کہ جائز ہو یعنے مرد و عورت سب کو جائز ہو- ف- مسح خفین مین عورت بمنزلہ مرد کے ہو- المحیط- بعض نے زعم کیا کہ مسح الخفین بدلیل کتاب روا ہو اور قولہ ارجلکم بجرہ قراءۃ پاؤن کے مسح کی اسی موزون پر مسح ہو اور فتح القدیر و عینی وغیرہ نے ذکر کیا کہ یہ صحیح نہین کیونکہ ارجلکم الی الکعبین مذکور ہو اور مسح موزہ باتفاق کعبین تک نہین بلکہ پشت قدم بجانب ساق ہو- مین کہتا ہون کہ اس سے معلوم ہوا کہ خود آیت مین پاؤن پر مسح کرنا مراد ہی نہین ہو کیونکہ مسح دونون ٹخنہ تک بے معنی ہو تو لامحالہ دھونا مراد ہو اور رہا اسکو جو بوجہ جوار کے ہو- اگر کہا جاوے کہ جر الجوار حالت التباس مین منع ہو جواب یہ کہ یہان التباس بوجہ کعبین کہنے کے دور ہو چکا تو مانع نہین رہا اور نکتہ یہ ہو کہ اگر پاؤن کا دھونا چہرہ و ہاتھ کے ساتھ بیان ہوتا تو پھر سر کا مسح بیان کرکے یہ بھی ارشاد لازم آتا کہ ولیکن ترتیب مین پہلے سر کا مسح کرو پھر پاؤن دھو اور اگر پاؤن کے ساتھ غسل کی تصریح ہوتی تو تطویل کلام ہوتی حالانکہ کعبین پڑھا دینے سے ترتیب بھی باقی رہی اور مسح کا التباس بھی نہ رہا اور کلام بلیغ معجز ہوا اسکو نادر کہنا چاہیے یہ مترجم کو بفضل الٰہی عز وجل ظاہر ہوا ہو- والحمد للہ رب العالمین پس معلوم ہوا کہ موزون پر مسح کرنا مرد و عورت سب کو بکرم الٰہی عز وجل جائز یعنی اجازت ہو اگرچہ دھونا افضل ہو اور ہمکو جواز مسح کا ثبوت بدلیل سنت پہونچا ہو- والاخبار فیہ مستفیضۃ- اور اخبار فعلی و قولی اس کے بارہ مین پھیلی و مشہور ہو رہی ہین ف- پس ان احادیث سے انکار روا نہین ہو- حتی قیل ان من لم یرہ کان مبتدعا لکن من رآہ ثم لم یمسح آخذا بالعزیمۃ کان ماجورا- حتی کہ کہا گیا کہ جس نے مسح خفین کو رخصت و اجازت نہ جانا وہ دین مین بدعتی ہو لیکن جس نے جائز جانا پھر اسنے عزیمت کو اختیار کرکے مسح نہ کیا تو اسکو ثواب ہوگا- ف- رخصت و اجازت کے مقابلہ مین عزیمت ہو پس مسح خفین اجازت و رخصت ہو اور پاؤن دھونا عزیمت ہو- اور یہ قول جو مصنف رح نے ذکر کیا شیخ الاسلام خواہر زادہ وغیرہ کا ہو- اگر کہا جاوے کہ حضرت عائشہ رض سے روایت کیجاتی ہو کہ میرے دونوں پاؤن کا پارہ پارہ ہونا مجھے اس سے زیادہ پسند ہو کہ مین موزون پر مسح کرون- جواب یہ کہ یہ روایت موضوع ہو اسکا راوی محمد بن مہاجر ہو- ابن حبان رح نے اسماء الرجال کے ذکر مین کہا کہ محمد بن مہاجر حدیثین گڑھا کرتا تھا- ابن الجوزی رح نے علل متناہیہ مین کہا کہ یہ روایت اسی شخص کے بنائی ہو- نووی رح نے

کہا کہ محاملی نے امام مالک رح سے جواز و عدم جواز وغیرہ کے چھ اقوال نقل کیے اور نووی نے کہا کہ یہ سب اختلاف باطل مردود ہو اور امام مالک کے اصحاب کے نزدیک مشہور یہ ہو کہ موزون پر مسح کرنا بدون مقدار وقت کے جائز ہو۔ اور عینی رح نے کہا کہ امام مالک و شافعی رح کے نزدیک بھی دھونا افضل ہو اور یہی ابن المنذر نے حضرت عمر و ابن عمر سے روایت کیا اور بیہقی نے ابو ایوب انصاری سے روایت کیا شعبی و حماد بن ابی سلیمان و حکم و ہمارے مشائخ مین سے رستغفنی رح نے کہا کہ مسح کرنا افضل ہو اور یہی امام احمد سے اصح روایت ہو۔ اور ابن المنذر نے اختیار کیا کہ دونون برابر ہین اور جنہون نے مسح افضل کہا انکی دلیل یہ ہو کہ حدیث مغیرہ رض مین ہو کہ بہذا امرنی ربی میرے رب نے مجھے اسکا حکم کیا ہو۔ یہ حدیث ابو داؤد مین ہو اور استدلال اسطرح کہ یہ حکم اگر واجب نہو تو مستحب ہوگا لہذا مسح مستحب ہوا اور ہماری دلیل یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ رخصت دی ہمارے واسطے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین روز واسطے مسافر کے اور ایک دن رات واسطے حاضر کے۔ رواہ ابن خزیمہ فی صحیحہ اور حدیث صفوان مین ہو کہ ہمارے لیے رخصت دی کہ ہم اپنے موزہ نہ اُتارین آخر تک رواہ النسائی پس یہ رخصت ہو اور رخصت سے عزیمت اولی ہو۔ اعتراض کیا گیا کہ رخصت جو بندون کے عذرات پر ہوتی ہو دو قسم کی ایک رخصت رفاہیت جسکے ساتھ عزیمت بھی مشروع ہو جیسے سفر مین روزہ رکھنا دوم رخصت جو عزیمت کو ساقط کر دے جیسے سفر مین چار رکعت کی دو رکعت رخصت اسقاط ہو حتی کہ جو کوئی دو کی جگہ چار پڑھے ہمارے نزدیک اُسکو ثواب نہوگا کمافی البحر۔ اور مسح موزہ بھی اسی قسم سے ہو چنانچہ اصول الفقہ مین مصرح ہو کہ مسح الخفین رخصت اسقاط ہو جیسے سفر مین نماز دو رکعت تو پھر کیونکر پانون دھونا ثواب ہوگا۔ جواب یہ کہ رخصت اُسی وقت تک ہو کہ موزہ پہنے ہو اور موزہ اُتار دینا اُسکے اختیار مین ہو جیسے سفر ترک کر دینا یا مقیم ہو جانا اُسکے اختیار مین ہو پس معنی یہ کہ موزہ اُتار دے تو اُسکو دھونے مین زیادہ اجر ہو۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ دھونے مین مسح سے مشقت زیادہ اور ثبوت منصوص ہو۔ مع۔ واضح ہو کہ مسح الخفین صحیح ہونے کے واسطے چند امور ضروری ہین۔ امر اول یہ کہ موزہ اسطرح کا ہو جو شرع مین معتبر ہو یعنی تین باتین ہون ایک یہ کہ اُس سے سفر طے کرنا ممکن اور پے در پے رفتار ممکن ہو۔ المحیط۔ رفتار عادت کے موافق ایک فرسخ یا زیادہ ممکن ہو۔ د۔ پس جو کانچ یا شیشہ یا لکڑی یا لوہے کا بنا ہو اُسپر مسح روا نہین ہوگا سا بجوہرہ۔ دوسرے یہ کہ دونون ٹخنون کو چھپا دے اور اُنسے اوپر چھپانا شرط نہین ہو المحیط۔ سوم یہ کہ پانون کے ساتھ مشغول ہو یعنی پانون اُسمین بھرا ہو اور زائد خالی نہو تاکہ وہ حدث کے سرایت کرنے سے مانع رہے۔ د۔ ساق کی طرف سے جھانکنے مین پانون نظر آنا مضر نہین ہو۔ الصدر۔ بلکہ پانون سے زائد ہو پھر اگر اُسنے زاید پر مسح کیا اور پانون وہان نہین لے گیا تو نہین جائز ہو اور اگر پانون اس خالی کی جگہ بڑھا کر اوپر سے مسح کیا تو جائز ہو الیکن پھر اگر وہان سے پانون ہٹا تو مسح کا اعادہ کرے السراج۔ مگر حلبی نے اپنے استاد رح سے نقل کیا کہ اعادہ ضرور نہین رط ولیکن اول اظہر ہو واللہ اعلم۔ م۔ امر دوم یہ کہ ہر موزہ کے ظاہر سے بقدر تین انگشت ممسوح ہو جاوے۔ امر سوم یہ کہ تین انگلیون یا اُسکے قائم مقام سے مسح ہو۔ امر چہارم۔ وقت حدث کی طہارت کاملہ پر پہنے جانا صادق ہو۔ امر پنجم یہ کہ مسح مذکور اپنی مدت کے اندر ہو۔ امر ششم یہ کہ موزہ مین شگاف بہت نہو۔ امام مصنف رح نے لکھا۔ ویجوز من کل حدث موجب للوضوء اذا لبسهما علی طهارة کاملة ثم احدث۔ اور جائز ہو ہر حدث سے جو وضو کا موجب ہو جبکہ دونون کو پوری طہارت پر پہنا ہو پھر اُسکو حدث ہوا ہو۔ ف۔ واضح ہو کہ موجب وضو در اصل ارادہ نماز ہو جیسا کہ اول طہارت مین گذرا اور حدث شرط ہو تو حدث کو موجب کہنا بطریق مجاز ہو اور مسبوط وغیر مطلوب مین جو حدث کو سبب کہا وہ صحیح نہین اور موجب وضو کہنے سے موجب غسل خارج ہو گیا اور یہ شرط نکالی کہ طہارت کاملہ پر پہنا ہو تو اس سے نکل گیا کہ جب مشکوک سے وضو کر کے پہنا ہو۔ اور حاکم شہید نے کہا کہ گدھے کے جھوٹے سے وضو کرنے والا مسح کرے کیونکہ طہور ہونے کے وقت وہ آب مطلق ہو مع۔ اگر دوسرے کو حکم کیا کہ میرے موزے پر مسح کر دے تو جائز ہو الخلاصہ۔ حضرہ بحدث موجب للوضوء لانہ لامسح من الجنابة علی مانبینہ

بیان

انشاء اللہ تعالیٰ - مسئلہ مین جواز مسح کو ایسے حدث کے ساتھ خاص کیا جس سے فقط وضوء واجب ہو کیونکہ اگر طہارت کاملہ پر موزہ پہنے
حدث ایسا ہوا جو جنابت کو موجب ہے تو مسح خفین روا نہین ہے چنانچہ ہم اسکو انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے - ف - اور اگر وضوء پر وضوء
کیا تو مسح کرے - یہان اگرچہ موجب وضوء نہین مگر ثواب حاصل ہونے مین گویا موجب ہوا ہے - م - **و بحدث متاخر لان الخف عہد مانعا**
اور ایسے حدث کے ساتھ خاص کیا جو طہارت کاملہ پر پہننے کے بعد واقع ہوا اسکی وجہ یہ ہے کہ موزہ تو مانع سرایت حدث معلوم ہوا ہے - ف -
یعنی حدث سرایت کرنے سے روکتا ہے اور حدث کا رافع یعنی دور کرنے والا نہین معلوم ہوا کیونکہ حدث کا دور کرنے والا پانی وغیرہ ہے - **فلو**
جوزناہ بحدث سابق کالمستحاضۃ اذا لبست ثم خرج الوقت والمتیمم اذا لبس ثم رای الماء کان رافعا - اور اگر
ہم موزہ پر مسح کو حدث سابق پر تجویز کرین جیسے مثلاً مستحاضہ عورت نے موزہ پہنے پھر وقت نکل گیا اور متیمم جب اسنے موزہ پہنا پھر
پانی پایا تو خفین رافع ہو جاوینگے - ف - کیونکہ مستحاضہ جسکا خون وضوء کے یا پہننے کے وقت یا دونون کے درمیان جاری ہوا اسپر
وقت تک کے واسطے طہارت کافی ہے تو وقت کے اندر وہ مسح کر سکتی ہے جب وقت نکل گیا تو طہارت نرہی پس ہمارے نزدیک وہ اب
دوسرے وقت کے وضوء مین مسح نہین کر سکتی اور زفر رح کے نزدیک تندرست آدمیون کی طرح وہ بھی مسح کر سکتی ہے ہمارے دلیل یہ کہ وقت
نکلتے ہی اسکا حدث سابق عود کر آیا اب اگر ہم تجویز کرین کہ موزہ پر مسح کافی ہے تو موزہ گویا پیرون کے حدث کا دور کرنے والا ہوا حالانکہ
موزہ رافع نہین ہے اسی طرح متیمم نے اگر موزہ پہنا پھر پانی دیکھا تو اسکا حدث سابق عود کر آیا اب اگر موزہ پر مسح جائز ہو تو موزہ رافع
حدث ٹھہرے اور یہ باطل ہے - واضح ہو کہ مستحاضہ سے وہ مراد ہے کہ وضوء کے وقت یا پہنتے وقت یا دونون کے درمیان خون جاری
ہو گیا ہو اور اگر وضوء سے پہننے تک خون نہ آیا تو اسکا حکم تندرست کا رہیگا - مع - **قولہ اذا لبسہما علی طہارۃ کاملۃ** - اور یہ جو کہا
کہ دونون موزون کو کامل طہارت پر پہنا ہو - **لا لیفید اشتراط الکمال وقت اللبس بل وقت الحدث** - یہ قول مفید نہین
کہ وقت پہننے کے کمال طہارت ضرور ہے بلکہ وقت حدث کے یہ صادق آوے کہ طہارت کاملہ پر موزون کو پہنا ہے - **وہذا المذہب**
عندنا - اور یہی ہمارے نزدیک مذہب ٹھہرا ہے - **حتی لو غسل رجلیہ ولبس خفیہ ثم اکمل الطہارۃ ثم احدث یجزیہ المسح** -
حتی کہ اگر اسنے پہلے دونون پاؤن دھوئے پھر دونون موزے پہنے (اگرچہ دونون پاؤن بے ترتیب دھوئے و پہنے ہون - م) پھر
باقی طہارت پوری کی (اور ہنوز حدث نہوا) پھر حدث ہوا تو اسکو موزون پر مسح کرنا روا ہے - **وہذا لان الخف مانع حلول الحدث**
بالقدم فیراعی کمال الطہارۃ وقت المنع حتی لو کانت ناقصۃ عند ذلک کان الخف رافعا - اور یہ اسوجہ سے ہے
کہ موزہ تو قدم مین حدث حلول کرنے کو روکتا ہے تو نگہداشت ہوگی کمال طہارت کی وقت روکنے کے یعنی جب حدث ہو پس
اسی وقت کمال طہارت چاہیے حتی کہ اگر اسوقت طہارت ناقص ہوئی تو موزہ رافع حدث ہو جائیگا - ف - اگر ہم اسوقت مسح
تجویز کرین - ولیکن ہم اسوقت جواز مسح اسی وجہ سے نہین کہتے ہین - پھر امام شافعی رح کے نزدیک اسمین خلاف ہونا ظاہر ہے و عینی رح نے
خلاف ذکر کیا ہے - م - حاصل یہ کہ معتبر ہمارے نزدیک یہ کہ حدث بعد موزے پہننے کے جسوقت طاری ہوا تو طہارت کاملہ پر طاری ہوا ہو
خواہ طہارت پہننے سے پہلے پوری ہوگئی ہو یا بعد پہننے کے پوری ہوئی ہو - المحیط - اور اگر دونون پاؤن دھوکر موزے پہنے پھر طہارت
پوری ہونے سے پہلے حدث ہو گیا تو موزون پر مسح روا نہین ہے - الکافی - اور اگر محدث نے موزے پہنے اور پانی مین گھس گیا حتی کہ
موزون مین پانی گھسکر پاؤن دھل گئے پھر باقی اعضاء کی طہارت کی تب اسکو حدث ہوا تو موزون پر مسح جائز ہے - التبیین - موزے
پہنکر جنب ہوا تو مسح نہین روا ہے لیکن اگر نہانے کا پانی نہین ملا یا ممکن نہوا ایسے اسنے جنابت کا تیمم کیا اور وضوء کیا پاؤن دھوکر پھر موزے
پہنے تو مدت کے اندر جب وضوء کرے مسح کریگا یہانتک کہ نہانے کا پانی پاوے یا قدرت پاوے تو گویا اب جنب ہوا ہے - المضمرات
جنب نے غسل کیا اور اسکے بدن پر کہین ٹپہ رہگیا پس اسنے موزے پہنے پھر وہ ٹپہ دھویا پھر حدث ہوا تو مسح کرے - الخلاصہ - یہ
ٹپہ سوائے اعضاء وضوء کے ہو - م - اور اگر اعضائے وضوء مین سے ٹپہ رہا اور دھونے سے پہلے حدث ہوا تو مسح روا نہین ہے

الخفین- پھر یہ مسح جو امام مصنف نے جائز ذکر کیا ہے اسکے واسطے ایک وقت محدود ہے چنانچہ بیان فرمایا- ویجوز للمقیم یوما ولیلۃ وللمسافر
ثلثۃ ایام ولیالیہا- اور یہ مسح موزوں پر جائز ہے مقیم کے لیے ایک دن رات تک اور مسافر کے لیے تین دن و انکی راتوں تک-
لقولہ علیہ السلام یمسح المقیم یوما ولیلۃ والمسافر ثلثۃ ایام ولیالیہا- بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ مسح کرے مقیم ایک دن
و رات اور مسافر تین دن و انکی راتیں- ف- یہ حدیث حضرت عمر و علی و جابر و خزیمہ و صفوان و عوف بن مالک و ابوبکرہ وغیرہم
رضی اللہ عنہم نے روایت کی عنایہ- اور اسانید صحیحہ ہیں مترجم- واضح ہو کہ بعضے لوگ منفرد ہوئے کہ اس مسح کے واسطے کوئی وقت محدود نہیں
ہے ولیکن عامہ علماء صحابہ و تابعین و پچھلوں کے نزدیک وقت محدود ہے خطابی رح نے کہا کہ یہی عامہ فقہاء کا قول ہے- شافعی رح کا ایک
قول ہے کہ توقیت نہیں ہے- نووی رح نے کہا کہ یہ قول قدیم ضعیف ہے اسپر کوئی تفریع نہیں ہے- اور ابو داؤد و دارقطنی و بیہقی نے ابن
ابی عمارہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع سات روز اور زیادہ پر دلالت کرنیوالی حدیث روایت کی- جواب یہ کہ ابو داؤد نے اسکو ضعیف
کہا اور دارقطنی نے اسناد غیر ثابت- ابن القطان نے کہا کہ راوی محمد بن زید بن ابی زیاد کو ابن ابی حاتم نے کہا کہ مجہول ہے ابن العربی
نے کہا کہ اسمیں مضطرب و مجاہیل راوی ہیں- بخاری رح نے کہا کہ حدیث مجہول ہے صحیح نہیں- احمد رح نے کہا کہ اسکے راوی پہچانے
نہیں جاتے ہیں ولیکن حاکم نے مستدرک میں کہا کہ صحیح ہے اور بخاری و مسلم نے تخریج نہ کی- عینی رح نے کہا کہ بخاری رح نے اس حدیث
کو مجہول غیر صحیح کہا تو کیونکر تخریج فرماتے اور حاکم کا قول مقبول نہیں ہے- ابوزرعہ رح نے کہا کہ ایک اثر صحیح بھی ان لوگوں کے پاس ہے
جو باسناد صحیح ابن عمر رض سے مروی ہے کہ ابن عمر مسح خفین میں کوئی وقت مقرر نہیں کرتے تھے اور مانند اسکے ایک جماعت صحابہ حضرت
عمر بن الخطاب و سعد بن ابی وقاص و عقبہ بن عامر و عبد اللہ بن عمر سے مروی ہے جیسا کہ ابن عبد البر نے استذکار میں بیان کیا ہے اور
حق یہ کہ ان آثار سے کوئی حجت نہیں ہو سکتی ہے- اول تو یہ بمقابلہ صحاح احادیث کے واقع ہوئے ہیں دوم اکثر اسانید علت سے خالی نہیں
ہیں- سوم یہ کہ انہیں صحابہ رض سے دوسری روایت مسافر کے تین دن رات اور مقیم کی ایک دن رات کے مروی ہیں پس اگر ثبوت بھی
مانا جاوے تو توفیق یہ ہے کہ انہوں نے قول غیر محدود سے رجوع کیا علاوہ اسکے صحاح احادیث سے موافقت پر محمول کرنا خود صحیح ہے اور
حدیث جو امام مصنف رح نے لکھی وہ صحیح ہے اور اس مطلب کو مفید احادیث صحیحہ ہیں از انجملہ طبرانی رح نے براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے
روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح خفین میں مسافر کے لیے تین دن رات اور مقیم کے لیے ایک دن رات مدت فرمائی-
حافظ ابو نعیم نے مالک بن سعد کی حدیث قولی و مالک بن ربیعہ کی حدیث فعلی روایت کی اور مسلم نے حدیث شریح بن ہانی سے کہ میں نے
حضرت عائشہ رض سے مسح کی توقیت پوچھی تو فرمایا کہ تو حضرت علی رض کے پاس جا کر دریافت کر کہ وے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ
سفر کرتے تھے پس میں نے حضرت علی رض سے پوچھا تو فرمایا کہ تین دن رات مسافر کے لیے اور ایک دن رات مقیم کے لیے- ابن خزیمہ نے
حضرت علی رض سے بھی روایت کی جو میں نے اول ذکر کی ہے- ابو داؤد نے حدیث خزیمہ بن ثابت سے مانند اسکے مرفوع روایت کی اور اسکو
ابن ماجہ نے و ترمذی نے روایت کر کے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے- اور ابن ابی شیبہ رح نے حدیث عمر رض سے اور ابوبکر نیشاپوری نے
حدیث عمرو بن امیہ ضمری سے اور بزار رح نے حدیث عوف بن مالک سے اور حدیث ابو ہریرہ رض سے اور دارقطنی نے حدیث ابوبکرہ رض
سے مرفوعات روایت کیں اور حدیث ابوبکرہ کو ابن خزیمہ نے صحیح میں روایت کیا اور طحاوی رح نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے اور بخاری رح نے
کہا کہ حدیث حسن ہے اور طبرانی رح نے معجم کبیر میں حدیث مغیرہ رض سے روایت کی کہ آخری غزوہ کہ جو میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ
میں ادا کیا تھا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمکو حکم دیا کہ ہم اپنے موزوں پر مسح کریں مسافر کے لیے تین دن و انکی راتیں اور مقیم کے لیے
ایک دن رات جب تک کہ نہ اتارے- ترمذی رح نے حدیث صفوان بن عسال سے روایت کی اور کہا کہ حسن صحیح ہے اور اسکو نسائی و
ابن ماجہ و ابن حبان و ابن خزیمہ نے بھی روایت کیا- پس یہ صحاح احادیث صریح ہیں کہ مسافر کے لیے انتہائے مدت تین دن رات ہیں
اور مقیم کے لیے ایک دن رات ہے- یہ تو انتہائے مدت کا بیان تھا اور رہا ابتدا کہ کب سے ہوگی تو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا کہ

وابتداؤها عقيب الحدث - اور ابتدا مسح کی حدث کے پیچھے سے ہے - لان الخف مانع سراية الحدث فتعتبر المدة من وقت
المنع - کیونکہ موزہ تو مانع سرایت حدث ہے پس مدت اُسی وقت سے اعتبار ہوگی جس وقت سے اُسنے حدث سرایت کرنے کو روکا ہے
ف - اور وہ بعد حدث سے شروع ہے کیونکہ اس سے پہلے وضو کی طہارت تھی اور یہی قول شافعی و ثوری و جمہور علماء کا اور یہی دو
روایتوں میں سے اصح روایت امام احمد و داؤد رح سے ہے - اور اوزاعی و ابو ثور نے کہا کہ ابتداے مدت اُسوقت سے کہ بعد حدث کے جب
مسح کرے اور یہی ایک روایت احمد و داؤد سے ہے اور یہی مختار از راہ دلیل کے ارجح ہے یہ نووی رح نے ذکر کیا اور یہی ابن المنذر نے اختیار
کیا اور صحیح قول عامۂ علماء رح ہے - مع - پس مسافر کو جس وقت حدث ہوا اسوقت سے تین دن رات شمار کرے - م - سفر خواہ سفر طاعت ہو
یا سفر معصیت ہو فرق نہیں ہے - السراجیہ - اور یوں ہی مقیم بھی وقت حدث سے ایک دن رات شمار کرے - م - حتی کہ اگر فجر کے وقت
وضو کر کے موزے پہنے اور اسکو وقت عصر کے حدث ہوا پس اُسنے وضو کر کے مسح کیا تو مسح کی مدت دوسرے دن کی اُسی ساعت تک
باقی ہے جس ساعت حدث ہوا اگر مقیم ہو - المحیط - اور چوتھے دن کی اُسی ساعت تک اگر مسافر ہو - محیط السرخسی - اور واضح ہو کہ مسح جو طہارت
پر ہو معتبر نہیں حتی کہ اگر صورت مذکورہ میں استحبابا باوجود طہارت کے ظہر کو مکرر وضو کیا اور مسح کیا تو مدت اُسوقت سے نہو گی - م - مقیم نے
مدت کے اندر سفر اختیار کیا تو وہ اب سفر کی مدت پوری کرے - الخلاصہ - اور اگر مدت اقامت پوری کر کے سفر کیا تو موزے اُتار کر پانوں
دھووے - المحیط - اور مسافر اگر مدت اقامت کی قدر گذار کر مقیم ہوا تو موزے اُتارے اور اگر ایسی حالت میں مقیم ہوا کہ مدت اقامت پوری
نہیں ہوئی ہے تو صرف مدت اقامت کی قدر پوری کرے - الخلاصہ - اگر کسی کو اپنے پیروں پر خوف ہے تو وہ ضرورت کی وجہ سے بدون کسی
محدود وقت کے موزوں پر مسح کرتا رہے - المضمرات - اور مسافر کے لیے بوجہ خوف سردی کے روا ہے کہ بعد مدت تین دن رات سے
زیادہ موزوں پر مسح کرے - جوامع الفقہ - اب رہا مسح کا طریقہ کہ کس کیفیت سے ہے تو امام مصنف رح نے فرمایا - والمسح علی ظاهرهما
خطوطا بالاصابع يبدأ من قبل الاصابع الى الساق - اور مسح مذکور دونوں موزوں کے ظاہری رخ پر ہے در حالیکہ وہ خطوط
ہو جاویں انگلیوں کے ساتھ اس طرح کہ شروع کرے پانوں کی انگلیوں سے پنڈلی کی طرف کھینچ لیجاوے - لحديث المغيرة ان
النبی علیہ السلام وضع یدیہ علی خفیہ ومدهما من الاصابع الی اعلاهما مسحة واحدة وكاني انظر الى اثر المسح على خف
رسول اللہ علیہ السلام خطوطا بالاصابع - بدلیل حدیث مغیرہ بن شعبہ رض جسمیں مذکور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے
دونوں ہاتھ اپنے دونوں موزوں پر رکھے اور انکو انگلیوں سے اوپر کو کھینچا ایکبار مسح کیا اور گویا میں اثر مسح کو رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے موزہ پر دیکھتا ہوں خطوط انگلیوں کے ساتھ - ف - یہ امام مصنف رح نے حاصل حدیث مغیرہ رضی اللہ عنہ
کو اس عبارت میں ادا کیا اور یہ غرض نہیں ہے کہ حدیث مروی بعین الفاظ ہے - م - اور روایت میں یوں ہے کہ مسح کیا دونوں موزوں
پر پس رکھا دایاں ہاتھ دائیں موزہ پر اور بایاں ہاتھ بائیں موزہ پر پھر مسح کیا دونوں کے اعلی کو ایکبار مسح حتی کہ گویا میں رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کی انگلیوں کو دونوں موزوں پر دیکھتا ہوں - رواہ ابن ابی شیبہ واسنادہ غریب ہے - باوجود غرابت کے
اس سے چند احکام ثابت ہوگئے ہیں اول یہ کہ موزوں پر دونوں ہاتھ رکھنا سنت ہے اور کھینچنا سنت ہے - دوم یہ کہ سنت یہ ہے
دائیں کو دائیں پر اور بائیں کو بائیں پر رکھے - سوم یہ کہ مسح ایکبار مسنون ہے - مع - میں کہتا ہوں کہ ہاتھوں کا موزوں پر
رکھنا مسنون نہیں نکلتا کیونکہ یہ تو عادۃ ہے جبکہ انگلیاں رکھی جاویں اور یہی بیان اظہر ہے کیونکہ آخر میں موزوں پر انگلیاں
دیکھتا ہوں صحیح ہے اور یہ جب ہی کہ انگلیوں سے مسح کیا ہو اور واضح ہو کہ انگلیوں کو دونوں موزوں پر دیکھتا ہوں یعنی
مراد یہ کہ آپ کے انگلیوں سے جو نشان پیدا ہوگئے تھے نہ آنکہ در حقیقت انگلیاں کیونکہ یہ محتاج بیان نہیں ہے اور اس سے
معلوم ہوگیا کہ عینی رح نے غور نہیں کیا اور یہی وجہ ہوئی کہ امام مصنف رح نے حدیث کو بلفظ نہیں بیان کیا بلکہ مختصر مضمون بیان
کر دیا جس سے مقصود حدیث ظاہر ہو جاوے - م - اس حدیث سے فقہاء نے لیا کہ مسح خفین میں تکرار یعنی مانند غسل کے

تین بار مسح کرنا مشروع نہین ہی اور اگر اسمسح سے خطوط نہین رہ سکتے - طبرانی رح نے اوسط مین حدیث جابر رض سے مرفوع روایت کی جسمین
ہی پھر آپ نے اپنے ہاتھ سے موزون پر مسح دکھلایا کہ موزون کے مقدم سرے سے کھینچا ساق کی جڑ تک ایکبار اور انگلیون مین کشادگی
رکھی - طبرانی رح نے کہا کہ جابر رض سے اسی اسناد سے روایت کیجاتی ہی اور کتاب الامام مین کہا کہ ابن المنذر نے عمر بن الخطاب سے
روایت کی کہ اپنے موزون پر مسح کیا تھا حتی کہ آثار انگلیون کے موزون پر خطوط دکھلائی دیتے تھے - اور روایت کی کہ قیس بن
کی انگلیون کے آثار انکے موزہ پر دیکھے جاتے تھے - مف - مین کہتا ہون کہ اسمین تو اختلاف نہین کہ مسح جس طرح سے ہو ادا ہوجائیگا
اور طریق معقول مسنون ہونے کے واسطے اسقدر ثبوت کافی ہی - روایت ابن ابی شیبہ و طبرانی دونون کی قرابت معنوی دور ہوگئی
اگرچہ اسناد حدیث مغیرہ و حدیث جابر کی غریب ہو اور خصوص آثار صحابہ رض سے زیادہ استیناس ہوا پس ظاہر ہوا کہ وجہ مسح کی یہ
مستحب ہی - امام مصنف رح نے کہا - ثم المسح علی الظاہر حتم حتی لایجوز علی باطن الخف وعقبہ وساقہ لانہ معدول بہ عن
القیاس فیراعی جمیع ماورد بہ الشرع - پھر مسح کرنا ظاہر موزہ پر حتم ہی یعنی ضروری لازم ہی حتی کہ جائز نہوگا باطن موزہ پر اور
ایڑی پر و موزہ کے ساق پر کیونکہ یہ قیاس سے معدول بہ ہی تو جیسکے ساتھ شرع وارد ہوئی ہی وہ سب مرعی رکھا جاوے - ف -
حاصل یہ کہ ایسا نہین ہوسکتا کہ مانند مسح الراس کے ظاہری موزہ پر مسح کی مقدار قرار دیکر یہ مقدار نیچے کی رخ یا ایڑی یا داہنے
بائین کسی مقام سے مسح کرنے مین جواز ہوجاوے جیسے مسح الراس مین ہی بلکہ مسح خفین چونکہ قیاس سے معدول بہ ہی تو وارد
جسطرح ہوا یعنی ظاہر الخف وہ تو ضروری رہیگا اب اسکے علاوہ بھی مسح کرنا بیکار ہی اور اگر کرے تو زائد مین مضائقہ نہین ہی
والبداءۃ من الاصابع استحباب اعتبارا بالاصل وہو الغسل - اور ہاتھ موزہ پر انگلیون سے شروع کرنا یہ لازمی نہین بلکہ مستحب
ہی بقیاس اصل یعنی دھونا - ف - تو جیسے دھونے مین انگلیون سے شروع کرنا مستحب ہی ویسے ہی اسکے بدل یعنی مسح مین بھی وہان
سے شروع کرنا مستحب ہی - یہ صریح ہی کہ حدیث مذکور اصل نہین بلکہ بیان مجمل ہی تو اوپر سے مسح تعلق ہوا اور ابتدا کرنا سرون سے
تو یہ ضروری نہین بلکہ مسنون بھی ثابت نہین ہوسکتا حتی کہ مستحب ہی - یہ تقریر اصولی ہی اور ہمارے شیخ الاسلام عینی رح نے جو شرح
مین زعم کیا کہ مدار حدیث پر ہی یہ وہم ہی فافہم - م - شافعیہ کے نزدیک بھی مانند کتاب الامام وغیرہ مین منصوص ہی کہ خالی باطن موزہ
کا مسح جائز نہین ہی - ابن المنذر رح نے کہا کہ مین نہین جانتا کہ جو مسح الخفین کا قائل ہی انمین سے کوئی کہتا ہو کہ موزہ مین اوپر مسح
کرلینا کافی نہین ہی - ابن بطال رح نے کہا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا کہ اگر کسی نے موزہ کے نیچے اسفل کا مسح کرلیا اور اوپر
نہ کیا تو جائز نہین ہی کما فی العینی - پس یہی معنی قول امام مصنف ہین کہ بالاجماع یہ قطعی ہوا کہ ظاہر خف پر مسح کرے تو اس سے
عدول کرکے قیاس سے بقدر ظاہر کے کسی اور مقام سے مسح کرلینا ظاہر کو چھوڑ کر روا نہین پس شارحین کی تشریح اسکے خلاف اور
علامہ عینی کا اعتراض سب لاطائل ہین - م - عینی رح نے کہا کہ قولہ والمسح علی الظاہر حتم یعنی مسح کرنا ظاہر الخفین پر یہی ہمارے نزدیک
مستحب ہی اور مسح اسفل الخفین کا مستحب نہین ہی - مترجم کہتا ہی کہ یہ غلط ہی بلکہ مراد یہ کہ ظاہر الخفین کا مسح کرنا بقدر مفروض کے ضروری لازم
ہی وہ کسی طرح ترک نہین ہوسکتا حتی کہ اگر ترک کیا تو مسح جائز نہوگا اور اس سے یہ غرض نہین کہ اسفل کا مسح مستحب نہین یا مستحب ہی اس سے
کچھ بحث نہین کی - لہذا کچھ خلاف نہین جو بدائع مین لکھا کہ ہمارے نزدیک موزہ مین ظاہر و باطن کا مسح کرنا مستحب ہی بشرطیکہ باطن مین
نجاست نہو - اقول یعنی قدر درم سے کم - اور عینی رح نے لکھا کہ یہی شافعی رح کا قول ہی اور واجب انکے نزدیک اوپر سے اقل جزو ہی
مین کہتا ہون کہ یہی اختلاف ہی کیونکہ ہمارے نزدیک اوپر سے قدر واجب ضروری ہی کیونکہ یہ اجماعی قطعی ہی - امام سرخسی نے مبسوط مین
کہا کہ اگر خالی باطن الخف کو بدون ظاہر کے مسح کیا تو جائز نہین ہی - اور جو بدائع مین مذکور ہی وہی ایک جماعت صحابہ و تابعین سے
حکایت کیا اور ثوری و اوزاعی و احمد کا مذہب بیان کیا اور امام نووی و ابن المنذر نے ذکر کیا کہ اسفل الخفین کا مسح کرنا سلف
کے نزدیک مستحب ہی اور یہی شافعی و مالک کا قول ہی - پھر حجت حدیث علی کرم اللہ وجہہ ہی کہ اگر دین رائے کے ساتھ ہوتا تو موزہ کا

اسفل واسطے مسح کے اسکے ظاہر سے اولی ہوتا اور مین نے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ موزون کے ظاہر پر مسح کیا کرتے تھے
رواہ ابوداؤد واحمد والترمذی۔ اور ترمذی نے لکھا کہ حدیث حسن صحیح ہے اور ابوداؤد نے اسکو دوسرے صحیح طریق سے روایت کیا۔ مترجم کہتا ہے
کہ یہ صحیح ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ظاہر موزون پر اقتصار فرمایا ورنہ کلام منتظم نہو گا۔ اور اسمین یہ بھی فائدہ صحیح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم حسب عادت اکثری صرف ظاہری رخ پر اقتصار فرمایا کرتے تھے تو معلوم ہوا کہ باطن رخ پر کسی وقت مین مسح کیا ہو اور یہ اسقدر
قوت نہین رکھتا کہ اسکو سنت کہا جاوے کیونکہ سنت تو مواظبت ہے بلکہ سنت یہی طریقہ ہوا کہ اکثر اوقات صرف ظاہری رخ پر اقتصار کرے
اور کبھی باطنی رخ پر بھی مسح کرلے بشرطیکہ باطنی رخ پر مسح کی حدیث ثبوت کو پہونچے۔ اور حدیث تو صرف یہ ہے کہ جو ابوداؤد و ترمذی وابن ماجہ نے
ثور بن یزید عن رجاء بن حیوہ عن کاتب المغیرہ عن المغیرہ رضی اللہ عنہ روایت کی کہ مین نے غزوہ تبوک مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو وضو کرایا تو آپ نے موزہ کے اعلی واسفل کو مسح کیا۔ ابوداؤد نے کہا کہ ثور بن یزید نے رجاء بن حیوہ سے نہین سنا۔ ترمذی نے کہا
کہ یہ روایت معلول ہے اور مین نے محمد بن اسمعیل بخاری وابو زرعہ رازی سے اس حدیث کی حالت پوچھی تو دونون نے کہا کہ صحیح نہین ہے۔
دارقطنی رح نے علل مین کہا کہ یہ حدیث ثابت نہین ہوتی ہے۔ یونہی احمد رح نے بھی اسکو ضعیف کیا ہے۔ عینی رح نے اعتراضات کے
جوابات نقل کیے اور کہا کہ اس سے شافعیہ نے استدلال کیا اور اسی واسطے بدائع مین کہا کہ اعلی واسفل کا مسح مستحب ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ
پھر یہ کیونکر نکلا کہ طریقہ مسنون ہے حالانکہ مستفاد طریقہ معمولی سے خلاف ہے اور حالانکہ یہ بھی معلوم نہین کہ اسفل الخف پر ہاتھ پھیرنا بطور
مسح خف تھا یا نظافت گرد سے تھا اور اس سے معلوم ہوا کہ اصح وہی ہے کہ مفروض ظاہر الخف اور اکثر اوقات اسی پر اقتصار ہو اور کبھی
بنظر دفاق وغیرہ باطن کو بھی شامل کرے جبکہ اسمین کچھ بھی نجاست نہو۔ واللہ تعالی اعلم۔ اب رہا بیان مقدار تو امام مصنف رح نے کہا
کہ۔ **وفرض ذلک مقدار ثلث اصابع من اصابع الید**۔ اور مفروض اس مسح کا بقدر تین انگلیون کے ہے ہاتھ کی انگلیون سے
وقال الکرخی من اصابع الرجل والاول اصح اعتبارا لآلۃ المسح۔ اور کرخی رح نے کہا کہ پیرون کی انگلیون سے تین انگلیون
کی قدر ہو ولیکن قول اول یعنی ہاتھ کی انگلیون سے اندازہ تین انگلیون کے قدر ہونا یہی اصح ہے بجہت اعتبار آلہ مسح کے۔ ف
وہ ہاتھ ہے نہ اعتبار ممسوح کا جو کہ پانون ہے کیونکہ مسح ہاتھ سے تھا۔ اسی کو مبسوط سرخسی نے لیکر اصح کہا ہے۔ ۴۔ اور مراد ہاتھ کی تین چھوٹی
انگلیون کا اندازہ ہے۔ قاضیخان۔ اگر دونون مین سے ایک پانون پر زخم ہو کہ جس سے دھونے و مسح کرنے پر قدرت نہو تو دوسرے
پانون پر مسح روا نہین ہے۔ اسی طرح اگر ایک پانون ٹخنہ سے اوپر سے قطع ہو یہی حکم ہے اور اگر اس سے نیچے سے قطع ہوا اور مقام مسح سے
بقدر تین انگلیون کے ہو تو دونون پر مسح جائز ہے ورنہ نہین المحیط۔ اصابع پانچ ہین اور نص مین اصابع مذکور ہے تو ادنی تثلیث تین
سے کم نہین پس یہی واجب ہے جیسا کہ اصول مین متقرر ہوا پس تین سے زائد رکھنا بہتر ہے۔ م۔ امام احمد کے نزدیک اکثر حصہ و مالک رح
کے نزدیک سب سوائے مواضع ابین کے اور شافعی رح کے نزدیک ادنی جزو ظاہر کا کافی ہے اور باطن سے اگر کچھ چھوٹا تو کافی نہین
کما نصہ ابویعلی والمزنی فی المختصر۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ دلیل ہے کہ شافعیہ کے نزدیک باطن واجب ہے ولیکن یہ خلاف مختار ہے ورنہ خلاف اجماع ہے
وقول ابن المنذر رد ابن بطال جو اوپر گذرا اسکی تردید کرتا ہے۔ م۔ اگر بعض منہ وخالی ہو اور مشغول پر بقدر تین انگشت مسح کیا تو معاد اور
اگر خالی پر مسح کیا تو نہین۔ المحیط۔ ع۔ اور اگر ایک پر بقدر دو انگشت کے اور دوسرے پر بقدر پانچ کے مسح کیا تو نہین جائز ہے۔ جوامع الفقہ
ع ف۔ امام محمد رح نے تنصیص کردی کہ تکرار مسح مین سے اکثر ہونا مستحب ہے۔ المحیط والزیادات۔ مسح تین انگلیون سے ہونا بھی صحیح ہے الکافی
حتی کہ اگر ایک انگلی سے تین مرتبہ تین جگہ ہر بار نیا پانی لیکر مسح کیا تو جائز ہے التبیین۔ اور اگر انگوٹھے وکلمہ کی انگلی سے درجا لیکر درمیانی
جگہ کھلی ہوئی ہو مسح کیا تو جائز ہے قاضیخان۔ اور اگر تین انگلیان رکھدین اور انکو نہ کھینچا تو جائز مگر خلاف سنت ہوا۔ القنیہ۔ اگر موزہ
پر انگلیون کے سرون سے مسح کیا پس اگر پانی ٹپکتا ہو تو جائز ورنہ نہین الذخیرہ۔ اگر مسح کی جگہ پانی یا مینہ پہونچا بقدر تین انگشت
کے یا مینہ سے بھیگی گھاس مین چلا تو کافی ہوا اور اصح قول مین اوس مانند مینہ کے ہے التبیین۔ اگر اوس پڑے تو کافی ہے منیانی رح

کما ہو الاصح ہے ع- اور خطوط کا ظاہر کرنا ظاہر الروایۃ میں شرط نہیں۔ شرح الطحاوی والمجتبی - ولیکن مستحب ہے المنیہ۔ عضو کو دھویا اُسکی باقی تری سے مسح ہوا ہے خواہ ٹپکتی ہو یا نہیں اور مسح کے بعد تری رہی ہو تو اُس سے موزہ پر مسح ہوا نہیں المحیط- اگر ساق سے شروع کرکے اصابع کو لیگیا یا دونوں موزوں پر عرض میں مسح کیا تو جائز مگر خلاف سنت ہے الجوہرہ- اگر ہتیلی رکھکر کھینچی یا انگلیاں رکھکر کھینچیں دونوں خوب ہیں چار بسترہ یا ہاتھ ہے اور اگر ہاتھ سے پیٹھ کی طرف سے مسح کیا روا ہے ولیکن مستحب اندرونی رخ سے ہے الخلاصہ- اگر انگلیاں کھینچیں اور انکی جڑیں الگ رکھیں تو جائز نہیں ہے- و مسح موزہ میں تکرار مسنون نہیں قاضیخان- اور مسح موزہ میں نیت شرط نہیں یہی صحیح ہے الفتح- پس اگر موزوں پر بے نیت مسح کیا یا کسی کو دوسرے کو تعلیم کروے طہارت مقصود نہیں ہے تو طہارت صحیح ہوگئی الخلاصہ اب اگر موزہ عادت سے زیادہ پھٹا ہو تو امام مصنف رح نے بیان فرمایا- ولا یجوز المسح علی خف فیہ خرق کثیر- اور مسح نہیں جائز ہے ایسے موزہ پر جسمیں شگاف کثیر ہو- ف- قلیل شگاف سے تو کم خالی ہوتا ہے اعتبار کثیر کا ہے اور کثیر کی تفسیر یہ کہ یتبین منہ قدر ثلث اصابع من اصابع الرجل- کھل جاوے اس شگاف سے بقدر تین انگلیوں کے پانوں کی انگلیوں سے- ف- مراد چھوٹی انگلیاں پانوں کی-ت- وان کان اقل من ذلک جاز- اور کھلنا اس سے کم ہو تو مسح جائز ہے- وقال زفر والشافعی لا یجوز وان قل لانہ لما وجب غسل البادی یجب غسل الباقی اور زفر و شافعی رح نے کہا کہ مسح جائز نہیں اگرچہ شگاف قلیل ہو کیونکہ جب کھلے کا دھونا واجب ہوا تو باقی کا دھونا بھی واجب ہوا- ف- یہ سرسری قیاس ہے- ولنا ان الخفاف لا تخلو عن قلیل خرق عادۃ فیلحقہم الحرج فی النزع وتخلو عن الکثیر فلا حرج اور ہماری دلیل یہ ہے کہ موزے نہیں خالی ہوتے تھوڑے خرق سے از راہ عادت تو لوگوں کو اُتارنے میں حرج لاحق ہوگا اور کثیر شگاف سے خالی ہوتے ہیں تو اُسمیں اُتارنے میں حرج نہیں ہوگا- ف- اور مسح شرعا دفع ہے تو قلیل خرق میں بوجہ دفع الحرج کے مسح جائز ہوا اور کثیر خرق میں جائز نہوا- والکثیر ان ینکشف قدر ثلث اصابع الرجل اصغرہا ہو الصحیح- اور کثیر کی مقدار یہ کہ کھل جاوے پانوں بقدر تین انگلیوں پانوں کے چھوٹی انگلیوں سے یہی قول صحیح ہے- ف- اور غیر صحیح روایت حسن از ابی حنیفہ کہ بقدر تین انگلیوں ہاتھ کے اور غیر صحیح قول شمس الائمہ حلوائی کہ اگر خرق بڑی انگلیوں پر ہو تو مقدار تین بڑی انگلیوں سے اور اگر چھوٹی پر ہو تو چھوٹی انگلیوں سے ہے- نہایہ- پھر صحیح اعتبار پانوں کی انگلیوں کا ہے- لان الاصل فی القدم ہو الاصابع- کیونکہ قدم میں اصل یہی انگلیاں ہیں- ف- حتی کہ اگر کسی نے دوسرے کے پانوں کی انگلیاں کاٹ ڈالیں تو پوری دیت پانوں کی لازم ہوگی کفایہ جب انگلیاں اصل ٹھہریں- والثلث اکثرہا- اور تین انگلیاں پانچ انگلیوں میں سے اکثر ہیں- ف- کیونکہ پانچ میں سے تین انگلیاں نصف سے زائد ہوئیں اور کسی چیز کا اکثر بمنزلہ کل کے ہوتا ہے- فیقام مقام الکل- تو تین بجائے کل کے قائم ہونگی- ف- پس تین انگلیوں کے کھلنے سے گویا کل قدم کھل گیا تو اسکا غسل واجب ہوا- رہا یہ کہ تین بڑی یا چھوٹی دونوں کو محتمل ہے- واعتبار الاصغر للاحتیاط- اور اعتبار چھوٹی انگلیوں کا واجب ہوا بوجہ احتیاط کے- ف- اور احتیاط جب ایسے مقام پر واجب ہے تو چھوٹیوں سے اعتبار یہی صحیح ہے- اگر خرق اسقدر ہو کہ تین پور چلی جاتی ہوں تو فرمایا- ولا معتبر بدخول الانامل اذا کان لا ینفرج عند المشی اور پوروں کے داخل ہوجانے کا کچھ اعتبار نہیں جب کہ شگاف ایسا ہو کہ رفتار کے وقت کھل نہ جاتا ہو- ف- کیونکہ معتبر تو کھلنا اور رفتار شکل ہوجانا قرار پایا ہے یہی اصح ہے- نہایہ- پھر اگر شگاف کھلتا ہو لیکن ایک میں بقدر تین انگشت نہیں بلکہ دونوں میں ملاکر ہو تو فرمایا- ویعتبر ہذا المقدار فی کل خف علی حدۃ - اور معتبر یہ مقدار ہر موزہ میں علیحدہ ہے- فیجمع الخرق فی خف واحد یعنی جمع کیے جاویں شگاف ایک موزہ میں- ف- اگرچہ ایک ہی جگہ نہوں مگر ٹخنہ کے چھپانے تک اعتبار ہے کیونکہ اگر شگاف موزہ کے ساق میں ہو تو جواز مسح سے مانع نہیں کمافی الفتاویٰ- اور خروق بھی ایسے ہوں کہ جسمیں سوجا سما جاوے اور اگر اس سے کم ہوں تو معتبر نہیں کیونکہ وہ سوئیوں کے سوراخ میں شامل کیے گئے ہیں- کمافی التبیین- ولا یجمع فی خفین لان الخرق فی احدہما لا یمنع قطع السفر بالآخر- اور خرق دونوں موزوں کے جمع نہ کیے جاویں کیونکہ ایک میں خروق ہونا دوسرے کے ساتھ سفر طے کرنے سے مانع نہیں ہیں

ف۔ اگر وہم ہو کہ نجاسات میں تو تم سب جگہ سے جمع کرتے ہو حتیٰ کہ ایک میں قدر درم سے کم مگر ملا کر زائد ہے تو مانع کہتے ہو اور خروق میں بھی ایسا ہی ہے جواب یہ کہ دونوں یکسان نہیں کیونکہ موزہ ہر ایک سے علیحدہ رفتار متعلق ہے۔ **بخلاف النجاسۃ المتفرقۃ لانہ حامل للکل**۔ برخلاف نجاست چھٹکی ہوئی متفرق کے ہر ایک درم سے کم مگر ملا کر زائد ہے تو وہ جمع کیجاوے ہر جگہ سے کیونکہ یہ شخص تو سب نجاست کا اٹھانے والا ہے۔ ف۔ اور جو کوئی درم سے زائد نجاست کا مجتمع یا متفرق کسی طرح اٹھانے والا ہوا سپر اختیاری قدرت سے طہارت واجب ہے اگر کہا جاوے کہ نجاست کے سوا سے ستر عورت کھلنے کو بھی جمع کرتے ہو چنانچہ زیادات میں ہے کہ اگر عورت کی فرج سے کچھ کھلا اور کچھ پیٹ وران دکچھ پنڈلی دکچھ بال سے ایسا کہ اگر سب جمع کیا جاوے تو اسکی چوتھائی فرج یا پنڈلی یا بال کی ہے تو اسکی نماز نہیں روا ہے۔ جواب یہ کہ ہاں۔ **وانکشاف العورۃ نظیر النجاسۃ**۔ اور عورت یعنی وہ شرمناک جگہ جسکا چھپانا فرض ہے نماز میں اسکا کھلنا نظیر نجاست کی ہے۔ ف۔ جیسے احرام والے کا متفرق خوشبو لگانا جمع کیا جاوے اگر ایک عضو کی قدر پہنچے تو جانور کی قربانی لازم اور جیسے کپڑے پر ریشم کی بوٹیاں جمع کیجاویں اگر چار انگشت سے زائد ہوں تو مرد کو حرام اور اگر قربانی کے جانور کے کانوں میں شگاف ہوں تو احوط یہ کہ جمع کیے جاویں اگر ایک تہائی کان سے زائد ہو پہنچیں تو اسکی قربانی روا نہیں ہے۔ ط۔ پھر واضح ہو کہ شرح یہ ہے کہ تین انگلیوں کی قدر سے مراد یہ کہ پوری تین انگلیوں کی قدر ظاہر ہو جاوے اور یہی اصح ہے خواہ شگاف موزہ کے نیچے ہو یا اوپر ہو یا ایڑی کے جوانب میں ہو المحیط۔ اور ٹخنہ میں تین انگلیوں کی قدر مانع ہے نہ اس سے کم ع۔ اور ٹخنہ سے اوپر مانع نہیں اگرچہ کثیر ہو الاخیرہ اور چھوٹی انگلیوں سے حساب کا اعتبار اسوقت ہے کہ سواے انگلیوں کی جگہ کے ہو اور اگر خود انگلیاں کھلیں تو جہاں کھلیں وہیں کی تین انگلیاں معتبر ہیں خواہ بڑی ہوں یا چھوٹی ہوں چنانچہ اگر انگوٹھا و پاس والی انگلی دونوں کھلیں تو جگہ اگرچہ چھوٹی تین انگلیوں کے برابر ہے مگر مسح جائز ہے اور اگر انگوٹھا و پاس والی ایک انگلی و اسکے پاس والی دوسری انگلی سب کھلیں تو اب مسح نہیں جائز ہے جسکی انگلیاں کٹی ہوں تو اسکے مانند غیر کی انگلیوں سے حساب ہوگا ابو ہرہ۔ یہ صحیح نہیں ہے اگر آگے منہ میں قدر ایک انگلی کے اور ایڑی میں اسی قدر و پہلو میں اسی قدر کھلے تو مسح نہیں جائز ہے المحیط۔ پھر شگاف جو مسح کو روکتا ہے وہ ہے کہ اسکی مانند کھلا ہوا یا چلنے میں کھل جاتا ہو اور اگر شگاف ایسا ہو کہ اسکے مانند چلنے میں بھی نہیں کھلتا تو مانع مسح نہیں اگرچہ شگاف طویل ہو التبیین المحیط البدائع الاسبیجابی ع۔ اور اگر موزہ دوہری تہ کا ہے اسکا ابرہ کھل گیا اور استر چمڑے کا یا گندہ کپڑا سلا ہوا ہے تو مانع مسح نہیں التبیین الذخیرہ ع۔ موزہ یا جورب یا جاروق جو پشت قدم پر سے شق کرکے اسمیں گھنڈیاں یا تسمے لگے ہیں جنسے باندہ دیا جاتا ہے کہ اسکو ڈھانک لیتا ہے تو وہ مانند غیر شق کے ہے اور اگر پشت قدم میں سے کچھ ظاہر ہو تو اسمیں موزے کے شگاف کا اعتبار ہوگا الزاہدی۔ یہ سب مسح موزہ کا حکم تو اسوقت کہ طہارت پر پہنے جانے کے بعد حدث موجب وضو ہو تو باحکام مذکورہ بالا موزہ پر مسح کرنا روا ہے اور اگر حدث موجب غسل پیدا ہو تو امام مصنف رح نے اول تشریح کی اور اب حسب وعدہ توضیح کی بقولہ۔ **ولا یجوز المسح لمن وجب علیہ الغسل**۔ اور موزہ پر مسح کرنا نہیں جائز اس شخص کو جسپر غسل واجب ہوا۔ ف۔ یعنی جنابت کیونکہ حیض تو کم تین روز سے نہیں ہوتا اور یہی موزہ کی انتہاے مدت مسافر ہے اور نفاس بہت زیادہ ہے۔ پس صرف جنب کو روا نہیں ہے۔ **لحدیث صفوان بن عسال رض انہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یامرنا اذا کنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلثۃ ایام ولیالیھا الا عن جنابۃ ولکن عن بول او غائط او نوم**۔ بدلیل حدیث صفوان بن عسال کہ فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم لوگوں کو حکم فرمایا کرتے جب ہم مسافر ہوتے کہ ہم اپنے موزوں کو نہ اتاریں یعنی پاؤں دھونے کے لیے تین دن و انکی راتیں مگر جنابت سے لیکن پیشاب یا پیخانہ یا نیند سے۔ ف۔ یعنی ایسے اسباب سے جنسے وضو ٹوٹ جاتا ہے لیکن جنابت میں اتاریں۔ سفر بفتح اول و سکون الفاء جمع مسافر ع۔ رواہ ابن ماجہ والنسائی وابن حبان وابن خزیمہ والشافعی والبیہقی والدارقطنی والترمذی وقال حسن صحیح۔ اور صورت مسئول یہ ہے کہ ایک نے وضو کرکے موزہ پہنے پھر جنب ہوا اگر اسکو اسی قدر پانی ملا کہ وضو کو کافی ہے نہ غسل کو تو وہ جنابت

کے لیے تیمم کرے مگر وضو کرنے میں پانوں بھی دھووے اور مسح اب روا نہیں ہے یوں ہی قنیہ میں مذکور ہے ع۔ پھر اب مدت کے اندر
جب تک وضو کرے مسح کریگا لیکن جب غسل کے واسطے کافی پانی دیکھا تو جنابت عود کریگی گویا اب جنب ہوا ہے المضمرات۔ پھر اگر
نہیں نہایا حتی کہ پانی جاتا رہا تو اب وضو کرے اور پانوں نکال کر دھووے پھر جب تک پانی کافی غسل کو نہ ملے مدت کے اندر مسح
کرتا رہے مگر جب پانی دیکھیگا جنابت عود کریگی۔ ف۔ اور اگر جنب نے غسل کیا اور سوائے اعضائے وضو کے کہیں شۂ خشک رہا
پھر اُسنے موزہ پہنے پھر وہ شۂ دھویا پھر حدث ہوا تو مسح کرے الخلاصہ۔ اور اگر اعضائے وضو میں سے کوئی شۂ خشک رہا اُسکو
دھونے سے پہلے حدث ہوا تو مسح نہ کرے التبیین۔ بالجملہ جنب میں ایک تو مخالفت منصوص ہے دوم قیاس بھی اسی کو مقتضی ہے۔ لان
الجنابۃ لاتتکرر عادۃ فلاحرج فی النزع بخلاف الحدث فانہ یتکرر۔ کیونکہ جنابت بار بار کر نہیں ہوتی جیسا کہ براہ عادت
معلوم ہے تو جنابت کی وجہ سے موزہ نکال کر غسل کرنے میں حرج نہیں ہے بخلاف حدث کے کہ وہ متکرر ہوتا ہے۔ ف۔ تو حدث میں بوجہ
حرج کے مسح جائز کیا گیا تھا وہ وجہ جنابت میں موجود نہیں ہے۔ اب بیان اسکا کہ موزوں پر مسح کن وجوہ سے ٹوٹ جاتا ہے تو فرمایا
وینقض المسح کل شیٔ ینقض الوضوء۔ اور مسح موزہ کو توڑ دیتی ہے ہر ایسی چیز جو وضو توڑتی ہے۔ ف۔ کیونکہ وضو کے ناقض
سے تمام وضو لازم آویگا تو مسح بھی لازم آویگا۔ **لانہ بعض الوضوء**۔ کیونکہ موزہ کا مسح وضو میں سے بعض ہے۔ ف۔ صرف غسل قدم کی جگہ
ہو گیا ہے مگر بہر حال واجب آیا تو پہلے وضو کے ساتھ ٹوٹ کر واجب آیا تو جس چیز نے وضو توڑا اُسنے اسکو بھی توڑا۔ پھر بعض وجوہ میں
باوجود وضو باقی رہنے کے مسح ٹوٹ جاتا ہے لہذا فرمایا۔ **وینقضہ ایضا نزع الخف**۔ اور موزہ کی مسح کو موزہ اُتارنا بھی توڑتا ہے
ف۔ یعنی ایک ہی موزہ اُتارنا۔ کیونکہ جب ایک اُتارا تو اسکا دھونا واجب ہوا۔ **لسرایۃ الحدث الی القدم حیث زال المانع**
کیونکہ حدث نے سرایت کی قدم تک جبکہ مانع جاتا رہا۔ ف۔ اور مذکور ہو چکا کہ یہی موزہ مانع سرایت تھا۔ پس جب ایک کا دھونا واجب
ہوا تو دوسرے کا بھی دھونا واجب کیونکہ ایک پر مسح اور دوسرے کا غسل دونوں کو جمع کرنا مشروع نہیں۔ واضح ہو کہ ناقض درحقیقت
حدث سابق ہے اور نزع الخف کو ناقض اسواسطے کہا کہ حکم اسی وقت ظاہر ہوا۔ نزع اُتارنا اور اگر موزہ خود اُتر گیا تو بھی یہی حکم ہے کما فی العینی
اور واجب اس صورت میں صرف دونوں پانوں دھونا حتی کہ اگر وضو ہو تو صرف دونوں پانوں دھو کر موزے پہن لے۔ پھر اگر حدث
ہو تو اُسی وقت سے مقیم کے لیے ایک دن رات و مسافر کے لیے تین دن رات کی مدت شروع ہوگی سم۔ پھر تصریح کردی۔ **وکذا نزع
احدہما**۔ اور یوں ہی دونوں موزوں میں سے ایک کا نزع ناقض ہے۔ ف۔ شاید یہ مراد ہو کہ خود نکل جانا ایک کا بدون نکالے
ناقض ہے۔ **لتعذر الجمع بین الغسل والمسح فی وظیفۃ واحدۃ**۔ کیونکہ جمع کرنا غسل اور مسح کے درمیان ایک ہی وظیفہ میں متعذر ہے
ف۔ یعنی جسمیں غسل ہے یا مسح ہے تو اسمیں ایک ہی مشروع ہے اور اسی ایک میں دونوں کا جمع ہونا مشروع نہیں کما فی الکافی م۔ تو یہاں
جمع کا حکم متعذر رہا تو لامحالہ دونوں کا دھونا لازم ہوا۔ اگر کہا جاوے کہ وظیفہ میں دونوں پانوں متعدد ہیں تو کیوں دونوں کے شگاف سے
جمع نہیں کیے جاتے جیسا کہ اوپر مذکور ہو چکا جواب اسکا اس سے دیا جاوے جو ایضاح میں ہے کہ وظیفہ اگرچہ متعدد ہے حتی کہ ایک کی نزع
دونوں کا مسح ٹوٹ جاتا ہے ولیکن غسل کے حق میں یہ دونوں دو عضو ہیں م۔ **وکذا مضی المدۃ**۔ اور یوں ہی مسح الخف کا ناقض
ہے مدت گذرنا۔ **لما رویناہ**۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہمنے روایت کی۔ ف۔ یعنی جواز مسح ایک دن رات تک واسطے مقیم کے
اور تین دن رات تک واسطے مسافر کے۔ اور یہ نص ہے کہ بعد اسکے مسح روا نہیں تو غسل واجب تو حدث سرایت کر گیا اور مسح ٹوٹ گیا
اور باقی وضو قائم ہے تو صرف پانوں دھولے سم۔ یہ حکم اسوقت کہ مسح کرنے والے نے پانوں دھونے کا پانی پایا ہو اور اگر اسنے
پانی نہ پایا تو مسح نہیں ٹوٹیگا بلکہ اُسکو نماز جائز ہے حتی کہ اگر نماز کے اندر اُسکے مسح کی مدت تمام ہو گئی اور اُسنے پانی نہیں پایا تو اپنی نماز
پوری کرے یہی اصح ہے المحیط قاضیخان الزاہدی الجوہرہ۔ صورت یہ کہ اول وقت وضو کرکے موزے پہنے اور ظہر کے وقت حدث
ہوا اسنے وضو کرکے مسح کیا اور دوسرے روز اسی وقت کہ اسکو حدث ہوا تھا نماز میں داخل ہوا اور اسکو یاد آیا کہ یہ وقت تمام

ہو جانے مسح کا ہے ولیکن جانتا ہے کہ اس جنگل میں پانی نہیں ہے تو اس اصح قول پر نماز پوری کرے م - اور بعض مشائخ نے کہا کہ اسکی نماز
فاسد ہو جائیگی اور یہی اشبہ بفقہ ہے - الفتح التبیین - د - واذا تمت المدۃ نزع خفیہ وغسل رجلیہ وصلی - اور جب مدت مسح کی تمام
ہوئی تو دونوں موزے نکال دے اور دونوں پانوں دھو کر نماز پڑھے - ف - یعنی جبکہ باقی وضوء موجود ہے - ولیس علیہ اعادۃ بقیۃ
الوضوء - اور اسپر باقی وضوء کا اعادہ واجب نہیں ہے - وکذا اذا نزع قبل المدۃ - اور یوں ہی جب خود اپنے مدت گذرنے سے
پہلے موزہ نکال دیا - ف - تو بھی اسپر باقی وضوء کا اعادہ واجب نہیں بلکہ صرف پانوں دھونے واجب ہیں - لان عند النزع
یسری الحدث السابق الی القدمین کانہ لم یغسلہما - اس دلیل سے کہ موزہ نکال دینے یعنی جدا کرنے یا اتارنے کے وقت
ساری ہو جائیگا حدث پہلا قدموں تک گویا اسنے دونوں کو دھویا نہ تھا - ف - پس صرف دھونا واجب ہوا - یہ اسوقت کہ
پانوں دھونے سے کوئی مانع ہو اور اگر موزہ اتارنے والے نے سخت سردی سے اپنے قدموں کے جاتے رہنے کا خوف کیا تو پھر
پہنکر اسپر مسح کرنا روا ہے اگرچہ مدت دراز ہو جاوے جیسے مسح جبیرہ کا حکم ہے التبیین والبحر - المحیط وجوامع الفقہ ع - یعنی مانند جبیرہ کے
اوپر نیچے سب مسح کرے ورنہ موزہ کی طرح ناقص ہے کیونکہ سردی کو کوئی دخل منع سرایت میں نہیں تو غایت یہ ہے کہ نہ اتارے لیکن مسح نہیں
بلکہ بخوف سردی کے تیمم کرے ہاں مسح جبیرہ پر اسکا مسح بتعلیل مشائخ ہوگا ولیکن اس صورت میں تمام ظاہر و باطن سب کو مسح کرے نہ مانند
موزہ کے - الفتح ملخصا - وحکم النزع یثبت بخروج القدم الی الساق - اور قدم کے ساق موزہ تک نکلنے سے نزع کا حکم ثابت ہو جاتا
ہے - ف - اور موزہ کو ساق تک نکالنے سے بھی نزع الخف کا حکم ہو جاتا ہے - لانہ لا معتبر بہ فی حق المسح - کیونکہ موزہ کی ساق کا
مسح کے حق میں کچھ اعتبار نہیں ہے - ف - حتی کہ اگر بغیر ساق کا موزہ پہنا تو اسپر مسح جائز ہے جبکہ ٹخنہ ڈھکتا ہو - اور جس کا مسح میں
اعتبار نہیں وہاں پانوں آجانے سے مسح کا نقض ہو جائیگا ع - لہذا شیخ الاسلام نے مبسوط میں کہا کہ اگر وضوء کر کے موزے پہنے
پھر اسکی رائے میں آیا کہ انکو نکالے پس اپنے پانوں کو نکال کر موزہ کے ساق تک لایا کہ رائے بدلی پھر اندر داخل کر دیا تو بعد اسکے
موزوں پر مسح نہیں کر سکتا مگر دونوں پانوں دھووے نہایہ - یہ قول ابی حنیفہ رح اور یہی اولی ہے الفتح - وکذا باکثر القدم ہو الصحیح
اور یوں ہی قدم کا اکثر حصہ ساق موزہ تک نکلنے یا نکال لینے سے بھی نزع الخف کا حکم ثابت ہو جاتا ہے یہی صحیح ہے - ف - یہی اصح ہے - ع - اور
موزہ سے مراد شرعی موزہ معہود ہے سو - یہ روایت ابو یوسف و حسن ہے - اور شرح الطحاوی میں ہے کہ اگر اکثر ایڑی موزہ سے نکل آئی تو
مسح ٹوٹ گیا اور امام محمد رح سے مروی ہے کہ جب تک موزہ میں قدم کا اسقدر حصہ رہا کہ اسپر مسح جائز ہے تو روا ہے ورنہ نہیں اور یہ اسوقت
کہ اسنے اتارنے کا قصد کیا ہو پھر اسکی رائے میں آیا کہ نہ اتارے اور اگر موزہ کی وسعت وغیرہ سے ایڑی اپنی جگہ سے نکل جاتی ہے تو
مسح نہ ٹوٹیگا اور کافی میں لکھا کہ امام محمد رح کے قول پر اکثر مشائخ ہیں کیونکہ معتبر تو محل فرض ہے جب تک وہ رہ جاوے مسح نہ ٹوٹیگا - مع
اور اگر موزہ واسع ہو جب قدم اٹھاتا ہے تو ایڑی نکل آتی ہے اور جب قدم رکھتا ہے اپنی جگہ چلی جاتی ہے تو اسپر مسح روا ہے اور اگر آدمی لنگڑا ہو
پانوں ٹیڑھا ہے کہ جو پنجوں کے بل چلتا ہے اور ایڑی موزہ کی اپنی جگہ سے اٹھ جاتی ہے تو اسکو روا ہے کہ مسح کرے جب تک کہ اسکا قدم موزہ
کی ساق تک نہ نکلے تتارخانیہ - الذخیرہ ع - یہ قول ابی حنیفہ رح اور یہی اولی ہے الفتح - ایڑی کے نکلنے و بیٹھنے کا کچھ اعتبار نہیں ہے
اور ایڑی کی اپنی جگہ سے زائل ہونے پر مسح ٹوٹنے کی جو روایت ہے وہ ایسی صورت میں ہے کہ اسنے موزہ اتارنے کے قصد سے ایسا کیا ہو
اور اگر یہ بات نہو بلکہ موزہ کی وسعت یا دوسرے سبب سے ہو تو باجماع مسح نہ ٹوٹیگا جیسا کہ برجندی کی نقل نہایہ سے معلوم ہوتا ہے
ت د - اور اگر اپنے دو طاقہ موزے پر مسح کیا پھر ایک طاق کو اتار دیا تو دوسرے طاق پر مسح کا اعادہ نہیں ہے - یوں ہی اگر بالدار موزہ
پر مسح کیا پھر اسکے بال دور کر دیے تو اعادہ نہیں ہے المحیط - اور یوں ہی اگر مسح کیا پھر موزوں کے اوپر سے کھال کے چھلکے اکھڑے
تو بھی مسح کا اعادہ نہیں محیط السرخسی - پھر ان وجوہ کے سوائے ناقض مسح ایک سبب دیگر ہے جو ہدایہ میں مذکور نہیں یعنی موزہ میں پانی
بھر جانا ع - اگر موزے میں پانی بھر گیا پس اگر ٹخنہ تک پہونچ گیا حتی کہ تمام پانوں دھل گیا تو اسپر دوسرے پانوں کا دھونا بھی واجب

ہو۔ الخلاصہ۔ اسی طرح اگر اکثر قدم پانی سے تر ہو گیا ہو تو یہی حکم ہے یہی اصح ہے۔ الظہیریہ۔ بہتوں نے اسکی تصحیح کی اور تنویر میں اسکو بیان ہم
موافق نقل عینی رح کے کہا کہ بعض مشائخ نے کہا کہ اس سے مسح نہ ٹوٹیگا اگرچہ پانی گھٹنے تک پہونچ جاوے اور کہا کہ یہی اظہر ہے اور در مختار
میں کہا کہ یہی بحرالرائق نے سراج سے نقل کیا کیونکہ موزہ سے قدم کا مستور ہونا پانون تک حدث سرایت کرنے سے مانع ہے تو یہ دھلنا وضو
معتبر نہوا تو بطلان مسح کا موجب نہوا کما فی النہر۔ میں کہتا ہوں دلالت کرتا ہے اسپر جو مروی ہے کہ موزہ پر مسح بھول گیا پھر وہ پانی جاری میں
گھسا تو فرض ادا ہو جائیگا جبکہ ظاہر الخف بھیگ جاوے اور امام ابو یوسف کے نزدیک پانی مستعمل نہوگا اور امام محمد کے نزدیک مستعمل ہوگا
اور اگر پانی قلیل غیر جاری ہو تو مسح ادا نہوگا۔ م۔ یہ مسئلہ قولہ ومن ابتدا المسح وہو مقیم آہ کی شرح میں عینی میں مذکور ہے۔ باقی رہا تو بعض میں سے
معذور کا وقت نکل جانا یعنی اگر معذور نے جسکو ہر وقت کے لیے تازہ وضو کا حکم ہے مثلاً مستحاضہ عورت یا پیشاب جاری رہنے یا نکسیر جاری
رہنے یا ناصور جاری رہنے کا مریض اگر اسنے وضو کرکے موزہ پہنا اور وضو شروع سے موزہ پہننے تک یہ عذر بھی جاری ہوا تو وہ اسوقت
کے اندر اگر دوبارہ وضو کرے تو مسح کریگا مثلاً کسی دوسری وجہ سے وضو ٹوٹ گیا ہو اور جب یہ وقت نکل گیا تو پھر مسح نہیں کر سکتا۔
اور اگر وضو شروع سے موزہ پہننے تک اسکو عذر سے طہارت رہی تو پھر اسکو مثل تندرست کے مدت معہودتک مسح کرنے کا اختیار ہے اگرچہ
وضو ہر وقت کے لیے کریگا۔ م۔ اگر وضو کیا اور جبیرہ باندھا اور جبیرہ پر مسح کیا اور دونوں پانون دھوکر موزے پہنے پھر حدث ہوا تو
وضو کرے اور جبیرہ و موزوں پر مسح کرے۔ اور اگر یہ طہارت جسپر موزہ پہنا ہے اسکے ٹوٹنے سے پہلے جراحت اچھی ہوگئی تو وہ جگہ دھوکر
موزوں پر مسح کرے اور اگر یہ طہارت ٹوٹنے کے بعد جراحت اچھی ہوئی ہو تو موزے اُتارنا واجب ہوگا۔ الظہیریہ السراج۔ یہ مسئلہ طہارت
کاملہ پر موزہ پہننے کی شرط پر متفرع ہے فافہم۔ م۔ ایک شخص کے ایک پانون میں جراحت اور اسپر جبیرہ ہے اسنے وضو کیا اور جبیرہ پر مسح کیا اور
دوسرا پانون دھوکر موزہ پہنا تو موزہ پر مسح نہیں جائز ہے۔ اور اگر جبیرہ پر مسح کرکے دونوں موزے پہنے ہوں تو موزوں پر مسح جائز ہے
محیط السرخسی۔ ایک شخص کے ایک پانون میں پھنسی تھی اسنے پانون دھوکر دونوں موزے پہنے پھر حدث ہوا اور وضو میں موزوں پر
مسح کیا اور نمازیں پڑھیں پھر جب موزہ اُتارا تو دیکھا کہ پھنسی پھوٹ کر اس سے خون مواد بہا ہے حالانکہ اسکو نہیں معلوم کب پھوٹی ہے تو
امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ اگر سر زخم خشک ہو اور آدمی نے طلوع فجر کے وقت موزہ پہنا تھا اور بعد عشاء کے اُتارا تو نماز فجر کا اعادہ
کرے اور اسکے بعد کی نمازوں کو اعادہ کرے اور اگر سر زخم تر ہو تو کچھ اعادہ لازم نہیں ہے المحیط۔ قال المص۔ **ومن ابتدا المسح وہو مقیم**
فسافر قبل تمام یوم ولیلۃ مسح ثلثۃ ایام ولیالیہا۔ اور جس نے شروع کیا مسح کو درحالیکہ وہ مقیم تھا پھر ایک دن رات تمام ہونے
سے پہلے اسنے سفر اختیار کیا تو تین دن و انکی راتیں مسح کرے۔ ف۔ یعنی ابتداء وقت حدث سے اب تین دن رات کا حساب
کرے۔ یہ روا ہے۔ **عملا باطلاق الحدیث**۔ دو وجہ سے ایک بدلیل عمل باطلاق حدیث۔ ف۔ کیونکہ حدیث میں ہر مسافر کے لیے
تین دن رات کی اجازت ہے اور یہ بھی مسافر ہوا تو اسکو بھی اجازت ہے۔ واضح ہو کہ اگر حضر میں موزے پہنے اور حدث سے پہلے سفر کیا تو
امام شافعی رح نے بھی اتفاق کیا کہ مسافر کا مسح کرے اور اختلاف شافعی رح کا درصورتیکہ حضر میں حدث ہونے کے بعد مسافر ہوا یا سفر میں
حدث ہونے کے بعد مقیم ہوا اور حجت اسپر ایک تو اطلاق حدیث ہے۔ **ولانہ حکم متعلق بالوقت فیعتبر فیہ آخرہ**۔ اور دوم یہ وجہ کہ
مسح کا حکم متعلق بوقت ہے تو اعتبار اسمین آخر وقت کا ہے۔ **بخلاف ما اذا استکمل المدۃ للاقامۃ ثم سافر لان الحدث**
قد سری الی القدم والخف لیس برافع۔ برخلاف اسکے جب اسنے اقامت کی مدت ایک دن رات پوری کرلی پھر سفر کیا
تو اب تین دن رات پوری نہیں کر سکتا کیونکہ حدث تو قدم تک ساری ہو چکا اور موزہ تو ایک دن رات تک مانع سرایت تھا کچھ
وہ حدث کا رافع تو نہیں ہے۔ ف۔ پس لامحالہ رفع حدث کے لیے دھونا لازم ہے۔ **ولو اقام وہو مسافر ان استکمل مدۃ الاقامۃ**
نزع۔ اور اگر اسنے اقامت اختیار کی حالانکہ مسافر تھا (تو اقامت کی مدت ہوئی) پس دو صورتیں ہیں اگر وہ مسح ایک دن رات یا کچھ
زیادہ کر چکا حتی کہ مدت اقامت پوری کر چکا ہے تو اب اُتارے۔ **لان رخصۃ السفر لاتبقی بدون السفر**۔ کیونکہ سفر کی اجازت

یعنی تین دن رات تو بدون سفر موجود ہونے کے باقی نہیں رہ سکتی ہے۔ **وان لم یستکمل اتمہا**۔ اور اگر اسنے ایک دن رات ابھی پورا نہیں کیا ہے تو اسی کو پورا کرے۔ ف۔ جو کچھ باقی ہو۔ **لان ہذہ مدۃ الاقامۃ وہو مقیم**۔ کیونکہ یہی مدت اقامت ہے، اور یہ شخص اب مقیم ہے (بیان جرموق) اس مسئلہ میں امام شافعی رح کا خلاف ہے اور بیان مسئلہ سے پہلے ہم جرموق کی تحقیق و بحث حدیث کو تلخیص کے ساتھ ذکر کریں۔ واضح ہو کہ جرموق وہ موزے جو موزوں پر پہنے جاتے ہیں تاکہ کیچڑ و نجاست سے بچاوین الصدر۔ جرموق کی ساق بہ نسبت موزہ کے چھوٹی ہوتی ہے ع۔ اور اسی کو موق کہتے ہیں۔ اور عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے بلال رض سے وضوء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دریافت کیا تو کہا کہ آپ اپنی قضاء حاجت کو جاتے پھر میں پانی لاتا تو آپ وضو کرتے پھر عمامہ و موقین پر مسح کرتے تھے۔ رواہ ابو داؤد۔ اس روایت میں موقین ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بلال رض سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خفین و خمار پر مسح کرتے۔ رواہ ابن خزیمہ والطبرانی اور ابو ادریس خولانی نے بلال رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم موقین و خمار پر مسح کرتے تھے رواہ ابن خزیمہ فی صحیحہ۔ اور انس رض کی روایت ہے کہ آپ موقین و خمار پر مسح کرتے رواہ البیہقی۔ اور ابو ذر رض سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ موقین و خمار پر مسح کرتے تھے رواہ الطبرانی فی الاوسط امام نووی رح نے کہا کہ حدیث میں موقین وہی خفین ہے نہ جرموقین کیونکہ موقین عربی زبان ہے اور جرموق معرب ہے اور علاوہ اسکے حجاز میں جرموق کی ضرورت نہیں الی آخرہ۔ اور علامہ سروجی رح نے شرح ہدایہ میں رد کر دیا کہ جوہری و مطرزی و عکبری نے کہا جرموق و موق دونوں موزوں پر پہنے جاتے ہیں تو صاف معلوم ہوا کہ خفین سے علاوہ ہیں۔ اور ابو البقاء عکبری اور ابو نصر بغدادی نے کہا کہ موق وہی جرموق ہے جو موزے پر پہنی جاتی ہے اور ضرورت نہونا کہاں سے معلوم ہوا اور صاغانی رح نے عباب میں حرف جیم میں کہا کہ جرموق وہ کہ موزہ پر پہنی جاوے اور میم میں کہا کہ موق وہ کہ موزہ پر پہنی جاوے وہ معرب ہو کر فارسی ہے مع۔ لہذا امام مصنف رح نے لکھا کہ۔ **ومن لبس الجرموقین فوق الخف مسح علیہ**۔ اور جو شخص کہ موزوں پر جرموقین پہنے تو جرموقین پر مسح کرے۔ ف۔ اسپر مسح روا ہے۔ نووی رح نے نقل کیا کہ ابو حامد نے کہا کہ یہی تمام علماء کا قول ہے اور مزنی رح نے کہا کہ میں ہمارے علماء کے درمیان خلاف نہیں جانتا ع۔ یہی شافعی کا قدیم قول تھا اور جدید میں خلاف کیا لہذا فرمایا خلافا للشافعی **فانہ یقول البدل لایکون لہ بدل**۔ اسمیں امام شافعی رح نے خلاف کیا کہ یوں فرمایا کہ بدل کا بدل نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی پانوں دھونے کا بدل مسح موزہ ہے تو موزے کا بدل جرموق نہوگا۔ **ولنا ان النبی علیہ السلام مسح علی الجرموقین** اور ہماری دلیل ایک تو منصوص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جرموقین پر مسح کیا۔ ف۔ یہ حدیث توضیح اوپر گذری۔ **ولانہ تبع للخف استعمالا وغرضا فصار کخف ذی طاقین**۔ اور دوسری دلیل قیاسی ہے کہ جرموق تابع خف ہے از راہ استعمال و غرض کے۔ تو خف پر جرموق ایسا ہو گیا جیسے دو طاقہ موزہ ہوتا ہے۔ ف۔ حالانکہ دو طاقہ موزہ کے بالائی طاق پر مسح بالاتفاق جائز ہے۔ رہا بدل کا بدل ہونا تو یہ نہیں ہے۔ **وہو بدل عن الرجل لا عن الخف**۔ بلکہ جرموق تو بدل پاؤں کا ہے نہ موزہ کا۔ ف۔ کیونکہ جو غرض موزے سے تھی وہی جرموق سے ہے البتہ موزہ کا تابع کر کے یہ استعمال ہے تو مقصود یہی کہ بجائے پاؤں دھونے کے مسح کر لیا جاوے۔ واقوی استدلال بحدیث مذکور ہے۔ اور عینی رح نے اعتراض کیا کہ اگر موق جرموق واحد ہو اور خف کے سوائے ہو تو استدلال صحیح ہے اور اگر موق وہی خف ہو جیسا کہ ازہری و ہروی و قزاز رح سے نووی رح نے نقل کیا تو استدلال ٹھیک نہوگا و علی ہذا جواب سروجی ٹھیک نہوگا۔ مع۔ حاصل اعتراض یہ کہ حدیث میں موق ہے اور وہ موافق نقل ازہری وغیرہ کے خف ہے تو اسی پر محمول کیا جاوے کیونکہ خف بالاتفاق ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حق یہ ہے کہ استدلال صحیح ہے اور یہ اعتراض ساقط ہے اسطرح کہ اہل لغت میں باہم خلاف نہیں اسواسطے کہ ازہری وغیرہ نے موق کو خف کہا اور جرموق و موق ایک قسم موزہ کا ہے اور جوہری وغیرہ نے تصریح کر دی کہ یہ موزہ اس قسم کا ہوتا ہے کہ موزوں پر پہنا جاتا ہے اور ساق نہیں ہوتی ہے پس حقیقی معنی موق

وجرموق کے یہی ہیں اور ممکن ہے کہ مجازاً کبھی بمعنی خف استعمال ہوتا ہو اور ابن الہمام نے لکھا کہ جوہری ومطرزی نے کہا کہ موق چھوٹا
موزہ ہے جو خف کے اوپر پہنا جاتا ہے اور یہ فارسی معرب ہے انتہی۔ پس حقیقت کو چھوڑ کر اسکو مجاز پر محمول کرنا روا نہیں ہے جب تک
کوئی قرینہ صارفہ موجود نہیں خصوصاً جبکہ سروجی رح نے ذکر کیا کہ منقول ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے دو جرموق صوف
کے تھے۔ اور اثبات مقدم ہے نفی پر اور امام محمد رح نے عن ابی حنیفہ عن حماد رح عن ابراہیم النخعی روایت کی کہ آپ جرموق پر مسح
کیا کرتے تھے پس استدلال صحیح ہوا اور اعتراض دور ہوا اور یہی مترجم کو ظاہر ہوا فاحفظہ فانہ عزیز واللہ تعالیٰ اعلم۔ یہ سب جب ہو تو
ہے کہ جرموق کو موزوں پر قبل حدث کے پہنا ہو۔ بخلاف ما اذا لبس الجرموق بعد ما احدث۔ بخلاف اسکے جب جرموق
کو بعد حدث ہونے کے پہنا تو جرموق پر مسح نہیں جائز ہے۔ لان الحدث حل بالخف فلا یتحول الی غیرہ۔ کیونکہ حدث کا
حلول تو موزے پر ہو چکا اب اس سے تحول ہو کر جرموق پر نہ آویگا۔ ولو کان الجرموق من کرباس لا یجوز المسح علیہ
اور اگر جرموق کرباس یعنی سوتی کپڑے کے ہوں تو اُنپر مسح نہیں جائز ہے۔ لانہ لا یصلح بدلا عن الرجل۔ کیونکہ یہ سوتی
جرموق اس لائق نہیں کہ پاؤں کا بدل ٹھہرے۔ ف۔ تو اسپر مسح کرنا روا نہوا۔ الا ان تنفذ البلۃ الی الخف۔ لیکن اگر
تری پھوٹ کر موزہ پر پہونچ جاوے تو مسح کرنا روا ہوگا۔ ف۔ لیکن نہ اسوجہ سے کہ جرموق لائق مسح ہے بلکہ اسوجہ سے
کہ مسح موزہ پر ہوا اور یہ جرموق بوجہ رقیق ہونے کے موزہ پر تری پہونچنے سے مانع نہیں ہے م۔ اور اگر دونوں جرموق چمڑے کے
یا اسکے مانند ہوں تو اُنپر مسح جائز ہے خواہ موزوں پر پہنے یا تنہا پہنے۔ الشہید الاصغر۔ اور حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر جرموقین پہنے
پس اگر انکو تنہا پہنا تو دیکھا جاوے کہ اگر سوتی کپڑے یا اسکے مانند چیز کے ہیں تو اُنپر مسح نہیں جائز اور اگر چمڑے و اسکی مشابہ
چیز کے ہیں تو اُنپر مسح جائز ہے اور اگر انکو موزوں کے اوپر پہنا تو دیکھا جاوے کہ اگر سوتی کپڑے و اسکے مانند کے ہیں تو انکے اوپر
سے مسح روا نہیں مگر جبکہ ایسے رقیق ہوں کہ تری انکے نیچے پہونچ جاوے اور اگر چمڑے و اسکے مانند سے ہوں تو بالاجماع اگر
حدث کے بعد انکو پہنا خواہ موزوں پر مسح کر چکا یا نہیں کیا ہے بہر حال ان جرموقین پر مسح نہیں روا ہے اور اگر حدث ہونے سے
پہلے جرموقین کو اوپر پہن لیا تو ہمارے نزدیک انپر مسح جائز ہے المحیط۔ اور اگر موزے پہنے اور فقط ایک موزہ پر ایک جرموق پہنا تو
روا ہے کہ جرموق پر اور دوسرے خالی موزہ پر مسح کرے قاضیخان۔ یہ جبکہ جرموق چمڑے و اسکے مشابہ چیز سے ہو م۔ موزوں پر تخفف
جیسے موزوں پر جرموق۔ الخلاصہ یعنی چمڑے کے جرموق حتی کہ بالائی موزوں پر مسح اُسوقت روا ہے کہ حدث سے پہلے پہنا ہو تفصیل
مذکورہ محیط م۔ اگر دو طاقہ موزہ پہنا تو اوپر مسح جائز ہے الکافی۔ اور صحیح قول مذہب میں یہ ہے کہ ترکی لبودے جو موزے بنائے
جاتے ہیں انپر مسح روا ہے کیونکہ انکو پہنکر سفر میں مواظبت کے ساتھ رفتار ممکن ہے شرح المبسوط للامام السرخسی۔ اور صحیح امام کرخی
کے نزدیک جواز ہے جبکہ انکے نیچے چمڑا ہو کما فی البحر ع۔ میں کہتا ہوں کہ صحیح قول اول ہے و علی ہذا بہرائچی نمدہ کی پاتھوس اور ان کے
جنکی بناوٹ میں سوراخ نہیں کھلتے ہیں جائز ہونا چاہیے واللہ اعلم م۔ جاروق اگر قدم کو چھپا وے اور ٹخنہ و پشت قدم سے ایک
یا دو انگلی سے زیادہ نظر نہ آوے تو اُسپر مسح جائز ہے اور اگر ایسا نہو ولیکن چمڑے سے قدم ڈھکتا ہو پس یہ چمڑا جاروق کے ساتھ سلا
ہوا ہو تو اُسپر مسح جائز ہے اور اگر کسی چیز سے باندھا ہو تو نہیں جائز ہے الخلاصہ۔ جاروق میں اوپر سے شق ہوتا ہے اور تسمہ یا گھنڈیوں
سے باندھا جاتا ہے اور کبھی گھنڈیوں کے نیچے سے ایک پرت چمڑا اچھی کے طور پر دیتے ہیں کہ وہ چھپاتا ہے م۔ اگر کعب پہنا اور
ایسا ہے کہ کعب یعنی ٹخنہ و قدم سے کچھ نظر نہیں آتا سوائے ایک دو انگلیوں کے مقدار کے تو اسپر مسح جائز ہے اور وہ بمنزلہ ایسے
موزے کے ہے جسمیں ساق نہیں ہے قاضیخان۔ اگر جرموق کشادہ ہو اور اسمیں ہاتھ ڈالکر مسح کرے تو نہیں جائز ہے القنیہ۔ ایک قسم جورب ہے
فارسی معرب ہے اور میں کہتا ہوں کہ جورب وہ ہے جو شامی لوگ سخت جاڑے میں پہنتے ہیں اور بنے ہوے سوت سے بنتا ہے قدم سے ٹخنہ کے اوپر تک
ہوتا ہے اور نعل جورب میں نعل ٹخنہ تک ہوتی ہے م ع۔ ولا یجوز المسح علی الجوربین عند ابی حنیفۃ الا ان یکونا مجلدین او منعلین

اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مسح کرنا جوربین پر نہیں جائز مگر آنکہ جوربین مجلد ہوں یا منعل ہوں۔ ف مجلد وہ کہ اُسکے اوپر و نیچے چمڑا لگایا گیا ہوا لگائی۔ اور منعل وہ کہ چمڑا اسکے نیچے لگایا گیا ہو جیسے نعل یعنی عربی جوتی زیر قدم ہوتی ہے۔ السراج یعنی تلوے پر ایک تلا لگا ہو۔ بالجملہ جوربین مجلد و منعل پر باتفاق مسح جائز ہے اور خالی جورب میں اختلاف ہے امام رح کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ **وقالا یجوز اذا کانا ثخینین لا یشفان**۔ اور صاحبین رح نے کہا کہ خالی جوربین پر بھی جائز ہے بشرطیکہ دونوں گندے گاڑھے ہوں رقیق چھنے نہوں۔ ف یہی جمہور صحابہ وتابعین کا قول ہے اور مذہب ثوری وابن المبارک واسحق واحمد وداؤد ہے اور حلیہ میں ہے کہ امام ابوحنیفہ کے قول پر امام شافعی رح نے کہا اور صاحبین کے قول پر امام احمد نے کہا ہے۔ اور جورب جو کہ مرغزی یا باریک سوت یا بال سے بناتے ہیں بلاخلاف اپر مسح نہیں روا ہے۔ اور اگر اسقدر گاڑھا ہو کہ اُس سے ایک فرسخ یا زیادہ چلنا ممکن ہو تو اختلاف ہے اور اگر رقیق کمال سے ہو تو بھی اختلاف ہے۔ مع۔ دلیل صاحبین وجمہور کے قول کی ایک نص و قیاس ہے نصی دلیل۔ **لما روی ان النبی علیہ السلام مسح علی جوربیہ**۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی جوربین پر مسح کیا۔ ف اس حدیث کو مغیرہ بن شعبہ وابوموسی وبلال رضی اللہ عنہم نے روایت کیا۔ حدیث مغیرہ رضہ بطریق ابوقیس عن ہزیل بن شرحبیل عن المغیرہ بن شعبہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور مسح کیا جوربین ونعلین پر۔ قال الترمذی ہذا حدیث حسن صحیح اور نسائی نے کہا کہ ابوقیس کا کوئی متابع نہیں اور صحیح مغیرہ رضہ سے تو یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موزوں پر مسح کیا۔ بیہقی نے کہا کہ سفیان ثوری وعبدالرحمن بن مہدی واحمد ویحیی بن معین وعلی بن المدینی ومسلم نے اس حدیث کو ضعیف کہا یہ حدیث منکر ہے۔ نووی رح نے کہا کہ ہم ترمذی کا قول کہ حسن صحیح ہے قبول نہیں کرتے۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ تقی الدین ابن دقیق العید نے امام میں کہا کہ ابوقیس کا نام عبدالرحمن بن مروان ہے بخاری نے صحیح میں اُنسے احتجاج کیا اور یحیی ابن معین نے توثیق کی اور عجلی نے کہا کہ ثقہ ثبت ہے اور ہزیل کی عجلی نے توثیق کی اور دونوں سے بخاری نے روایت کی پھر دونوں راویوں نے دوسروں کے مخالف روایت نہیں کی بلکہ ایک امر زائد بطریق مستقل روایت کیا پس موزوں پر مسح کرنے کی حدیث اور جوربین ونعلین پر مسح کی حدیث دو روایتیں نہیں بلکہ دو حدیثیں ہیں لہذا ابوداؤد نے بعد روایت کے سکوت کیا یعنی صحیح ہے اور ابن حبان وترمذی نے تصحیح کی تو پھر نووی رح کا قول امام ترمذی کے حق میں کیونکر قبول ہوگا۔ اور جوربین پر مسح کرنا حدیث ابی موسی سے ابن ماجہ وطبرانی نے اور حدیث بلال رضہ سے طبرانی نے روایت کیا پس حدیث حجت ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ثابت ہے مگر محتمل تاویل اسطرح کہ جورب منعل تھے اور معنی یہ ہیں کہ آپ نے جورب منعل میں جورب مع نعل پر مسح کیا اور کیونکر تاویل نہو حالانکہ نعل پر مسح خالی کسی کا قول نہیں ہے پس مراد نعل سے جورب منعل کی نعل ہے وعلی ہذا یہ حدیث امام ابوحنیفہ وشافعی کے واسطے حجت ہے کہ جورب منعل پر جائز ہے فافہم۔ م۔ اور دلیل قیاسی قول صاحبین کی یہ ہے۔ **ولانہ یمکنہ المشی فیہ اذا کان ثخینا وھو ان یستمسک علی الساق من غیر ان یربط بشیئ فاشبہ الخف**۔ اور اس دلیل سے کہ آدمی کو ایسے جورب پہنکر چلنا ممکن ہے جب کہ وہ گندے گاڑھے ہوں اور وہ اس صورت پر ٹھہر جاویں ساق پر بدون اسکے کہ کسی چیز سے باندھے جاویں تو مشابہ خف کے ہوگئے ف پس خف کا حکم پایا۔ اگر کہا جاوے کہ سوتی موزے انگریزی بھی بغیر بندش کے ساق پر ٹھہر جاتے ہیں۔ جواب یہ کہ اول تو ثخین نہیں ہوتے ہیں دوم یہ کہ مراد بغیر بندش ٹھہرنے سے یہ کہ بذات خود ایسے ٹھوس وسخت ہوں اور انگریزی مذکورہ بوجہ بناوٹ کے ٹھہرتا ہے ورنہ نہیں پس اسپر مسح نہیں جائز ہے۔ **ولہ انہ لیس فی معنی الخف لانہ لا یمکنہ مواظبۃ المشی فیہ الا اذا کان منعلا**۔ اور امام رح کی دلیل یہ ہے کہ جورب در معنی خف نہیں کیونکہ اُسکو پہنکر مدام رفتار نہیں ممکن ہے مگر جب ہی کہ نعل دار ہوں۔ ف اگر کہا جاوے حدیث کا جواب کیا ہے یہ معنی تو قیاسی ہیں جواب یہ کہ نہیں **وھو محمل الحدیث**۔ اور یہی معنی محمل حدیث ہیں۔ ف حدیث اسی پر محمول ہے کہ جورب منعل تھے۔ میں کہتا ہوں کہ یہی محمل حدیث ہونا میں نے بہت اچھے طریقہ سے بیان کیا بلکہ حدیث کے معنی یہی ہیں پس ظاہر ہوا کہ قول امام رحمہ اللہ احوط اور قول صاحبین

آسان تر و موافق اکثر ہے۔ وعنہ انہ رجع الی قولہما وعلیہ الفتویٰ۔ اور امام سے روایت ہے کہ آپ نے صاحبین کے قول کی طرف
رجوع کیا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ف۔ مبسوط میں ہے کہ مرض الموت میں جوربین پر مسح کیا اور کہا کہ جس سے میں منع کرتا تھا اسکو کیا
تو اصحاب نے استدلال کیا کہ آپ نے رجوع کیا ہے اور بعض نے تصریح کی کہ سات روز پہلے اور فتاویٰ کرخی میں تین روز پہلے آپ نے
رجوع کیا واللہ تعالیٰ اعلم۔ مع۔ ثخین وہ جورب کہ مجلد ہو اور منعل ہو پس اس شرط سے مسح روا ہے کہ بدون بندش کے ساق پر
ٹھہرے اور اسکے ماتحت نظر نہ آوے اور اسی پر فتویٰ ہے النہر۔ ولا یجوز المسح علی العمامۃ والقلنسوۃ والبرقع والقفازین
اور نہیں جائز ہے مسح کرنا عمامہ پر اور ٹوپی پر اور برقع پر اور قفازین پر۔ ف۔ برقع جو عورتیں چہرہ پر پہنتی ہیں اور قفازین عورتوں
کے دستانہ ہیں انمیں سے کسی پر مسح روا نہیں ہے۔ لانہ لاحرج فی نزع ہذہ الاشیاء والرخصۃ لدفع الحرج۔ کیونکہ ان چیزوں
کے اتار دینے میں حرج نہیں اور مسح کی اجازت اسی حرج دور کرنے کو ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ مسح عمامہ حدیث بلال و ثوبان
میں وارد ہوا اور یہ بخاری و ابوداؤد وغیرہ کی اسانید صحیحہ سے مروی ہیں تو جواب یہ کہ بعض سر کا مسح کیا اور عمامہ پر ہاتھ پھیر لیا
بتفسیر حدیث مغیرہ رض کہ ناصیہ و عمامہ پر مسح کیا اور یہ بطریق استحباب ہے اور خالی عمامہ پر اقتصار نہیں جائز ہے یہی قول ابوحنیفہ
و مالک و شافعی ہے۔ کما فی الحلیہ۔ اور خطابی رح نے کہا کہ جمہور کا یہی قول ہے اور باقی چیزوں میں جمہور فقہاء عدم جواز پر متفق ہیں
اب رہا مسئلہ متعلقہ باب یعنی مسح جبیرہ۔ اور عینی رح نے لکھا کہ محیط میں ہے کہ اگر جبائر پر مسح چھوڑ دیا اور مسح ضرر کرتا ہے تو جائز ہے اور اگر
ضرر نہیں کرتا تو نہیں جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک نماز جائز نہوگی اور ہم نے اصل یعنی مبسوط میں قول ابوحنیفہ نہیں پایا اور کہا
گیا کہ امام رح کے نزدیک اسکا چھوڑنا جائز ہے اور صحیح یہ کہ امام کے نزدیک واجب ہے فرض نہیں ہے حتی کہ بدون مسح کے نماز ہوجائیگی
اور ابو علی رح نے کہا کہ جبیرہ پر مسح جب جائز ہے کہ زخم پر مسح مضر ہو ورنہ نہیں اور یہی حکم فصد یعنی والی کی پٹی کا ہے اور مستصفیٰ میں ہے
کہ اختلاف مجروح میں ہے اور جسکی ہڈی ٹوٹ گئی تو بالاتفاق مسح واجب ہے اور جوامع الفقہ میں ہے کہ امام کا رجوع کرنا صاحبین کے
قول کی طرف کہ فرض ہے صحیح ہوا اور تجرید القدوری میں ہے کہ صحیح مذہب ابی حنیفہ یہ کہ مسح جبیرہ فرض نہیں ہے۔ مع۔ اور امام کے
نزدیک مسح جبیرہ فرض نہیں اور نہ واجب ہے اور یہی صحیح ہے۔ محیط السرخسی والبحر۔ ولیکن جوامع الفقہ سے گذرا کہ امام نے قول
صاحبین کی طرف رجوع کیا۔ م۔ یہی عنایہ میں ہے ابو المکارم۔ اور صاحبین کے قول کی طرف امام رح نے رجوع کیا ہے۔ الخلاصہ۔
اور اسی پر فتویٰ ہے۔ شرح المجمع۔ و۔ عیون و حقائق میں ہے کہ احتیاطاً صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے ابو المکارم۔ لہذا امام مصنف رح
نے لکھا۔ ویجوز المسح علی الجبائر وان شدہا علی غیر وضوء۔ اور جائز ہے مسح کرنا جبائر پر اگرچہ انکو بغیر حالت وضو کے باندھا
ہو۔ ف۔ اور معنی جواز کے یہ نہیں کہ چاہے کرے یا نہ کرے بلکہ معنی یہ کہ مشروع و صحیح ہے جیسے مسح موزہ کو کہا کہ جائز ہے یعنی مشروع
ہے رہا اسکا عمل تو صحیح یہ کہ فرض ہے پس مسح جبیرہ بصورت ممکن ہونے کے فرض عملی ہے حتی کہ ترک سے نماز جائز نہوگی اور اوپر
معلوم ہوا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ لانہ علیہ السلام فعل ذلک وامر علیا رض بہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود ایسا کیا
اور حضرت علی رض کو اسکا حکم کیا۔ ف۔ عینی رح وغیرہ نے اسمیں طول کلام کیا اور حاصل یہ کہ خود مسح کرنے میں دارقطنی نے ابن عمر رض
سے اور طبرانی نے ابوامامہ رض سے روایت کی ولیکن دونوں ضعیف ہیں ہاں ابن عمر رض سے انکا یہ فعل صحیح ہوا کما فی الفتح والعینی
عن ابی بکر الحسین الحافظ۔ اور یہ بمنزلہ مرفوع کے ہو سکتا ہے اور حضرت علی رض کو حکم دینے کی حدیث ابن ماجہ و دارقطنی وغیرہ نے
روایت کی اور وہ بھی صحیح نہیں ہے۔ عینی رح نے کہا کہ اصل اس باب میں حدیث جابر رض ہے جسکو ابوداؤد رح نے جابر رض سے روایت
کیا کہ ہم لوگ ایک سفر میں گئے وہاں ہم میں سے ایک کے سر میں ایک پتھر لگا کہ اسکو زخمی کردیا پھر اسکو جنابت پہونچی تو اسنے
ساتھیوں سے کہا کہ کیا تم لوگ میرے واسطے تیمم میں رخصت پاتے ہو تو لوگوں نے کہا کہ ہم تیرے واسطے رخصت نہیں پاتے کہ
تو پانی پر قدرت رکھتا ہے پس اسنے غسل کیا تو مر گیا پھر جب ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آئے تو آپ کو آگاہی ہوئی

پس فرمایا کہ اُن لوگون نے اسکو مارڈالا اُنھون نے کیون نہ پوچھا جبکہ نہین جانتے تھے کیونکہ نادان کی راہ دریافت ہو اور اسکو
تو یہی کافی تھا کہ تیمم کرتا اور پٹی باندھتا اپنے زخم پر خرقہ مضبوط کردیتا پھر اُسپر مسح کرتا اور باقی بدن دھو ڈالتا۔ بیہقی نے کہا کہ
یہ حدیث اس باب کی روایات مین اصح ہے۔ مع۔ پھر قیاس بھی یہان قوی موجود ہے چنانچہ امام مصنف رح نے ذکر کیا بقولہ۔ و
لان الحرج فیہ فوق الحرج فی نزع الخف فکان اولی بشرع المسح۔ کیونکہ حرج جبیرہ کھولنے مین موزہ اُتارنے سے
بڑھکر ہے تو مسح مشروع ہونے مین یہ اولی ہے۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ جبیرہ کا مسح بھرپور چاہیے برخلاف موزہ کے۔ ویکتفی بالمسح
علی اکثرہا ذکرہ الحسن۔ اور اکثر حصہ جبیرہ پر مسح ہوجانے پر اکتفا کیا جاوے اسکو حسن رح نے ذکر کیا ہے۔ ف۔ اور اسی پر فتوی
دیا جاوے المضمرات ۔ اور نصف یا کم پر بالاجماع جواز نہین ہے السراج۔ ولا یتوقت لعدم التوقیف بالتوقیت۔ اور
مسح جبیرہ کے واسطے کوئی وقت محدود نہ کیا جائیگا کیونکہ توقیت کے ساتھ توقیف نہین ہے۔ ف۔ یہ نہین معلوم کہ کب اچھا
ہوجائیگا تو جب اسکے واسطے کسی محدود وقت پر واقف نہین کیا گیا تو ہم راے سے محدود نہین کرسکتے ہین علاوہ برین جواز مسح
تو ضرورت جبیرہ تک ہے پس جب تک ضرورت قائم ہے قیام ہے الا آنکہ شرعی توقیف ہوتی حالانکہ یہ نہین ہے۔ م۔ حاصل یہ کہ یہ مسح کسی وقت
کے ساتھ محدود نہین اور فرق نہین کہ چاہے اسکو وضو کی حالت مین باندھے یا بغیر وضو کے باندھے الخلاصہ۔ چاہے حدث چھوٹا ہو
یا حدث بڑا یعنی جنابت ہو اور باتفاق الروایات اس مسح مین نیت شرط نہین ہے البحر۔ اور صرف ایکبار مسح کا ہاتھ پھیرنے پر
اکتفا کیا جائیگا اور یہی صحیح ہے المحیط۔ اور اگر تلے اوپر دو عصابہ ہون اور اوپر کا عصابہ گر گیا تو نیچے کے عصابہ پر مسح کا اعادہ واجب
نہین ہے البحر۔ جبیرہ پر یا خرقہ قرحہ پر مسح کرنا ایسا ہے جیسے اُسکے نیچے کا دھونا اور وہ کسی چیز کا بدل نہین ہے حتی کہ اگر ایک پانون پر
جبیرہ ہو تو اُسپر مسح کرے اور دوسرے پانون کو دھووے التبیین۔ پھر واضح ہو کہ جبیرہ کے اوپر مسح جب ہی ہے کہ اُسکو جبیرہ کے
دھونے یا مسح کرنے کی قدرت نہو مثلاً پانی پہونچنا مضر ہو یا کھولنا ضرر کرتا ہو۔ الصدر۔ اور کھولنے کے ضررون سے یہ بھی ہے کہ ایسی
جگہ ہو کہ کھولنے کے بعد اسکو کوئی باندھنے والا نہین ملیگا اور نہ تنہا باندھ سکتا ہے الفتح۔ اور اگر ٹھنڈے پانی سے دھونا مضر ہو
اور گرم سے دھونا مضر نہو تو گرم پانی سے دھونا لازم ہے۔ شرح الجامع الصغیر لقاضیخان۔ اور یہی ظاہر ہے البحر۔ اور اگر جبیرہ نفس جراحت
سے زائد ہو اگر کھولنا و مسح مضر ہو تو موضع جراحت و موضع درست کے موازی کو مسح کرے اور اگر مسح مضر ہو نہ کھولنا تو اس خرقہ پر
مسح کرے جو اُسکے سرے پر ہے اور اُسکی گرد کو دھووے اس حکم مین جراحت اور سواے اسکے مانند داغ و شکست وغیرہ برابر ہین
الفتح۔ اگر اوپر سے مسح بھی مضر ہو تو وہ بھی ساقط ہے۔ د۔ اور اگر فصد لینے والے نے پٹی پر مسح کیا نہ گدی پر تو بھی روا ہے اور اسی پر اعتماد ہے
قاضیخان اور اسی پر فتوی ہے المضمرات۔ اور پٹی کے دونون گرہ کے درمیان جو فرجہ چھوٹتا ہے اُسکو مسح کافی ہے یہی اصح ہے الصدر الامام
اور صغری مین ہے کہ یہی اصح اور اسی پر فتوی ہے تاتارخانیہ۔ وان سقطت الجبیرۃ عن غیر برء لا یبطل المسح۔ اور اگر جبیرہ
بدون اچھے ہوجانے کے گر پڑا تو مسح باطل نہوگا۔ ف۔ اور یہی محیط و کافی و متون دیگر نے لیا ہے۔ م۔ لان العذر قائم والمسح
علیہا کالغسل لما تحتہا ما دام العذر باقیا۔ کیونکہ عذر قائم ہے اور اسپر مسح کرنا جیسے اُسکے نیچے کا دھونا جب تک کہ عذر باقی ہے
وان سقطت عن برء بطل۔ اور اگر اچھے ہونے سے جبیرہ گر پڑا تو مسح باطل ہوگیا۔ لزوال العذر۔ کیونکہ عذر زائل ہوگیا
ف۔ تو اُس جگہ کا دھونا لازم آیا لہذا فرمایا۔ وان کان فی الصلوۃ استقبل۔ اور اگر نماز مین گرا ہو تو نماز کو نئے سرے سے پڑھے
لانہ قدر علی الاصل قبل حصول المقصود بالبدل۔ کیونکہ بدل سے مقصود پورا ہوجانے سے پہلے وہ اصل پر قادر ہوگیا۔ ف۔
یعنی مسح مذکور سے ہنوز نماز پوری نہوئی تھی کہ اصل پر قادر ہوگیا یعنی دھوکر نماز پڑھ سکتا ہے تو اب بدل موثر نہین رہا لہذا لازم
کہ اصل کے ساتھ از سر نو نماز پڑھے۔ م۔ اگر اچھا ہوکر گرا تو خاصۃ اسی جگہ کا دھونا لازم ہے المحیط الکافی۔ اگر وضو کیا اور دوا پر پانی
بہا دیا پھر وہ دوا بوجہ اچھے ہوجانے کے گر پڑے تو دھونا لازم ہوگا ورنہ نہین المحیط۔ اور اگر ناخن ٹوٹ گیا اسپر دوا رکھی یا

اور اچھوڑنا مضر ہو تو اسپر مسح کرے اور اگر مسح بھی مضر ہو تو چھوڑ دے - اعضا رمین جو شقوق پڑجاتے ہین یعنی بیوائی تو اگر ہوسکے انپر پانی بہاوے ورنہ مسح کرے ورنہ چھوڑ دے واسکی گرد کو دھودے اتبیین - اگر پٹی پر مسح کیا پھر مرمت پٹی گرپڑی اور اسنے دوسری پٹی بدلی تو بہتر یہ کہ مسح کا اعادہ کرے الذخیرہ - ایک شخص کی انگلی مین قرحہ ہو اسنے اسمین مرہم ڈالا وہ موضع قرحہ سے متجاوز ہوگیا پھر اسنے وضو کیا اور اسپر مسح کیا تو جائز ہے جبکہ پٹی پر بھر پور مسح کردیا ہو اور یہی حکم فصد لینے والے مین ہے اور اسی پر فتوی ہے ایک شخص کی بانہون پر جبائر ہین اسنے پانی مین ڈبویا اس قصد سے کہ اسپر مسح ہو جاوے تو جائز نہین اور پانی خراب ہوا برخلاف اسکے اگر ہاتھ کی انگلیون یا ہتیلی پر ہو تو پانی کافی ہے اگرچہ مسح کا ارادہ تھا الخلاصہ یہ مسئلہ آب مستعمل کی نجاست پر ہے اور فتوی اسکی طہارت پر ہے مگر انکہ پانی قلیل ہو اور مستعمل بہ نسبت غیر کے غالب ہو جاوے تو پانی مطہر نہین رہیگا - م - اگر جراحت ہو اور اسکو باندھا پس بندان تر ہوا اگر تری باہری رخ کو پھوٹ آئی تو وضو ٹوٹا ورنہ نہین - اور اگر بندان دوطاقہ ہو پس تری بعض طاقہ مین پہونچی نہ بعض مین تو وضو ٹوٹ گیا التاتارخانیہ - اگر جرموق واسع ہو اسمین ہاتھ ڈالکر موزہ پر مسح کیا تو جائز نہین ہے - القنیہ - تمام ہوا باب مسح الخفین اور اسکے پیچھے لاحق ہے حیض واستحاضہ کا بیان

باب الحیض والاستحاضہ

یہ باب دربیان حیض واستحاضہ ہے - ف نفاس شامل حیض گویا عین واحد ہے - حاکم وابن المنذر نے باسناد صحیح ابن عباس رض سے روایت کی کہ ابتداے حیض حضرت حوا پر اسوقت سے ہوا کہ جنت سے اتاری گئین - حدیث مین ہے کہ یعنی حیض ایک چیز ہے کہ اسکو اللہ تعالی نے آدم کی بیٹیون پر لکھا یعنی مقرر کیا ہے - بعض سلف نے کہا کہ اول ارسال حیض بنی اسرائیل پر ہوا رواہ البخاری تعلیقاً - مترجم کہتا ہے کہ معنی یہ کہ حیض سے ممانعت احکام کا نزول اول اس قوم پر ہوا چنانچہ عبدالرزاق نے باسناد صحیح ابن مسعود رض سے روایت کی کہ بنی اسرائیل مین عورتین ومرد سب یکجا نماز پڑھا کرتے تھے اور عورت کسی مرد کے واسطے اپنے کو ظاہر کرتی و تاک لگاتی پس اللہ تعالی نے انپر حیض ڈالا اور انکو مساجد سے روک دیا - اسی کے مانند حضرت ام المومنین عائشہ رض سے روایت کی ہے - پھر بیان دس نوع کلام ہے تفسیر لغوی وشرعی وسبب ورکن وشرط وقدر ورنگ وزمانہ عمر اور وقت ثبوت وحکم - الحیض لغت مین بمعنی سیلان ہے - مع - اور شرع مین سیلان خون رحم سے جو بدون ولادت ہو - الفتح - پس اگر رحم سے نہو بلکہ مقعد سے خون دیکھے تو یہ حیض نہین ہے ولیکن اسکے منقطع ہونے کے بعد نہانا مستحب ہے الخلاصہ - اگر رحم سے نہو بلکہ رگ سے آوے تو وہ استحاضہ ہے - فتح - د - اور جو ولادت سے ہو وہ نفاس ہے - پس مجموع اقسام حیض واستحاضہ ونفاس ہوئے اور ہر ایک کے احکام علیحدہ ہین - م - یہ تعریف حیض کی اسوقت ہے کہ بقول بعض مشائخ کے حیض نام ہو شرع مین خون نجس کا - اور اگر بقول بعض دیگر نام ہو اس کیفیت کا جو اس خون آنے پر ہوتی ہے تو تعریف مین یون کہنا چاہیے کہ حیض ایک مانع شرعی ہے جو بوجہ رحم سے بدون ولادت خون سیلان کرنے کے پیدا ہوتا ہے الفتح حتی کہ اس خون سیلان کرنے مین ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے اسکو شرع نے مانع قرار دیا کہ جب تک قائم ہے عورت نماز وروزہ ومسجد مین جانے وتلاوت قرآن ومصحف چھونے سے باز رہے غرضکہ جس کام مین طہارت شرط ہے نہ کرے اور مرد اس سے وطی نہ کرے - م - جو خون کی قسم سے کہ نو برس سے کم کی لڑکی یا ۵۵ برس بعد کی بڑھی دیکھے علی المختار وہ بھی استحاضہ ہے - و - سبب اسکا امتحان الٰہی عزوجل سے حوا رض کا درخت سے کھانا - رکن ظہور کرنا خون کا رحم سے - شرط یہ کہ پہلے اس خون سے نصاب الطہر پندرہ دن کامل مقدم ہوچکا ہو اور یہ خون تین دن سے کم نہو - قدر مین اقل واکثر ہوتا ہے اور رنگ کا بیان آویگا اور زمانہ بعد نو برس کے ہے اور وقت ثبوت حکم کا جب سے خون خارج مین ظاہر ہو - مع - اگرچہ عورت ایسی کہ پہلا شروع ہوا ہو اصح قول مین کیونکہ اصل اسمین صحت ہے اور حیض خون صحت ہے الشمنی - امام مصنف - نے رنگ واحکام پر اقتصار فرمایا چنانچہ کہا - اقل الحیض ثلثۃ ایام ولیالیہا

کمتر حیض تین دن وُانکی راتین ہین - ف - یہی ظاہر الروایہ ہے ع العینی - یہ شرط نہین کہ ان ایام مین کوئی ساعت منقطع نہو کیونکہ
یہ نادر ہے ع - وما نقص من ذلک فہو استحاضۃ - اور جو خون کہ اِس مدت سے ناقص ہو وہ استحاضہ ہے - ف - اگرچہ ایک
ساعت کا نقصان ہو صدر الشہید نے کہا کہ اسی پر فتوی ہے کیونکہ جب ایام بلفظ جمع مذکور ہون تو منتظم توالی مین تو ایک ساعت کا نقصان
بھی حکم کی نفی کریگا - پس بدون ایک ساعت کے نقصان کے پورے تین دن، رات یا زیادہ ہون ع - لقولہ علیہ السلام اقل الحیض
للجاریۃ البکر والثیب ثلثۃ ایام ولیالیہا واکثرہ عشرۃ ایام - یعنی کمتر حیض نوجوان کنواری لڑکی کے حق مین اور ثیبہ عورت کے
حق مین تین دن وُانکی راتین ہین اور اکثر حیض دس دن ہین - وہو حجۃ علی الشافعی فی التقدیر بیوم ولیلۃ - اور یہ نص حجت ہے
امام شافعی پر کہ اُنھون نے بدون نص کے ایک دن رات مدت مقرر کی ہے - ف - اور ابو یوسف ہمارے موافق ہین - لیکن ایک
روایت خلاف قاعدہ انسے بھی مروی ہے چنانچہ فرمایا - وعن ابی یوسف انہ یومان والاکثر من الیوم الثالث اقامۃ للاکثر
مقام الکل - اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ حیض دو دن اور تیسرے مین سے اکثر دن ہے بوجہ اِسکے کہ ایک مقدار کا اکثر حصہ
بجائے کل کے ہوتا ہے - قلنا ہذا نقص عن تقدیر الشرع - ہم کہتے ہین کہ یہ تقدیر شرع سے کمی ہے - ف - یعنی جب شرع نے ایک عدد
پر تنصیص کر دی تو کمی نہین ہوسکتی ہے اور اگر کمی جائز ہوتی تو دو دن بھی جائز ہونے بلکہ ڈیڑھ دن سے کچھ زیادہ جائز ہوتا کیونکہ نصف
سے زائد واکثر ہے - واکثرہ عشرۃ ایام - اور اکثر حیض دس دن ہین - ف - یعنی مع دس راتون کے الخلاصہ - پس حاصل
یہ کہ اقل حیض تین دن رات ہین، اور اکثر حیض دس دن رات ہین - پھر حدیث یہان چند صحابہ رض سے مروی ہے اول حدیث ابو امامہ رض
کہ کمتر حیض لڑکی باکرہ وثیب کے حق مین تین اور اکثر دس ایام اور جو زائد ہو استحاضہ ہے - رواہ الطبرانی والدارقطنی - دوم حدیث
واثلہ بن الاسقع مرفوع بدون ذکر زائد استحاضہ کے - رواہ الدارقطنی - سوم حدیث معاذ بن جبل کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے
سنا کہ نہین حیض کم تین دن سے اور نہین حیض اوپر دس دن سے پھر جو اِس سے زائد ہو تو عورت مستحاضہ ہے ہر نماز کے لیے وضو کر
سوائے ایام حیض کے اور کم دو ہفتہ سے طہر نہین اور نہین نفاس اوپر چالیس روز سے الحدیث رواہ ابن عدی - چہارم حدیث
ابو سعید خدری مرفوع کہ کمتر حیض تین روز اور اکثر دس روز ہین اور دو حیض کے درمیان کمتر پندرہ دن ہین - رواہ ابن الجوزی فی العلل
المتناہیہ - پنجم حدیث انس مرفوع مانند حدیث واثلہ رض کے رواہ ابن عدی - ششم حدیث عائشہ رض جسکو ابن الجوزی نے تحقیق مین
ذکر کیا - عینی و فتح القدیر مین اسانید مع راویون کے جرح وتعدیل کے مذکور ہین اور شک نہین کہ اسانید ضعیف ہین ولیکن بعض اسناد
صالح بھی ہین باوجود اِسکے چونکہ مختلف اسانید سے مروی ہین تو ایسے متعدد مختلف اسانید اگرچہ ضعیف ہون ضرور قوت دیتے ہین
اور قدوری رح نے تو راویون کے جروح کو مبہم کر کے نہین قبول کیا اگرحق یہ ہے کہ جرح وتعدیل ائمہ فن کی قبول ہونا ضرور ہین - ہان
نووی رح نے شرح مہذب مین کہا کہ حدیث جب کئی طرق سے مروی ہو اگرچہ تنہا ہر طریقہ ضعیف ہو تو بھی اِس سے احتجاج کیا جائیگا
پھر دیگر ائمہ کے یہان کچھ حکایات بعیرہ ہین عورتون سے جنھون نے تین دن سے کم مدت الحیض دیکھنا اور دس دن سے زائد
دیکھنا بیان کیا - عینی رح نے اِسکو رد کر دیا ایسی حکایات مجہول عورتون کی بنیاد پر مدار تقدیر شرعی نہین روا ہے اور اگر یہ دروازہ
کھول دیا جاوے تو اضطراب ہو جائیگا - مع - ابن الہمام رح نے کہا کہ انتہا ہے تمسک ان لوگون کا اِس قول سے جو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتون کی صفت مین فرمایا کہ تمکث احداکن شطر عمرہا لا تصلی - یعنی تم عورتون کے نقصان دین سے یہ بات
ہے کہ تم مین سے ایک ٹھہری رہتی ہے اپنی شطر عمر کہ نماز نہین پڑھتی ہے - ف - کہتے ہین کہ شطر کے معنی آدھے کے تو حیض پندرہ دن تک
منتہی ہوا - مع - مین کہتا ہون کہ اول تو شطر آدھے کے واسطے خاص نہین چنانچہ شطر اللیل عشاء مین بالاتفاق پورا آدھا نہین ہے
علاوہ برین پھر یہ لازم ہوا کہ ہر عورت جسکو حیض آیا وہ پندرہ دن تک نماز نہ پڑھے تو یہ اقل مدت ہوگی نہ اکثر اور یہ استدلال کئی
وجوہ سے فاسد ہے مین نے اشارہ کر دیا اسواسطے کہ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ لفظ اگر صحت کو بھی پہونچے تو اِس سے کچھ حجت

حاصل نہین لیکن بیہقی رح نے تو کہدیا کہ مین نے اسکو پایا ہی نہین اور ابن الجوزی نے تحقیق مین کہا کہ یہ حدیث نہین پہچانی جاتی
اور صاحب تنقیح نے بھی اسی کو ثابت رکھا۔ ف۔ عینی رح نے کہا کہ ابن مندہ نے کہا کہ کسی وجہ سے ثابت نہین ہی اور نووی رح نے کہا
کہ باطل ہی کسی طرح معروف نہین ہی۔ اور عینی رح نے کہا کہ ہمارا احتجاج ان احادیث مذکورہ سے لائق ہی اول تو خود بعضے طرق صحیح ہین۔ دوم
ہم صحاح آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے قوت رکھتے ہین جو عورتون کی حکایات سے بہت صالح ہین ازانجملہ بیہقی نے جلد بن ایوب عن معاویہ
بن قرہ عن انس رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حیض عورت کا تین یا چار حتی کہ دس تک ہی۔ ایک روایت مین زیادہ کہا کہ پھر غسل کرکے
نماز پڑھے و روزہ رکھے۔ دوسرون نے زیادہ کہا کہ پھر جب اس سے زیادہ ہو تو وہ مستحاضہ ہی۔ شیخ تقی الدین شافعی نے امام مین
لکھا کہ یہ روایت مشہور ہی ایک جماعت اکابر نے اسکو روایت کیا ہمین سے سفیان ثوری جنکے طریق سے دارقطنی نے روایت کی چنانچہ
ابو احمد الزبیری نے ثوری سے جو روایت کی اُسمین ہی کہ کمتر حیض تین اور انتہائے دس ہی اور وکیع کی روایت ثوری سے حیض تین سے
دس تک اور جو زائد ہو وہ استحاضہ ہی۔ اور انمین سے حماد بن زید نے انس کی روایت مین کہا کہ حیض تین و چار و پانچ و چھ و سات و
آٹھ و نو و دس ہین۔ اور انمین سے اسمٰعیل بن علیہ و ہشام بن حسان رسیدہ ہین۔ دارقطنی نے ربیع بن صبیح عن من سمع انساً رضی اللہ عنہ
اور عبد الرزاق نے ربیع بن صبیح عن معاویہ بن قرہ عن انس رفع روایت کی اور یہ اسناد صحیح ہی۔ دارقطنی نے حضرت عثمان بن ابی العاص
رضی اللہ عنہ سے روایت کی حائضہ جب دس سے تجاوز کرے تو وہ بمنزلہ استحاضہ کے ہی غسل کرے و نماز پڑھے۔ بیہقی نے کہا کہ اسناد
لائق ہی کچھ مضائقہ نہین ہی۔ قدوری رح نے کہا کہ ہمارے قول کے مثل حضرت عمر و علی و ابن عباس و انس و ابن مسعود و عثمان بن
ابی العاص الثقفی رضی اللہ عنہم سے مروی ہی اور کسی صحابی سے انکے قول کے مخالف نہین ثابت ہی۔ پس اُنکی تقلید واجب ہی اور
ہم کہتے ہین کہ جو چیز قیاس سے نہین معلوم ہوتی ہی اُمین صحابی کا قول بمنزلہ مرفوع کے ہی پس گویا آنے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
روایت کیا کیونکہ یہ ضرور سماعی ہی۔ اور ہمارے واسطے ایک حجت کا طریقہ طحاوی رح نے ذکر کیا جو حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا مین ہی کہ ایک
عورت مہراق الدم ہوگئی یعنی مستحاضہ ہوگئی تو اُسکے واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا آپ نے فرمایا کہ وہ دیکھے اپنے عدد ایام
ولیالی کو جنمین اُسکو مہینہ مین سے حیض آتا تھا پس اسقدر چھوڑ دے پھر غسل کرکے نماز پڑھے پس آپ نے اُسکی مقدار حیض نہین پوچھی
بلکہ ایام ولیالی کے ذکر پر اکتفا فرمایا اور ایام جمع قلت ہی تو اکثری حد اسکی دس تک اور کم سے کم تین تک ہی پس حاجت سوال نہ تھی
جبکہ اسی کے درمیان ہونگے جو اس لفظ سے نکلتے ہین۔ اس حدیث کو امام احمد و ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ وغیرہم نے روایت کیا۔
بیہقی نے کہا کہ یہ حدیث مشہور ہی۔ اسی سے ابوبکر الرازی رح نے شرح مختصر الطحاوی مین حجت لی ہی۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ اصل حجت
یہ ہی کہ جب نص مین صیغہ جمع وارد ہی تو کمتر تین اور زیادہ کے بارہ مین دیکھا جاوے کہ اگر جمع کثرت ہی تو کسی انتہا پر یقین نہین اور اگر
جمع قلت ہی تو انتہا دس تک ہی اس سے زائد نہین ہی یہ قاعدہ اصول الفقہ مین مذکور ہی اور یہان یہی صورت ہی کہ ایام ولیالی
جمع قلت ہی تو کمتر تین اور انتہا دس ہی اور اوپر مذکور ہوا کہ کمتر جمع مذکور تین ہی اگر ایک ساعت اس سے کم ہو تو وہ حیض نہین بلکہ
استحاضہ ہوگا کہ نماز روزہ قضا کریگی اور اسی پر فتوی ہی اور اکثر تعداد دس ہی تو اگر اس سے بھی زائد ہو وہ بھی استحاضہ ہوگا لہذا
امام مصنف نے مسئلہ مین ذکر کیا۔ والزائد استحاضۃ۔ اور زائد دس سے استحاضہ ہی۔ لما روینا وہو حجۃ علی الشافعی فی
التقدیر بخمسۃ عشر یوما۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی یعنی انتہا دس ہی۔ اور وہ امام شافعی پر حجت ہی جو انھون
نے پندرہ روز کی تقدیر انتہائے حیض کی قرار دی ہی۔ ثم الزائد والناقص استحاضۃ لان تقدیر الشرع یمنع الحاق
غیرہ بہ۔ پھر واضح ہو کہ جو دس سے زائد ہو اور جو تین سے کم ہو دونون استحاضہ ہوئے اسوجہ سے کہ شرعی تقدیر منع کرتی ہی
کہ اُسکے ساتھ کوئی اور چیز لاحق کیجاوے۔ ف۔ پس جو اس تقدیر سے کم یا زائد ہو وہ حیض نہوا بلکہ استحاضہ ہوا۔ واضح ہو کہ عورت
انکو ساعات سے شمار کرے حتی کہ اگر اسنے خون دیکھا اس حالت مین کہ ۔ ۔ ھا گردا آفتاب کا نظر آیا تھا اور چوتھے روز منقطع ہوا

ایسے وقت کہ ہنوز آدھا گردا نہیں چڑھا ہے ساعت کم ہے تو یہ حیض نہ تھا وضو کرکے نمازیں قضا کرے اور اگر پورا گردا طلوع ہو گیا تو حیض
تھا پس غسل کرے اور نمازیں قضا نہ کرے۔ اور اگر ایک عورت کو پانچ روز کی عادت تھی پس اُسنے آدھا گردا آفتاب چڑھنے پر خون
دیکھا پھر اسکو پانچ سے زیادہ آتا رہا حتی کہ گیارھویں روز پورا گردا آفتاب طلوع ہو جانے پر منقطع ہوا تو دس سے زائد ہوا تو عادت کے
پانچ روز حیض میں رکھے اور باقی پانچ روز کی نمازیں قضا کرے اور اگر پورا گردا طلوع نہوا بلکہ پورے دس پر منقطع ہوا تو یہ دس حیض میں
رکھے یہ قول ابو اسحاق الحافظ ہے اور یہ سب اقل حیض و اقل طہر میں ہے اور ماسوائے میں تعرض ساعات نہیں اور اسی پر فتوی ہے
مع۔ پھر واضح ہو کہ علاوہ وقت محدود کے چند امور دیگر بھی حکم حیض ہونے میں ضروری ہیں ازانجملہ عورت کی عمر ہے پس نو برس سے
سن ایاس تک کے درمیان ہو۔ البدائع۔ نو برس کا قول محمد بن مقاتل رازی رح کا ہے اور اسی کو اکثر مشائخ نے لیا ہے ما المحیط ع
یہی مختار ہے الفتح۔ اور ابو علی الدقاق نے بارہ برس موافق ہمارے زمانہ کی عادت کے رکھا ہے المحیط۔ اور ایاس یعنی عورت کے
مایوس ہو جانے کی عمر پچپن برس ہے یہی مختار ہے الخلاصہ۔ اور آیندہ اسکی تحقیق مستحاضہ کی شرح میں اسی فصل میں آویگا انشاء اللہ تعا
م۔ ازانجملہ کمتر طہر ۱۵ روز کے بعد یہ خون آیا ہو اور حمل سے رحم خالی ہو السراج۔ ازانجملہ حیض کا حکم اُسوقت سے شروع ہوگا کہ خون
فرج داخل سے فرج خارج تک آجاوے اگرچہ اسطرح کہ کرسف خون آلودہ گر پڑے تو جب تک کہ فرج خارج کے اور خون کے بیچ میں کچھ کرسف
حائل ہو تب تک حیض کا حکم نہوگا المحیط۔ پاک عورت نے کرسف رکھا تھا جب اُٹھایا تو اُسپر خون دیکھا تو جب سے اُٹھایا اُسی وقت
سے خون کا حکم ہوگا اور حائض نے رکھا تھا جب اُٹھایا تو اُسپر خون کا اثر نہ پایا تو جسوقت سے رکھا تھا اُسی وقت سے خون منقطع
ہونے کا حکم ہوگا۔ شرح الوقایہ۔ اگر پاک سوئی اور حائضہ اُٹھی تو اُٹھنے کے وقت سے اور اگر حائضہ سوئی و طاہرہ اُٹھی تو سونیکے
وقت سے احتیاطاً حکم ہوگا۔ کما فی الفیض۔ د۔ خون حیض میں سیلان شرط نہیں ہے الخلاصہ۔ ازانجملہ شرط یہ ہے کہ خون مذکور چھ رنگون
میں سے کسی رنگ کا ہو بعض کو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا بقولہ۔ وماتراہ المرأۃ من الحمرۃ والصفرۃ والکدرۃ حیض۔ اور
جو رنگ خون کا عورت دیکھے سرخی و زردی و گدلے پانی کے رنگ سے وہ حیض ہے۔ ف۔ اور اسی طرح سیاہ و سبز و مٹیلا بھی حیض ہے ع۔ ا
ازانجملہ سیاہ و سرخ باجماع حیض ہیں یونہی گہرا زرد بھی اصح قول پر۔ رہا ہلکا زرد و گدلا و مٹیلا تو ہمارے نزدیک حیض ہیں الصدر۔ اگرچہ
یہ رنگ کرسف اُٹھانے کے وقت کرسف پر نظر آوے لیکن کرسف پر رنگ کا اعتبار اُسی وقت ہے جب اُٹھایا اور وہ تازہ ہے۔ نہ اسوقت
کہ خشک ہو جاوے المحیط۔ اور اگر خرقہ پر سپیدی خالص دیکھی جب تک تری رہے پھر جب خشک ہوا تو زرد ہو گیا تو حکم سپیدی کا ہے اور
اگر تری میں سرخ یا زرد تھا پھر خشک ہوکر سپید ہو گیا تو اعتبار تری کا ہے نہ تغیر کی حالت کا التجنیس۔ اگر کہا جاوے کہ امام مصنف رح
نے سیاہ کو ذکر نہیں کیا جواب دیا گیا کہ اسمیں کچھ اختلاف نہیں اور حدیث نسائی وغیرہ میں صحیح ہے علاوہ ازین سرخ ہی بوجہ غلبہ سودا
کے سیاہی مائل ہو جاتا ہے ولیکن غلبہ صفرا سے زردی مائل ہو جاتا ہے مگر زرد میں بعضون نے کلام کیا تھا تو اُسپر تنصیص کردی اور جمیع
رنگ کو شامل کرنے کے واسطے امام مصنف رح نے یون فرما دیا کہ عورت ایام حیض میں جو دیکھے حیض ہے۔ حتی تری البیاض خالصا
یہانتک کہ خالص سپیدی کو دیکھے۔ ف۔ کہا گیا کہ وہ سپید ڈوری کے مشابہ ہوتی ہے۔ د۔ وقال ابو یوسف لایکون الکدرۃ
من الحیض الا بعد الدم۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ کدرت حیض میں سے نہوگا مگر بعد خون کے۔ ف۔ اسی کو ابن المنذر نے
اختیار کیا اور یہی ابو ثور کا قول ہے ع۔ لانہ لو کان من الرحم لتاخر خروج الکدر عن الصافی۔ کیونکہ اگر گدلا بھی رحم میں سے
آتا تو صافی سے پیچھے اسکا خروج ہوتا۔ ف۔ حاصل آنکہ اول ایام میں نہیں آتا۔ وعلی ہذا جب آخر ایام میں آیا تو حیض ہے۔ ولہما
ان عائشۃ رض جعلت ماسوی البیاض الخالص حیضا۔ اور طرفین رح کی دلیل یہ ہے کہ عائشہ رض نے سوائے بیاض خالص
کے سب کو حیض قرار دیا۔ ف۔ چنانچہ علقمہ بن ابی علقمہ نے اپنی ماں سے روایت کی کہ عورتیں ایک ڈبہ میں کرسف رکھکر ام المومنین
عائشہ رض کے پاس بھیجتیں اور پوچھتیں کہ نماز پڑھیں تو آنکو فرماتیں کہ جلدی نہ کرو یہانتک کہ قصہ بیضا دیکھو مراد یہ کہ حیض سے پاک ہ

رواہ عبدالرزاق سنداً والبخاری تعلیقاً- اور کرسف روئی یا کپڑے وغیرہ کے مانند ہوتا ہے اسکو عورت اپنی فرج مین داخل کرتی ہے کہ دیکھے کچھ اثر حیض رہاکہ نہین اور مستحب ہے کہ مشک یا غالیہ وغیرہ سے خوشبودار ہو کہ خون کی بدبو زائل کردے - وہذا لایعرف الاسماعا اور یہ حکم جو حضرت عائشہ رضہ نے دیا بدون سماع کے نہین معلوم ہو سکتا - ف - پس ضرور اسی پر محمول ہوگا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنکر آپ نے یہ حکم دیا اور عورتون کو فرائض نماز وغیرہ سے منع کردیا جب تک بیاض نہ دیکھین ع- واضح ہو کہ اصول الفقہ مین فرمایا کہ صحابی رضہ نے جب ایسی بات کہی جو قیاسی نہین تو متعین ہے کہ اپنے حضرتؐ سے سنی اگرچہ بیان نہ کیا پس قول صحابی ایسے امر مین بمنزلہ مرفوع کے ہے - رہا یہان ابویوسف نے فرمایا تھا کہ رحم مین سے ہوتا تو پیچھے خون کے آتا - جواب دیا بقولہ - وفم الرحم منکوس فیخرج الکدر اولا کالجرۃ اذا ثقب اسفلہا - اور رحم کا منہ اوندھا ہے تو گدر پہلے نکلیگا جیسے ٹھلیا مین جب اسکی تہ مین سوراخ کردیا جاوے - ف - کیونکہ اسوقت گدر پہلے نکل جائیگا - عنایہ - واما الخضرۃ - رہا سبز رنگ - فالصحیح ان المرأۃ اذا کانت من ذوات الاقراء یکون حیضا ویحمل علی فساد الغذاء - توضیح یہ ہے کہ اگر عورت ایامون والی ہو یعنی ایسے سن کی ہو کہ اسکو حیض آتا ہو تو اسکا سبز رنگ آنا حیض ہوگا اور محمول کیا جائیگا اس امر پر کہ اسکی غذا کے ہضم مین خرابی ہے - ف - جس سے اسکو سبز رنگ کا خون آیا - وان کانت کبیرۃ لاتری غیر الخضرۃ تحمل علی فساد المنبت فلا تکون حیضا - اور اگر عورت بوڑھی ہو کہ سوائے سبزی کے اور کچھ رنگ نہ دیکھتی ہو تو محمول کیا جائیگا کہ نبت خراب ہوگیا ہے یعنی رحم بگڑ گیا ہے تو یہ حیض نہوگا - ف - یہ قید نہین کہ اور کچھ رنگ نہ دیکھتی ہو چنانچہ صدر شہید حسام الدین نے اسکو بیان کردیا ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ حیض نہ دیکھتی ہو الا آنکہ وہ خون خالص دیکھے الفتح - اور واضح ہو کہ دو خون کے درمیان طہر متخلل جو پورا طہر ہو - روز کا نہ وہ بھی مفتی بہ قول پر حیض تک ایام حیض مین شمار کیا جائیگا اگرچہ طہر پر خاتمہ ہو اور مسئلہ آگے آویگا - م - پھر امام مصنف رح نے حیض کے احکام بیان فرمائے اور نہایہ وغیرہ مین ہے کہ حیض کے بارہ احکام مین از انجملہ آٹھ مین تو حیض ونفاس شریک ہین اور چار احکام مختص بحیض ہین - آٹھون مشترک درمیان حیض ونفاس کے یہ ہین - نماز چھوڑے جسکی قضا نہین ہے اور روزہ چھوڑے جسکی قضا کرے اور حیض والی ونفاس والی کو حرام ہے مسجد مین جانا - خانہ کعبہ کا طواف کرنا - قرآن پڑھنا مصحف بدون غلاف چھونا - اس عورت سے جماع کیا جانا - آٹھوان حکم جب حیض ونفاس سے پاک ہو تو اسپر نہانا واجب ہے باقی چار احکام جو حیض سے مخصوص ہین یہ ہین کہ حیض سے انقضاء عدت ہوتا ہے اور اس سے استبراء یعنی غیر کے نطفہ سے رحم پاک ہونا دریافت ہوتا ہے - اس سے لڑکی کے بلوغ کا حکم ہوتا ہے - اس سے طلاق سنی وبدعی مین فرق کیا جاتا ہے - پھر اول کے سات احکام توشیخین رح کے نزدیک خون ظاہر ہونے پر یعنی موضع بکارت سے تجاوز کر جانے پر اور امام محمد کے نزدیک خون محسوس ہونے پر متعلق ہوتے ہین اور معنی یہ کہ اگر فجر سے اپنے کرسف رکھا اور روزہ رہی اور آفتاب غروب سے کچھ پہلے اسکو محسوس ہوا کہ رحم سے خون آترا مگر غروب کے بعد اپنے کرسف نکالا تو شیخین کے نزدیک روزہ ہوگیا اور امام محمد سے سوائے ظاہر الروایۃ کے مذکور ہے کہ قضا کرے اور آٹھوان حکم متعلق بنصاب حیض ہے مگر مستند بابتداء ہوگا اور باقی چار دن متعلق بانقضائے حیض ہین عنایہ ع- قال الامام المصنف - والحیض یسقط عن الحائض الصلوٰۃ - اور حیض ساقط کردیتا ہے عورت حائض سے نماز کو - ف - اگرچہ سجدہ شکر ہو - د- یعنی نماز ادا کرنا اسپر واجب ہی نہین ہوتا نہ آنکہ عذر سے ساقط ہو اور اسی پر عامہ مشائخ ہین پس ساقط کردینے کے معنی یہ کہ مانع ہوتا ہے ویحرم علیہا الصوم - اور حرام کردیتا ہے اسپر روزہ رکھنا - ف - یعنی ادا کرنا واجب ہوتا ہے مگر عذر سے اس حالت مین اسکو رکھنا حرام ہے - وتقضی الصوم ولا تقضی الصلوات - اور قضا کریگی حائضہ روزے کو اگرچہ نفل ہو اور نہین قضا کریگی نمازون کو - ف - یعنی فرائض وواجبات کو - م - اگر آخر وقت نماز شروع کی وحائضہ ہوئی تو اسپر اس نماز کی قضا نہین ہے بخلاف نفل کے انکا حاصل نفل کی قضا واجب ہے البحر - اور مذکور ہوا کہ نفاس والی کا بھی یہی حکم ہے - مجتبی مین ہے کہ قضائے صوم بعد طہارت حیض کے فی الفور نہین ہے اکثر مشائخ کے نزدیک اصح یہ کہ تراخی کے ساتھ اسپر قضا واجب ہے یعنی آہستگی سے قضا کرے گنہگار نہوگی - مع - عورت نون

دیکھتے ہی نماز چھوڑے فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں تاتارخانیہ ہی صحیح ہے۔ التبیین - ابتدا میں ایک نوجوان لڑکی نے خون دیکھا تو اکثر مشائخ بخارا کے نزدیک نماز و روزہ چھوڑ دے اور امام رح سے یہ بھی روایت ہے کہ نہ چھوڑے حتی کہ خون تین دن مستمر ہو - مع **لقول عائشہؓ کانت احدانا علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا طہرت من حیضها تقضی الصیام ولا تقضی الصلوات** - بدلیل قول ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ ہم میں سے یعنی امہات المومنین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پاک زوجات میں سے زمانہ حیات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں جب کوئی اپنے حیض سے پاک ہوتی تو وہ روزہ قضاء کرتی اور نمازیں نہیں قضاء کرتی تھی - ف یہ حدیث صحیح بخاری و صحیح مسلم و باقی کتب صحاح ستہ وغیرہا میں موجود ہے - یہ تو نص اتباعی ہے اور بیان دلیل قیاس بھی موجود ہے۔ **ولان فی قضاء الصلوات حرجا لتضاعفها ولا حرج فی قضاء الصوم** - اسواسطے کہ نمازوں کی قضاء میں حرج ہے کیونکہ وے دوچند ہو جائینگی اور قضاء صوم میں حرج نہیں ہے - ف حاصل یہ کہ صوم مفروض تو سال بھر میں ایک مہینہ ہے پس اگر حائضہ نے دس روزے رمضان میں نہ رکھے تو گیارہ مہینہ باقی میں یہ دس روزے قضاء کر لے - برخلاف نماز کے کہ ہر روزہ پانچ وقت مفروض ہیں پھر دس روز میں پچاس وقت کی قضاء ہوئی اور بعد دس روز کے طہارت ہو کر ہر روزہ پانچ وقت خود اور دس روزہ قضاء میں سے ہر روزہ پانچ وقت قضاء کی پس دونی ہو گئی اور ۱۰ روز میں قضاء پوری ہوئی تھی کہ بعد پانچ روز کے پھر وہ حائضہ ہوئی تو اسپر پھر وہی کیفیت پیش آئی پس گویا اسکے حق میں نمازیں مردوں سے زیادہ دونی مفروض ہوئیں اور یہ حرج شدید ہے اور اللہ تعالی نے اپنے بندوں پر سے حرج مطلقاً دور کیا ہے بقولہ تعالی ما جعل علیکم فی الدین من حرج الآیہ اور دیگر آیات بھی کثیر ہیں تو ثابت ہوا کہ اگر قضاء نماز واجب ہو تو حرج ہے لیکن حرج مطلقاً کلیہ دور کیا گیا ہے تو قضاء نماز واجب نہیں ہے پس یہ دلیل عقلی نہیں بلکہ قیاس شرعی موافق نص ہے اور یہ راسخین فی العلم کو حاصل ہوتا ہے و لیکن بعد نص کے قیاس کی حاجت نہیں لہذا بعض نے اسکو دلیل عقلی کہدیا ہے - م - حائضہ کے واسطے مستحب ہے کہ وقت پر وضو کر کے اپنے گھر کی پاک جگہ بیٹھکر تسبیح و تہلیل پڑھے تاکہ عادت نہ چھوٹے - السراجیہ والفتح - **ولا تدخل المسجد** - اور حائضہ مسجد میں داخل نہو - ف مسجد کی چھت بحکم مسجد ہے - الجوہرہ - مصلائے جنازہ و عید گاہ - اصح یہ کہ مسجد کے حکم میں نہیں ہے - البحر - پھر یہی زچہ کا حکم ہے - **وکذا الجنب** - اور یہی حکم جنب کا بھی ہے - ف خواہ مرد ہو یا عورت ہو - پس اس حکم میں یہ تینوں شامل ہیں - اور میں کہتا ہوں کہ استحاضہ والی یا دائمی نکسیر والا مرد ہو یا عورت ہو یا پیشاب جاری رہنے والا مرد یا عورت جو فرض ادا کرنے تک مہلت نہ پاوے حتی کہ مسجد اس سے متحرج ہووے انکا حکم بھی آویگا - م - **لقولہ علیہ السلام فانی لا احل المسجد لحائض ولا جنب** - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ میں حلال نہیں رکھتا مسجد کو واسطے کسی حائض کے اور نہ واسطے جنب کے - ف یہ حدیث ابو داؤد نے ام المومنین عائشہ رض سے روایت کی اور آخر میں ہے کہ وجهوا هذه البيوت عن المسجد فانی لا احل المسجد لحائض ولا جنب - فرمایا کہ ان گھروں کے دروازے مسجد کی طرف سے پھیر دو کیونکہ میں مسجد کو حائض یا جنب کے واسطے حلال نہیں رکھتا - اسکو بخاری نے تاریخ کبیر میں روایت کیا - عبد الحق نے احکام میں اسکی تضعیف کی اور ابن القطان نے رد کیا کہ بلا بیان تضعیف ہے اور میں نہیں کہتا کہ حدیث اعلی صحت پر ہے بلکہ میں کہتا ہوں کہ حدیث حسن ہے - خطابی رح نے افلت راوی کو مجہول کہا اور منذری رح نے رد کر دیا کہ وہ افلت بن خلیفہ اسکی کنیت ابو حسان ہے اس سے سفیان ثوری و عبد الواحد بن زیاد نے روایت کی - ابن القطان نے کہا کہ امام احمد نے کہا کہ افلت میں کچھ مضائقہ نہیں دیکھتا ہوں اور ابو حاتم نے کہا کہ وہ شیخ ہے - مع - اور بخاری نے کہا کہ اسنے جسرہ سے سنا ہے اور دارقطنی نے کہا کہ وہ صالح ہے اور عجلی نے کہا کہ جسرہ تابعیہ ثقہ ہے - الفتح - اور مؤید اسکی روایت ابن ماجہ و طبرانی از حدیث ام سلمہ رض ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بلند آواز سے فرمایا کہ مسجد حلال نہیں واسطے کسی جنب و حائض کے - ترمذی نے حدیث ابو سعید خدری رض سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اے علی اور کسی کو حلال نہیں کہ میرے و تیرے سوائے اس مسجد سے جنابت کی حالت میں گذرے - قال حدیث حسن غریب - مع - مترجم کہتا ہے کہ بات یہ تھی کہ اصحاب کے دروازے مسجد کی طرف تھے تو سب دروازے بند کرا دیے جیسا کہ حدیث

ابو داؤد نے ذکر کیا السعدین صحیح ہی ولیکن حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا دروازہ چھوڑ دیا چنانچہ حدیث مین ہی کہ سدوا ہذہ الابواب الا باب ابی بکر یعنی یہ دروازے بند کرو سوائے باب ابی بکر کے۔ یہ حدیث صحیح اور صحاح مین مروی ہی اور دوسری حدیث مین حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے واسطے ایک خوخہ یعنی موکھلا کھلا رہنے کا حکم دیا تھا جبکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جاکر عذر کیا کہ میرا دوسرا راستہ نہین نکلتا ہی چنانچہ بروایت ترمذی اسی بنیاد پر ہی ذا حفظہ۔ م۔ وہو باطلاقہ حجۃ علی الشافعی فی اباحۃ الدخول علی وجہ العبور والمرور۔ یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ امام شافعی پر حجت ہی جو انہون نے مباح کیا جنب وحائض کا مسجد مین اسطرح کہ گذر جاوے نہ ٹھہرے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ آیت مین ہی کہ ولا جنبا الا عابری سبیل حتی تغتسلوا۔ اور نہ نماز سے قریب ہو جنب ہونے کی حالت مین مگر راہ سے گذرتے ہوئے یہانتک کہ تم غسل کرو۔ جواب یہ کہ کلام تو قولہ تعالی لا تقربوا الصلوۃ الخ مین سے ہی پس نماز کے متعلق ہی اور تم جائے نماز سے متعلق کرتے ہو یہ صحیح نہین بلکہ عابری سبیل کے معنی مسافرین اور یہ معروف ہی کما فی قولہ علیہ السلام کن فی الدنیا کانک غریب او کعابری سبیل الحدیث۔ یعنی دنیا مین ایسے رہ گویا تو پردیسی ہی یا راہ چلتا مسافر ہی۔ ابو بکر الرازی رح نے احکام القرآن مین کہا کہ عابری سبیل سے مراد مسافر ہونا علی و ابن عباس سے مروی ہی تو معنی یہ کہ تم نماز سے قریب نہو جنابت مین الا جب کہ راہی مسافر ہو یعنی پانی نہ پاؤ تو یہ مسافر تیمم سے نماز پڑھینگے اور زجاج رح نے کہا یعنی رہگیر مسافر ہو کیونکہ مسافر کو پانی نہین ملتا تو تیمم سے پڑھے پس یہ مسافرون کے واسطے خاص ہی۔ زمخشری نے کہا کہ لا تقربوا الصلوۃ مین صرف نماز کے معنی لینے پڑینگے نہ مسجد کے بدلیل قولہ حتی تعلموا ما تقولون۔ تو پھر مسجد کے معنی جمع کرنا حقیقت و مجاز کا ایک ہی لفظ کے استعمال مین لازم آویگا۔ پھر واضح ہو کہ شافعیہ کے یہان شرح الوجیز مین مذکور ہی کہ حائض کے مسجد سے عبور کرنے وراہ سے گذر جانے مین دو صورتین ہین اگر اسکو خوف ہو کہ خون کی تیزی یا بندش مضبوط نہونے سے مسجد اس نجاست سے آلودہ ہو جائیگی تو اسکو مسجد مین عبور روا نہین ہی اور یہی مستحاضہ عورت کا اور جسکو پیشاب جاری رہنے کی بیماری ہی اسکا یہی حکم ہی اور اگر مسجد کی آلودگی سے امن ہو تو دو صورتین ہین ایک یہ کہ نہین جائز ہی بوجہ اطلاق حدیث کے اور دوم یہ کہ جائز ہی اور یہی اصح ہی مع۔ مترجم کہتا ہی کہ حائض کے مسجد جانے سے ممانعت ہونا صحاح کی احادیث سے بہت ظاہر ہی چنانچہ صحیح کی حدیث مین ہی کہ ام المومنین عائشہ رض سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد کا بوریا مانگا تو آپ نے عرض کیا کہ مین حائض ہون آپنے فرمایا کہ حیضہ تیرے ہاتھ مین نہین ہی۔ پس اگر جواز مرور ہوتا تو سوال وجواب دونون مین حاجت نہوتی کیونکہ جواب تو یہی کہ باہر سے ہاتھ بڑھا کر اٹھا لاؤ۔ م۔ مبسوط مین ہی کہ ایک مسافر کو جنابت ہی اور پانی کہین نہین صرف ایک مسجد مین چشمہ ہی تو وہ مسجد مین جانیکے واسطے تیمم کرے کیونکہ جنابت اسکو تیمم مین جانے سے مانع ہی خواہ اسکا قصد ٹھہرنے کا ہو یا نہو۔ نہایہ۔ صحیح بخاری مین ابوہریرہ رض سے روایت ہی کہ نماز قائم کی گئی اور صفین برابر کی گئین پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہماری طرف نکلے جب آپ مصلی پر قائم ہولے تو یاد کیا کہ جنب ہین پس ہم لوگون سے فرمایا کہ اپنی جگہ ٹھہرو پھر واپس ہوکر غسل فرمایا اور ہماری طرف نکل کر ایسی حالت سے تشریف لائے کہ آپ کے سر مبارک سے پانی ٹپکتا تھا پس ہم لوگون نے آپ کے ساتھ نماز پڑھی۔ ابن بطال رح نے کہا کہ یہ حدیث برخلاف قول ابی حنیفہ رح دلالت کرتی ہی۔ عینی رح نے کہا کہ یہ حدیث مسجد سے خارج ہونے مین وارد ہی نہ داخل ہونے مین۔ اور شاید آپ تیمم کرکے باہر آئے ہون۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ اول مین حدیث علی کرم اللہ وجہہ گزر چکی کہ آپ نے اپنے واسطے و حضرت علی رض کے واسطے استثنا فرمایا ہی پس کوئی اعتراض وارد نہین ہوتا۔ م۔ سعید بن منصور نے اسانید صحیحہ سے آثار صحابہ رض روایت کیے کہ وے مسجد مین بعد وضو کرنے کے جنب بیٹھتے تھے۔ عینی رح نے کہا کہ یہ منقول نہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ معلوم ہوا اور آپنے انکو اجازت دی۔ مین کہتا ہون کہ اول جواب یہ کہ آثار مین یہ مذکور نہین کہ انکو نہانے کی قدرت تھی ورنہ تیمم انکے واسطے طہارت تھا اور اصحاب صفہ بلکہ اکثرون کے لیے ابتدا مین پانی نادر تھا پس ان آثار مبہم مجمل مین کچھ حجت نہین ہی۔ م۔ جسکے بدن پر نجاست

لگی ہو مسجد میں بیٹھ جاوے اور پیچ نکالنے کو باہر نکل جاوے یہی اصح ہے اور احتلام مسجد میں ہو تو تیمم سے باہر نکلے اگر خوف درندہ وغیرہ کا
ہو تو وہیں ٹھہرنے کے لیے تیمم واجب ہے ط۔ حکم سوم۔ **ولا تطوف بالبیت**۔ اور خانہ کعبہ کا طواف نہ کرے۔ ف۔ اگرچہ مسجد سے
خارج طواف ہو کفایہ۔ اور اگر حیض داخل ہوتے وقت نہو اور بعد داخل ہونے یا طواف شروع کرنے کے عارض ہوا ہو۔ د۔ اور اگر
طواف کر لیا تو عاصیہ ہوگی اسپر جرم ہے ولیکن احرام سے باہر ہو جائیگی جیسے طواف زیارت اور اسپر بدنہ ہے جیسے طواف جنب الفتح۔
لان الطواف فی المسجد۔ اسوجہ سے طواف مسجد الحرام میں واقع ہوتا ہے۔ ف۔ اولی یہ کہ یون بھی کہا جاوے اور اسوجہ سے
بھی کہ طواف میں طہارت واجب ہے حتی کہ اگر وہاں مسجد نہوتی تو بھی حائضہ پر طواف حرام ہوتا۔ الفتح۔ حکم چہارم۔ **ولا یاتیہا زوجہا**
اور نہ آوے اُسکے پاس اُسکا شوہر۔ ف۔ یعنی اُسکے ساتھ جماع نہ کرے۔ **لقولہ تعالی ولا تقربوہن حتی یطہرن**۔ بدلیل قولہ تعالی
اور مت قربت کرو حیض والیون کے ساتھ یہانتک کہ وے پاک ہو جاوین ف۔ اور اگر حلال کر کے حائضہ سے وطی کی تو کافر ہوا
اور اسی پر اعتماد ہے۔ ت۔ الفتح و ع۔ اور اسی قول پر بہتون نے جزم کیا اور یہی حکم اسکا جو متعمد میں وطی کو حلال کر لے۔ المجتبی۔ اور
کہا گیا کہ دونون مسئلون میں اکفار نہیں ہے اور یہی صحیح ہے خلاصہ۔ د۔ اور اگر حرمت جانکر اسنے یہ فعل کیا تو کبیرہ گناہ کیا اسپر توبہ واجب
ہے۔ ف۔ یعنی ایسی توبہ و استغفار سے یہ گناہ معاف ہونے کی امید ہے یہی قول ایک جماعت تابعین و مالک وجدید قول شافعی و ایک
روایت میں احمد کا ہے۔ اور خطابی رح نے لکھا کہ یہی اکثر علماء کا قول ہے ع۔ اور صدقہ دیدے ایک دینار یا نصف دینار بطور استحباب چنانچہ
پر محیط سرخسی میں مذکور ہے اور مصرف اسکا مانند زکوۃ ہے۔ د۔ اور کہا گیا کہ ایک دینار اسوقت کہ اول حیض میں وطی کی ہو اور نصف دینار
جبکہ آخر حیض میں ہو۔ ف۔ چنانچہ ابن عباس رض نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جو کوئی اپنی جورو سے وطی کرے ایسی
حالت میں کہ وہ حائضہ ہے تو چاہیے کہ صدقہ دے ایک دینار یا نصف دینار۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ وصححہ الحاکم وابن القطان
وحسنہ احمد بروایۃ عبد الحمید کمارواہ ابوداؤد اور ایک روایت میں جب سرخ ہو ابتدا ہو تو دینار اور اگر زرد و آخر ہو نصف دینار ہے۔ بیہقی۔
اگر کہا جاوے کہ پھر کیا یہ کفارہ واجب ہے۔ میں کہتا ہون کہ نہیں بلکہ استحباب پر محمول ہوگا جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے
کہ جو کوئی بغیر عذر کے جمعہ چھوڑے تو چاہیے کہ صدقہ کرے ایک دینار پھر اگر نہ پاوے تو نصف دینار۔ رواہ ابوداؤد والنسائی
وابن ماجہ واحمد۔ اور دلیل استحباب یہ ہے کہ دینار و نصف دینار میں اختیار دیا گیا حالانکہ ایک ہی جنس کی قلیل و کثیر میں اختیار نہیں
ہوتا ہے مع۔ اسمین تردد ہے کہ شاید ایک دینار وقت قدرت ہو اور عدم قدرت میں نصف دینار ہو۔ م۔ ولیکن روایت ہے کہ حضرت
ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اس بارہ میں فقط استغفار کا حکم دیا اور یہ کہ آئندہ ایسا نہ کرے مع۔ عورت پر بھی صدقہ ہے یا نہیں
تو ظاہر یہ کہ نہیں کما فی الضیاء۔ د۔ یہ تو استحلال عمد ہے۔ اگر بھولے سے یا حرمت نہ جانی یا حائضہ ہونا نہ جانا ہو تو اسپر کچھ واجب نہیں
ہے مع۔ اور اگر عورت نے کہا کہ میں حائضہ ہون اور شوہر نے اُسکو جھوٹا کیا اور وطی کی تو یہ جان بوجھکر عمداً ہے کیونکہ اسکا جھوٹا
کرنا کچھ کارآمد نہیں بلکہ اُس عورت کے خبر دینے سے حرام ہونا ثبوت ہو جائیگا المحیط ف۔ اب رہا سوائے جماع کے دیگر استمتاع
مانند بوسہ و مساس وغیرہ کے تو مذہب ابوحنیفہ و ابویوسف و شافعی و مالک یہ ہے کہ ناف و گھٹنے کے درمیان مرد پر حرام ہے
اور حدیث میں جو آیا کہ ماتحت ازار کی استمتاع نہ لے اس سے یہی مراد ہے۔ ف۔ پس یہ ممنوع ہے اگرچہ بلا شہوت ہو۔ د۔ اور بغوی رح نے
کہا کہ یہی اکثر علماء کا قول ہے ع۔ اور مذہب محمد بن الحسن واحمد کا یہ ہے کہ سوائے فرج کے باقی جسم مرد پر حرام نہیں ہے بدلیل اسکے جو سوائے
امام بخاری کے بقیہ جماعت نے روایت کی کہ یہود جب انمین سے کوئی عورت حائضہ ہوتی تو نہ اُسکے ساتھ کھاتے اور نہ ایک کوٹھری
میں اُسکو ساتھ رکھتے پس صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا تو اللہ تعالی نے نازل فرمایا۔ ویسئلونک
عن المحیض الآیات۔ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم سب باتین کرو سوائے نکاح کے اور دوسری روایت میں سوائے
جماع کے۔ رواہ الجماعۃ۔ اور معنی نکاح کے لغت میں جماع ہیں۔ اور شیخین کی دلیل وہ ہے جو عبد اللہ بن سعد سے روایت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ مجھے میری جورو سے کیا حلال ہے جب وہ حائضہ ہو فرمایا کہ تیرے واسطے مافوق الازار ہے یعنی جو ازار سے اوپر ہے۔ اسکو ابو داؤد نے روایت کر کے سکوت کیا تو یہ حدیث حجت ہے بعض نے اس حدیث کو حسن کہا ولیکن ابو زرعہ عراقی نے شرح سنن ابو داؤد میں تصریح کی کہ یہ حدیث صحیح ہونا چاہیے یعنی موافق رجال اسناد کے پس ثابت ہوا کہ صحیح ہے اور اس صورت میں یہ حدیث معارض ہوئی اس روایت کی کہ جو امام محمد رح کی حجت ہے جسکو امام مسلم نے روایت کیا۔ ف۔ اور نیز شیخین کی دلیل حدیث عائشہ رضہ ہے کہ ہم میں سے جب کوئی حائضہ ہوتی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس سے بدن سے بدن ملانا چاہتے تو اسکو حکم کرتے پس وہ ازار خوب کس لیتی پھر اُس سے اختلاط کرتے رواہ البخاری ومسلم۔ اور اسی کے مانند حدیث ام المومنین میمونہ رضہ ہے وہ بھی روایت صحیحین ہے۔ اور مراد حدیث مذکور مسلم میں یہ کہ بوسہ و چہرہ چھونا و مانند اسکے امور میں۔ مع۔ اور اگر معارضہ مانا جاوے تو بھی ترجیح حدیث ابو داؤد کو ہے کیونکہ یہ منع کرتی ہے اور حدیث مسلم میں اباحت ہے تو احتیاط کے مقام پر ممانعت کو ترجیح ہے ولیکن سروجی نے قول امام محمد کو ترجیح دی باین طور کہ ہماری حدیث سے تو مطلب مفہوم ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک منطوق ہے یعنی مراد ہوتی ہے مگر یہ ترجیح کا بیان غلط ہے۔ مت۔ پھر ابن الہمام نے اپنی حدیث کے بھی منطوق ہونے میں طول کلام کیا اور اسکو زیادہ مفید ثابت کیا اور مافوق الازار اسکا منطوق نکالا اور تائید کی کہ حدیث ام المومنین عائشہ و میمونہ جو صحیحین مذکور ہیں آپ کا خود فعل و بیان ہیں اور حق واللہ تعالیٰ اعلم وہی بات ہے جو سروجی رح نے بیان فرمائی کہ حدیث امام محمد منطوق ہے لیکن یہ بات البتہ رہی کہ آیا منطوق سے یہاں ترجیح کامل ہوگی یا نہیں اور اسمیں تمام کلام طول چاہتا ہے اور حاصل یہی نکلتا ہے کہ ترجیح قول شیخین رح کو ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مرد کو اختیار ہے کہ اسکا بوسہ لے اور ساتھ لٹا دے اور سوائے ناف و گھٹنے کے درمیانی جسم کے باقی اُسکے بدن سے نفع اٹھا دے السراج

ولیس للحائض والجنب والنفساء قراءة القرآن - اور نہیں روا ہے حائض کو اور جنب کو خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور زچہ کو قرآن پڑھنا ف۔ خواہ پوری آیت ہو یا کم ہو یہی کرخی کی روایت اور اسی کی تصحیح اکثر کتابوں میں مذکور ہے البحر۔ یہی اصح ہے الجوہرہ۔ اور یہ اُسوقت کہ پڑھنے میں تلاوت قرآن کا قصد ہو اور اگر تعریف کے طور پر یا شکر یہ کام شروع کرنے کے طور پر یا دعا کی نیت سے ہو تو مضائقہ نہیں ہے یہی اصح ہے اور غایۃ البیان میں کہا کہ یہی مختار ہے ح۔ حائض و جنب کو دعائیں و جواب اذان و مانند اسکے روا ہے السراجیہ۔ ولیکن امام مصنف رح نے باب الاذان میں افادہ فرمایا کہ اذکار پڑھنے میں وضو کر لینا مستحب ہے سنت۔ اور ظاہر الروایۃ میں قرأت قنوت مکروہ نہیں ہے التبیین۔ اسی پر فتوی ہے۔ التجنیس والظہیریہ۔ وف۔ اور اگر جنب نے اپنا منہ دھو ڈالا واسطے پڑھنے کے تو بھی اُسکو قراءت حلال نہیں محیط السرخسی۔ اور یہی صحیح ہے السراج۔ **لقوله صلى الله عليه وسلم لا تقرأ الحائض والجنب شيئا من القرآن** بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ حائض و جنب قرآن میں سے کچھ نہ پڑھیں۔ ف۔ اس حدیث کو ترمذی وابن ماجہ نے روایت کیا اور یہ ضعیف ہے ولیکن سنن اربعہ میں حضرت علی رضہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی چیز قراءت قرآن سے مانع نہ ہوتی سوائے جنابت کے۔ شافعی رح نے کہا کہ اہل حدیث اسکو ثابت نہیں کرتے۔ بیہقی نے کہا کہ اسکی وجہ یہ کہ اسکا مدار عبد اللہ بن سلمہ پر ہے اور بڑھاپے میں انکی عقل منکر ہو گئی تھی اور شعبہ رح نے کہا کہ یہ بڑھاپے کی روایت ہے لیکن ان اقوال میں تامل ہے کیونکہ ترمذی نے اس روایت کے بعد کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے اور ابن حبان و حاکم نے اسکی تصحیح کی اور بیہقی نے بسند صحیح حضرت عمر رضہ سے روایت کی کہ انھوں نے جنب کے واسطے قراءت کو مکروہ رکھا۔ ف۔ حضرت علی رضہ نے مرفوع روایت کی کہ آپ نے وضو کر کے کچھ قرآن پڑھا پھر فرمایا کہ یہ اُسکے واسطے جو جنب نہو اور جو جنب ہو وہ قرآن نہ پڑھے اور نہ ایک آیت پڑھے۔ رواہ ابو یعلی الموصلی۔ ہیثمی رح نے کہا کہ اسکے سب راوی ثقہ ہیں۔ اور یہ حدیث حضرت علی رضہ پر موقوف بھی مروی ہے۔ جیسا کہ امام احمد و طحاوی نے روایت کیا اور دارقطنی کی روایت میں ہے کہ تم لوگ قرآن پڑھو جب تک کہ تم کو جنابت نہ پہنچے اور اگر کسی کو جنابت ہو تو نہ پڑھے اور نہ ایک حرف پڑھے۔ بالجملہ اس بارہ میں اخبار و آثار بہت ہیں تیسیر الوصول و عینی و فتح الباری وغیرہ میں

مذکور مین اور اسقدر کفایت ہے - واضح ہو کہ امام مالک سے مروی ہے کہ انھون نے جنب وحائض مین فرق کیا اسطرح کہ جنب کو طہارت حاصل کرنے کی قدرت ہے تو قبل طہارت اسکو ممنوع ہے اور حائض معذور ہے تو اسکو اختیار ہے اور اسی کے مانند سعید بن المسیب وحماد بن ابی سلیمان سے مروی ہے اور یہ فرق خلاف نص ہے لہذا امام مصنف رح نے فرمایا - وھو حجۃ علی مالک فی الحائض - اور یہ حدیث حجت ہے امام مالک پر درباره حائض کے - ف - جسکو معذور سمجھکر اسکی قراءت جائز جانتے ہین حالانکہ صریح نص سے خلاف ہے مگر یہی کہ جب نص انکو کسی اسناد سے نہ پہونچی کہ ثبوت ہو واللہ اعلم - وھو باطلاقہ یتناول مادون الآیۃ - اور یہ نص بوجہ اپنے اطلاق کے شامل ہے آیت سے کم کو - ف - یعنی کچھ بھی نہ پڑھے خواہ آیت ہو یا کم ہو - فیکون حجۃ علی الطحاوی فی اباحتہ - تو یہ نص حجت ہوئی طحاوی رح پر جو آیت سے کم کو پڑھنا جائز کہتے ہین - ف - بلکہ بعض روایات نص مذکور مین حرف واحد تک منصوص ہے پس نص مذکور مصنف تو اطلاق کی دلالت سے آیت سے کم کو مانع ہے اور دارقطنی کی روایت خود منطوق ہے کہ ایک حرف نہ پڑھے لہذا جوہرہ نیرہ وغیرہ مین لکھا کہ پوری آیت اور اس سے کم دونون ممانعت مین برابر ہین کہ حائض وجنب ونفساء کو اسکا پڑھنا حرام ہو ولیکن خلاصہ مین مذکور ہے کہ حرام نہین پڑھنا چھوٹی آیت کا جو بول چال مین زبان پر جاری ہو جاتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ - ثم نظر اور جیسے قولہ ولم یولد اور رہا پڑھنا آیت سے کم کا جیسے بسم اللہ اور الحمد للہ اگر اس سے قراءۃ القرآن کا قصد ہو تو مکروہ ہے اور اگر قصد شکر یا ثناء باری تعالیٰ ہو تو مکروہ نہین ہے اور ہجے کرنا وقنوت پڑھنا مکروہ نہین ہے تمام ہوا قول خلاصہ اور قنوت مین یہی ظاہر مذہب ہے اور اسی پر فتوی ہے الفتح - واضح ہو کہ آیت سے کم جائز ہونا اصل قول طحاوی نہین بلکہ مختار ہے چنانچہ نجم الدین زاہدی نے ذکر کیا کہ ابن سماعہ نے ابوحنیفہ رح سے روایت کی کہ آیت سے کم جائز ہے اور ذکر کیا کہ اکثر مشائخ اسی قول پر ہین الفتح - اور فقیہ ابو اللیث نے عیون مین کہا کہ آیت سے کم جائز ہے اور غایۃ البیان مین کہا کہ یہی مختار ہے ع - اور اسکی وجہ یہ ہے کہ آیت سے کم پڑھنے مین وہ قاری نہین شمار ہوتا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا - فاقرءوا ما تیسر من القرآن - پس جیسے آیت سے کم پڑھنے مین اس حکم کی تعمیل نہین ٹھہری حتی کہ نماز سقدر سے صحیح نہوئی تو اسی طرح وہ قاری شمار نہو پس جنب وحائض پر اسقدر پڑھنا جو آیت سے کم ہے حرام بھی نہوا - اور مشائخ نے کہا اگر پڑھانے والی عورت حائضہ ہوئی تو وہ ایک ایک کلمہ کرکے پڑھا دے اسطرح کہ ہر دو کلمہ کے درمیان ٹھہر جاوے اور اسکو قرآن کے ہجے کرنا مکروہ نہین ہے المحیط - اور طحاوی رح کے قول پر نصف نصف آیت کرکے پڑھا دے الفتح - حائض وجنب کو توریت وانجیل وزبور کی قراءت بھی مکروہ ہے التبیین - بعض نے قید لگائی کہ یہ کتابین ایسی ہون کہ انمین تحریف نہین ہوئی ہے اور یہ غلط ہے بلکہ صحیح یہ کہ مطلقاً انکی قراءت جنب وحائض کو ممنوع ہے بوجہ اسکے کہ تحریف کے سوائے کلمات تو اسکی زبان پر قراءت ہونگے اور یہ جائز نہین یہی حال انکے چھونے کے مسئلہ مین ہے - ہان یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ ہمارے زمانہ مین توریت وزبور وانجیل سب مفقود ہین اور انکے ترجمہ البتہ مختلف زبانون مین تحریف کے ساتھ ہین جنکے چند نسخون کے مقابلہ مین کمی و کمی علیحدہ برآمد ہوئین - اگر ترجمہ بھی ہوتا تو اسکے واسطے یہ حکم نہین ہے یہ صرف قرآن مجید واسکے ترجمہ کے ساتھ خاص ہے - بالجملہ قرآن پڑھنے کا حکم یہ کہ محدث کو بغیر چھونے کے حفظ وغیرہ سے جائز ہے اور حائض وجنب ونفساء کو نہین جائز ہے اب قرآن چھونے کا حکم بیان فرمایا قولہ - ولیس لھم - اور نہین روا ہے حائض وجنب ونفساء کو - ف - اور محدث کو بھی - مس المصحف - چھونا مصحف مجید کا - ف - اور اگر فارسی مین مکتوب ہو تو بھی امام رح کے نزدیک بالاجماع مکروہ تحریمی اور صحیح قول پر صاحبین کے نزدیک بھی مکروہ تحریمی ہے الخلاصہ - الا بغلافہ - مگر اسکے غلاف کے ساتھ مکروہ نہین ہے - ف - غلاف وہ ہے جو علیحدہ ہو جیسے جزودان وچولی - ولا اخذ درھم فیہ سورۃ من القرآن - اور نہین روا ہے ان لوگون یعنی حائض والے ساتھیون کو لینا ایسے درم کا جسمین قرآن سے کوئی سورہ ہو - ف - یعنی آیت ہو ع - اور یون ہی ایسی تختی یا ورق کا اٹھانا دینا جسمین کوئی آیت یا سورہ ہو مکروہ ہے ت د - ولیکن جوہرہ نیرہ مین قید لگائی کہ مکروہ جب ہے کہ آیت پوری ہو ح - الا بصرتہ - مگر ہمیانی درم کے ساتھ - ف - یعنی ایسا درم اگر ہمیانی مین ہو تو ہمیانی کو چھونا یا اسکا لانا مکروہ نہین ہے ولیکن ورق مکتوب

یا تختہ مین ضرور ہو کہ ایسی چیز کے اندر ہو جو اس سے علیحدہ ہو اُسکے ساتھ چسپان نہو - وکذا المحدث لایمس المصحف الا بغلافہ
اور یون ہی بے وضو آدمی بھی مصحف قرآن نہ چھووے مگر اُسکے غلاف کے ساتھ - لقولہ علیہ السلام لایمس القرآن الا طاہر
بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہ چھووے قرآن کو مگر طاہر یعنی پاک - ف - یہ حدیث پانچ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے
نسائی نے سنن مین و ابوداؤد نے مراسیل مین و ابن حبان وحاکم نے وطبرانی ودارقطنی وبیہقی وامام احمد واسحق بن راہویہ نے عمرو بن حزم
رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی - اور اسناد صحیح اور بعض طرق سے مرسل صحیح ہے - ازانجملہ طبرانی ودارقطنی وبیہقی نے ابن عمر رضی اللہ عنہ
سے - ازانجملہ حاکم وطبرانی ودارقطنی وبیہقی نے حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھسے فرمایا کہ مت چھو تا قرآن کو مگر اس حالت
کہ تو پاک ہو - حاکم نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے - ازانجملہ طبرانی نے عثمان بن ابی العاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی - اگر کہا جاوے کہ اللہ
نے فرمایا - انہ لقرآن کریم فی کتاب مکنون لایمسہ الا المطہرون - یہ آیت ظاہری دلیل ممانعت کہ بدون طہارت کے قرآن نہ چھووے
اس سے امام مصنف نے کیون استدلال نہ کیا - جواب دیا گیا کہ بعض علماء نے اسکے یہ معنی بیان کیے کہ مطہرون ملائکہ کرام بررہ ہین تو
سے استدلال نہ کیا - مین کہتا ہون کہ یہ احتمال ضعیف ہے کیونکہ ملائکہ سب مطہرون مین پھر بعض کی تخصیص خلاف اصل ہے مع - بلکہ مقصود
حاملان قرآن جو وحی لاتے ہین ظاہر و باطن پاکیزہ ہین وہ شیاطین وغیرہ نہین ہین پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت و وحی برحق
و ملی ہذا احتمال مین کچھ شک نہین - ولہذا کہا گیا کہ بغیر طہارت کے مصحف چھونا قطعی حرام نہین بلکہ عملی حرام ہے اور یہی صحیح ہے - م - ثم الحدث
والجنابۃ حلا الید فیستویان فی حکم المس - پھر واضح ہو کہ حدث یعنی بے وضو ہونے کی کیفیت اور جنابت دونون نے ہاتھ میں
حلول کیا تو قرآن چھونے کے حکم مین دونون برابر ہین - ف - ہر چند کہ حدث وجنابت مین کمی وبیشی ہے مگر ہاتھ کا دھونا دونون مین یکسان
واجب ہے - والجنابۃ حلت الفم دون الحدث فیفترقان فی حکم القراءۃ - اور فقط جنابت نے منھ مین بھی حلول کیا نہ حدث نے
قرآن پڑھنے کے حکم مین دونون مین فرق ہوگیا - ف - حتی کہ حدث والے کو قرآن پڑھنا بغیر چھوئے جائز ہے کیونکہ وضو مین منھ
اندر دھونا فرض نہین ہے پس حدث نے وہان حلول نہین کیا تھا اور جنب کو قرآن پڑھنا بھی منع ہے کیونکہ جنابت مین کلی کرنا مفروض
تو جنابت نے منھ مین بھی حلول کیا - یہی حال حائض ونفساء کا ہے - م - اصح یہ کہ چھونا مکروہ ہے - ہان مصنف رح کے کلام سے افادہ
کہ جنب وحائض وغیرہ کو قرآن پر نظر کرنا روا ہے الجوہرہ - کیونکہ ممانعت کی کوئی دلیل نہین اور جنابت نے آنکھ کے اندر حلول نہین
اور فتح القدیر مین اُسکی تصریح کردی ہے - م - مصحف کے کنارے وحاشیہ اور درمیانی سپیدی جہان کتابت نہین اُسکو چھونا صحیح
مین ممنوع ہے التبیین - وغلافہ مایکون متجافیا عنہ دون ماہو متصل بہ کالجلد المشرز - اور غلاف جسکے ساتھ چھونا روا ہے وہ
جو مصحف سے جدا ہو نہ وہ کہ جو اسکے ساتھ متصل ہو جیسے جلد مشرز - ف - یعنی شیرازہ بندھی ہوئی اور مصحف مشرز وہ کہ اُسکے
باہم مضموم اور کنار ملے ہون اور اگر کنارہ نہ ملے ہون تو وہ منشر ش بہر دو شین ہے - مع - حاصل یہ کہ جلد کی طرح سے مشرز نہو بلکہ علیحدہ
سے غلاف ہو - ہو الصحیح - یہی قول صحیح ہے - ف - اور اسی پر فتوی ہے - الجوہرہ - ویکرہ مسہ بالکم - اور آستین سے مصحف کا چھونا
ہے - ف - یعنی کردہ تحریمی ہے لہذا فتاوی مین کہا کہ جائز نہین ہے الفتح - ہو الصحیح لانہ تابع لہ - یہی صحیح ہے کیونکہ آستین اسکے تابع
ف - یہی قول اچھا ہے - و - اور جنب وحائض وغیرہ اور محدث کو روا نہین کہ مصحف کو ایسے کپڑے سے چھووین جسکو وے پہنے
التبیین - اور محیط مین ہے کہ عامہ مشائخ کے نزدیک آستین سے چھونا مکروہ نہین ہے ع - اور تنویر مین اسی کو اختیار کیا لیکن صحیح وہی جو امام مصنف
نے ذکر کیا - اور یہ قرآن مجید کے حق مین ہے - بخلاف کتب الشریعۃ لاہلہا حیث یرخص فی مسہا بالکم لان فیہ ضرورۃ - بخلاف
شرعی کتابون کے برانے لائق والون کے پاس ہین کہ ان لوگون کو آستین سے اُنکے چھونے کی اجازت ہے کیونکہ اسمین ضرورت
ف - لہ یہی عامہ مشائخ کا قول ہے اور ذخیرہ مین ہے کہ بلاخلاف جائز ہے اور کہا کہ بدون آستین کے ہاتھ سے چھونا کتب فقہ
وحدیث کا مکروہ ہے کیونکہ وہ آیات قرآنی سے خالی نہین ہوتی ہین ع - یہ تعلیل تو مقتضی ہے کہ کتب صرف ونحو ومعانی وبیان کی

چھونا بھی ممنوع ہے کیونکہ آیات سے خالی نہیں ہیں۔ تف۔ رومال گردن پر اوڑھے ہے اس سے محدث یا جنب کو چھونا روا ہے یا نہیں۔ ابن الہمام
نے کہا مجھے پوچھا تو میں نے کہا کہ مجھے اسکا جزئیہ منقول نہیں معلوم اور ظاہر یہ ہوتا ہے کہ اگر اسنے کونا سے چھوا پس اگر یہ کونا اُسکی حرکت
سے ہلتا ہو تو جائز نہونا چاہیے اور اگر نہ ہلتا ہو جائز ہونا چاہیے۔ الخ۔ مع۔ کافر کو قرآن چھونے سے روکا جاوے اگرچہ وہ غسل کر لے
ایضاح ع۔ جنب وحائض کو ایسی کتاب لکھنا مکروہ ہے جسکی بعض سطر میں آیت قرآن ہو اگرچہ وے اُسکو نہ پڑھیں۔ الذخیرہ۔ محدث کو
قرآن لکھنا امام محمد کے نزدیک مکروہ ہے یہی قول مجاہد وشعبی وابن المبارک کا ہے اور اسی کو فقیہ ابو اللیث نے لیا اور کہا کہ مکروہ ہے اگرچہ
صحیفہ زمین پر ہو اور اگرچہ آیت کم لکھے اور مشائخ بخارا نے اسی کو لیا۔ کذا فی الذخیرہ۔ اور تاج الشریعہ نے کہا کہ اسی پر فتوی ہے اور ابو یوسف
سے روایت کہ لکھنے میں اس شرط سے مضائقہ نہیں کہ صحیفہ زمین پر ہو۔ اسکو محیط میں ذکر کیا ہے ع۔ اسکو قدوری نے ذکر کیا اور یہ قول
قیاس میں زیادہ موزون واقیس ہے کیونکہ جب صحیفہ زمین پر ہوا تو اسکا چھونا قلم سے ہوا اور قلم ایک جدا چیز ہے تو گویا علیحدہ کپڑے سے چھوا
ہاں اگر ہاتھ لگے تو البتہ ممنوع ہے۔ الفتح۔ اور چھونا اسکا جسمیں اللہ تعالی کا ذکر ہے سوائے قرآن کے تو ہمارے عامہ مشائخ نے اسکو مطلق
رکھا ہے النہایہ ہ۔ اذکار کے چھونے میں بعض نے مضائقہ نجانا اور عامہ مشائخ کے نزدیک اولی یہ کہ بدون حائل کے نہ چھووے ع۔
یہ روایت صحیح نہیں بلکہ اصح یہ کہ مکروہ تحریمی ہے کما من الفتح۔ قرآن کا اور اللہ تعالی کے ناموں کا درم ودینار ومحراب ودیواروں و
بچھونوں واسکے مانند پر لکھنا مکروہ ہے۔ بیخانہ وغسل خانہ وحمام میں قرآن پڑھنا مکروہ ہے اور امام محمد کے نزدیک حمام میں مضائقہ نہیں
کیونکہ آب مستعمل انکے نزدیک پاک ہے الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ اگر ممانعت کی یہی وجہ ہے تو فتوی آب مستعمل کی طہارت پر ہے پھر بقول مفتی
بہ حمام میں قرأت مکروہ نہونا چاہیے اور اگر کہا جاوے کہ وہاں جنابت کی نجاست وغیرہ بھی دور کیجاتی ہے تو بوجہ نجاست کے مکروہ
ہے تو اسمیں اتفاق ہونا چاہیے۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ اگر قرآن مجید یا حدیث وغیرہ سے تعویذ ایسے غلاف میں ہو جو تعویذ سے علیحدہ
ہے تو اسکے ساتھ بیخانہ میں جانا مکروہ نہیں ہے لیکن ایسے امور سے احتراز کرنا افضل ہے ت۔ ولا باس بدفع المصحف الی الصبیان
اور اطفال کو مصحف دینے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ وے حدث کے ساتھ ہوں السراج۔ لان فی المنع تضییع حفظ القرآن
کیونکہ روکنے میں تو حفظ قرآن کو کھو دینا ہوگا۔ ف۔ اگر بالغ آدمی یہ خیال کرکے نہ دے کہ یہ تو اطفال ہیں مگر مجھے انکو نہ دینا چاہیے
تاوقتیکہ طہارت نہ کریں جیسے شراب پلانا وحریر وسونا پہنانا نہ چاہیے حتی کہ بعض مشائخ نے اسی خیال پر منع کا حکم دیا۔ وفی الامر
بالتطہیر حرجاً بہم۔ اور اطفال کو ہر وقت طہارت کا حکم دینے میں اُنکے حق میں مشقت شدید ہے۔ ف۔ اور اللہ تعالی نے مشقت اپنے
کرم سے دور کردی ہے تو انپر طہارت لازم نہیں رہی۔ بالغ بھی گنہگار نہیں ہوگا کیونکہ قرآن کا حفظ کھو دینا اسکو روا نہیں ہے۔ برخلاف
شراب وحریر وغیرہ کے کہ وہ بلا ضرورت ہے۔ وہذا ہو الصحیح۔ اور یہی حکم اطفال کے بارہ میں صحیح ہے۔ ف۔ اس سے فائدہ نکلا کہ
اطفال کا وضو صحیح ہوتا ہے اور یہی اصح ہے حتی کہ اسپر والدین کو ثواب ملتا ہے۔ رہا بیان وطی تو امام مصنف رح نے لکھا۔ واذا انقطع
دم الحیض لاقل من عشرۃ ایام لم یحل وطیہا حتی تغتسل۔ اور جب منقطع ہوا خون حیض کا دس روز سے کم پر یعنی بطور عادت
کے تو اس عورت کے ساتھ وطی حلال نہیں ہے یہانتک کہ وہ غسل کر لے۔ لان الدم یدر تارۃ۔ کیونکہ خون کبھی دورہ کرتا ہے وینقطع
اخری۔ اور کبھی منقطع ہوتا ہے۔ ف۔ تو دس تک میں احتمال ہے کہ یہ وقت حیض کا ایسا ہو کہ خون کا ادرار اسمیں نہیں ہے۔ جیسے
یہ احتمال ہے کہ یہ وقت طہر کا ہو۔ فلا بد من الاغتسال لیترجح جانب الانقطاع۔ تو غسل کر لینا ضرور ہوا تاکہ جانب انقطاع کو ترجیح
ہو جاوے۔ ف۔ پس یہ احتمال مرجح ٹھہرے کہ یہ انقطاع کامل ہے پس طہر ہے اور اسوقت وطی روا ہے اور اگر غسل نہو تو منزلہ غسل
کے پایا جاوے چنانچہ فرمایا۔ ولو لم تغتسل ومضی علیہا ادنی وقت الصلوۃ۔ اور اگر عورت نے غسل نہ کیا اور اسپر کمتر وقت
نماز کا گذر گیا۔ ف۔ یعنی آخر وقت نماز جسکے بعد وقت نہیں ہے۔ بقدر ان تقدر علی الاغتسال والتحریمۃ حل وطیہا۔
بقدر اسکے کہ مدت اسمیں غسل کرکے تحریمہ باندھ سکتی تھی تو وطی حلال ہوگئی۔ ف۔ کیونکہ غسل کرنے کا وقت اسی میں سے شمار ہے

اور بعض نے کہا کہ کپڑا بقدر ضرورت پہن لینا بھی داخل ہے اور صرف نماز میں سے اُسی قدر ضرور ہے کہ تحریمہ باندھ سکے اگرچہ کوئی حصہ نماز کا ادا نہ کر سکے تو اس سے بھی وطی حلال ہو جائیگی کیونکہ یہ غسل حکمی ہے۔ لان الصلوٰۃ صارت دینا فی ذمتہا فطہرت حکما کیونکہ نماز اسکے ذمہ قرضہ ہو گئی تو وہ حکم میں پاک ہوئی۔ ف۔ کیونکہ نماز بدون طہارت کے ذمہ نہیں ہوتی ہے پس حق وطی میں پاک ہوئی۔ وفی الدر حتی کہ اگر وقت عید کے طاہرہ ہوئی تو اُسپر وقت الظہر کا گذر جانا معتبر ہے کما فی السراج۔ اور روزہ کے واسطے قدر تحریمہ کی شرط نہیں یہی اصح ہے۔ یعنی صرف نہانے وکپڑے پہننے کی شرط ہے اور یہ وقت البتہ دس سے کم میں حیض میں شمار ہے اور تحریمہ ہر حال میں حیض سے نہیں بلکہ طہارت میں سے ہے اور دس کے بعد غسل بھی طہارت سے ہے تو نماز کی قضا واجب ہونے کے لیے بعد دس کے صرف تحریمہ بھر کا وقت چاہیے ہے نہ غسل کا تاکہ دس روز سے ایام نہ بڑھ جاویں۔ ولو کان انقطع الدم دون عادتہا فوق الثلث لم یقربہا حتی تمضی عادتہا وان اغتسلت۔ اور اگر خون کا انقطاع ہوا اُسکی عادت کے ایام سے کم میں لیکن تین روز سے اوپر میں تو عورت سے قربت نہ کرے اگرچہ غسل کرے یہانتک کہ اُسکی عادت گذر جاوے۔ ف۔ پھر اگر عادت گذری و خون نہ آیا تو مثل مسئلہ سابق کے حکم ہو گیا۔ لان العود فی العادۃ غالب فکان الاحتیاط فی الاجتناب۔ کیونکہ عادت میں عود ہونا اکثر ہوتا ہے تو احتیاط اسی میں کہ وطی سے اجتناب رکھے۔ ف۔ اور احتیاط ایسے مقام پر واجب ہے جہاں حرام میں پڑ جانے کا احتمال ہو۔ وان انقطع الدم لعشرۃ ایام حل وطیہا قبل الغسل۔ اور اگر اسکا خون منقطع ہوا دس روز پر تو اسکے ساتھ وطی کرنا اسکے نہانے سے پہلے حلال ہے۔ لان الحیض لا مزید لہ علی العشرۃ الا انہ لا یستحب قبل الاغتسال للنہی فی القراءۃ بالتشدید۔ کیونکہ حیض کے لیے زیادتی دس روز پر نہیں ہے تو بعد دس کے حیض نہ رہا لیکن اتنی بات ہے کہ غسل کر لینے سے پہلے وطی کرنا مستحب نہیں بوجہ اس ممانعت کے جو قراءۃ بالتشدید میں وارد ہے۔ ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ ولا تقربوہن حتی یطّہّرن۔ بتشدید طاء وہاء کیونکہ اسی قراءت پر مبالغہ طہارت ہوا حتی کہ یہ عورتیں خوب پاک ہو جاویں اور جواز دوسری قرأت بدون تشدید پر ہے یعنی پاک ہو جاویں اور ظاہر ہے کہ دس روز پر پاک ہو گئیں تو دونوں قرأتوں کے موافق عمل ہو گیا کہ دس روز پر منقطع ہونے سے موافق قرأت بدون تشدید کے جواز ہوا اور موافق قرأت تشدید کے غیر مستحب ہے۔ م۔ اگر نصرانیہ یا یہودیہ جورو ہے اور دس سے کم میں اُسکا خون منقطع ہوا اور وقت اتنا کہ صرف غسل کر سکے تو قبل غسل کرنے کے اُس سے وطی روا ہے اور اگر اسکو طلاق دی ہو اور یہ تیسرا حیض ہو تو خون منقطع ہوتے ہی رجعت کا اختیار نہ رہیگا اور وہ فوراً دوسرے شوہر سے نکاح کر سکتی ہے کیونکہ منقطع ہوتے ہی وہ حیض سے خارج ہو گئی اور اُسپر غسل کرنا واجب نہیں کیونکہ وہ شرائع کے ساتھ مخاطبہ نہیں ہے ولیکن مسلمان ہو کر قرآن نہ پڑھے جب تک غسل نہ کرے کیونکہ وہ بمنزلہ جنب کے ہے یہ مسئلہ دلالت کرتا ہے کہ کافر اگر جنب ہو پھر مسلمان ہو تو اُسپر غسل کرنا لازم ہے۔ مع۔ ابن الہمام رح نے مسائل مذکورہ متن کی شرح میں لکھا کہ حاصل مقام یہ ہے کہ خون یا تو پورے دس پر منقطع ہوا یا کم پر پھر کم کی دو صورتیں یا تو عادت کاملہ پر منقطع ہوا یا اس سے بھی کم پر مگر تین روز سے زائد میں پس اول صورت دس پر انقطاع سے بمجرد منقطع ہونے کے وطی حلال ہے اگرچہ غسل تک انتظار مستحب ہے اور تیسری صورت جبکہ دس سے کم اور عادت سے کم میں منقطع ہوا ہے وطی روا نہیں اگرچہ وہ غسل کرلے جب تک کہ اُسکی عادت کے ایام نہ گذریں۔ رہی دوسری صورت کہ عادت پر منقطع ہوا تو اسمیں اگر غسل کرلے یا اُسپر نماز کا وقت گذر جاوے یعنی نماز کا وقت نکل جاوے حتی کہ نماز اُسکے ذمہ قرضہ ہو جاوے تو حلال ہو گئی ورنہ نہیں۔ یہی تفصیل انقطاع نفاس میں ہے کہ اگر نفاس میں عورت کی کوئی عادت ہو اور خون اُس سے کم میں منقطع ہوا تو وطی نہیں جائز حتی کہ اُسکی عادت شرط گذر جاوے اور اگر عادت پر منقطع ہوا تو وہ وقت نکل جانے پر روا ہے جسمیں طاہرہ ہوئی اور اگر پورے چالیس پر ہو تو مطلقاً حلال ہے۔ اور واضح ہو کہ ادنی وقت نماز سے مراد وہ وقت ہے جو آخر کا جزو ہے کہ اس جزو سے وقت نکل جانے تک اسقدر رہو کہ غسل کر کے تحریمہ کی نیت کر سکے اور یہ مراد نہیں کہ اگر اول وقت طاہر ہو تو اُس سے اسقدر گذر جاوے کہ اسمیں غسل و تحریمہ ممکن ہو کیونکہ اس سے وہ شرعاً پاک نہ ہوگی بدلیل اسکے کہ فقہا نے یہ سبب بیان کیا کہ وہ نماز اسکے

ذمہ فرض ہوگئی اور یہ جب ہی کہ وقت نکل جاوے لہذا کافی مین یون کہا کہ یا نماز اُسکے ذمہ دین ہو جاوے بایں طور کہ ادنیٰ وقت نماز جو غسل و تحریمہ کو کافی تھا گذر جاوے اِس صورت سے کہ وہ آخر وقت مین خون آنے سے پاک ہو۔ تجنیس مین ہی کہ ایک مسافرہ حیض سے پاک ہوئی اور اُسنے پانی نہ ہونے سے تیمم کیا پھر پانی پایا تو شوہر کو اُس سے وطی جائز ہی لیکن وہ قرآن نہ پڑھے الفتح۔ خجندی رح نے فرمایا کہ یہی اصح ہی اسلئے کیونکہ جب اُسنے تیمم کیا تو حیض سے نکل گئی پھر جب اُسنے پانی پایا تو اُسپر غسل واجب ہوا اور بمانند جنب کے ہوگئی۔ یہ قرآن کے حق مین ہی۔ الفتح اور زاہدی نے نماز کے حق مین لکھا کہ جس عورت کو ابتدا مین حیض آیا اور دس سے کم مین منقطع ہوا یا عادت والی کا عادت سے کم مین منقطع ہوا تو وہ غسل مین آخر وقت تک تاخیر کرے مگر اُسی قدر کہ نماز وقت کردہ مین نہو جاوے ۔ اور اگر تین روز سے کم مین منقطع ہو تو آخر وقت تک تاخیر کرے جب فوت کا خوف ہو تو فقط وضو کر کے نماز پڑھے۔ العہدیہ م۔ اور خلاصہ مین ہی کہ جب عورت کا خون اُسکے معروف عادت سے پہلے منقطع ہو خواہ حیض ہو یا نفاس ہو تو جب نماز جاتی رہنے کا خوف ہوا اُسوقت غسل کرے اور نماز پڑھے اور احتیاطاً اُسکا شوہر اُسکے ساتھ قربت سے اجتناب کرے یہان تک کہ اُسکی عادت گذر جاوے لیکن وہ احتیاطاً روزہ رکھے۔ پس اگر یہ عدت کا تیسرا حیض ہو تو احتیاطاً رجعت منقطع ہوگئی اور احتیاطاً وہ دوسرے شوہر سے بھی نکاح نہین کر سکتی۔ پھر اگر دوسرے سے نکاح کیا تو اگر ایام عشرہ مین خون نے عود نہ کیا تو جائز ہی اور اگر خون نے عود کیا پس اگر دس کے اندر ہوا اور دس سے تجاوز نہ کیا ہو تو دوسرا نکاح فاسد ہوا۔ اور یہی استبراء مین ہی کہ جس نے استبراء کرایا ہی وہ ایسی صورت مین احتیاطاً اجتناب کرے انتہی۔ یہ جو قید لگائی کہ دس سے تجاوز نہ کیا ہو اُسکا فائدہ یہ کہ اگر عود کیا اور دس سے تجاوز کر گیا تو اصح قول پر نکاح ثانی فاسد نہوگا اور مراد یہ کہ جب عادت پوری ہونے کے بعد خون نے عود کیا اور دس کے اندر رہا اور دس سے تجاوز نہ کیا تو دوسرا نکاح فاسد ہی کیونکہ جب عادت کے بعد دس کے اندر خون آیا تو اور دس ہی تک رہا تو سب حیض ہی اور اگر دس سے تجاوز کر گیا تو جسقدر عادت ہی اُسقدر تک حیض اور باقی استحاضہ ہی پس اگر عادت گذرنے سے پہلے نکاح کیا پھر خون نے عود کیا اور دس سے تجاوز کر گیا تو بقدر عادت کے حیض و باقی استحاضہ ہوگا تو عادت سے پہلے نکاح ہونے مین اِس صورت مین بھی فاسد ہوگا کیونکہ ظاہر ہوا کہ نکاح ثانی قبل انقضاے حیض واقع ہوا ہی پھر واضح ہو کہ مجھے تردد ہی کہ کیا سپیدی خالص سے پہلے انقطاع معتبر ہی۔ ت۔ حق یہ کہ موجب انقطاع نہین بلکہ دلیل طہور ہی حتی کہ اگر دس سے تجاوز کرے اور سپیدی خالص نہو تو دس پر انقضاے حیض قطعی ہی اِسی طرح اگر دس سے پہلے سپیدی خالص نظر آئے تو منقطع ہی لیکن پھر اگر دس کے اندر عود کرے تو وہ حیض ہی جبکہ تجاوز نہ کرے یا عادت سے پہلے ہو تو عادت تک حیض ہی اگر تجاوز کرے ولیکن قبل عادت کے یا عادت تک اگر قصہ بیضا یعنی سپیدی خالص نہو تو منقطع نہین ہوا یہانتک کہ دس گذر جاوین۔ م۔ پھر جب عادت سے پہلے منقطع ہوا تو آخر وقت تاخیر کرنا واجب ہی اور اگر پوری عادت پر منقطع ہوا تو بھی آخر وقت تک تاخیر کرے لیکن یہ تاخیر مستحب ہی اور شوہر اس سے جماع کرے اور دس پورے ہونے کا انتظار نہ کرے۔ الفتح۔ ابو جعفر ہندوانی رح نے عادت سے کم کی تاخیر واجب اور عادت پورے کی تاخیر مستحب ہونے پر تنصیص کی ہی ت۔ اور خلاصہ مین ہی کہ اِسی طرح اگر ابتدا مین ایک عورت نے خون دیکھا اور حیض آسکا مثلاً پانچ روز پر اور نفاس بیس روز پر منقطع ہوا اور اِسنے غسل کیا تو یہی سب احکام مرعی ہونگے۔ الفتح وجہ یہ کہ عادت اِسکی اول مرتبہ سے ثابت نہوگی جبتک کہ دو مرتبہ یکسان نہو تو اول مرتبہ کے حق مین وہ عورت بمنزلہ ایسی عورت کے ہی کہ اُسکو عادت سے کم مین خون منقطع ہوا۔ م۔ پھر واضح ہو کہ جب خون کا انقطاع دس دن سے کم مین ہو تو چاہے عادت پر ہو یا عادت سے کم ہو ہر دو صورت مین غسل کرنے کی مدت بھی حیض مین شمار ہی الفتح۔ حتی کہ اگر یہ آخری حیض عدت کا ہو اور شوہر نے غسل کے اندر اِس سے رجعت کی تو صحیح ہونا چاہیے۔ م۔ بخلاف اِسکے جب پورے دس پر انقطاع ہو تو مدت غسل کی ایام حیض مین سے نہین الفتح۔ ورنہ دس سے زائد ہو جاوینگے۔ م۔ پس اگر اول صورت مین یعنی دس سے کم مین انقطاع ہوا اور ایسے وقت مین کہ باقی صرف اِسقدر وقت ہی کہ غسل کر کے تحریمہ باندھے تو اُسپر اُس نماز کی قضاء واجب ہوگی۔ الفتح اور در مختار مین کپڑے پہننے کا وقت بھی شمار کیا ولیکن غسل کا وقت تو حیض کے اندر ہی حتی کہ اِسمین رجعت صحیح ہونا چاہیے اور کپڑے پہننے کا وقت صرف نماز کے واسطے ہی حتی کہ کپڑے پہننے مین رجعت تو قطعاً نہین ہو سکتی ہی رہا نماز

کے لیے در مختار مین مذکور ہی اور ان معروف کتابون مین نہین ہی اور تحریر کو عینی نے لکھا کہ طرفین کے نزدیک صرف اللہ کہ سکے اور ابو یوسف
کے نزدیک پورا اللہ اکبر ہی م- اور نوادر مین لکھا کہ اگر پورے دس پر پاک ہوئی تو اب غسل ممکن ہونے کا وقت شرط نہین صرف اسقدر
وقت ہو کہ تحریمہ باندھ سکے تو اُسپر اُسوقت کی نماز فرض قضا کرنا واجب ہوگی حتی کہ اُسکو قضا کرے۔ الفتح۔ ولیکن یہ تحریمہ کا وقت داخل
ایام نہین ہی بلکہ اُسوقت کے فرض کی قضا واجب ہونے کے لیے شرط ہی م- اور اجماع ہی کہ اگر ایسے وقت پاک ہوئی کہ تحریمہ بھی
نہین باندھ سکتی تو اُسپر اُس نماز کی قضا نہین ہی الفتح- اور جب تحریمہ کی گنجایش ہی تو بنا بر ذکر در مختار کے کپڑے پہننے کا وقت بھی
نماز فرض ہونے کے لیے شرط ہوگا اگرچہ یہ داخل ایام نہین ہی ورنہ ایام دس سے بڑھ جاوینگے- م- اگر کسی عورت پر وقت کے اندر
حیض شروع ہوا تو یہ نماز اُسکے ذمہ سے ساقط ہوگئی اگرچہ اُسنے جب فرض پڑھنا شروع کیا ہی تب حیض طاری ہوا ہو برخلاف اسکے اگر
اُسنے نفل شروع کی اور اسمین تحریمہ صحیح ہوجانے کے بعد حیض طاری ہوا تو ہمارے علماء ثلثہ کے مذہب مین اسپر اس نفل کی قضا واجب
ہوگی- اور زفر رح کے نزدیک اگر قدر نماز کے باقی ہو تو قضا واجب نہوگی اور اگر کم ہو تو واجب ہوگی- الفتح- اور یہ حکم سابق مین
گذر چکا ہی م- اور اگر کوئی لڑکا باحتلام بالغ ہوا اور نہ جاگا حتی کہ فجر طلوع ہوگئی تو مختار یہ ہی کہ اسپر عشاء کی قضا واجب ہوگی اگرچہ اُسنے
خواب سے پہلے پڑھ لی ہو اور کہا گیا کہ نہین- پھر اگر وہ فجر سے پہلے جاگا یا فجر کے ساتھ ہی جاگا تو کچھ اختلاف نہین کہ اُسپر عشاء لازم
ہوگی- الفتح- اور توجیہ مسئلہ کی اس اصل پر ہی کہ قبل بلوغ کے جو نماز ادا کی وہ فرض نہ تھی اور بعد احتلام کے اب فرض ہوئی اور قبل فجر
کے ہنوز وقت باقی ہی- فافہم- **المسئلة- والطہر اذا تخلل بین الدمین فی مدة الحیض فہو کالدم المتوالی**- اور طہر جو درمیان مین
دو خونون کے خلل انداز ہوجاوے مدت حیض کے اندر تو وہ برابر خون کے مانند ہی- ف- یہ درحقیقت طہر شرعی نہین جو کم پندرہ روز
کا ہوتا ہی بلکہ طہر یعنی خون ظاہر نہونا لیا گیا ہی تو جب حیض کی مدت دس روز کے اندر اول و آخر خون ہوا اور درمیان مین کئی روز تک
خون نظر نہ آوے تو یہ طہر نہین بلکہ گویا برابر خون آیا کیونکہ حیض مین یہ شرط نہین ہی کہ برابر لگاتار خون آتا جاوے بلکہ اول و آخر خون
ہونا کفایت کرتا ہی اور واضح رہے کہ متون مین مسئلہ یون ہی مذکور ہی تو لازم آیا کہ متون نے اسی کو صحیح قرار دیا ہی اسی واسطے در مختار
مین کہا کہ اسکو یاد رکھنا چاہیے- امام مصنف رح نے فرمایا کہ- **ہذہ احدی الروایات عن ابی حنیفة رح**- امام ابو حنیفہ رح سے
جو روایات اس مسئلہ مین ہین اُنمین سے یہ ایک روایت ہی- ف- اور اسکے سواے چار روایتین دیگر ہین ع- **ووجہہ ان استیعاب
الدم مدة الحیض لیس بشرط بالاجماع فیعتبر اولہ وآخرہ**- اور وجہ اس روایت کی یہ ہی کہ خون کا تمام مدت الحیض مین بھرپور
ہونا بالاجماع شرط نہین ہی تو اول حیض و آخر حیض مین خون ہونا معتبر ہوگا- ف- یہ روایت امام محمد رح کی امام اعظم سے ہی اور
مقتضاے روایت یہ ہی کہ حیض کی ابتدا یا خاتمہ ایسے وقت سے نہوگا کہ اُسوقت خون نہو بخلاف آیندہ روایت کے پس اس
روایت پر اگر ابتدا مین ایک عورت کو حیض آیا پس اُسنے ایک روز خون دیکھا اور آٹھ دن طہارت اور ایک روز خون دیکھا تو
یہ دس دن حیض ہین کما فی المبسوط- اور اس عورت کے بالغہ ہونے کا حکم دیدیا جائیگا اور اگر ایک عورت معتادہ ہو اُسنے اپنی عادت
سے ایک روز پہلے ایک دن خون دیکھا پھر نو دن طہارت پھر ایک روز خون دیکھا تو اسمین سے کچھ بھی حیض نہوگا کما فی المبسوط- کیونکہ دس
ایام حیض کے اندر دونون طرف خون نہین ہی- ابن المبارک رح نے ابو حنیفہ رح سے روایت کی کہ یہ بھی معتبر ہی کہ خون دس دن مین تین روز
ہو اور یہی زفر رح کا قول ہی- فت- اور روایت مذکورہ متن کی توجیہ تو گذری کہ حیض کے کل ایام مین متوالی خون آنا تو شرط نہین ہی بلکہ
اول و آخر کافی ہی- **کالنصاب فی باب الزکوة**- جیسے باب الزکوة مین نصاب کا حکم ہی- ف- حتی کہ مثلاً دوسو درم پر زکوة ہی
تو تمام سال بھر ہر وقت دوسو درم رہنا ظاہر نہین بلکہ ابتدا مین وجوب زکوة شروع ہونے کے وقت دوسو ہون حتی کہ شروع ہوجاوے
پھر چاہے درمیان مین کم ہوجاوین پھر آخر سال پر دوسو ہون تو زکوة واجب ہوگی- یہی حیض مین کہ اول خون دیکھنے سے شروع
ہوا پھر آخر میں خون پایا گیا تو سب حیض ہی- **وعن ابی یوسف وہو روایة عن ابی حنیفة وقیل ہو آخر اقوالہ ان الطہر**

اذا کان اقل من خمسۃ عشر یوما لانفصل وہو کلہ کالدم المتوالی لانہ طہر فاسد فیکون بمنزلۃ الدم - اور روایت ہی ابو یوسف سے اور یہی ایک روایت ہی امام ابو حنیفہ رح سے اور کہا گیا کہ یہ ابو حنیفہ رح کا آخری قول ہی کہ جب طہر پندرہ دن سے کم ہو تو فاصل نہیں ٹھہرایا جائیگا اور یہ سب مانند خون متوالی کے ہی کیونکہ یہ طہر کامل نہیں ہی تو بمنزلہ خون کے ہوا - ف - اِس قول کا مقتضا یہ ہی کہ حیض کے ابتداء و اختتام طہر پر روا ہی ولیکن یہ شرط ہی کہ پندرہ دن سے کم طہر کے دونون طرف خون ہونا چاہیے پس اگر مبتداۃ - یعنی جس عورت کو حیض شروع ہوا اُسنے ایک روز خون اور چودہ روز طہر دیکھا تو پہلا عشرہ یعنی ایک دن خون کا اور نو دن طہر کے ملا کر دس روز حیض قرار دیکر اُسکے بالغہ ہونے کا حکم دیا جائیگا - اور اگر معتادہ عورت ہو یعنی اُسکو دو بار ایک عادت پر حیض آچکا ہو پھر اُسنے عادت سے پہلے ایک روز خون دیکھا اور دس روز طہر دیکھا پھر ایک روز خون دیکھا تو اُسکی عادت تک دس روز حیض قرار دیے جاوین اور یہ دونون خون کے درمیان جو عشرہ ہی جسمین بالکل خون نہین دیکھا ہی وہ حیض ہی اور پہلا روز خون کا استحاضہ ہی جو عادت سے پہلے تھا اور پھر دس کے بعد جو روز خون کا ہی یہ بھی استحاضہ ہی یہ اُسوقت کہ اُسکی عادت دس روز کی ہو اور اگر اُسکی عادت سات یا پانچ کی ہو مثلاً تو صرف عادت تک حیض اور باقی استحاضہ ہونگے - **والاخذ بہذا القول ایسر** - اور لینا اِس قول کو بہت آسانی ہی عورت کی سمجھ مین بھی آسانی سے آجائیگا اور فتوی دینے والا بھی آسانی سے بتلا دیگا - **وتمامہ یعرف فی کتاب الحیض** - اور اسکی پوری تفصیل امام محمد کی کتاب الحیض مین مذکور ہی - ف - اسی قول پر بہت سے متاخرین نے فتوی دیا - الصدر والتبیین - اور اسی پر فتوی ہی الفتح - اور اسی پر رائے صدر شہید حسام الدین ہی - اور اسی پر فتوی دیا جاوے - المحیط - اور واضح ہو کہ طہر جو معتبر ہی وہ تو پورا پندرہ دن کم سے کم ہی پھر اگر پندرہ سے کم ہو وہ طہر ناقص ہی درحقیقت طہر نہین ہی پس جب دو خون کے درمیان طہر ناقص ہو تو ایک ایک دن سے لیکر چودہ دن تک ہو سکتا ہی پس اگر ایک یا دو غرضکہ تین روز سے کم ہو تو وہ سب کے نزدیک فاصل نہین بلکہ مانند خون متوالی کے ہی اور اگر تین سے زائد ہو تو اسمین اختلاف ہی اور مضائقہ نہین کہ مین اِس مقام کو ترجمہ کر دون تاکہ طہر متخلل کا مسئلہ صاف حل ہو جاوے اگرچہ میرے التزام کے خلاف ہی کیونکہ فتوی صرف اسی قول پر ہی جو مذکور ہوا - واضح ہو کہ یہان اقوال مین قول اول جو کہ امام ابو یوسف نے امام اعظم سے روایت کی کہ اگر طہر ناقص کو خون دونون طرف گھیرے ہو خواہ خون ایک دن ہو یا زیادہ ہو اور خواہ دس کے اندر ہو یا تجاوز ہو پس اگر مبتداۃ ہی تو دس پورے حیض ہین مثال یکم تاریخ خون آیا پھر چودہ روز طہر ناقص پھر سولھوین تاریخ خون آیا پس اگر یہ پہلا خون شروع ہوا اور عورت مبتداۃ ہی تو یکم سے دس تک حیض اور باقی استحاضہ ہی اسکے سوا کچھ نہو گا پس خاتمہ اِس حیض کا طہر ہوا اور اگر عادت والی عورت ہی تو اگر اُسکی عادت یکم تاریخ سے تھی تو اُسکا بھی یہی حکم ہی کہ یکم سے اُسکا حیض شمار ہوا پھر اگر دس روز کی عادت تھی تو دس تک اور اگر مثلاً سات کی عادت تھی تو سات تک حیض ہوگا کیونکہ خون دس سے تجاوز ہی برخلاف اسکے اگر دس ہی تک خون ہوتا تو باوجود سات کی عادت کے دسون حیض ہوتے اور یہ تنبیہ گذر چکی ہی اور اگر اسکی عادت دوسری تاریخ سے تھی تو پہلا روز استحاضہ ہی حتی کہ اُسکی نمازین قضا کرے پھر دوسری تاریخ سے حیض کا حکم شروع ہوا پس شروع اِسکا طہر سے ہوا پھر دیکھا جاوے کہ اگر سات کی عادت تھی تو آٹھوین تاریخ کو اور اگر دس روز کی عادت تھی تو گیارھوین کو ختم ہوا تو خاتمہ بھی طہر پر ہوا کیونکہ خون تو پندرھوین تک نہین ہی اور باقی ایام نوین سے یا بارھوین سے استحاضہ ہین اگر اِن ایام مین نمازین ہر وقت وضو تازہ کرکے پڑھی ہین تو ہو گئین اور اگر اسطرح نہین پڑھین تو قضا کرے - یہ قول اگرچہ آسان ہی لیکن یہ پریشانی اسمین ضرور ہی کہ اصح قول پر خون دیکھتے ہی نماز چھوڑے پھر وہ کب تک چھوڑتی رہے جبکہ پندرھوین تک طہر رہا ہی فلیفہم - اور اگر عورت کی عادت اِس صورت مین سات تاریخ سے ہو تو شروع حیض کا بغیر خون ہوا اور خاتمہ سولہ تاریخ پر خون سے ہوا - یہ تو روایت ابو یوسف نے امام رح سے نقل کی اور خود بھی اسی کو اختیار کیا ہی - بالجملہ اسی قول پر سولہ روز مین اول و آخر ایک ایک روز خون ہی اور چودہ درمیان طہر ناقص ہی تو انہین سے دس یا بقدر عادت کے حیض ہو سکتے ہین جبکہ کامل پندرہ روز طہر کے بعد یہ صورت واقع ہو - قول دوم وہ روایت جو امام محمد نے امام سے

نقل کی کہ یہ شرط ہے کہ دس روز حیض یا کم مین یہ صورت ہو کہ خون دونون طرف محیط ہو حتی کہ یکم تاریخ خون پھر نوین تک طہر پھر دسوین کو
خون دیکھا تو چاہے عورت مبتدیہ ہو یا معتادہ ہو یہ دسون حیض ہین اور اگر ساتوین تک طہر پھر آٹھوین کو خون دیکھا تو آٹھون حیض
ہین لیکن یہ اسوقت کہ نوین کو قصہ بیضا یعنی خالص سپیدی دیکھی ہو ورنہ دس تک حیض ہین خواہ مبتدیہ ہو یا معتادہ ہو بشرطیکہ
گیارھوین کو سپیدی ہو اور اگر نہو تو مبتدیہ مین دسون حیض گیارھوین سے استحاضہ ہے اور معتادہ مین اسکے ایام عادت بھر حیض
رہینگے اور عادت کے بعد سے استحاضہ ہو جائیگا - اور اگر دسوین تک طہر دیکھا گیارھوین کو خون ہو تو کچھ بھی حیض نہین ہے - یہی روایت
متن ہدایہ مین و دیگر متون مین مذکور ہے بالجملہ یہ قول بہ نسبت اول کے خاص ہے کہ خاص دس روز مین خون دونون طرف محیط ہو اگرچہ
خون ایک ہی ایک روز ہو - قول سوم روایت ابن المبارک رح از امام ابو حنیفہ رح کہ دس مین یہ کیفیت ہونے کی باوجود یہ بھی شرط ہے
کہ دونون خون کمتر حیض کا نصاب ہو یعنی تین روز ہو جاوین حتی کہ اگر یکم خون اور دہم خون اور درمیان مین طہر ہو تو کچھ حیض نہوگا
مگر جب کہ یکم و دوم کو اور دہم کو یا یکم کو اور نہم و دہم کو خون ہو تو دونون خون ملکر تین روز ہو گئے اور سات روز طہر ہے - قول چہارم
مذہب امام محمد کہ باوجود شرائط قول سوم کے یہ بھی شرط ہے کہ درمیانی طہر اسی قدر ہو جسقدر خون کا مجموعہ ہے یا کم ہو پس مثال قول سوم
انکے نزدیک حیض نہین کیونکہ خون تین روز اور طہر سات روز ہے ہان اگر درمیان مین پانچ روز طہر ہو اور دونون طرف کا خون ملکر پانچ
ہو جاوے تو دسون حیض ہین ورنہ تین روز حیض اور باقی استحاضہ ہوگا جبکہ حیض بعد پندرہ روز کامل کے ہو - اور اگر دس روز مین دو
طہر اسطرح جمع ہون کہ ایک کے دونون طرف کا خون اسکے مساوی ہے اور دوسرے کا نہین ہے مثلاً اول و دوم کو خون آیا اور تیسری و چوتھی
پانچوین کو طہر رہا پھر چھٹی کو خون آیا پھر نوین تک طہر رہا پھر دسوین کو خون آیا تو چھٹی تک خ خ ط ط ط خ خ ط ط ط خ - تین روز
خون اور تین روز طہر ہے لیکن چھٹی سے دس تک دو روز خون اور تین روز طہر ہے لیکن اگر اول چھ روز کو خون قرار دیا جاوے تو یہ
۷، ۸، ۹ - تین دن کا طہر کمتر خون سے ہو جاتا ہے تو ابو زید نے کہا کہ قرار دیکر سب دس حیض ہین اور ابو سہل رح نے کہا کہ نہین بلکہ
صرف اول کے چھ روز حیض ہین محیط مین کہا کہ یہی اصح ہے کما فی الفتح والعینی - اور اگر اول روز خون اور ۲ و ۳ و ۴ کو طہر پھر ۵ - کو خون پھر
۶، ۷، ۸ - کو طہر دیکھا پھر اسکے بعد اسکو برابر خون جاری ہو گیا حتی کہ دس سے تجاوز کر گیا اسطرح کہ خ ط ط ط خ ط ط ط خ خ خ -
استمرار ہو گیا - تو ابو سہل کے استخراج پر پانچوین کے خون سے لیکر حیض شمار کیا جاوے تو استمرار مین سے چھ روز حیض مین آئے تو پانچوین
تاریخ سے چودھوین تک حیض ہے - قول پنجم حسن بن زیاد رح نے کہا کہ جو طہر کہ تین روز یا زیادہ کا ہو وہ فصل ٹھہرایا جائیگا - اور اسکو ابو حنیفہ رح
سے بھی روایت کیا - عینی رح نے لکھا کہ تاج الشریعہ نے اپنی شرح ہدایہ مین کہا کہ ایک مثال ذکر کیجاتی ہے جو ان اقوال کی جامع ہو وہ یہ کہ
ایک عورت کو ابتدا مین اسطرح پیش آیا کہ اُسنے ایک روز خون دیکھا اور ۱۴ - روز طہر پھر ایک روز خون اور ۰ - روز طہر پھر ایک روز
خون اور ۷ - روز طہر پھر دو دن خون اور تین روز طہر پھر ایک روز خون پھر تین دن طہر پھر ایک روز خون پھر دو روز طہر پھر ایک روز
خون دیکھا یہ جملہ پینتالیس روز ہوے جو خ خون اور ط طہر سے حسب ذیل ہین خ ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط خ ط ط ط ط ط خ ط ط ط ط ط ط ط
خ خ ط ط ط خ ط ط ط خ ط ط خ - تو امام ابو یوسف کے قول پر اول سے دس تک حیض ہین اور پھر جاکر جو تھا عشرہ حیض
ہے یعنی سات روز کے طہر سے ایک روز طہر کا پھر دو دن خون پھر تین طہر پھر خون پھر تین طہر کی تو شروع طہر و ختم طہر پر ہے اور امام محمد رح
کی روایت مذکورہ متن پر ہما - روز طہر کے بعد جو عشرہ ہے دونون طرف خون پر حیض ہے اور ابن المبارک کی روایت پر سات دن طہر اسکے
اول ایک روز خون سے لیکر آخر دو دن خون تک یہ عشرہ حیض ہے اور امام محمد کے مذہب پر یہ دو دن آخر خون سے لیکر چھٹے خون تک
چھ روز بقول اصح حیض ہین و بنا بر قول ابو زید کے دسوین خون تک ہین اور حسن بن زیاد کی روایت پر اخیر کے چار روز فقط ہین اور
باقی سب استحاضہ ہین مگر اسکے کوئی تین روز خون کا نصاب حیض ہو - یہی طہر متخلل کا مسئلہ ہے فاحفظہ - یہ بیان تو طہر ناقص کا تھا اب
طہر صحیح کا مسئلہ ارشاد فرمایا جو کہ ہر صورت مین دو خون کے درمیان فاصل ہوتا ہے - قال - و اقل الطہر خمسۃ عشر یوما - اور کمتر طہر صحیح

پندرہ روز ہے۔ ہکذا نقل عن ابراہیم النخعی۔ یون ہی حضرت ابراہیم نخعی تابعی ثقہ سے منقول ہے۔ وانہ لا یعرف الا توقیفا۔ اور
یہ بات نہین معلوم ہو سکتی بدون توقیف کے۔ ف۔ یعنی اسمین قیاس و رائے کو دخل نہین ہے بلکہ یہ تو جب ہی معلوم ہو کہ شارع علیہ السلام
اسپر واقف فرماوین تو ضرور ہوا کہ ابراہیم نخعی رح نے اسکو صحابی سے اور صحابی رض نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنکر بیان فرمایا ہے۔
اسپر اعتراض ہوا کہ کتب حدیث و آثار مین ابراہیم نخعی کا یہ قول نہین ملتا ہے لہذا عینی و ابن الہمام رح نے اسکو چھوڑ کر دوسرے طور پر
اثبات کیا۔ عینی رح نے کہا کہ کمتر طہر پندرہ روز کا ہے یہی قول ثوری و شافعی رح وغیرہ کا ہے اور ابن المنذر نے ذکر کیا کہ ابو ثور رح نے کہا
کہ میری دانست مین اس بارہ مین انکے درمیان اختلاف نہین ہے۔ مہذب مین لکھا کہ مجھے اسمین کچھ اختلاف نہین معلوم ہے کال مین
لکھا کہ باجماع کمتر طہر پندرہ روز کا ہے اور ایسی کے مانند تہذیب مین ہے۔ امام نووی رح نے کہا کہ اجماع کا دعوی صحیح نہین کیونکہ اسمین احمد
واسحق ومالک وغیرہ علمار کا اختلاف مشہور ہے۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ ظاہر ان لوگون کی مراد یہ کہ صحابہ وتابعین مین اس بارہ مین اختلاف
نہین معلوم ہوا تو پچھلے علمار کا اختلاف اسکے منافی نہین ہے۔ م۔ اور ابن الہمام نے لکھا کہ حدیث ہے کہ کمتر حیض تین دن واکثر دس روز ہے
اور دو حیض کے بیچ مین کمتر پندرہ روز ہین اسکو غایۃ البیان مین ذکر کیا اور قاضی القضاۃ ابو العباس نے اسکو امام کی طرف منسوب
کیا اور سابق مین علل متناہیہ سے حدیث ابو سعید خدری رض مین یہ گذر چکا ہے اور کہا گیا کہ اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا ہے اور
یہ بھی دلیل ہے کہ مدت تردم کی پندرہ روز ہے تو مانند مدت اقامت کے ہو گئی الفتح۔ اس قیاسی دلیل مین نظر ہے۔ ملخ۔ بالجملہ قرار پایا
کہ کمتر مدت طہر صحیح کی پندرہ روز ہے۔ ولا غایۃ لاکثرہ۔ اور اکثر طہر کی کوئی انتہا نہین ہے۔ ف۔ برخلاف حیض کے۔ لانہ یمتد الی
سنۃ وسنتین فلا یتقدر بتقدیر۔ کیونکہ طہر دراز کھینچ جاتا ہے سال دو سال تک۔ ف۔ بلکہ عمر تک۔ م۔ پس کسی تقدیر سے مقدر نہین
ہو سکتا۔ ف۔ مگر جبکہ ضرورت پیش آوے لہذا امام مصنف رح نے استثنار کیا۔ بقولہ۔ الا اذا استمر بہا الدم یعرف ذلک فی
کتاب الحیض۔ مگر جبکہ عورت کو خون آنا مستمر ہو جاوے یہ بات کتاب الحیض مصنفہ امام محمد سے معلوم ہوتی ہے۔ ف۔ کیونکہ جو عورت
جبکہ خون مثلاً ابتدار سے مستمر ہو گیا تو اس عورت کی عدت کیونکر گذرے یا عادت جانتی تھی مگر بھول گئی اور اب خون مستمر ہے
بالجملہ ان صورتون مین اُسکی عادت قرار دینے کی خواہ مخواہ ضرورت ہے کیونکہ بعض احکام شرعی کا برتاؤ اسپر رکا ہوا ہے تو اجتہاد سے
غور کرنا پڑیگا بضرورت پابندی شریعت۔ ابن الہمام نے کئی صورتین لکھیں اول یہ کہ مثلاً عورت کو خون ابتدار شروع ہوا اور وہ
نو ا نووہ استحاضہ کے ساتھ بالغ ہوئی۔ دوم یہ کہ مثلاً دس روز خون حیض دیکھکر بالغ ہوئی پھر آسنے ایک سال بھر طہر دیکھا پھر اُسکو
برابر خون جاری ہو گیا یعنی اس ایک مرتبہ سے عادت تو قرار پا دیگی۔ سوم یہ کہ وہ عورت تھی کہ مدتون سے اُسکی عادت معلوم تھی پھر
اُسکو خون کا استمرار ہو گیا اور وہ اپنے ایام کی تعداد اور اول وآخر واسکا دوران بھول گئی۔ پس اگر اول صورت ہو یعنی ابتدار
استحاضہ بالغ ہوئی تو اسکے واسطے ہر مہینہ مین سے دس روز حیض کے قرار دیے جاوینگے اور باقی ایام طہر مین جب مہینہ پورا ہو تو بیس
طہر کے اور اگر انتیس کا ہو تو ۱۹۔ روز طہر کے ہونگے۔ اور اگر دوسری صورت ہو کہ دس روز حیض پھر سال بھر طہر کے بعد استمرار ہوا تو قاضی
ابو حازم رح کے نزدیک جسقدر سا ایام حیض وطہر دیکھے ہی رہین۔ رہی تیسری عورت کہ جو ایام کا شمار اول وآخر و دور بھول گئی ہے پس اگر
ان تین باتون مین سے بعض بھولی وبعض نہین بھولی تو دیکھا جاوے کہ اگر اسکو تردد ہو کہ طہر ہے یا حیض کے ایام ہین تو ہر نماز کے وقت
کے لیے وضو کرکے نماز پڑھے اور اگر تردد ہو کہ طہر ہے یا حیض سے اب نکلی ہے تو استحساناً ہر نماز کے وقت کے لیے غسل کرے اور نجم الدین نسفی رح
نے کہا ہر نماز کے واسطے غسل کرے۔ المحیط۔ اور یہی اصح ہے مبسوط السرخسی یہی صحیح ہے البحر الرائق اور رمضان مین کسی روزہ ترک نکرے
اور بعد مہینہ گذرنے کے ایام حیض کی تعداد پر روزے قضار کرے پس اگر وہ جانے کہ اسکا حیض رات سے شروع ہوتا تھا تو بیس (۲۰)
روز کی قضار ہے اور اگر دن سے شروع ہوتا تھا تو احتیاطاً ۲۲ دن کی قضار ہے۔ اور اگر رات یا دن کچھ دریافت نہو تو ہمارے اکثر مشائخ
کہتے ہین کہ اسپر (۲۰) کی قضار ہے اور فقیہ ابو جعفر احتیاطاً (۲۲) روز کہتے تھے۔ پھر چاہے وہ رمضان کے بعد ہی متصل قضار کرے یا

متفرق اُسکے بعد قضا کرے کذافی مبسوط الامام السرخسی - اور اگر تعداد ایام و مکان و دور سب مشتبہ ہوگئے تو اسپر واجب ہو کہ تحری کرے یعنی اپنے دل میں کسی جانب راے قائم کرے اگر کسی راے پر اسکو غالب گمان ہو تو اسی پر عمل کرے اور اگر کسی بات پر اسکی راے غالب بھی قائم نہو تو اسی کو متحیرہ کہتے ہیں تو اسکے واسطے تعیین کر کے حیض یا طہر کا حکم نہیں ہو سکتا پس وہ احکام شرعیہ میں اولا کو اختیار کرے پس قرآن کی قرأت کرنے و اُسکو چھونے و مسجد میں جانے و شوہر سے وطی کرنے میں احتیاطاً حائض کا حکم لیوے یعنی یہ چیزیں روا نہیں ہیں اور ہر نماز کے واسطے غسل کرے الفتح درع - یہی اصح ہو نہ وقت نماز کما مر من مبسوط السرخسی م - پس اس غسل سے فرض و وتر پڑھے الفتح - اور سنن موکدہ پڑھے البحر - اور صرف اسی قدر پڑھے جس سے نماز ہو جاتی ہو اور کہا گیا کہ فاتحہ و سورہ پڑھے کیونکہ واجب ہیں الفتح درع - اور یہی صحیح - اور ان دونوں کو اخیر کی رکعتوں میں پڑھے بقول صحیح البحر - اور رمضان کے روزے رکھے پھر پچیس روز قضا کرے - اور عدت میں اصح یہ کہ ایک ساعت کم چھ ماہ ہو ص - اور اسی قول پر اکثر مشائخ ہیں - اور حاکم شہید رح نے منتقی میں کہا کہ اسکا طہر دو ماہ کا ہو - اور برہان الدین مرغینانی رح نے ذکر کیا کہ فتوی حاکم شہید کے قول پر ہو - ع - پھر سواے عدت کے دیگر احکام کے بارہ میں تو بالاتفاق اسکا طہر کچھ مقدر نہیں ہو بلکہ جس سے حائض اجتناب کرتی ہو اُس سے ہمیشہ اجتناب کرتی رہے مانند قرأۃ قرآن و دخول مسجد وغیرہ اور اسکا شوہر کبھی اس سے وطی نہ کرے - مع - پھر امام مصنف رح نے خون حیض کے بعد خون استحاضہ پر بیان تنبیہ کر دی اور فرمایا

ودم الاستحاضۃ کالرعاف لایمنع الصوم ولا الصلوٰۃ ولا الوطی - اور خون استحاضہ کا مانند خون نکسیر کے نہیں روکتا روزہ کو اور نہ نماز کو اور نہ وطی کو - ف - یعنی خون حیض تو ان چیزوں سے مانع ہو اور خون استحاضہ وہ خون نہیں جو حیض کا ہو بلکہ رگ سے آتا ہو وہ نکسیر کے مانند ہو تو مستحاضہ عورت روزہ رکھے نماز پڑھے و اُسکا شوہر اُس سے وطی کرے اگرچہ بوجہ اس عارضہ استحاضہ کے اسکے واسطے مانند بیمار دن و عارضہ والون کے احکام خاص ہیں اور وہ عنقریب مذکور ہونگے اور یہان صرف تنبیہ کر دی کہ برخلاف حیض کے استحاضہ مانع صوم و صلوٰۃ و وطی وغیرہ نہیں ہو - م - ہمارے یہی اکثر علماء کا قول ہو - ع - لقولہ علیہ السلام توضائی وصلی وان قطر الدم علی الحصیر - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جو مستحاضہ عورت کو فرمایا کہ تو وضو کر اور نماز پڑھ اگرچہ خون بوریہ پر ٹپکے - ف - ابن ماجہ نے حضرت ام المومنین عائشہ رض سے روایت کی کہ فاطمہ بنت ابی حبیش آئی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اور عرض کیا کہ میں ایسی عورت ہوں کہ مستحاضہ ہوتی ہوں تو پاک نہیں ہوتی سو کیا میں نماز چھوڑ دوں تو حضرت نے فرمایا کہ اپنے حیض کے ایام میں نماز سے الگ رہ پھر غسل کر اور ہر نماز کے واسطے وضو کر پھر نماز پڑھ اگرچہ خون بوریہ پر ٹپکے - ورواہ ابو داؤد ایضاً اور دونوں کی اسناد میں حبیب بن ابی ثابت عن عروہ عن عائشہ رض ہو اور ابن ماجہ نے تفسیر کر دی کہ یہ عروہ بن الزبیر ہو اور ابو داؤد نے کہا کہ یحیی بن معین نے اس حدیث کو ضعیف کیا اور علی بن المدینی نے کہا کہ حبیب بن ابی ثابت نے عروہ بن الزبیر کو نہیں دیکھا اور ابن عساکر نے اس حدیث کو عروہ بن الزبیر کے ترجمہ میں نہیں بلکہ عروہ مزنی کے ترجمہ میں ام المومنین عائشہ رض سے روایت کرنا ذکر کیا ہو اور یہ حدیث اگرچہ بخاری کی صحیح میں ہشام بن عروہ عن ابیہ عروہ روایت ہو لیکن اسمیں یہ زیادت مذکور نہیں ہو" اگرچہ خون بوریہ پر ٹپکے" الفتح - امام احمد نے بھی مانند روایت ابن ماجہ کے روایت کیا اور اسحق و بزار و ابن ابی شیبہ نے بھی روایت کیا دیکھو یہ کے ساتھ عروہ بن الزبیر یا عروہ مزنی معبد بن ابی اوفی کچھ نہیں کہا ولیکن ابن ماجہ و بزار نے ابن الزبیر عن عائشہ کے بیان میں اس حدیث کو بیان کیا ہو یعنی پھر یہ عروہ بن الزبیر ہوتے اور ابن ابی شیبہ نے اس اسناد سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ مستحاضہ نماز پڑھے اگرچہ خون بوریہ پر ٹپکے اور دارقطنی نے اسکو سنن میں روایت کیا - ابو داؤد سے منقول ہو کہ حفص بن غیاث نے اسکو اعمش سے روایت کیا تو صرف ام المومنین عائشہ پر وقف کیا اور مرفوع ہونے سے انکار کیا اور اسباط بن محمد نے اعمش سے موقوف روایت کیا - بالجملہ ان سب اعتراضات کا تفصیلی جواب یہ کہ اول اعتراض کہ اسمیں یہ نہیں" اگرچہ خون بوریہ پر ٹپکے" جواب یہ کہ ابن ابی شیبہ و دارقطنی کی روایت میں یہ خود ثابت ہو - دوم یہ کہ عروہ کو سواے ابن ماجہ کے کسی نے منسوب نہیں کیا

جواب یہ کہ ایک روایت مین دارقطنی نے اور ایک روایت مین بزار نے منسوب کیا - سوم یہ کہ حبیب بن ابی ثابت نے عروہ سے نہین سنا - جواب یہ کہ ابوعمر بن عبدالبر نے کہا کہ بے شبہہ حبیب نے عروہ کا زمانہ پایا اور ابوداؤد نے سنن مین حمزہ الزیات عن حبیب عن عروۃ بن الزبیر عن عائشہ ایک صحیح حدیث روایت کی ہے تو یہ قوی دلیل ہے کہ حبیب نے عروہ سے سُنا ورنہ کیونکر حدیث صحیح ہوتی حالانکہ صحیح ہونے پر اتفاق ہے اور یہ مثبت ہے اور قاعدہ اصول حدیث مین مثبت کو منفی پر مقدم کرتے ہین - چہارم یہ کہ روایت مذکور موقوف ہے - جواب یہ کہ اگر بعضے ثقات مثل وکیع وغیرہ نے موقوف روایت کیا تو انکے مثل دوسری ثقات مانند جریری وسعید بن محمد الوراق وعبداللہ بن نمیر نے اعمش سے اِسکو مرفوع بھی روایت کیا اور قاعدہ مسلم کہ ثقہ کی زیادتی مقبول ہے تو کچھ اعتراض نہین کہ ایک مرتبہ حضرت ام المومنین نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا اور کبھی خود ہی حکم بیان کر دیا اور بالاتفاق اِسمین کچھ منافات نہین ہے پس ثابت ہوا کہ یہ حدیث مرفوع صحیح ہے - مع - جب اِس نص سے نماز کا حکم نکلا حالانکہ مسئلہ مین صوم و وطی بھی مذکور ہے تو امام مصنف نے فرمایا - ولما عرف حکم الصلوۃ ثبت حکم الصوم والوطی نتیجۃ الاجماع - اور جب اِس حدیث نص سے نماز کا حکم ثابت ہوا تو روزہ و وطی کا حکم بنتیجہ اجماع ثبوت ہو گیا - ف - معنی یہ ہین کہ ہمارا تمہارا اتفاق ہے کہ نماز و صوم و وطی مین مفارقت نہین تو جب نماز ثابت ہو تو بالاتفاق یہ بھی ثبوت ہین کیونکہ فارق نہین ہے اگر کہا جاوے کہ جسکا خون کمتر عادت پر منقطع ہوا بعد غسل کے وہ نماز پڑھے مگر وطی نہین روا ہے تو فرق ہوا جواب یہ کہ وہ تو حیض مین ہے اور یہان مراد یہ کہ جو خون مانع ہے وہ سب کا مانع اور جو نہین وہ کسی کا مانع نہین ہے علاوہ ازین وطی مین دوسری نص بھی موجود ہے - م - ابوداؤد نے حدیث عکرمہ عن حمنہ بنت جحش روایت کی کہ وہ مستحاضہ تھی اور اُسکا شوہر اُس سے وطی کرتا تھا - یہ حدیث صحیح ہے اور ایک روایت مین ہے کہ ام حبیبؓ مستحاضہ تھی اور اُسکا شوہر اُس سے وطی کرتا تھا اور اِسکو بیہقی وغیرہ نے بھی روایت کیا ہے اور حمنہ کا شوہر طلحہ بن عبیداللہ رضی اللہ عنہم ہین - ع - المسئلہ - ولو زاد الدم علی عشرۃ ایام ولہا عادۃ معروفۃ دونہا ردت الی ایام عادتہا - اور اگر خون ایام حیض مین دس سے بڑھ گیا حالانکہ عورت کی ایک عادت پہچانی ہوئی دس سے کم پر تھی تو وہ پھیری جاویگی اپنی عادت کے ایام پر - ف - یعنی عورت تین حال سے خالی نہین یا تو مبتدیہ ہوگی کہ اُسکو یہی حیض شروع ہوا ہے یا معتادہ ہوگی اور معتادہ دو حال سے خالی نہین یا تو اُسکی بندھی عادت معروف ہوگی کہ پانچ روز یا سات وغیرہ مثلاً کوئی خاص عادت ہے یا عادت مختلفہ ہوگی کہ کبھی پانچ کبھی سات دن ہوتے ہین پس قسم دوم کہ معتادہ بعادت معروفہ ہو جب دس سے جو انتہاے مدت ہے خون بڑھ گیا تو ہمارے اصحاب حنفیہ متفق ہین کہ عورت اپنی عادت پر پھیری جائیگی مثلاً پانچ روز کی عادت معروفہ تھی تو دس سے بڑھنے مین وہ پانچ روز حیض مین شمار کرے - والذی زاد استحاضۃ - اور جو زمانہ کہ عادت معروفہ سے بڑھا وہ استحاضہ ہے - ف - اگرچہ دس کے اندر ہون پس پانچ کی عادت سے اور باقی ایام کی نمازین قضا کرے اور اگر خون دس سے متجاوز نہوا بلکہ دس پر ختم ہو گیا تو بالاتفاق یہ دسون حیض ہین خواہ عادت معروفہ ہو یا نہو - خواہ مبتدیہ یا مختلفہ ہو اور قرار دیا جائیگا کہ اُس عورت کی عادت اب کی باری بدل گئی ہے - اور اگر خون دس سے بڑھا مگر عورت مبتدیہ ہے تو بالاتفاق دس تک حیض اور باقی استحاضہ ہوگا - اور مختلفہ کا مسئلہ آگے بیان ہوگا - یہ تو ظاہر ہے ولیکن صرف مسئلہ مذکورہ کی صورت کہ خون دس سے بڑھا اور عادت معروفہ ہے تو حیض صرف عادت معروفہ تک ہوگا باقی استحاضہ ہوگا - یہ محتاج دلیل ہے لہذا فرمایا لقولہ علیہ السلام المستحاضۃ تدع الصلوۃ ایام اقرائہا - بدلیل اِسکے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مستحاضہ چھوڑ دے نماز کو اپنے ایام حیض مین - ف - تو صرف ایام حیض تک چھوڑنے کا حکم دیا نہ پورے دس دن - اور جب مسئلہ کی مفروضہ عورت کا خون دس سے بڑھا تو یہ مستحاضہ ہو چکی پس یہ صرف اپنے ایام بھر نماز چھوڑے اور اُسکے ایام عادت کے معروف ہین پس انھین ایام تک چھوڑیگی اور یہی ہمارا مطلب تھا - لہذا اگر عورت کے ایام ہی نہ تھے مثلاً وہ ابھی بالغ ہوئی اور پہلے ہی حیض مین یہ کیفیت ہوئی یا کہ اُسکی عادت ہی معلوم نہ تھی تو اُسکے حق مین اُسکے ایام پورے دس ہین - رہی یہ حدیث تو ابن حبان نے

اپنی صحیح مین ام المؤمنین عائشہ رضہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مستحاضہ کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ نماز کو اپنے ایام حیض مین چھوڑے پھر ایک غسل کرے پھر ہر نماز کے وقت وضو کرے۔ دارقطنی نے اسکو دوسری اسنادسے روایت کیا اور ام سلمہ رضہ نے فاطمہ بنت ابی حبیش کے واسطے جو مستحاضہ ہوگئی تھی حضرت سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ نماز کو اپنے ایام حیض مین چھوڑے پھر غسل کرے اور کپڑے سے استثفار کرے اور نماز پڑھے۔ دارقطنی نے روایت کیا اور کہا کہ اسکے راوی سب ثقہ ہین اور اسکو ابن ابی شیبہ نے بھی مانند اسکے روایت کیا اور عمدہ دلیل وہ حدیث ہے جو ابو داؤد نے روایت کی کہ اخبرنا عبداللہ بن مسلمہ عن مالک عن نافع عن سلیمان بن یسار عن ام سلمہ رضی اللہ عنہا ان امرأۃ کانت تہراق الدم الحدیث یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مین ایک عورت کو استحاضہ کا خون جاری ہوا تو ام سلمہ رضہ نے اسکے واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اسکو چاہیے کہ مہینہ مین سے ان راتون دنون کا شمار دیکھے جسمین اسکو حیض آتا تھا قبل اس حالت کے جو اسکو پیدا ہوگئی ہے پس مہینہ مین سے اسی قدر نماز چھوڑ دے پھر جب یہ دن گذر جاوین تو غسل کرے اور ایک کپڑے سے استثفار کرے پھر نماز پڑھے۔ ورواہ مالک واحمد والنسائی اور اسناد بشرط بخاری و مسلم ہین۔ پس اس حدیث سے ثابت ہوا کہ جب دس سے تجاوز کرے تو اپنی عادت معروفہ تک حیض مین شمار کرے و باقی استحاضہ ہے۔ **ولان الزائد علی العادۃ یجانس مازاد علی العشرۃ فیلحق بہ** - اور بدلیل اس قیاس کے کہ جو عادت پر زائد ہے وہ ہمجنس اسکا ہے جو قیاس پر زائد ہے تو اسی کے ساتھ ملحق ہوگا۔ ف۔ یہ تنبیہ ہے قیاس پر جو موافق نص ہے پس یہ وہم ہو کہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس نہین رہا ہے کیونکہ قیاس مخالف نص نہین ہو سکتا اور یہ تو نص کے موافق ہے اور اس سے ممانعت نہین ہے کیا تم نہین دیکھتے کہ احکام شریعت کے واسطے علماے محققین حکمتین بیان کرتے ہین اور یہ رسوخ علم ہے۔ **وان ابتدأت مع البلوغ مستحاضۃ فحیضہا عشرۃ ایام من کل شہر والباقی استحاضۃ** - اور اگر ایسی عورت ہو کہ پہلے اسکو حیض نہ آیا تھا اسی حیض سے بالغہ ہوئی مگر بالغہ اس حالت سے کہ مستحاضہ ہوئی یعنی جو حیض بلوغ کا آیا دس سے تجاوز کر گیا اور مستمر ہوگیا تو اسکا حیض ہر مہینہ سے دس روز ہین اور باقی استحاضہ ہے۔ **لانا عرفناہ حیضا** - کیونکہ ہمنے اسکو حیض پہچانا۔ ف۔ یعنی ظاہر ہے کہ دس تک برابر خون آیا اور یہ کمال مدت حیض ہے پھر یہ احتمال رہا کہ شاید اگر مستحاضہ نہوتی تو دس سے کم حیض ہوتا۔ **فلا یخرج عنہ بالشک واللہ اعلم** - پس اس مین سے شک کے ساتھ نکالا نہ جائیگا واللہ تعالیٰ اعلم۔ ف۔ ابن الہمام نے لکھا کہ جس عورت کی عادت معروفہ ہے جب اسنے عادت سے زائد خون دیکھا تو کیا زائد کو دیکھتے ہی نماز بالفعل چھوڑے یا نہین تو اسمین اختلاف ہے اور کہا گیا کہ ہان چھوڑے کیونکہ اصل تو یہی کہ خون صحت کا ہے اور بیماری کی وجہ سے استحاضہ پر ابھی محمول کرنا بعید ہے یہی قول اصح ہے۔ مت۔ اور مجتبیٰ مین ہے کہ یہی صحیح ہے ع۔ اور اگر دس سے خون متجاوز نہوا تو بالاتفاق دسون حیض ہین لیکن اختلاف یہ ہے کہ کیا اب اسکی عادت دس ہو جائیگی یا بغیر دوبارہ دیکھے کے نہوگی اور یہ مبنی اسپر کہ ایک بار مین عادت بدل جاتی ہے یا نہین تو طرفین کے نزدیک نہین اور ابو یوسف کے نزدیک ہان بدلتی اور یہی شافعی رح کا قول و قریب اسکے مالک کا قول ہے ع۔ اور خلاصہ و کافی مین ہے کہ فتوی امام ابو یوسف کے قول پر ہے۔ پھر یہ اختلاف اصلی عادت مین ہے نہ جعلی مین الفتح۔ اصلی عادت بھی دو قسم ہے ایک یہ کہ دو خون متفق و دو طہر متفق پدر پے دیکھے ع۔ اقول درمختار نے وہم کیا کہ عادت اصلی ثابت ہونے کے لیے یہی ایک ہی مرتبہ کافی سمجھا حالانکہ یہ صرف عادت منتقل ہونے مین ہے پس جب دوبار متفق حیض و طہر ہو تو اصلی عادت ہے م۔ مثلاً تین دن حیض و پندرہ دن طہر وقت معلوم مین متفق پائے اور دوم قسم یہ کہ دو خون و دو طہر مختلف دیکھے پھر خون مستمر ہو جاوے تو امام ابو یوسف کے نزدیک اسکے ایام طہر و حیض وہ ہین جو آخر دیکھے ہین اور طرفین کے قول پر اختلاف ہے بدین وجہ کہ بشیخین ایک مرتبہ سے عادت ثابت ہو جاتی ہے۔ اور عادت جعلی یہ کہ تین خون و اطہار مختلفہ دیکھے پھر خون مستمر ہو جاوے ع۔ اور عادت جعلی سے یہ مراد کہ اسکی کوئی عادت حسب حال بنا دیجاوے مثلاً عورت نے ابتدا مین پانچ دن خون اور سترہ دن طہر دیکھے اور دوبارہ چار روز خون اور سولہ طہر دیکھے پھر تین خون و پندرہ طہر دیکھے پھر اسکو خون مستمر ہوگیا تو بقول محمد بن ابراہیم

میدانی کی اوسط امداد پر مدار ہوگا اور بقول ابوعثمان سعید بن مزاحم کے اخیر دو مرتبہ مین سے کم پر مدار ہوگا پس بقول اول صورت مذکورہ مین اول استمرار سے چار چھوڑے دس دس روز نماز پڑھے اور اسی حساب سے کرتی رہے اور بقول ثانی وہ تین روز چھوڑے اور پندرہ دن پڑھے یہ تو جبلی عادت ہے کہ بضرورت بنا دی گئی ہے یون ہی عملی مین مذکور ہے۔ الفتح۔ اور فتوی اسی قول اخیر پر ہے کیونکہ عورتون پر آسان ہے ع پس اگر ایک عورت نے تین دن خون اور ۱۵ دن طہر اور ۴ خون و ۱۶ طہر پھر ۵ خون اور ۱۷ طہر دیکھے تو بالاتفاق ۴ خون و ۱۶ طہر ہوگا اور اگر ۳ خ ۱۵ ط اور ۴ خ و ۱۶ ط اور ۳ خ ۱۵ ط دیکھے تو ۳ خون و ۱۵ طہر ہونگے بقول فتوی۔ مع۔ پھر فقہاء نے اختلاف کیا کہ اگر اصلی عادت پر جبلی عادت طاری ہو تو کیا اصلی ٹوٹ جائیگی۔ ائمہ بلخ نے کہا کہ نہین کیونکہ یہ اصلی سے کمتر ہے اور ائمہ بخارا نے کہا کہ ہان کیونکہ برخلاف اصلی کے جبلی مین تکرر ہونا چاہیے جیسا کہ مثال سابق مین دکھلا دیا گیا۔ الفتح۔ مثال اسکی یہ کہ اگر عورت کی اصلی عادت ۵ یوم حیض ہو تو جبلی ثابت نہوگی مگر چھ سے یا سات یا آٹھ دیکھنے سے اور اسمین تکرر ہوگا بخلاف عادت اصلیہ کے جو کئی بار ہو کیونکہ سات و آٹھ بہ تکرار چھ مین اور عادت اصلیہ بتکرار ٹوٹ جاتی ہے برخلاف جبلیہ کے کیونکہ وہ خود مختلف متفاوت ہے۔ مع۔ پھر جبلی عادت مین اگر ایکبار بھی اسکے خلاف دیکھا تو وہ بالاتفاق ٹوٹ جاتی ہے۔ الفتح۔ بالجملہ عادت دو قسم ایک اصلی دوم جبلی۔ پھر اصلی دو قسم ایک متعینہ متفقہ۔ دوم مختلفہ۔ م۔ قال المترجم کلام اس مقام پر ختم ہوا کہ استحاضہ کس کو کہتے ہین اور کن وجوہ سے استحاضہ کا حکم ہوتا ہے پس یہ تو معلوم ہو چکا کہ سوائے حیض و نفاس کے جو خون آوے وہ استحاضہ ہے اور چونکہ استحاضہ کے احکام آیندہ فصل مین امام مصنف نے بیان فرمائے ہین تو استحاضہ کی صورتون کو معلوم کر لینا چاہیے اور اسکے وجوہ بہت ہین۔ ازانجملہ نو برس سے کم کی لڑکی کو جو خون آوے وہ استحاضہ ہے ولیکن اسپر نماز فرض نہین ہے اور جبکہ نو برس کی لڑکی کا خون بقول معتمد حیض ہے تو خون آجانے پر اسکے بالغہ ہونے کا حکم دیا جائیگا اور فرائض و شرائع اسپر لازم ہونگے اور پندرہ برس پر بلوغ کا فتوی سن سے ہے جسکے ساتھ حیض یا احتلام نہو۔ فاحفظہ۔ اور نو برس یا زیادہ کی لڑکی کو جب خون شروع ہوا پس اگر دس سے متجاوز ہوا تو وہ دس سے زائد استحاضہ ہے اور اگر عادت سات روز کی ٹھہر گئی تو سات سے زائد استحاضہ ہے اور اگر مختلف عادت پانچ و سات کی ہو پھر اسنے استمرار دیکھا تو پانچ پر غسل کر کے نماز پڑھے مگر وطی نہ کرے اور دو روز تک استحاضہ کے طور پر پڑھے پھر آٹھوین روز غسل کر کے مستحاضہ کے طور پر پڑھے اور وطی حلال ہے اور اگر ایک روز خون دیکھا اور چودہ روز طہر ناقص پھر ایک روز خون دیکھا تو مبتدیہ ہو تو دس تک حیض ہے اور باقی ایام مین وہ مستحاضہ کے حکم مین ہے اسی پر فتوی ہے اور اگر معتادہ ہو تو عادت تک اس صورت مین حیض ہے اور اول و آخر جو ایام ہین انمین استحاضہ کا برتاو کریگی۔ اور اگر یہ اتفاق دس ہی دن مین ہو تو کل حیض ہے اور بہت سی صورتین استحاضہ کے اوپر کے کلام فتح القدیر سے معلوم ہوئین تو جس صورت مین حیض کا حکم نہین ہے وہان استحاضہ کا حکم ہے۔ پھر سن ایاس کے بعد جو عورت دیکھے وہ استحاضہ ہے۔ لیکن سن ایاس کی تحقیق یہ ہے کہ ایک روایت امام رح سے یہ ہے کہ ایاس کی کوئی مدت مقرر نہ کیجاوے جب عورت کے گمان پر غالب ہو کہ وہ آئسہ ہے تو آئسہ ہے یعنی یہ سن پہونچے کہ اس عمر مین ایسی عورت کو حیض نہین ہوتا ہے پس مہینون سے عدت پوری کرے لیکن اگر اسکے بعد خون دیکھے تو حیض ہوگا پس عدت مہینوں سے ادا کرنا ٹوٹ جائیگا اور دوسرے سے نکاح کیا تو فاسد ہوگا۔ کفایہ ع و ت۔ اور اگر اسکو کبھی حیض ہی نہ آیا حالانکہ ایسے مبلغ تک پہونچ گئی کہ غالباً اسکے مثل سب کو حیض آگیا تو اسکے ایاس کا حکم دیا جائیگا اور جامع صغیر مین ہے کہ جب ۳۰ برس کو پہونچ جاوے و حیض نآوے تو اسکے ایاس کا حکم ہوگا۔ اور محمد بن مقاتل رح نے کہا کہ حد الایاس پچاس برس ہے اور جو اسکے بعد دیکھے وہ حیض نہوگا یہی قول ابو عصمہ اسلم الزعفرانی و ثوری و ابن المبارک کا ہے اور اسی کو فقیہ ابو اللیث و نصیر بن یحیی نے اختیار کیا اور یہی قول امام احمد رح کا ہے ع۔ اسی پر دو ساد معمول ہے۔ ت۔ اور ہمارے زمانہ مین اسی پر فتوی ہے۔ المجتبی وغیرہ۔ اور عدت کے حق مین حد ۵۵ برس ہے۔ ضیاء مین کہا کہ اسی پر اعتماد ہے۔ د۔ اور محیط مین کہا کہ عامہ مشائخ نے ۵۵ برس کا فتوی دیا یہی سب اقوال مین سے اعدل و اقرب ہے۔ مع۔ یہی مختار ہے الخلاصہ۔ اسی پر اعتماد ہے۔ النہایہ السراج۔ اور اسی پر فتوی ہے معراج ع۔ پس جو ۵۵ برس بعد دیکھے وہ ظاہر مذہب مین حیض نہوگا

اور مختار یہ ہے کہ اگر قوی خون مانند سیاہ و گہرے سرخ کے دیکھا تو حیض ہوگا الصدر۔ شرح المجمع لابن ملک۔ ف۔ تو مہینوں سے عدت گذرنا ٹوٹ جائیگا لیکن اگر عدت گذر جانے کے بعد دیکھا تو عدت نہ ٹوٹیگی۔ یہی مختار ہے۔ الصدر۔ ع۔ یہی صدر شہید کا فتوی محیط میں ہے۔ مفی الکفایہ۔ اور غیر سے نکاح کیا ہو تو وہ فاسد ہوگا اور یہی فتوی کے لیے مختار ہے۔ الجوہرہ۔ د۔ پھر یہ اسوقت کہ عورت کے ایاس کا حکم نہ ہو چکا ہو یعنی ایسا معاملہ نہوا ہو کہ قاضی نے کسی عورت کے ایاس کا حکم دیدیا اور اگر ہوا اور قاضی نے حکم دیدیا ہو تو اسکے بعد جو خون دیکھے تو وہ حیض نہ ہوگا محیط میں کہا کہ یہی صحیح ہے۔ ع۔

فصل۔ یعنی یہ فصل بعض احکام مستحاضہ و معذورین کے بیان میں ہے۔ ف۔ ابتداء میں عذر ثابت ہونے کی شرط یہ ہے کہ یہ عذر نماز مفروضہ کے تمام وقت کو استیعاب کرلے یہی تمام کتب میں مذکور ہے اور اسکی تفسیر یہ ہوسکتی ہے جو کافی میں لکھی کہ صاحب عذر جب ہی ہوگا کہ جب تمام وقت نماز میں اتنا زمانہ اسکو اس عذر سے خالی نملے کہ وہ وضو کرکے بدون اس عذر کے نماز پڑھ لے یعنی بلکہ وضو کرکے نماز پڑھنے کے زمانہ میں ضرور یہ عذر موجود ہو کیونکہ یہ بات تو بہت نادر ہے کہ تمام وقت اسطرح گذرے کہ ایک لحظہ کے لیے منقطع نہو۔ ف۔ پس مراد یہ کہ وقت کامل کے اندر کوئی زمانہ خالی عذر سے اتنا نہ نکلے کہ وہ وضو کرکے نماز پڑھ لے تو یہی معنی ہیں کہ تمام وقت کا استیعاب ہو اگرچہ یہ استیعاب حکمی ہو کیونکہ خفیف دیر کا انقطاع بمنزلہ نہونے کے ہے۔ م۔ چونکہ استیعاب ثبوت ابتدائی میں شرط ہے لہذا مشائخ نے کہا کہ اگر ایک شخص کی نکسیر پھوٹی یا کسی زخم سے خون جاری ہوا تو آخر وقت تک انتظار کرے پھر اگر منقطع نہو تو وقت نکلنے سے پہلے وضو کرکے نماز پڑھے۔ کما فی الذخیرہ۔ پھر اگر اسنے ایسا کیا پھر دوسرا وقت آیا اسمیں وہ عذر منقطع ہوگیا تو پہلی نماز کو اعادہ کرے کیونکہ استیعاب نہیں پایا گیا اور اگر دوسرے وقت نماز میں منقطع ہوا تو اول کا اعادہ نہیں کیونکہ استیعاب پایا گیا۔ اور ایسے ہی عذر منقطع ہونے کے جانب میں بھی استیعاب وقت کامل شرط ہے چنانچہ مشائخ نے کہا کہ اگر سیلان کی حالت میں وضو کیا پھر انقطاع عذر کے ساتھ نماز پڑھی یا درمیان نماز میں منقطع ہوا پس اگر دوسرے وقت میں عذر نے عود کیا تو اعادہ نہیں کیونکہ پورے وقت میں انقطاع نہیں پایا گیا اور اگر دوسرے وقت میں عود نہ کیا تو پورے وقت انقطاع کی وجہ سے اول کا اعادہ لازم ہے۔ مع و المضمرات۔ بالجملہ اثبات عذر کے لیے ایک وقت مفروضہ کامل کا استیعاب ہو اگرچہ حکما ہو اور انقطاع عذر کے لیے بھی ایک وقت کامل انقطاع ہو مگر یہ انقطاع حقیقی ہو نہ حکمی کما صرح بہ فی التنویر۔ م۔ یہ تو ابتداء اسے ثبوت عذر کے لیے ہے اور بقاء عذر کی شرط یہ ہے کہ فرض کا وقت نہ گذرے مگر اس حال میں کہ جس عذر میں مبتلا ہے وہ پایا جاوے نہیں اگرچہ وقت کے کسی جزو میں ہو۔ حکم معذور بیان فرمایا بقولہ **والمستحاضۃ ومن بہ سلس البول والرعاف الدائم والجرح الذی لا یرقا یتوضؤن لوقت کل صلوۃ فیصلون بذلک الوضوء فی الوقت ماشاؤا من الفرائض والنوافل** مستحاضہ و جس آدمی کو پیشاب نہ تھمنے کا مرض ہو جسکو دائمی نکسیر ہو اور جسکے ایسا زخم ہو کہ نہیں تھمتا تو یہ لوگ وضو کریں ہر نماز کے وقت کے لیے پس اس وضو سے وقت کے اندر فرائض و نوافل سے جو چاہیں پڑھیں۔ ف۔ خواہ فرض وقتی یا قضاء اور سنن مؤکدہ یا نوافل مستحبہ۔ **وقال الشافعی تتوضأ المستحاضۃ لکل مکتوبۃ**۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ مستحاضہ ہر فریضہ کے لیے وضو کرے۔ ف۔ یعنی وقت فریضہ کے لیے نہیں بلکہ فریضہ کے لیے حتی کہ اگر ظہر کو وضو کیا اور نماز فریضہ پڑھی و اسکی تابعات سنن نوافل ادا کیے تو ہمارے نزدیک جبتک۔ وقت ظہر باقی ہے وضو باقی ہے اور امام شافعی کے نزدیک طہارت جاتی رہی۔ **لقولہ علیہ السلام المستحاضۃ تتوضأ لکل صلوۃ**۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مستحاضہ وضو کرے واسطے ہر نماز کے۔ ف۔ اس حدیث کو ابن ماجہ وغیرہ نے روایت کیا اور اسمیں ضعف ہے اور ابو داؤد و ابن ماجہ نے حدیث ام المومنین عائشہ رض سے درباره فاطمہ بنت ابی حبیش روایت کی آخر میں ہے کہ تو غسل کر اور ہر نماز کے واسطے وضو کر۔ رواہ ابن حبان و ابویعلی۔ اور بعض روایت میں عند کل صلوۃ نزدیک ہر نماز کے واقع ہے۔ پس یہ حدیث ہر نماز کے لیے وضو کی دلیل ہے۔ **ولان اعتبار طہارتہا ضرورۃ اداء المکتوبۃ فلا تبقی بعد الفراغ منہا**۔ اور دلیل سے کہ مستحاضہ کی طہارت کا اعتبار بوجہ ضرورت ادائے فریضہ کے ہے تو فریضہ سے فراغت کے بعد طہارت باقی نہ رہیگی۔

ولنا قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوٰة - اور ہماری دلیل یہ حدیث کہ مستحاضہ وضو کرے اسواسطے وقت ہر نماز کے
ف - یہ حدیث ان الفاظ سے بعض روایات حدیث فاطمہ بنت ابی حبیش مین مروی ہے جیساکہ ابن قدامہ حنبلی نے مغنی مین ذکر کیا -
ع - اور سبط ابن الجوزی نے کہا کہ امام ابوحنیفہ نے اسکو روایت کیا انتہی - اور شرح مختصر الطحاوی مین ہے کہ روایت کیا اسکو ابوحنیفہ نے
ہشام سے انہون نے اپنے باپ عروہ بن الزبیر سے انہون نے ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بنت ابی حبیش
سے فرمایا کہ تو وضو کر واسطے وقت ہر نماز کے - اسکو امام محمد نے اصل مین مفصل ذکر کیا اور ابن قدامہ رح نے مغنی مین اسکا اقرار کیا - مف -
مین کہتا ہون کہ یہ اسناد ابوحنیفہ رح کی صحیح ہے کیونکہ ابوحنیفہ رح کے ثقہ امام مسلم ہونے مین شک نہین جنکے فضائل جمیلہ معروف ہین اور ہشام
بن عروہ ثقہ معروف و عروہ تابعی ثقہ مشہور ہین پس حدیث صحیح ہے پس جب یہ روایت ثابت ہوئی تو لکل صلوٰۃ اور لوقت کل صلوٰۃ کے معنی
واحد ہین لہذا امام مصنف رح نے کہا - **وهو المراد بالاول** - اور یہی معنی مراد ہین اول روایت مین - ف - یعنی لکل صلوٰۃ - کی صورت
مین - **لان اللام تستعار للوقت** - کیونکہ لام استعارہ لیجاتی ہے وقت سے - ف - تو لکل صلوٰۃ بمعنی لوقت کل صلوٰۃ ہوئے -
جیسے قولہ تعالی - اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس یعنی قائم کر نماز کو وقت زوال آفتاب کے - یہ مفسرین مین اتفاقی ہے - **يقال آتيك لصلوٰة
الظهر اى وقتها** - بولتے ہین کہ اتیک لصلوٰۃ الظہر - ای وقت صلوٰۃ ظہر - ف - یعنی مین آؤنگا تیرے پاس وقت نماز ظہر کے پس روایت
لکل صلوٰۃ کے معنی لوقت کل صلوٰۃ ہوئے تاکہ دونون روایت مین توفیق ہوجاوے - اور اسمین بھی شک نہین کہ لوقت کل صلوٰۃ -
بہ نسبت لکل صلوٰۃ کے زیادہ محکم ہے کیونکہ لوقت کل صلوٰۃ تو صرف وقت ہر نماز کے معنی مین ہے بخلاف لکل صلوٰۃ کے کہ یہ دو معنی کو محتمل ہے جیساکہ
بیان ہوا اور محاورہ مین وقت کا بہت استعمال ہے اسلیے کہ صلوٰۃ کا لفظ محاورہ شریعت و محاورہ عرف دونون مین وقت کے معنی مین شائع
ہو رہا ہے پس شرع کی مثال جیسے قولہ علیہ السلام ان للصلوٰۃ اولا وآخرا - نماز کے واسطے اول و آخر ہے - حالانکہ مراد وقت نماز کے لیے -
اور قولہ علیہ السلام - ایما رجل ادرکتہ الصلوٰۃ فلیصل - جس کسی کو نماز پاجاوے وہ پڑھ لے - حالانکہ مراد نماز کا وقت پاجاوے - اور مانند
اسکے بہت ہین - ف - بلکہ قولہ تعالی - فخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلوٰۃ - کے یہی معنی ارجح و اصح ہین کہ پھر ان نیک بندون کے پیچھے
ناخلف قائم ہوے کہ انہون نے نماز کی اوقات کو ضائع کر دیا - نہایہ - علاوہ برین فرض کے وضو سے سنت ادا کرنا بالاتفاق جائز ہے تو
معلوم ہوا کہ درحقیقت ہر نماز کا وضو مراد نہین ہے تو جب حقیقت مراد نہ ٹھہری تو مجاز ہوا کہ فرض کے تابع نفل ہے لیکن دوسرا مجاز کہ وقت
نماز کے لیے وضو کرے یہ شرعی و عرفی محاورہ پر شائع ہے تو یہی ارجح ہے - مف - واضح ہو کہ ہمارے نزدیک مستحاضہ جب اپنے ایام حیض سے
خارج ہو تو اسپر ایک غسل واجب ہے اور یہ قول عامہ علماء و سلف و خلف کا اور مذہب ہمارا و شافعی و احمد اور ایک روایت مین مالک کا ہے
ابراہیم نخعی رح نے کہا کہ ظہر کے آخر مین غسل کرکے ظہر آخر وقت اور عصر اول وقت پڑھے اور ایسے ہی مغرب و عشا مین اور فجر کے واسطے غسل
کرے اور یہ طریقہ ایک روایت حدیث مین آیا ہے ولیکن اس سے وجوب ثابت نہین ہوتا کیونکہ حضرت عائشہ و ام سلمہ رضی اللہ عنہما نے
بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مستحاضہ کے حق مین ہر نماز پر وضو کرنا روایت کیا اور نیز مؤید اسکے یہ کہ خود حضرت عائشہ و ابن عمر و
انس و سعید بن المسیب سے مروی ہے کہ مستحاضہ ہر روز ایک غسل کرے پس معلوم ہوا کہ یہ بطور استحباب ہے - ابن عبدالبر نے استذکار مین
کہا کہ یہ سعید بن المسیب کا مذہب مشہور ہے کہ مستحاضہ ہر روز ظہر سے دوسرے ظہر تک کے لیے ایک غسل کرے - اس بیان سے علاوہ فائدہ
کے میرا مقصود یہ ہے کہ یہان سب لوگون نے خواہ ہر نماز پر غسل یا ہر روز ایک غسل یا ہر دو نماز ظہر و عصر کے لیے ایک غسل کو کہا ہے سب اس امر
پر متفق ہین کہ یہ وقت کے واسطے ہے نہ نماز کے واسطے پس گویا علماء کا اتفاق ہے کہ اعتبار طہارت کا مستحاضہ کے حق مین وقت کے لحاظ سے
ہے نہ بلحاظ نماز پس اول تو یہ خود قوی دلیل ہے اور دوم یہ کہ المستحاضة توضأ لكل صلوٰۃ - کی تفسیر اسی حدیث صحیح بتلاتی ہے کہ وہ وقت ہر نماز کے
وضو کرے - **ولان الوقت اقيم مقام الاداء تيسيرا فيدار الحكم عليه** - اور اس قیاس شرعی سے کہ وقت کو قائم کیا گیا مقام
ادا کے آسانی رہنے کے لیے تو مدار حکم کا وقت پر ہوگا - ف - نہ نفس نماز پر - حاصل اسکا [illegible] ادا کرنے کا حکم وقت سے متعلق

عینی

ہوتا ہے حتی کہ وقت کے اندر جس جزء مین ادا کیا وہ ادا مقبول ہے اگرچہ زید اول وقت اور عمرو اوسط وقت و بکر آخر وقت ادا کرے مگر
ادا کا حکم جو سب پر ہوا تھا وہ سب سے تعجیل حکم قرار پاتا ہے تو یہ ایک آسانی اللہ تعالی نے دیدی کہ وقت کو قائم مقام ادا کا قرار دیا پس
مدار حکم کا وقت رہا تو مستحاضہ اسی وقت کے واسطے وضوء کریگی م۔ **واذا خرج الوقت بطل وضوءہم واستانفوا الوضوء لصلوۃ
اخری**۔ اور جب وقت فریضہ نکل گیا تو ان معذوروں کا وضوء باطل ہوگیا اور دوسری نماز فریضہ کے لیے نئے سر سے وضوء کرین۔ **وہذا
عند اصحابنا الثلثۃ**۔ اور یہ حکم ہمارے اصحاب ثلثہ کے نزدیک ہے۔ ف۔ اور اگر یہ صورت ہوئی کہ جس وقت سے وضوء شروع کیا
اسوقت سے جریان خون وغیرہ جو عذر ہے بالکل بند رہا اور برابر بند رہا حتی کہ وقت نکل گیا تو اب بھی وضوء باقی ہے اور وہ باطل نہوگا
جب تک کہ خون وغیرہ جاری نہو یا کوئی دوسرا حدث پیش نہ آوے الفتح۔ اور جب نہین پیش آیا تو معذور اس وضوء سے دوسری نماز
پڑھ سکتا ہے التبیین۔ اور یہ صورت اسی طرح کی ہے جیسے مسح خفین مین۔ اگر وضوء سے پہننے تک اسکا عذر جاری نہین ہوا منقطع رہا
حتی کہ موزہ پہن چکا تو بعد اسکے موزے پر مسح کرنے کے حق مین وہ مانند تندرست کے ہے حتی کہ دوسرے وقت اگرچہ وضوء کرنا لازم آوے
مگر موزہ پر مسح کرنا کافی ہوگا۔ س۔ **وقال زفر رح استانفوا اذا دخل الوقت**۔ اور زفر رح نے کہا کہ جب وقت داخل ہو تو جدید
وضوء کرین۔ ف۔ یعنی صرف زفر رح مخالف ہین گویا انکے نزدیک داخل ہونا دوسرے وقت کا ناقض ہے نہ خارج ہونا وقت اول کا۔
فان توضؤا حین تطلع الشمس اجزاہم حتی یذہب وقت الظہر۔ پس اگر ان معذوروں نے وضوء کیا جسوقت کہ آفتاب
نکلا تو انکو کافی رہیگا یہانتک کہ ظہر کا وقت چلا جاوے۔ ف۔ کیونکہ طلوع شمس کے بعد وضوء کرنے سے ظہر تک کسی فریضہ نماز کا وقت
نہین ہے بلکہ چاشت وغیرہ نوافل کا ہے یا عید کے روز نماز عید کا ہے تو وقت ظہر داخل ہوا اور کوئی وقت فریضہ کا خارج نہوا لہذا وضوء باقی رہیگا
جبکہ کسی اور وجہ سے نہ ٹوٹا ہو یہانتک کہ ظہر کا وقت خارج ہو۔ **ہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح**۔ یہ حکم امام ابی حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک ہے
وقال ابو یوسف وزفر اجزاہم حتی یدخل وقت الظہر۔ اور ابو یوسف وزفر نے کہا کہ ان معذوروں کو یہ وضوء کافی رہیگا
یہانتک کہ ظہر کا وقت آوے۔ **وحاصلہ ان طہارۃ المعذور تنتقض بخروج الوقت بالحدث السابق عند ابی حنیفۃ ومحمد رح**
اور حاصل اسکا یہ نکلا کہ معذور کی طہارت ٹوٹ جاتی ہے امام ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک بخروج وقت بوجہ حدث سابق کے۔ ف۔
یعنی فقط بخروج وقت۔ اور اسکی وجہ حدث سابق ہے جو کہ وضوء کرتے وقت موجود تھا اسی حدث کی وجہ سے اب وضوء ٹوٹ جائیگا
کیونکہ شرع نے باوجود حدث کے اسکا وضوء ایک حد تک قائم رہنے کا حکم دیدیا تھا اور وہ حد وقت تک ہے پھر جب وقت نکلا تو حدث
کا اعتبار ہوا۔ لہذا اگر وضوء کرتے وقت حدث نہ تھا اور نہ وقت نکل جانے تک پایا گیا تو ہم بیان کر چکے کہ اسکا وضوء نہین ٹوٹیگا
لہذا اگر نفل شروع کر کے توڑے تو اسپر قضاء واجب ہے۔ بالجملہ معذور نے جب عذر موجود ہونے کی حالت مین طہارت کی تو وہ وقت نکلنے
پر بحدث سابق ٹوٹ جاتی ہے یہی امام ابو حنیفہ ومحمد رح کا قول ہے م۔ اور یہی قول صحیح ہے المحیط۔ **وبدخول الوقت عند زفر رح**
اور زفر رح کے نزدیک فقط وقت مفروضہ داخل ہونے سے ٹوٹتی ہے۔ ف۔ یہ روایت شیخ اسمعیل الزاہد رح ہے۔ **وبایہما کان عند
ابی یوسف**۔ اور ابو یوسف کے نزدیک دونون مین سے کوئی بات ہو یعنی دخول وقت ہو یا خروج وقت ہو معذور کی طہارت ٹوٹ
جائیگی۔ ف۔ اگر وہم ہو کہ ایک وقت کا نکلنا وہی دوسرے وقت کا داخل ہونا پھر کیا فائدہ ہے تو امام مصنف رح نے فرمایا۔ **وفائدۃ
الاختلاف لا تظہر الا فیمن توضأ قبل الزوال کما ذکرنا**۔ اور اس اختلاف کا فائدہ کسی صورت مین ظاہر نہین ہوتا مگر ایسے
معذور کی صورت مین جس نے زوال سے پہلے وضوء کیا جیسا کہ ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ کہ بعد طلوع آفتاب کے قبل زوال کے کسی وقت
مین وضوء کیا تو اب ظہر کا وقت داخل ہوگا اور کسی نماز مفروضہ کا وقت خارج نہوگا تو زفر وابو یوسف کے قول پر ظہر کا وقت داخل
ہونے سے طہارت ٹوٹ جائیگی اور امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک نہین ٹوٹیگی۔ **او قبل طلوع الشمس**۔ یا اس معذور کے حق مین
جس نے طلوع آفتاب سے پہلے وضوء کیا۔ ف۔ تو طلوع آفتاب ہونے پر امام ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک وقت خارج ہونے سے

طہارت زائل ہوئی اور اسی طرح امام ابو یوسف کے نزدیک بھی۔ اور زفر کے قول پر چونکہ کسی مفروضہ نماز کا وقت داخل نہیں ہوا تو طہارت باقی رہیگی بنابر روایت شیخ اسمعیل الزاہد رح کے۔ **ولزفر رح ان اعتبار الطہارۃ مع المنافی** - زفر رح کی دلیل یہ ہے کہ طہارت کا معتبر ہونا ایسی چیز کے ہوتے ہوئے جو طہارت کی منافی ہے یعنی خون وغیرہ۔ **للحاجۃ الی الاداء** - صرف اسی قدر کے لیے کہ ادائے فریضہ کی حاجت پڑی ہے۔ **ف۔** اور وقت میں کوئی زمانہ اس خون وغیرہ سے خالی نہیں ہے تو ضرورت کی وجہ سے باوجود اسکے بھی طہارت اعتبار کی گئی۔ **ولا حاجۃ قبل الوقت فلا تعتبر** - اور وقت ادائے فریضہ سے پہلے کوئی حاجت نہیں تو وقت سے پہلے طہارت معتبر نہ ہوئی۔ **ف۔** پس جب وقت داخل ہوگا تو طہارت کرنی لازم آویگی لہذا معلوم ہوا کہ وقت داخل ہونے سے پہلے طہارت ٹوٹ جاتی ہے۔ **ولابی یوسف ان الحاجۃ مقصورۃ علی الوقت فلا تعتبر قبلہ ولا بعدہ** - اور ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ حاجت طہارت تو صرف وقت پر مقصور ہے پس نہیں معتبر ہوگی قبل وقت کے اور نہ بعد وقت کے۔ **ف۔** پس لازم آیا کہ وقت داخل ہونے سے بھی طہارت ٹوٹ جائیگی اور وقت خارج ہونے سے بھی ٹوٹ جائیگی۔ اگر کہا جاوے کہ مقتضائے دلیل یہی کہ وقت سے پہلے طہارت نہ تھی مگر یا زفر و ابو یوسف کے نزدیک قبل از وقت طہارت معذور صحیح نہیں ہے پس اختلاف یہ ہونا چاہیے کہ امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک قبل وقت کے صحیح ہے۔ اور تحقیق آویگی۔ **لہما انہ لابد من تقدیم الطہارۃ علی الوقت لیتمکن من الاداء کما دخل الوقت** اور امام ابو حنیفہ و محمد رح کی دلیل یہ ہے کہ وقت پر طہارت کو مقدم کرنا ضرور ہے تاکہ جیسے ہی وقت داخل ہووے ادا کر سکے۔ **ف۔** یعنی یہ بات تو بالاتفاق جائز ہے کہ معذور آدمی جیسے ہی وقت نماز آوے فوراً ادا کرے یا قسم کھائے کہ آج عصر شروع ہوتے ہی مردف عصلی پر جا کر نماز ادا کرونگا تو وقت سے پہلے جواز طہارت ضرور ہے لیکن اگر وقت متقدم دوسرے مفروضہ کا ہو تو طہارت اُسی کے واسطے ہے۔ **وخروج الوقت دلیل زوال الحاجۃ فظہر اعتبار الحدث عندہ** - اور وقت کا نکل جانا یہ دلیل ہے کہ حاجت زائل ہوگئی تو اُس وقت میں حدث سابق کا اعتبار ہونا معلوم ہوگیا۔ **ف۔** تو اسکے اعتبار ہونے سے طہارت ٹوٹ گئی۔ اصل اسمین نص حدیث ہر وقت کے لیے طہارت کی ہے اور وجہ مذکور اس سے مستنبط ہے۔ واضح ہو کہ فخر الاسلام وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد و زفر سب متفق ہیں کہ معذور کی طہارت صرف خروج وقت سے ٹوٹتی ہے رہا یہ کہ فجر کے بعد طہارت جو آفتاب نکلنے سے زفر رح کے نزدیک نہیں ٹوٹی تو اسوجہ سے کہ وقت کا قائم رہنا طہارت قائم رہنے کا عذر شرع میں معتبر ہے اور یہاں بھی شبہہ رہگیا حتی کہ اگر نماز فجر قضاء کرے تو اسکو مع سنت کے قضاء کرے حالانکہ سنت تو مخصوص بوقت ہیں پس پورا نکلنا وقت کا جب ہی کہ دوسرا وقت داخل ہو حتی کہ ظہر کے وقت سنت فجر کی قضاء نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ بعد طلوع آفتاب کے شبہہ باقی ہے تو اس لائق ہے کہ آسانی کے لیے ہنوز عذر کی طہارت باقی رہے اور رہا جبکہ ظہر سے پہلے وضو کیا تو ابو یوسف کے نزدیک ظہر کے وقت طہارت کرنا لازم ہے تو یہ اس وجہ سے کہ ابو یوسف رح کے نزدیک یہ طہارت ضروریہ ہے اور تقدیم وقت پر غیر ضروری ہے اور یہ وجہ نہیں کہ وقت داخل ہونے سے طہارت ٹوٹتی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ جب وقت سے پہلے طہارت معتبر ہی نہوئی تو یہ کیونکر صحیح ہوگا کہ وقت داخل ہونے پر طہارت ٹوٹ گئی۔ جواب دونوں کا معتبر نہونے کے یہ معنی ہیں کہ فرض وقتی ادا کرنے کے متعلق جو حاجت تھی وہ اس طہارت کے حق میں منعدم ہے اور یہ معنی نہیں کہ یہ طہارت بالکل معتبر ہی نہیں ہے بلکہ یہ طہارت واسطے ادائے نوافل و قضائے فرائض کے معتبر ہے۔ النہایہ۔ **والمراد بالوقت** - اور مراد وقت سے۔ **ف۔** یعنی جسکا داخل ہونا و خارج ہونا اعتبار کیا گیا ہے۔ **وقت المفروضۃ** - مفروضہ نماز کا وقت ہے۔ **ف۔** نہ نوافل و واجبات۔ **حتی لو توضأ المعذور لصلوۃ العید لہ ان یصلی الظہر بہ عندہما** - حتی کہ اگر معذور نے نماز عید کے لیے وضو کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اسکو اختیار ہے کہ اس وضو سے ظہر کی نماز پڑھے۔ **وہو الصحیح لانہا بمنزلۃ صلوۃ الضحی** - اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ نماز عید بمنزلہ نماز چاشت کے ہے۔ **ف۔** یعنی مفروضہ نہونے میں نماز عید و نماز چاشت بمنزلہ واحد ہیں اگرچہ نماز عید واجب ہے۔ **ولو توضأ مرۃ للظہر فی وقتہ واخری فیہ للعصر فعندہما لیس لہ ان یصلی العصر**

لانتقاضہ بخروج وقت المفروضۃ - اور اگر معذور نے ایک بار واسطے نماز ظہر کے وقت ظہر مین وضو کیا پھر دوبارہ وقت ظہر مین
واسطے عصر کے وضو کیا تو امام ابو حنیفہ رح و محمد کے نزدیک اُسکو یہ اختیار نہین کہ اس وضو سے عصر کی نماز پڑھے کیونکہ مفروضہ ظہر کا
وقت نکلنے سے وہ وضو ٹوٹ گیا - ف - یہی قول صحیح ہی السراج - کل امامون کے نزدیک یہی حکم ہی اور وجہ عدم جواز کی طرفین
کے نزدیک یہ کہ اس صورت مین دخول وقت مع خروج وقت ہی الفتح - والمستحاضۃ ہی التی لا یمضی علیہا وقت صلوٰۃ الا والحدث
التی ابتلیت بہ یوجد فیہ - اور مستحاضہ وہ عورت ہی کہ جسپر کوئی فریضہ نماز کا وقت نہ گذرے مگر اس حالت سے کہ جس حدث
مین وہ مبتلا ہوئی ہی وہ اسمین پایا جاوے - وکذا کل من ہو فی معناہا - اور یہی حکم ہی اُس معذور کا ہی جو مستحاضہ کے معنی مین ہو
تو ہو من ذکرناہ - اور مستحاضہ کے معنی مین وہ ہر ایک ہی جسکو ہم نے ذکر کیا - ف - یعنی جسکا پیشاب نہ تھمے اور جسکی نکسیر نہ رکے اور جسکی
جراحت نہ تھمے - ومن بہ استطلاق البطن وانفلات ریح - اور وہ بھی جسکو پیٹ چلنے کی بیماری ہو یعنی اسہال کی اور بے اختیار
ریح نکلنے کی بیماری ہو - لان الضرورۃ بہذا تتحقق وہی تعم الکل - کیونکہ ضرورت تو ایسے عذر کے ساتھ متحقق ہوجاتی ہی اور
ضرورت سب کو عام ہی - ف - پس ہر ایک بحکم معذور ہوا - واضح ہو کہ درمختار وغیرہ مین منجملہ معذورین کے شمار کیا جسکی آنکھ کے آشوب
سے درد کے ساتھ آنسو جاری ہین یا چوندھا ہی کہ درد سے کیچڑ جاری ہی یا آنکھ کے کوئے مین ناسور ہی اور یون ہی ہر وہ کہ درد سے نکلے
اگرچہ کان سے یا پستان سے یا ناف سے ہو - تبیین مین کہا کہ اسکو ہر وقت نماز کے لیے وضو کرنے کا حکم دیا جائیگا کیونکہ احتمال ہی
کہ وہ پیپ ہو - مین کہتا ہون کہ نواقض وضو مین ان بیماریون سے وضو ٹوٹنا واعادہ کرنا کتب زاہدی وغیرہ سے مینے نقل کردیا ہی
ولیکن شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ تعلیل کہ شاید وہ پیپ ہو اُسکو مقتضی ہی کہ یہ حکم استحبابی ہی کیونکہ احتمال و شک اُسکے ناقض ہونیکا
اسقدر قوت نہین رکھتا کہ ٹوٹ جانیکا قطعی حکم دیا جاوے کیونکہ یقین کا زوال شک کے ساتھ نہین ہوسکتا ہی ہان اگر طبیبون کی خبر
دینے سے گمان غالب ہوا یا خود مبتلا سے مرض کے نزدیک علامات سے یہی گمان غالب ہوا تو اب البتہ وضو کا اعادہ واجب ہوگا
معت (فروع) اگر وقت مفروضہ مین بلا حاجت وضو کیا پھر عذر کا سیلان ہوا تو وضو کرے اور یون ہی اگر سوائے سیلان کے دوسرے
حدث سے وضو کیا پھر سیلان ہوا تو دوبارہ وضو کرے - الکافی - ایک شخص کے چیچک ہین بعض بہتی ہین اور بعض نہین اُسنے وضو کیا
پھر وہ بھی جو نہین بہتی تھی تو وضو ٹوٹ گیا - السراج - اور اگر کئی دنبل ہون تو اس صورت مین یہی حکم ہی اور اصل مین ہی کہ اگر دو نتھنون
مین سے ایک سے خون سیلان کرتا ہی اُسنے وضو کیا پھر دوسرے نتھنے سے بہنے لگا تو اُسپر وضو لازم آیا - الفتح البحر - مستحاضہ نے
اگر وضو کرکے نفل شروع کی جب ایک رکعت ہوئی تو وقت نکل گیا تو نماز فاسد ہوگئی اور اسپر احتیاطاً قضا لازم ہی الظہیریہ - اصل
یہ ہی کہ معذور نے جس عذر کے واسطے وضو کیا ہی وقت باقی رہنے تک اس عذر کے جاری ہونے سے وضو نہ ٹوٹیگا اور اگر دوسرا
حدث پیدا ہوا تو وضو ٹوٹ جائیگا اور اگر دوسرا حدث بھی عذر کے حکم مین ہو چکا ہو اور دونون کے واسطے وضو کیا تو کسی سے وضو
نہ ٹوٹیگا اگرچہ کئی عذر ہون مم - اور معذور کو جب یہ قدرت ہو کہ پٹی باندھکر یا اندر ٹھونس کر سیلان کو منقطع کرے یا اُسکی کیفیت
ہو کہ بیٹھکر نماز پڑھے تو نہین بہتا اور کھڑے ہونے سے بہتا ہی تو اُسپر واجب ہی کہ اُسکو روکے اور وہ روک دینے کے بعد معذور وا
ہونے سے باہر ہوجائیگا برخلاف حائضہ کے کہ اگر وہ خون کا درور روک دے تو وہ حائضہ رہیگی - اور اگر ادھر ادھر جھکنے سے بہتا
ہو تو واجب ہی کہ بیٹھکر اشارہ سے پڑھے کیونکہ اشارہ سے پڑھنا حدث کے ساتھ پڑھنے سے آسان ہی کیونکہ اشارہ سے پڑھنا
حالت اختیاری مین فی الجملہ پایا گیا ہی اور وہ جانور سواری پر نماز نفل ہی اور حدث کے ساتھ حالت اختیاری مین نماز کا وجود نہین
پایا گیا اور تبیین سے ہم نے کہا کہ جب اُسکی یہ حالت ہو کہ اگر کھڑے یا بیٹھے پڑھتا ہی تو سیلان ہوتا ہی اور اگر چت لیٹے پڑھتا ہی
تو سیلان نہین ہوتا ہی تو اُسپر کھڑے ہو کر رکوع و سجود کرنا واجب ہی کیونکہ نماز جیسے حدث کے ساتھ نہین جائز ہی مگر بضرورت ویسے ہی
چت لیٹے نہین جائز ہی مگر بضرورت تو اسمین دونون برابر ٹھہرے ولیکن دونون مین حدث کے ساتھ کھڑے ہو کر پڑھنا مرجح ہی

کیونکہ اسمین ارکان نماز تو سب حاصل ہونگے - اور نوازل مین ہے کہ اگر کسی کا زخم بہتا ہو اور اُسپر خرقہ باندھا اُسکو ایک درم سے زیادہ
خون لگ گیا یا معذور کے کپڑے کو لگ گیا اُسنے نماز پڑھی اور نہ دھویا تو دیکھا جاوے کہ اگر یہ حالت ہو کہ اگر اُسکو دھوتا تو نماز سے فارغ
ہونے سے پہلے دوبارہ وہ اسی قدر نجس ہوجاتا تو نہ دھونا جائز ہے اور اگر یہ حالت نہو تو دھونا واجب ہے یہی مختار ہے - الفتح یہی مضمرات
مین لکھا ہے - م - اسی طرح مریض اگر اس حالت مین ہو کہ جو کپڑا بچھاتا ہے فوراً نجس ہوجاتا ہے تو دھونا ترک کرے - د - مبسوط وذخیرہ وغیرہ
مین ہے کہ اگر مستحاضہ کے کپڑے کو خون لگ گیا تو اُسپر لازم ہے کہ دھو دے بشرطیکہ مفید ہو کہ دوبارہ اُسکو نہین لگیگا حتی کہ اگر نہ دھویا
اور وہ درم سے زائد ہے تو جائز نہین ہے اور اگر وہ مفید نہو کہ دوبارہ خون لگ جائیگا تو روا ہے اور دھونا واجب نہین جبتک عذر قائم
ہے اور اسی کے مثل سلس البول وجرح سائل کا حکم ہے - حاوی مین ہے کہ اگر گدی مین خون جذب ہوا تو وہ خون سائل ہے اور محمد بن مقاتل
کہتے کہ خون وغیرہ مین اسپر ہر وقت نماز پر ایکبار دھونا مثل وضو کے لازم ہے اور دوسرے مشائخ نے کہا کہ نہین لازم ہے اور اسی طرح
ہمارے نزدیک بندش کا اعادہ اور گدی وغیرہ بدلنا اور ہر نماز پر استنجا کرنا بھی بوجہ حرج کے لازم نہین ہے پھر واضح ہو کہ جو طہارت
کہ سیلان کے واسطے ہو وہ وقت کے اندر سیلان سے نہین ٹوٹتی اور دوسرے حدث سے ٹوٹ جاتی ہے اور وقت نکلجانے سے بھی ٹوٹ
جاتی ہے - پھر طہارت کا سیلان کے واسطے ہونا اصح ہے کہ وضو کے وقت سیلان موجود ہو یا بعد کو طاری ہوجاوے اور وہ شخص اسی کی
وجہ سے طہارت کا محتاج ہو - پھر وقت نکل جانے پر حدث سابق کا حکم ظاہر ہوجائیگا حتی کہ وضو کرے اور نماز مین ہو تو اُسکو نئے سر سے
پڑھے اور اُسپر بنا نہ کرے اور اگر نماز نفل ہو تو بوجہ صحت شروع کے قضا واجب ہوگی اور اگر ایک نتھنے کے لیے وضو تھا پھر
دوسرا بہا تو طہارت گئی اور اگر وضو دونون کے واسطے ہو پھر ایک بند ہوگیا تو وہ اپنے وضو پر باقی ہے جبتک وقت ہے اور علی ہذا
اگر پھوڑے پھنسیان ہون اور اُنمین وضو کی حالت سے زیادتی ہوئی یا بعض سے انقطاع ہوا تو اسی تفصیل سے حکم ہے - مع - جس شخص
کو بے اختیار ریح نکلجانے کا عذر ہے وہ ایسے شخص کے پیچھے نماز نہ پڑھے جسکو پیشاب نہ تھمنے کا مرض ہے کیونکہ ریح خود پاک ہے اور کپڑے پر
نہین لگتی اور پیشاب خود نجس و کپڑے پر لگ جاتا ہے - مین کہتا ہون کہ تقلیل نجاست واجب ہونے کے لحاظ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ
سلس البول والے کے پیچھے اقتدا نہ کرنا واجب ہے ولیکن تحقیق میرے نزدیک یہ کہ استحباب ہے اسواسطے کہ سلس البول والے کو خود
اپنے حق مین تقلیل کی کوشش کرنا واجب ہے پھر اُسکی نماز اسد تعالی کے نزدیک مقبول بلکہ اُسکے لیے طاعت کا اور مرض پر صبر کا دوہرا
ثواب ہے اور جب شرع نے وقت کے اندر اُسکے عذر کو معدوم کردیا تو نجاست کی دلیل جاری نہین ہوسکتی ہے پس حق یہ کہ حکم مذکور
استحباب ہے فافہم - اس سے ظاہر ہوا کہ معذورین کے احکام اُنکے حق مین شفقت و ابتلاء و امتحان مزید ہین اور فرمانبرداری پر انکو ثواب بھی
مزید ہے کیونکہ عذرات سماوی ہین اور حدیث صحیح مین منصوص ہے کہ بلاء موکل بانبیاء علیہم السلام پھر درجہ بدرجہ اولیاء و برگزیدہ بندون پر
اور حضرت ایوب علیہ السلام کا قصہ پیش نظر ہونا چاہیے فتفکر واسد تعالی اعلم

فصل فی النفاس - یہ فصل نفاس کے بیان مین ہے - ف - تین قسم خون مین سے حیض و استحاضہ و اُسکے احکام گذر چکے اور توابع
اُسکے مثل تکسیر و ناسور وغیرہ احکام معذور بھی ختم ہوئے اب تیسری قسم نفاس کو بیان فرمایا - **والنفاس ھو الدم الخارج عقیب
الولادۃ** - اور نفاس وہ خون ہے کہ خارج ہو پیچھے نکلا ہو ولادت کے - ف - یہی متون فقہ مین مذکور ہے - التبیین - پھر امام مصنف
نے نفاس نام خون کا قرار دیا یعنی مانع شرعی کا نام نہین جیسا کہ حیض مین ایک قول گذرا ہے - **لانہ ماخوذ من تنفس الرحم بالدم** کیونکہ
نفاس ماخوذ ہے اس محاورہ سے تنفس الرحم بالدم یعنی تھوک نکالا (یعنی اُگل دیا) رحم نے خون کو - **او من خروج النفس بمعنی الولد او بمعنی الدم**
یا نفاس ماخوذ ہے خروج النفس بسکون الفاء سے خواہ نفس بمعنی بچہ ہو یا بمعنی خون ہو - ف - بالجملہ نفاس نام خون کا ہے جو ولادت
کے پیچھے ہو - ابن الہمام رح نے کہا کہ اس سے اشارہ ہوا کہ اگر عورت بچہ جنی اور اُسنے خون نہ دیکھا تو زچہ نہوگی - الفتح - یعنی اسپر حکم
وجوب غسل کا نہوگا - یہی صاحبین سے مروی اور مفید وحاوی مین اسی کو صحیح کہا مگر وضو واجب ہے - ولیکن امام رح کے نزدیک احتیاطاً

غسل واجب ہوگا۔ محیط میں ہے کہ اکثر مشائخ نے امام رح کا قول لیا اور اسی پر صدر شہید رح نے فتوی دیا۔ مضمرات میں ہے کہ ابو علی الدقاق
نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں۔ وجوہرہ نیرہ میں ہے کہ فتاوی میں لکھا کہ یہی صحیح ہے۔ عینی رح نے کہا کہ یہی امام مالک و شافعی رح کے نزدیک اصح
ہے۔ منع ۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کے کلام سے جو افادہ شیخ ابن الہمام رح نے نکالا کہ عورت نے خون نہ دیکھا تو زچہ نہوگی "میرے
نزدیک یہ افادہ نہیں کیونکہ امام مصنف نے نہیں کہا کہ النفاس رؤیۃ الدم الخ یعنی نفاس نام ہے خون دیکھنے کا الخ تاکہ افادہ ہوتا کہ خون دیکھے
تو زچہ نہوگی بلکہ یوں فرمایا کہ ہو الدم الخ اور یہ عام ہے کہ عورت دیکھے یا نہ دیکھے بلکہ افادہ برعکس ہوا کہ اگر عورت نے خون نہ دیکھا تو بھی احتیاطاً
غسل واجب ہوگا کیونکہ ولادت قلیل خون سے خالی نہیں ہوتی ہے اور یہی بعینہ امام اعظم رح کا قول ہے فافہم۔ پھر شیخ ابن الہمام نے افادہ فرمایا
کہ امام مصنف کی تعریف میں الولادۃ کے بعد من الفرج بڑھانا چاہیے۔ یعنی ولادت فرج سے ہونے کے بعد جو خون آوے وہ نفاس ہے
کیونکہ اگر عورت کی ناف کی طرف سے بچہ نکلا بایں طور کہ اُسکے پیٹ میں زخم تھا وہ پھٹ گیا اور بچہ نکل آیا تو یہ عورت زخم بہنے والی ہوگی
نفساء نہوگی۔ اقول یہی ظہیریہ و تبیین میں مذکور ہے اور در مختار و طحطاوی میں بڑھایا کہ عورت اگرچہ زچہ نہو مگر بچہ کے حق میں احکام بچہ
ہونے کے ثابت ہونگے حتی کہ اگر عورت سے کہا گیا ہو کہ جب تیرے بچہ پیدا ہو تو تجھے طلاق ہے تو مطلقہ ہو جائیگی اور اگر وہ باندی ہو کہ مالک
سے یہ فرزند ہو تو ام ولد ہو جائیگی اور اگر طلاق حمل والی ہوئی ہو تو عدت گذر جائیگی۔ اقول۔ فتح القدیر میں ظہیریہ سے نقل فرمایا ہے اور
استفسار کیا کہ اگر ناف کی طرف سے بچہ نکلنے کے بعد اگر اُسکی فرج سے خون آیا تو اب وہ نفساء بھی ہوگی کما فی الزیلعی ھٰ۔ اور در مختار
میں بجائے فرج کے رحم سے خون آیا لکھا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ صورت شامل ہے جبکہ ناف ہی کی راہ سے رحم سے خون آیا ہو ولیکن
اُسکا نفساء ہونا مجھے نہیں معلوم ہوا اور فتح القدیر و تبیین وغیرہ میں فرج کا لفظ مذکور ہے فافہم۔ پھر میں کہتا ہوں کہ من الفرج کا لفظ بڑھانے
کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ولادت تو فرج ہی سے معروف ہے اور رہا ناف کی طرف سے بچہ نکلنے میں احکام کا ثبوت تو اس بنا پر کہ عورت
سے بچہ نکل آنے پر طلاق معلق تھی وہ پائی گئی ہاں یہ قید توضیح کے واسطے اچھی ہے۔ م۔ والدم الذی تراہ الحامل ابتداءً او حال
ولادتہا قبل خروج الولد استحاضۃ۔ اور وہ خون جسکو حاملہ دیکھے خواہ ابتداء میں یا ولادت کی حالت میں بچہ نکلنے سے پہلے
تو وہ استحاضہ ہے۔ وان کان ممتدا۔ اگرچہ وہ خون ممتد ہو۔ ف۔ یعنی حیض کے واسطے امتداد کم سے کم تین روز شرط ہے تو یہ خون
اگرچہ تین روز یا زیادہ تک ممتد ہو تب بھی استحاضہ ہے۔ خلاصہ یہ کہ جب حمل ثابت ہو تو ابتداء حمل سے ولادت تک جو خون نظر آوے
اگرچہ تین روز یا زیادہ تک ہو استحاضہ ہے اور ولادت کے حالت میں بھی جب تک بچہ پورا یا اکثر حصہ نہیں نکل آیا ہے وہ خون بھی حیض
یا نفاس نہیں ہے حتی کہ وہ نماز کا مانع محرم نہیں ہے۔ وقال الشافعی حیض۔ اور شافعی رح نے کہا کہ وہ حیض ہے۔ ف۔ یہی اُنکے مذہب
میں قول اصح ٹھہرایا گیا ہے۔ ع۔ اعتبارا بالنفاس اذ ہما جمیعا من الرحم۔ دلیل اسکی اس خون کا قیاس نفاس پر ہے کیونکہ یہ خون
و نفاس دونوں رحم سے ہیں۔ ف۔ اور رحم میں رکا ہونا خون کے نفاس ہونے سے مانع نہیں ہے حتی کہ ایک حمل میں دو بچہ کے درمیان
جو خون دیکھے وہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک حیض ہوتا ہے۔ ولنا ان بالحبل ینسد فم الرحم کذا العادۃ۔ اور ہماری دلیل
اس خون کے استحاضہ ہونے کی یہ کہ حمل سے رحم کا منہ بند ہو جاتا ہے یوں ہی عادت جاری ہے۔ ف۔ طبی کہ اطباء متفق ہیں کہ یہ انسداد
سخت انسداد ہوتا ہے کہ سوئی بھی نہیں سما سکتی ہے۔ والنفاس بعد انفتاحہ بخروج الولد۔ اور بچہ کے نکلنے کے ساتھ رحم کا منہ
کھلنے کے بعد نفاس ہوتا ہے۔ ف۔ اور یہاں کلام ایسے خون میں کہ قبل بچہ نکلنے کی حالت ولادت یا ایام حمل میں آیا۔ ولہذا کان
نفاسا بعد خروج بعض الولد فیما یروی عن ابی حنیفۃ ومحمد لانہ ینفتح فیتنفس بہ۔ اسی وجہ سے بچہ میں سے بعض جزو
نکلنے کے بعد وہ خون نفاس ہوتا ہے اس روایت میں جو امام ابو حنیفہ و محمد رح سے مروی ہے کیونکہ رحم کا منہ اب کھل جاتا تو وہ تنفس بخون
کرتا ہے۔ ف۔ لہذا نام نفاس ہوا۔ معلی رح نے امام ابو حنیفہ رح سے بعض بچہ کی روایت کی اور یہی قول امام احمد کا ہے اور خلف رح نے
ابو یوسف عن ابی حنیفہ رح یوں روایت کی کہ جب اکثر حصہ نکل آوے اور امام محمد سے ایک روایت اسکی مثل اور ایک روایت میں

نکل بچہ ہو۔ ع۔ شیخ الاسلام نے مبسوط مین کہا کہ ابو یوسف رح موافق ابو حنیفہ ہین کہ اکثر حصہ نکل آوے۔ اور یہ ذکر نہ کیا کہ امام محمد
بھی موافق ہین۔ عنایہ۔ قدوری رح نے بھی اختیار کیا کہ اکثر حصہ نکل آوے۔ ع۔ مصنف کے کلام مین بعض الولد سے اکثر مراد
ہے۔ ف۔ اور اگر اکثر الولد نکل آیا تو وہ نفساء ہوگی ورنہ نہین۔ التبیین۔ مین کہتا ہون کہ دلیل تو اسکو مقتضی ہے کہ رحم کا منھ کھلنے
پر جو خون آوے وہ رحم سے ہے اور بعض الولد بھی بعد منھ کھلنے کے نکلا تو لازم تھا کہ اُسوقت بھی جو خون نظر آوے وہ نفاس ہے
کما لا یخفی۔ م۔ یون ہی اگر رحم مین بچہ پارہ پارہ ہوگیا اور اکثر نکالا گیا یا نکلا تو بھی وہ زچہ ہوجائیگی۔ التبیین۔ اور اگر اکثر نہین بلکہ
اقل نکلا ہو تو عورت وضو کرے اگر ہوسکے ورنہ تیمم کرے اور اشارہ سے نماز پڑھے تاخیر نہ کرے۔ د۔ اور کبیری مین بھی کہا کہ عورت
اپنے نیچے ہنڈی رکھے یا گڈھا کھودے تاکہ بچہ کو تکلیف نہو۔ کیونکہ یہ خون نہ حیض ہے نہ نفاس ہے۔ اور عینی رح نے بطور ضعف کے
ذکر کیا کہ کہا گیا ہے۔ انتہی۔ م۔ اور ہمارے واسطے احادیث مین جو دلالت کرتی ہین کہ حاملہ کا خون حیض نہین اور دونون مین امتیاز اسی
خون سے ہے چنانچہ ابن عمر رض نے اپنی جورو کو حالت حیض مین طلاق دی تو عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا
آپ نے فرمایا کہ اسکو حکم دے کہ وہ رجعت کرے پھر رہنے دے حتی کہ پاک ہوجاوے پھر اُسکو حیض آوے پھر وہ پاک ہو پھر
چاہے اُسکو رکھے اور چاہے طلاق دیدے قبل اسکے کہ اُسکو چھووے پس یہی میعاد ہے کہ اللہ تعالی نے حکم کیا کہ اسپر عورتین طلاق
دیجاوین۔ رواہ البخاری و مسلم۔ ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث مین دربارۂ اُن عورتون کے جو غزوہ اوطاس مین گرفتار
ہوئی تھین فرمایا کہ کسی بے حمل سے وطی نہ کیجاوے یہانتک کہ ایک حیضہ سے اُسکے رحم کی برائت دریافت کر لیجاوے۔ رواہ ابو داؤد
یہ ظاہر ہے کہ اگر حمل مین بھی حیض آتا ہوتا تو خون سے کیونکر برائت دریافت ہوتی۔ اور حدیث رویفع بن ثابت رض مین ہے کہ کسی کو
حلال نہین کہ اپنے پانی سے دوسرے کی کھیتی سینچے اور حلال نہین کہ کسی باندی سے وطی کرے یہانتک کہ اُسکو حیض آجاوے
یا اُسکا حمل ظاہر ہوجاوے۔ رواہ احمد۔ یعنی اگر حیض آجاوے تو معلوم ہوگیا کہ دوسرے کا نطفہ اوسکے رحم مین نہین پس وطی کرے
اور اگر حیض نہ آیا تو حمل کھل گیا پس اُس سے وطی نہ کرے۔ پھر اگر حیضہ کے بعد بھی حمل کا احتمال ہوتا تو وطی حلال نہوتی کیونکہ
فروج کے معاملہ مین احتیاط مرعی ہے۔ مع۔ بالجملہ خروج الولد کے بعد خون البتہ نفاس ہے۔ اور یہ بیان ہوچکا کہ خروج اُس وقت
ہوجاتا ہے کہ اکثر الولد نکل آوے۔ رہا یہ بیان کہ ولد کا اعتبار کہانتک ہے تو فرمایا۔ **والسقط الذی استبان بعض خلقہ ولد**
اور سقط یعنی جو پیٹ گرجاتا ہے اگر اُسکی بعض خلقت ظاہر ہوجاوے تو وہ ولد ہے۔ **حتی تصیر بہ نفساء**۔ حتی کہ ایسا پیٹ گرنے سے
عورت زچہ ہوجائیگی۔ **وتصیر الامۃ ام ولد بہ**۔ اور باندی اُسکے سبب سے ام ولد ہوجائیگی۔ ف۔ یعنی اگر آقا نے اپنی باندی
کو اپنے تحت مین لیا اُسکے پیٹ رہا اور وہ پیٹ گر گیا تو اگر اُسکی بعض خلقت ظاہر ہوگئی ہو تو یہ باندی اپنے آقا کی ام الولد ہوگئی
یعنی آقا کے فرزند کی ماں ہوئی اور ام الولد کے حقوق اُسکے لیے ثابت ہونگے مثلاً بعد آقا کے وہ میراث وارثان نہوگی بلکہ
آزاد ہوگی اور وہ فروخت نہین ہوسکتی ہے اور اگر بچہ زندہ ہوتا تو وہ مثل اپنے باپ کے آزاد اور باپ کا وارث ہوتا۔ **وکذا العدۃ**
تنقضی بہ۔ اور یون ہی ایسے سقط گرنے سے حاملہ کی عدت پوری ہوجاتی ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر حمل کی حالت مین طلاق دی ہو
تو اُس پیٹ کے گرنے سے فوراً عدت پوری ہوجائیگی کیونکہ حاملہ کی عدت پوری ہونا یہ کہ وضع حمل ہو تو اس سقط سے وضع حمل
صادق ہوگا۔ م۔ بعض خلقت ظاہر ہونے سے یہ مطلب کہ مثلاً کوئی انگلی یا ناخن یا بال وغیرہ کی صورت بن گئی ہو۔ اور اگر صرف لوتھڑا
ہو اُسکی کوئی خلقت ظاہر نہوئی ہو تو عدت کے حق مین حکم نفاس نہین ہے۔ پھر جو اسنے خون دیکھا اگر اُسکا حیض قرار دینا
ممکن ہو تو حیض قرار دیا جائیگا ورنہ وہ استحاضہ ہے۔ نہایہ۔ اگر تین روز یا زیادہ ہو اور اُس سے پہلے طہر کامل ہوچکا ہو تو حیض ہوسکتا
ہے۔ م۔ اور اگر عورت نے اسقاط سے پہلے خون دیکھا اور اسقاط کے بعد خون دیکھا پس اگر سقط مذکور ایسا ہو کہ اُسکی کچھ خلقت
ظاہر ہوگئی تو جو خون عورت نے پہلے دیکھا وہ حیض نہوگا اور جو پیچھے دیکھا وہ نفاس ہے اور عورت نفساء ہے اور اگر سقط کی خلقت

ظاہر ہوئی تو جو اسنے اسقاط سے پہلے دیکھا اگر اسکا حیض قرار دینا ممکن ہو تو حیض قرار دیا جائیگا النہایہ - اور فتاوی میں ہے کہ ایک عورت دو مہینہ پاک رہی اسکو گمان ہوا کہ حمل ہے پھر بعد دو مہینہ کے اسقاط ہوا کہ اسکی کچھ خلقت ظاہر نہ تھی اور اسنے اسقاط سے پہلے دس روز خون دیکھا تھا تو یہ حیض ہوگا کیونکہ طہر صحیح کے بعد ہے اور چونکہ عورت نے ایسا ساقط حمل گرایا کہ اسکی کچھ خلقت ظاہر نہ تھی تو کسی حکم میں اسکو ولادت ثابت نہو گی پس یہ حکم کیا گیا کہ اُسکے پیٹ میں خون جمکر تحلیل ہوگیا تو وہ حاملہ کا خون نہ تھا - انتہی۔ **واقل النفاس لاحد لہ** - اور کمتر نفاس کی کوئی حد نہیں ہے - **لان تقدم الولد علم الخروج من الرحم** - کیونکہ تقدم فرزند کا یہ دلیل ہے رحم سے خارج ہونے کی - ف - تو بالیقین یہ بات معلوم کہ یہ خون رحم سے آیا ہے - **فاغنی عن امتداد جعل علما علیہ** پس بے پروائی ہوئی ایسی امتداد سے جو علامت اس امر کی کیا گیا ہے کہ وہ رحم سے آیا - ف - تو تین روز یا زیادہ کی کوئی شرط نہیں ہے - **بخلاف الحیض** - برخلاف حیض کے - ف - کہ اسمیں کوئی دلیل رحم سے ہونے کی پہلے نہیں معلوم ہوئی تو شرط کی گئی کہ امتداد ہو تین روز تک تاکہ معلوم ہو کہ وہ رحم سے آیا ہے - حاصل آنکہ حیض میں شرط ہے کہ کم سے کم تین روز ہو تاکہ اس امتداد کی علامت سے معلوم ہو کہ یہ خون رحم کا ہے کیونکہ کوئی اور علامت مقدم نہیں ہوئی ہے اور نفاس میں بوجہ فرزند پیدا ہونے کے یہ معلوم کہ خون رحم سے آیا کیونکہ فرزند کے بعد خون آیا ہے تو اب امتداد کی علامت کی ضرورت نہیں ہے حتی کہ اگر ایک ساعت خون آیا تو بھی وہ رحم سے ہے **واکثرہ اربعون یوما** - اور انتہاے نفاس چالیس روز ہے - ف - یہی اکثر علماء کا قول ہے ع - سراجیہ میں ہے کہ اقل نفاس جو کچھ پایا جاوے اگرچہ ایک ساعت ہو اور اسی پر فتوی ہے اور اکثر نفاس ہمارے نزدیک چالیس روز ہیں ہ - چالیس روز کے اندر دو خون کے درمیان جو طہر متخلل ہو وہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک نفاس ہے اگرچہ پندرہ روز یا زیادہ ہو اور اسی پر فتوی ہے پھر اگر نفاس کی کوئی عادت ہو تو ایک دفعہ اسکے مخالف دیکھنے سے عادت منتقل ہو جاتی ہے یہ امام ابو یوسف کا قول ہے خلاصہ - پھر ایک ساعت یا نصف ساعت کی قید نہیں ہے بلکہ مراد ایک لحظہ ہے جیساکہ جمہور نے ذکر کیا اور یہی صحیح ہے پس اگر ایک ساعت خون دیکھا پھر خون منقطع ہوگیا تو وہ نماز پڑھے روزہ رکھے اور جو اسنے دیکھا وہ نفاس ہے ہمارے اصحاب کے درمیان اسمیں کچھ خلاف نہیں ہے اور جو کچھ اختلاف ہے وہ اس صورت میں ہے کہ جب عدت گذرنے میں کمتر نفاس کا اعتبار کرنا ضروری ہو مثلاً شوہر نے جورو سے کہا کہ جب تو جنی تو تو طالقہ ہے پس عورت نے کہا کہ میری عدت گذر گئی تو اس صورت میں کسقدر مقدار کمتر نفاس کے واسطے مع تین حیض کے اعتبار کرنی ضرور ہے تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک کمتر نفاس کی مدت اس صورت میں عورت کی تصدیق ہونے کے لیے (۲۵) روز ہیں اور ابو یوسف رح کے نزدیک (۱۱) روز ہیں اور امام محمد کے نزدیک ایک ساعت ہے اور رہا روزہ نماز کے حق میں تو کمتر نفاس وہ جو پایا جاوے - مع - یہاں سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف کا مسئلہ روزے نماز وغیرہ میں سواے ضرورت عدت کے ہے کہ کمتر کی حد نہیں اور اکثر چالیس روز ہیں - **والزائد علیہ استحاضۃ** - اور چالیس پر جسقدر بڑھ جاوے وہ استحاضہ ہے - ف - یعنی مبتدیہ عورت کی صورت میں چالیس پورے نفاس اور اس سے زائد استحاضہ ہیں اور معتادہ عورت کا نفاس چالیس سے زائد تو ظاہر ہے اور عادت سے زائد بھی استحاضہ ہے - اب دلیل اسکی کہ انتہاے نفاس چالیس ہے امام مصنف نے بیان فرمائی بقولہ - **لحدیث ام سلمۃ رض ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقت للنفساء اربعین یوما** - بدلیل حدیث ام المومنین حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نفاس والی کے لیے چالیس روز وقت مقرر کیا - ف - ابو داؤد نے مسۂ ازدیہ کی حدیث سے حضرت ام سلمہ رض سے یوں روایت کی کہ نفاس والی زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں بعد نفاس کے چالیس دن و چالیس رات بیٹھتی اور ہم لوگ اپنے چہروں پر ورس ملتے تھے یعنی جھائین کی وجہ سے - ورواہ الترمذی وابن ماجہ اور حاکم نے روایت کرکے کہا کہ صحیح الاسناد ہے اور اسکو دارقطنی و بیہقی نے اپنی سنن میں روایت کیا اور خطابی رح نے کہا کہ محمد بن اسمٰعیل بخاری رح نے اس حدیث کی ثنا بیان فرمائی یعنی بہت اچھی ہے اور عبد الحق رح نے احکام میں کہا کہ یہ حدیث احسن ہے

اور ابن القطان کے کلام پر کہ ستہ رح کو مجہول کہا اور ابن حبان کے کلام پر کہ کثیر بن زیاد راوی کو ضعیف کہا ہی کچھ التفات نہ کیا جائیگا
کیونکہ بخاری رح نے اس حدیث کی ثنا وصفت کی اور کہا کہ یہ ستہ رح ازدیہ عورت ہی اور کثیر بن زیاد ثقہ ہی یونہی ابن معین
نے کہا ہی۔ نووی رح نے کہا کہ حدیث ام سلمہ رض حدیث جید ہی اور تضعیف کرنا مردود ہی۔ مین کہتا ہون کہ مستہ بضم میم وتشدید سین مہملہ
ازدیہ عورت ہی جسکی کنیت ام بسہ بفتح باء موحدہ وتشدید سین مہملہ ہی اور یہ عورت سوائے اس روایت کے دوسری روایت
ابوداؤد مین بھی مذکور ہی چنانچہ ابوداؤد نے کہا کہ حدثنا الحسن بن یحیی حدثنا محمد بن حاتم حدثنا عبد اللہ بن المبارک عن یونس
عن نافع عن کثیر بن زیاد بن سہل قال حدثتنی مسۃ الازدیۃ قالت حججت فدخلت علی ام سلمۃ فقلت یا ام المومنین ان سمرۃ بنت
جندب تامر النساء تقضین صلوۃ الحیض الخ۔ یعنی مسۃ ازدیہ رض نے کہا کہ مین حج کو گئی تو مین ام سلمہ رضی اللہ عنہا کے پاس گئی
اور مین نے عرض کیا کہ اے ام المومنین سمرہ جو جندب کی بیٹی ہی وہ عورتون کو حکم دیتی ہی کہ وے حیض کی نمازین قضاء کرلین
تو ام المومنین نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عورتون مین سے عورت اپنی نفاس مین چالیس رات بیٹھتی کہ اُسکو حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نفاس کی نمازین قضاء کرنے کا حکم نہین دیتے تھے۔ قال المترجم اس حدیث سے ایک نفیس فائدہ نکلا کہ اول حدیث مین جو
چالیس دن رات مذکور ہین اُس سے یہ مراد نہین کہ کل عورتین اُسی قدر بیٹھتی تھین بلکہ مراد یہ کہ انتہائے مدت تک نفاس مین رہتی اور
اُسکو قضائے نماز کا حکم نہوتا تھا۔ اگر کہا جاوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی عورت نفاس مین نہین بیٹھی سوائے خدیجہ رض کے
اور وہ متقدم تھین تو جواب یہ کہ یہ محاورہ شامل ہی کہ حضرت کے کنبہ کی عورت ہو علاوہ برین ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا کو نفاس حضرت
ابراہیم فرزند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا تھا۔ پھر اس باب مین احادیث دیگر مین از انجملہ حدیث انس رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے نفساء کے لیے چالیس روز وقت مقرر کیا مگر آنکہ اُس سے پہلے طہر دیکھے۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی اور سلام
بن سلیم راوی کی وجہ سے دارقطنی نے ضعیف کہا۔ اور حاکم نے عثمان بن ابی العاص سے روایت کی وہ مرسل ہی۔ اور دارقطنی وحاکم نے
عبد اللہ بن عمر رض سے اور دارقطنی نے سنن مین اور ابن حبان نے کتاب الضعفاء مین حضرت عائشہ رض سے اور طبرانی رح نے جابر رض
سے اور ابن عدی نے ابوالدرداء وابوہریرہ رضی اللہ عنہما سے روایتین کین اور ضعیف ہین ولیکن یہ احادیث بعض کی بعض تقویت
کرتی ہین۔ مع۔ اور کثرت طرق سے حدیث بدرجہ حسن پہونچ گئی ہی۔ ف۔ ابن المنذر رح نے یہی قول حضرت عمر وابن عباس وابن عمر و
انس وعثمان بن ابی العاص وعائذ بن عمرو وام سلمہ سے حکایت کیا اور انکے زمانہ مین کسی سے اُسکا خلاف ثابت نہین ہوا اور
ابوعبید رح نے کہا کہ جماعت مسلمین اسی پر ہین اور اسحق رح نے کہا کہ اس سنت پر اجماع واقع ہوا ہی اور حسن نے نفاس کو دو مہینہ تک
ٹھہرایا اُسکے واسطے کوئی حدیث نہین صحیح ہی بلکہ بعضے تابعین سے مروی ہی اور طحاوی رح نے کہا کہ ساٹھ دن کا قول کسی صحابی کا نہین
ہی بلکہ اُنکے بعد بعض تابعین سے مروی ہی اور ہمارے مذہب کے مثل ابوالدرداء وابوہریرہ رض سے مروی ہی۔ مع۔ پس صحیح ہوا یہ قول
کہ نفاس کمتر کی حد نہین اور اکثر چالیس روز ہی بدلیل صحیح حدیث ام سلمہ رض۔ **وہو حجۃ علی الشافعی فی اعتبار الستین**۔ اور یہ
حدیث حجت ہی امام شافعی رح پر اُنکے ساٹھ دن اعتبار کرنے مین۔ ف۔ کیونکہ ساٹھ دن کی روایت کسی حدیث مین نہین اور
نہ کسی صحابی کا قول ہی صرف بعض تابعین کا اور مقرر ہی کہ مرجع نص ہی تو اسکے خلاف قبول نہین ہی۔ پھر امام مصنف رح نے یہ تو ذکر
کیا کہ چالیس سے زائد استحاضہ ہی رہا یہ کہ بعض صورت مین چالیس سے پہلے بھی استحاضہ ہی لہذا فرمایا۔ **ولو جاوز الدم الاربعین
وکانت ولدت قبل ذلک ولہا عادۃ فی النفاس ردت الی ایام عادتہا**۔ اور اگر خون نے چالیس سے تجاوز کیا اور
حال یہ کہ عورت اس سے پہلے بھی زچہ ہوچکی ہی اور نفاس مین اُسکی عادت ہی تو وہ اپنے ایام عادت کی طرف پھیری جائیگی۔ ف۔
پس جسقدر ایام اُسکی عادت ہون وہی نفاس قرار دیے جاوینگے اور باقی اگرچہ چالیس کے اندر ہون استحاضہ قرار دیے جاوینگے
جیسے چالیس سے بعد کے استحاضہ ہین۔ **لما بینا فی الحیض**۔ بوجہ اُس دلیل کے جو ہم نے حیض مین بیان کردی ہی۔ ف۔ پس ایام

عادت تک نفاس رہنے کے واسطے دو باتیں شرط ہیں اول یہ کہ عورت کی عادت معروفہ ہو یعنی اسکی پہلی ولادت سے اور دوم یہ کہ خون چالیس سے تجاوز ہو جاوے اور اگر ان دونوں باتوں میں سے کوئی نہوئی تو یہ حکم نہو گا چنانچہ فرمایا۔ **وان لم تکن لہا عادۃ فابتداء نفاسہا اربعون یوما**۔ اور اگر اس عورت کی کوئی عادت یعنی معروفہ نہو تو ابتداء اسکے نفاس کی چالیس دن ہیں۔ **لانہ امکن جعلہ نفاسا**۔ کیونکہ چالیس کو نفاس ٹھہرانا ممکن ہے۔ ف۔ یعنی بروجہ ظاہر معلوم ہے اور اس سے کم مشکوک ہے تو چالیس ہی رہینگے۔ حاصل یہ کہ جب چالیس سے خون تجاوز ہو تو مبتدیہ میں چالیس اور معتادہ میں قدر عادت نفاس ہیں کذا فی المبسوط۔ اور اگر چالیس سے کم پر منقطع ہو تو عورت خواہ مبتدیہ ہو یا معتادہ ہو سب نفاس ہیں پھر وہ غسل کر کے روزہ رکھے و نماز پڑھے پھر اگر چالیس کے اندر خون نے عود کیا تو روزے قضاء کریگی بالجملہ چالیس تک جبکہ تجاوز نہو ہر عورت کے حق میں نفاس ہیں۔ م ع۔ **فان ولدت ولدین فی بطن واحد فنفاسہا من الولد الاول عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وان کان بین الولدین اربعون یوما**۔ پھر اگر عورت جنی دو بچہ ایک پیٹ میں تو اسکا نفاس امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف کے نزدیک اول بچہ سے شروع ہو گا اگرچہ دونوں بچوں کے پیدا ہونے میں چالیس دن ہوں۔ ف۔ اور ایک پیٹ سے مراد یہ کہ حمل کی پوری مدت دونوں کے درمیان نہو اور وہ کمتر چھ مہینہ ہیں پس اگر عورت کے دو بچہ اسطرح پیدا ہوے کہ پہلے ایک ہوا اور اسکی پیدائش سے چھ مہینے سے کم میں دوسرا ہوا تو دونوں کو ایک ہی پیٹ سے کہا جائیگا پس نفاس اول بچہ سے شمار ہو گا اگرچہ دوسرے بچہ کی پیدائش تک چالیس دن کا وقفہ ہو اور بعض مشائخ نے کہا کہ اتنے وقفہ میں امام رح کے نزدیک دوسرے بچہ سے نفاس ہو گا اور یہ نہیں صحیح ہے بلکہ صحیح وہی ہے جو امام مصنف رح نے اختیار کیا کیونکہ انتہاء مدت نفاس کی چالیس ہیں وہ گذر چکے تو پھر نفاس واجب نہو گا اور اگر دونوں بچوں میں (۳۰) روز ہوں تو دوسرے بچے کے بعد دس روز نفاس ہیں م ع۔ اور یہی صحیح ہے البحر۔ اور اگر تین بچہ ہوں کہ اول و دوم کے درمیان چھ مہینہ سے کم ہیں اور دوسرے و تیسرے میں چھ مہینہ سے کم ہیں ولیکن اول و تیسرے کے درمیان چھ مہینہ زائد ہیں تو صحیح یہ ہے کہ یہ تینوں بھی ایک ہی پیٹ میں پھر فرزند اول سے نفاس شروع ہونا شیخین کا قول اور یہی مالک کا قول اور اصح روایت امام احمد سے اور یہی اصح وجہ امام شافعی رح سے بنا بر تصحیح امام الحرمین و غزالی ہے۔ **وقال محمد من الولد الاخیر**۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ ابتداء نفاس اخیر بچہ سے ہے۔ ف۔ یہی قول داؤد کا اور ایک روایت شافعی و احمد سے ہے۔ **وہو قول زفر لانہا حامل بعد وضع الاول فلا تصیر نفساء کما انہا لا تحیض**۔ اور یہی قول زفر رح کا ہے کیونکہ اول بچہ جننے کے بعد وہ حاملہ ہے تو وہ نفاس والی نہو گی جیسے حیض نہیں والی ہے۔ **ولہذا تنقضی العدۃ بالاخیر بالاجماع**۔ اور اسی وجہ عورت کی عدت بالاجماع اخیر بچہ کے جننے سے پوری ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی حاملہ کی عدت بوضع حمل ہے اور اول بچہ کی وضع سے نہیں پوری ہوتی بلکہ بالاتفاق اخیر کی وضع سے پوری ہوتی ہے تو اسی سے نفاس بھی شروع ہو گا۔ **ولہما ان الحامل انما لا تحیض لانسداد فم الرحم علی ما ذکرنا وقد انفتح بخروج الاول وتنفس بالدم فکان نفاسا**۔ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ کو توحیض صرف اسی وجہ سے نہیں آتا کہ رحم کا منہ بند ہوتا ہے اور یہاں پہلا بچہ نکلنے سے اسکا منہ کھل گیا اور اسنے خون اگلا پس یہ ضرور نفاس ہوا۔ ف۔ کیونکہ رحم کا خون تنفس کرنا یہی نفاس ہے۔ رہا یہ کہ عدت نہیں پوری ہوتی ہے تو جواب یہ کہ ہاں۔ **والعدۃ تعلقت بوضع حمل مضاف الیہا فیتناول الجمیع**۔ اور عدت کا تعلق ایسے حمل کی وضع سے جو عورت کی طرف مضاف ہے پس وہ کل کو شامل ہے۔ ف۔ یعنی آیت میں فرمایا۔ اولات الاحمال اجلہن ان یضعن حملہن۔ حمل والیاں عورتیں انکی عدت یہ کہ اپنا حمل وضع کریں۔ تو معلوم ہوا کہ انکا حمل جب وضع ہو تو عدت پوری ہو اور انکا حمل فقط پہلا بچہ نہیں بلکہ جو کچھ انکے پیٹ میں ہے ایک یا دو یا زیادہ تو جب سب وضع کریں تو عدت پوری ہو سم۔ ایک عورت غرہ رمضان میں جنی اور اسنے پورا رمضان روزہ رکھا پھر دوسرا بچہ بعد رمضان کے چھ مہینہ سے کم وقفہ میں جنی مگر دونوں میں چھ مہینہ ہیں تو روزے نصف اولیا

کے اور نماز نصف اخیر کی قضا کرے ج - حکم حیض یا نفاس کا ثبوت نہیں ہوتا مگر خون کے خروج و ظہور سے اور یہی ہمارے اصحاب کا ظاہر مذہب اور اسی پر عامہ مشائخ اور اسی پر فتوی ہے المحیط - جب عورت نے خون دیکھا تو اول دیکھتے ہی نماز چھوڑ دے اور فقیہ نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں یہی صحیح ہے التبیین و تاتارخانیہ واللہ تعالی اعلم

باب الانجاس وتطهيرها

یہ باب ہے جسمیں بیان انجاس و انکی تطہیر کا ہے - ف - جب نجاست حکمیہ یعنی حدث وضو اور جنابت غسل تیمم و مسح و حیض و نفاس سے فراغت ہوئی تو حقیقی نجاست و اسکی تطہیر کو شروع کیا - تاج الشریعہ نے فرمایا کہ انجاس جمع نجس بفتح نون و کسر جیم وہ چیز جسکو نجاست ہوگئی ہو اور نجس بفتح جیم وہ چیز جو پلید ہو یعنی عین نجاست - اور یہاں مراد یہ کہ نجاسات کی جگہ پاک کرنے کا بیان ہے جیسے بدن و کپڑا و مکان چنانچہ جب نجاسات دور کیگئیں تو ان چیزون کی اصلی طہارت ثابت ہوگئی - اور نجاست ایک ایسے معنی مین کہ جب کسی محل مین پائے جاوین تو معبود عز وجل کی جناب مین تقرب و اسکی کمال تعظیم سے مانع ہین - مع - پھر کلام اس باب مین چند امور مین ہے ایک تو وہ دلیل جو تطہیر کو واجب کرتی ہے - دوم وہ چیز جسکے ذریعہ سے تطہیر ہوجاتی ہے - سوم نجاسات کے انواع - چہارم پاک کرنے کی کیفیت - پنجم مقدار نجاست ہر نوع سے جو نجس کردیتی ہے - ششم جس محل کا نجاست سے پاک کرنا متعذر ہے - بنا -

تطهير النجاسة واجب من بدن المصلي وثوبه والمكان الذي يصلي فيه - پاک کرنا نجاست کا واجب ہے مصلی کے بدن سے اور کپڑے سے اور اس مکان سے جس مین نماز پڑھتا ہے - ف - واجب بمعنی فرض ہے ع - اور مراد یہ کہ جس چیز و جس مقدار کو شرع نے نجاست اعتبار کیا اور معاف نہین رکھا اسکا زائل کرنا فرض ہے - م - نجاست اگر غلیظہ ہو تو ایک درم سے زائد کو دھونا فرض ہے کہ اُسمین نماز باطل ہے اور اگر قدر درم ہو تو واجب اور نماز اسمین ہوجاتی ہے اور قدر درم سے کم کا دھونا سنت ہے اور اگر خفیفہ ہو تو جب تک فاحش نہو مانع نماز نہین ہے - المضمرات - اور مکان سے اُسی قدر جگہ مراد ہے جسمین وہ نماز ادا کرتا ہے - م - اور تطہیر نجاست کا فرض ہونا دو باتون کے ساتھ مشروط ہے اول یہ کہ اُسکا زائل کرنا ممکن ہو اور دوم یہ کہ زائل کرنے مین نمازی پر ایسی بات کا ارتکاب لازم نہ آتا ہو جو ایسی نجاست سے زیادہ قبیح ہے حتی کہ اگر ایک شخص ایسی جگہ ہے کہ بغیر بے پردہ ننگے ہونے کے اسکو نجاست زائل کرنا ممکن نہین ہوتا تو وہ ننگا نہو بلکہ نجاست کے ساتھ نماز پڑھے کیونکہ یہ برہنگی فسق ہے اور جو شخص دو بلاؤن مین مبتلا ہو اُسپر واجب ہے کہ دونون مین سے جو آسان ہو اُسکو اختیار کرے - اور اگر ایک آدمی کو نجاست لگی ہے اور اُسکو حدث بھی ہے پھر اُسنے صرف اسقدر پانی پایا کہ ایک طہارت کو کافی ہے تو اُسپر یہی واجب ہے کہ نجاست دھونے مین صرف کرے اُسکے بعد پھر تیمم کرے تاکہ اُسکو دونون طہارتین حاصل ہوجاوین پھر یہ جو ہمنے کہا کہ اُسکے بعد پھر تیمم کرے تو اسواسطے کہ یہ تیمم سب کے نزدیک صحیح ہوجاوے ورنہ ابو یوسف رح کے نزدیک پہلے سے تیمم بھی روا ہے - الفتح - اور اگر اُسنے وضو کرکے نجس کپڑے سے نماز پڑھی تو نماز ہوگئی ولیکن گنہگار ہوا - م - اور اگر کسی کو نجاست دور کرنے کی قدرت اسوجہ سے نہین ملتی کہ کپڑے مین جہان نجاست لگی ہے وہ اُسپر مخفی ہے حالانکہ یہ معلوم کہ اس کپڑے مین نجاست ضرور لگی ہے تو کہا گیا کہ واجب یہ ہے کہ اس کپڑے مین سے کوئی طرف دھو ڈالے جبکہ کوئی طرف اُسکی خواہ تحری سے یا بغیر تحری کے دھو ڈالے تو وہ پاک ہوگیا اور توجیہ سے معلوم ہوگا کہ تحری کرنے کو کچھ دخل طہارت مین نہین ہے بلکہ بعض کنارہ دھو ڈالنے مین اصل بیان کپڑے کی طہارت ہے اور قیام نجاست مین شک ہوا تو شک سے نجاست کا حکم نہ دیا جائیگا یون ہی امام اسبیجابی رح نے شرح جامع کبیر مین ذکر کیا ہے - اگر کپڑے کا کوئی کنارہ نجس ہوا اُسکو بھول گیا اُسنے بدون تحری کے اُسکا کوئی کنارہ دھویا تو کپڑے کی طہارت کا حکم دیا جائیگا اور یہی مختار ہے الخلاصہ - اور احتیاط یہ کہ سب کپڑا دھووے - محیط السرخسی - اور یہی ظہیریہ مین بدون لفظ احتیاط کے مذکور ہے فانی الفتح - پھر اگر ایسے کپڑے سے کئی نمازین پڑھین پھر ظاہر ہوا کہ اُسکے دوسرے کونہ مین نجاست تھی تو وہ نمازین پڑھی ہین

انکا اعادہ کرنا واجب ہی الخلاصہ۔ ولیکن ظہیریہ مین ہی کہ مختار یہ کہ پہلے نمازون کا اعادہ نہین مگر جو نماز پڑھ رہا ہی اُسکو نئے سرے
پڑھے کافی الدرر۔ ولیکن یہ مشکل ہی اسواسطے کہ اگر یقین اس امر کا ہوا کہ یہ نجاست وہی ہی جو نامعلوم ہوگئی تھی تو حکم مذکورہ خلاصہ
ظاہر ہی اور اگر اس نجاست کی نسبت یہ احتمال کہ معلوم نہین کب لگ گئی ہی تو صحیح حکم اسکا یہ کہ اگر پرانی نجاست معلوم ہوتی ہی تو تین
دن رات کی نماز اور اگر جدید تازہ ہی تو ایک رات دن کی نماز پڑھے جیسا کنوین کی نجاست مین حکم ہی اور وہان مذکور ہوا برخلاف
اسکے جبکہ نجاست سابقہ ظاہر ہوئی ہو تو اُسوقت سے لیکر ابتک جو نمازین اُسمین پڑھین اعادہ کرے جیسا کہ خلاصہ مین ہی ہم بلکہ ینابیع
مین ہی کہ اگر اپنے کپڑے مین نجاست مغلظہ قدر درم سے زائد پائی اور یہ دریافت نہین کہ کب لگی ہی تو بالاجماع کسی نماز کا اعادہ نہ کرے
اور یہی اصح ہی المحیط والجوہرہ۔ پھر معتبر ظاہری بدن ہی حتی کہ اگر نجس سرمہ آنکھ مین لگایا ہو تو اُسکا دھونا واجب نہین السراج۔ اگر اُسنے
نماز شروع کی اور اُسکے دونون قدمون کے نیچے قدر درم سے زائد نجاست ہی تو اُسکی نماز فاسد ہی۔ یون ہی اگر دونون مین سے ایک قدم
کے نیچے ہو تو بھی یہی حکم ہی اور یہی اصح ہی۔ اور اگر نجاست پر کھڑا ہوا اور اُسکے پیرون مین جوتیان یا نعلین ہین تو اُسکی نماز نہین جائز ہی
اور اگر اُسنے دونون جوتیان بچھائین اور اُنپر نماز پڑھی تو جائز ہی ع۔ اور اگر کپڑے نے تری نجاست چوس لی تو نہین جائز ہی
اگر نجاست کپڑے مین ایک طرف ہو اور اُسکی دوسری طرف پاک نماز پڑھے تو جائز ہی خواہ ہلانے سے نجس کونہ ہلتا ہو یا نہ ہلتا ہو
یہی صحیح ہی ف۔ یہی اصح ہی ع۔ برخلاف اسکے اگر کوئی کپڑا پہنے ہوے ہو اور اُسنے نجس کونہ زمین پر ڈالدیا اور نماز پڑھنے لگا
پس اگر اُسکی حرکت سے پڑے ہوے کونہ کو بھی حرکت ہوتی ہو تو نہین جائز ورنہ جائز ہی۔ اور اگر دوسرے کپڑے پر نماز پڑھے جسکا
استر یعنی نیچے کی تہ نجس یا اندر نجس ہی وہ اوپر کے ابرے پر ایسی جگہ کھڑا ہی جو نجس کے محاذی ہی پس اگر سلا ہوا نہو تو بالاتفاق
جائز ہی یہی اصح ہی التجنیس ومحیط السرخسی۔ اور اگر جوڑا ہو تو امام محمد سے جواز وابو یوسف سے نہین۔ مف۔ م۔ اور قول محمد اوجہ
قاضیخان۔ اور اگر نمدہ ہو اور ایک رخ نجس ہوگیا اور اُلٹ کر دوسرے پاک رخ پر نماز پڑھے تو امام محمد سے جواز وابو یوسف سے
عدم جواز ہی اور اگر چوپایہ پر نماز پڑھے اور اُسکے زین یا رکاب پر نجاست مانعہ ہی تو مبسوط مین ہی کہ ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک جائز
ہی الفتح۔ اور یہی صحیح ہی محیط السرخسی۔ اور اگر کچی یا پکی اینٹین ایک رخ سے نجس ہون دوسرے پاک رخ پر کھڑا ہوا اگرچہ فرش
ہون تو روا ہی اور اگر غیر مفروش ہون تو امام محمد سے جواز وابو یوسف سے عدم جواز ہی ع۔ ولیکن قاضیخان مین مطلقاً جواز آیا
اور اگر پاک جگہ نماز پڑھے اور اُسی پر سجدہ کیا لیکن سجدہ کرنے مین اُسکے کپڑے مین سے نجس جگہ پر پڑتا ہی تو جائز ہی المحیط۔ اور اگر
پاک جگہ شروع کی پھر نجس جگہ تحول کیا پھر وہان سے پاک جگہ تحول کیا تو جائز مگر جبکہ اتنی دیر درنگ کرے جسمین کوئی رکن ادا
ہوجاوے۔ قاضیخان۔ اور اگر نجس جگہ سجدہ کیا پھر پاک جگہ اعادہ کیا تو جائز ہی ع۔ اور اگر نجاست مانعہ مقام سجود مین ہو
اصح یہ کہ بالاتفاق نہین جائز ہی م۔ نع۔ دونون ہاتھون و دونون گھٹنون کے نیچے نجاست کا اعتبار اُسوقت نہین ہی کہ نمازی ان
دونون کو زمین پر نہ رکھے بنابر آنکہ رکھنا واجب نہین لیکن جب اُسنے ہاتھون یا گھٹنون کو رکھا تو اُنکی جگہ کا پاک ہونا شرط ہی م
فقیہ ابو اللیث رح و مصنف نے اختیار کیا کہ سجود مین دونون ہاتھ و گھٹنے رکھنا واجب ہین مگر ہمارے مشائخ کا فتوی یہ کہ نہین پس
اگر دونون گھٹنون کی جگہ نجس ہو تو جائز ہی اور فقیہ ابو اللیث رح اس روایت سے انکار کرتے تھے اور عیون مین اسی کو صحیح کہا
السراج۔ اور اگر ناک رکھنے کی جگہ نجس ہو اور پیشانی رکھنے کی جگہ پاک ہو تو بلاخلاف نماز جائز ہی اسی طرح اگر ناک کی جگہ پاک
اور پیشانی کی نجس ہو اور اُسنے ناک ہی پر سجدہ کیا تو بلاخلاف جائز ہی اور اگر دونون کی جگہ نجس ہو تو زندویسی رح نے ذکر کیا کہ
امام رح کے نزدیک ناک پر سجدہ کرے اور نماز جائز اگرچہ پیشانی مین عذر نہو اور صاحبین کے نزدیک بدون عذر کے نہین جائز
ہی المحیط۔ اور اگر ناک و پیشانی دونون پر سجدہ کیا تو اصح قول پر نہین جائز ہی محیط السرخسی۔ اگر نماز مین اپنے کپڑے پر قدر درم
سے کم نجاست پائے اور وقت مین گنجایش ہی تو افضل یہ کہ دھو کر نماز کا استقبال کرے اور اگر جماعت یہان جاتی ہو مگر دوسری

اور سرنو

پاویگا تو بھی یہی حکم ہے اور اگر خوف ہو کہ جماعت نہ پاویگا یا وقت نکل جائیگا تو نماز پوری کرے الذخیرہ - اور اگر وہ مسجد میں پہونچا اور
لوگ نماز میں ہیں اور خوف ہوا کہ جب تک دھونے میں مشغول ہوگا جماعت جاتی رہیگی تو مجھے پسند یہ کہ جماعت میں داخل ہو جاوے
الخلاصہ - اگر دو تہہ کپڑے میں ایک کی نجاست دوسرے پر پہونچے اور قدر درہم سے زائد ہے تو بقول محمد جائز نہیں اور یہی احوط ہے قاضیخان
اگر ایک درہم دونوں طرف سے نجس ہوا تو مختار یہ کہ مانع جواز نماز نہیں ہے الخلاصہ - یہی صحیح ہے قاضیخان - اگر ہر قدم کے نیچے درہم سے
کم نجاست مگر جمع کرنے میں درہم سے زائد تو جائز نہیں ہے قاضیخان - یہی مختار ہے المضمرات - یوں ہی نجاست موضع سجود و موضع قدم
کو جمع کیا جائیگا الغایہ - اور اگر کپڑوں میں درہم سے کم اور دونوں قدموں کے نیچے درہم سے کم ہے ولیکن سب مجموعہ درہم سے زائد ہوگا
تو جمع نہ کیا جائیگی - الخلاصہ - اگر نجس جگہ نماز شروع کی پھر پاک جگہ منتقل ہو گیا تو نماز شروع نہو گی - الخلاصہ - اگر بچھونے پر نماز پڑھے
اور اُسکا ایک کونہ نجس ہے اگر اُسکے قدموں اور سجدے کی جگہ نجس نہو تو نماز جائز ہے خواہ بچھونا بڑا ہو یا چھوٹا کہ ایک طرف کی جنبش
سے دوسری طرف جنبش ہو - یہی مختار ہے الخلاصہ اور یہی کپڑے و چٹائی کا حکم ہے السراج - کتاب حجت میں ہے کہ بچھونے میں اگر نجاست
پہونچے اور نہیں معلوم کہ کہاں پر ہے تو روا ہے کہ تحری کرکے ایسی جگہ نماز پڑھے جہاں اُسکا دل مطمئن ہو کہ یہ جگہ پاک ہے تاتارخانیہ -
اگر تر نجاست پر کپڑا ڈال کر نماز پڑھے اگر اُس کپڑے کے عرض میں دو کپڑے بن سکتے ہوں تو امام محمد کے نزدیک جائز ورنہ نہیں
اور اگر خشک نجاست ہو تو روا ہے جبکہ کپڑا ڈھانکنے کے لائق ہو - الخلاصہ - اور اگر ایک کپڑے کو دوہرا کیا اور اوپر کا رخ پاک ہے
نیچے ناپاک ہے تو اُسپر نماز جائز ہے المنتقی والسراج - اگر ٹچی کے ٹاٹ پر یا کوارے یا گاڑھے بچھونے پر نماز پڑھی اور باطنی رخ نجس
ہے تو امام محمد رح کے نزدیک جائز ہے اور اسی پر ابو بکر اسکاف فتوی دیتے اور یہی اشبہ بترجیح ہے کما فی شرح المنیہ لامیر الحاج - اور
یہی حکم نمدہ کا ہے مجتبے اور یہی لکڑی کا جبکہ اُسکی موٹائی اسقدر ہو کہ درمیان سے چیری جاوے - الخلاصہ - اگر نجس زمین کی مٹی اوپر سے
چھیل ڈالے اگر نیچے مٹی پر سونگھنے سے بو معلوم ہوتی ہے تو نہیں جائز ہے اور اگر نہ معلوم ہو یا بہت چھیلی ہو تو جائز ہے تاتارخانیہ - اگر
بچھونے پر نجاست ہے اُسپر مٹی بچھائے تو نہیں جائز ہے السراج - میں کہتا ہوں کہ یہ قلیل مٹی ہے ورنہ ایک تہ مٹی کی بچھانے میں اظہر
جواز ہے م - اگر موضع نجاست پر اپنی آستین یا دامن بچھا کر اُسپر سجدہ کیا تو نہیں روا ہے تاتارخانیہ یہانتک تو ان مسائل کا
تذکرہ اس مقام پر لائق ہے اور باقی شروط نماز میں مذکور ہونگے - حاصل یہ کہ نجاست کا زائل کرنا مصلی کے بدن و کپڑے و جگہ
سے فرض ہے - لقولہ تعالی وثیابک فطہر - بدلیل قول اللہ تعالی وثیابک فطہر - ف - یعنی اپنے کپڑوں کو پاک کر - یہ حکم واسطے
وجوب کے ہے - وقال علیہ السلام حتیہ ثم اقرصیہ ثم اغسلیہ بالماء ولا یضرک اثرہ - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کہ اُسکو چھیل پھر ناخن سے کھرچ پھر اُسکو پانی سے دھو ڈال اور تجھے اسکا داغ کچھ مضر نہیں - ف - حضرت اسماء بنت ابی بکر
رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک عورت نے آکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہم میں سے ایک کو خون حیض لگ جاتا ہے
تو ہم اُسکو کیا کریں فرمایا کہ تحتہ ثم تقرصہ بالماء ثم تنضحہ ثم تصلی فیہ - رواہ البخاری ومسلم والاربعہ یعنی اُسکو حت کرے پھر اُسکو پانی سے
قرص کرے پھر اُسکو نضح کرے پھر اُسمیں نماز پڑھے - حت یہ کہ لکڑی وغیرہ کسی چیز سے کھرچ ڈالے اور قرص یہ کہ ناخن سے کھرچے
و پانی ڈالتی جاوے - اور خطابی رح نے کہا کہ قرص اصل میں یہ کہ چٹکی سے خوب مل مل کر دھو دے اور نضح یہ کہ پانی چھڑکے اور کبھی
پانی بہا کر دھونے کے معنی میں ہوتا ہے - ظاہر ایہی مراد ہے - منع - حاصل یہ کہ پہلے کسی چیز سے کھرچ کر چھیل ڈالے پھر ناخن سے
پانی ڈال کر دھو دے پھر خالی پانی سے پاک کر دے م - اس روایت میں ثم اغسلیہ بالماء - مذکور نہیں ہے بلکہ حدیث ام قیس
بنت محصن میں البتہ آیا کہ حکیہ بضلع واغسلیہ بماء وسدر - یعنی ضلع سے اُسکو کھرچ ڈال اور پانی و سدر سے اُسکو دھو ڈال اور
حدیث میں دلالت ہے کہ خون نجس ہے اور اسی پر مسلمانوں کا اجماع ہے اور یہ بھی دلالت ہے کہ پاک کرنے میں کوئی عدد شرط نہیں
بلکہ ستھرا کرنا مراد ہے اور وجہ استدلال یہ کہ حدیث میں بھی بصیغہ امر پاک کرنے کا حکم دیا تو یہ واجب ہوا - منع - واذا وجب

التطہیر فی الثوب وجب فی البدن والمکان لان الاستعمال فی حالۃ الصلوۃ یشمل الکل- اور جب کپڑے کے حق میں پاک کرنا واجب ہوا تو بدن وجائے نماز کے حق میں بھی واجب ہوا کیونکہ حالت نماز میں استعمال کرنا کل کو شامل ہے- ف- اور وجہ یہ کہ کپڑے کا پاک کرنا بعبارت منصوص اسی لیے واجب ہوا کہ نماز میں اچھی حالت پاکیزہ پر جناب باری تعالیٰ کے حضور میں قائم ہو حالانکہ کپڑا بدن سے بالکل متصل نہیں ہے اور بدون کپڑے کے بھی نماز ممکن ہے تو بدرجۂ اولیٰ مصلی کا بدن پاک کرنا اور جائے نماز پاک کرنا جو بہر حال ضرور ہے بدلالت نص ثابت ہوا- مفع- پھر واضح ہو کہ طہارت کے کئی طریقہ ہیں دھونا- رگڑنا- مل ڈالنا- کھرچ ڈالنا- فرک کرنا- خشک ہو جانا- جل جانا- مستحیل ہو کر مثلاً شراب کا سرکہ ہو جانا- ولیکن یہ امور ہر نجاست میں ہر ایک کافی نہیں البتہ پانی بالاتفاق عام ہے اور تفصیل امام مصنف کے اصول مسائل کی تحت میں آتی ہے- **قال المص- ویجوز تطہیرہا**- اور صحیح ہے نجاستوں کا پاک کرنا یعنی زائل کرنا- **بالماء**- پانی کے ساتھ بالاجماع- **وبکل مائع**- اور ہر ایسی چیز کے ساتھ جو بہتی ہوئی ہے- ف- بشرطیکہ اسمیں دو صفت ہوں اول- **طاہر**- پاک ہو اپنی ذات میں- دوم یہ کہ- **یمکن ازالتہا بہ**- اسکے ساتھ نجاست کا زائل کرنا ممکن ہو- **کالخل وماء الورد ونحو ذلک**- جیسے سرکہ وگلاب ومانند اسکے یعنی- **مما اذا عصر انعصر**- ایسی چیزوں سے کہ جب نچوڑی جاویں تو نچڑ جاویں- ف- تیل کی طرح یا دودھ کی طرح نہوں کہ نچوڑنے سے نہ نچڑیں اور جو چیز کہ نچوڑنے سے نہ نچڑے اگرچہ مائع پاک ہو اس سے طہارت کرنا نہیں جائز ہے جیسے تیل کما فی الکافی- اور جیسے تازی دودھ اور شیرہ انگور کمافی التبیین- **وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح**- اور یہ حکم کہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف رح کے نزدیک ہے- **وقال محمد وزفر والشافعی**- اور کہا محمد وزفر وشافعی نے- ف- اور مالک وعامۂ فقہاء نے رح- **لا یجوز الا بالماء**- کہ تطہیر نہیں ہوتا ہے مگر پانی کے ساتھ- ف- یعنی ان عامۂ علماء کا قول یہ کہ پانی کے سوائے دوسرے انواع طاہرہ فرطیہ سے تطہیر نہیں جائز ہے- **لانہ ینجس باول الملاقاۃ**- کیونکہ پاک کرنے والی چیز تو پہلے ہی ملان سے خود نجس ہو جاتی ہے- ف- یعنی جبکہ پانی یا طہارت کنندہ چیز کو نجاست پہنچا لا اور نجاست کے کچھ اجزاء اسمیں آئے تو یہ خود نجس ہوگئی- **والنجس لا یفید الطہارۃ**- اور جو چیز نجس ہے وہ طہارت کا فائدہ نہیں دیتی ہے- ف- اگر کہا جاوے کہ یہی قیاس تو پانی میں بھی موجود ہے جواب یہ کہ ہاں- **الا ان ہذہ القیاس ترک فی الماء للضرورۃ**- لیکن یہ قیاس پانی کے حق میں بوجہ ضرورت کے متروک کیا گیا- ف- اسپر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جس جہت سے ہمنے پانی میں یہ قیاس چھوڑا اسی جہت سے پانی کے سوائے دوسری پاک کرنے والی چیزوں میں چھوڑو- النہایہ- و دوسری دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وینزل لکم من السماء ماء لیطہرکم بہ الآیۃ- تو معلوم ہوا کہ پانی سے مقصود تطہیر ہے ع- جواب یہ کہ خصوصیت نہیں ہے- م- تیسری دلیل یہ کہ نجاست حقیقی کے ساتھ نماز نہیں درست جیسے حدث حکمی کے ساتھ اور وہ پانی ہی سے بوضوء زائل ہوتا ہے تو یہ نجاست بھی اسی پانی سے زائل ہوگی ع- اور دوسری عبارت یہ کہ اگر سوائے پانی کے تطہیر ممکن ہو تو وضوء بھی انسے جائز ہو- السراج المنیر- جواب یہ کہ نجاست حکمی یعنی حدث تو ایک مانع شرعی ہے جسکو دوسری کوئی چیز ظاہر نہیں ہے تو شرعی مانع اسی طور سے زائل ہوگا جسطرح شرع میں معہود ہو بخلاف نجاست حقیقیہ کے کہ وہ محسوس چیز ہے اسکا قیاس حدث پر نہیں روا ہے- م- **ولہما ان المائع قالع**- اور امام ابو حنیفہ وابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ مائع طاہر مزیل تو قلع کرنیوالی چیز ہے- ف- یعنی نجاست کو اکھاڑ کر دور کر دیتی ہے- **والطہوریۃ لعلۃ القلع والازالۃ**- اور پانی میں پاک کرنے والی صفت بوجہ قلع نجاست وزائل کرنے کے ہے- ف- اور یہ معنی دوسرے مائع مزیل میں موجود ہیں- بلکہ پانی تو بعضے رنگدار نجاست کا رنگ نہیں دور کرتا اور سرکہ تو اس کا رنگ بھی کاٹ دیتا ہے رہا یہ جو تم نے کہا کہ مطہر چیز خود نجاست سے ملکر نجس ہو جاتی ہے تو یہ ہمیشہ کے واسطے نہیں **والنجاسۃ للمجاورۃ فاذا انتہت اجزاء النجس بقی طاہرا**- اور نجس ہو جانا پانی وغیرہ کا بوجہ مجاورت اجزائے نجاست کے ہے پھر جب نجس کے اجزاء دھلکر ختم ہوگئے تو اب پانی وغیرہ پاک رہگیا ف اسی وجہ سے ماکول اللحم کے پیشاب سے جب

نجاست دور کیجاوے تو بعد دھونے کے اس کپڑے کا حکم وہ ہوگا جو ماکول اللحم کے پیشاب سے نجس کا حکم ہے حتی کہ اگر چوتھائی کپڑے تک نہ پہنچے تو جواز نماز کا مانع نہیں ہے۔ تاج الشریعہ۔ اور صحیح یہ کہ وہ تطہیر نہیں کرتا جیسا کہ سرخسی نے ذکر کیا ہے ع۔ اور یہی بہتر قول ہے۔ مف۔ بلکہ اصح قول تاج الشریعہ ہے م۔ آب مستعمل سے تطہیر نجاست خفیفہ جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے الزاہدی ع ف۔ اور مانند اسکے پھلوں مانند سیب وغیرہ کا نچوڑا ہوا اور درختوں کا پانی و خربوزہ و ککڑی و تربوز و صابون و باقلا کا پانی اور ہر پانی جس سے کوئی پاک چیز ملکر اسپر غالب ہوگئی تو وہ بھی مائع کے حکم میں ہے۔ ذکرہ الطحاوی۔ حتی کہ تھوک بھی پاک کرنے والا ہے چنانچہ اگر بچہ نے ماں کی چھاتی پر قے کر دی پھر دودھ پیا حتی کہ قے کا اثر زائل ہوگیا تو پاک ہوگیا اسی طرح اگر کسی کی انگلی میں نجاست شراب بھر گئی اور شرابخوار نے اسکو چوس لیا حتی کہ اثر جاتا رہا تو پاک ہوگئی۔ اگر شرابخوار نے شراب پی اور بار بار منہ میں تھوک بھر کر نکل گیا تو منہ پاک ہوگیا حتی کہ نماز پڑھے تو صحیح ہے و بقول محمد رح نہیں صحیح ہے کیونکہ پانی نہیں ہے۔ مف۔ بالجملہ ثابت ہوا کہ سوائے پانی کے دیگر پاک چیزیں مزیل بھی پاک کرنے والی ہیں اور یہی صحیح ہے اور شیخین رح کے پاس بھی دلیل منقول ہے اور وہ حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ ہم لوگوں کے پاس کسی کے سوائے ایک کپڑے کے نہ تھا کہ اسی میں اسکو حیض آتا تھا پھر جب اسکو حیض کا خون کچھ لگ گیا تو اپنا تھوک لگاکر اسکو ناخن سے چھیل دیتی تھی رواہ البخاری۔ اور ایک روایت میں ہے کہ اسکو تھوک سے تر کرکے اسکو ناخن سے کھرچ دیتی تھی۔ رواہ ابو داؤد۔ پھر اگر تھوک سے پاک نہوتا تو نجاست کی زیادتی ہوجاتی۔ پھر کیا پانی و اسکے مانند مائعات مزیلہ بدن و کپڑے سب کو پاک کرتے ہیں یا بدن کو نہیں تو اسمیں اختلاف ہے۔ **وجواب الکتاب لایفرق بین الثوب والبدن** ۔ اور کتاب میں جو حکم مذکور ہے وہ کپڑے و بدن میں تفریق نہیں کرتا۔ **ف** کیونکہ جواز کو عام رکھا کچھ بدن کا استثناء نہیں کیا ہے تو ظاہر ہوا کہ پانی و مائعات مذکورہ سے بدن و کپڑے سب کا پاک کرنا جائز ہے۔ **وہو قول ابی حنیفۃ واحدی الروایتین عن ابی یوسف** ۔ اور یہی قول امام ابو حنیفہ کا اور دو روایتوں میں سے ایک روایت ابو یوسف سے بھی ہے۔ **ف** اور اسی قول پر طفل کے چوسنے سے چھاتی پاک ہونا اور چوسنے سے انگلی پاک ہونا وغیرہ مسائل متفرع ہیں۔ **وعنہ انہ فرق بینہما فلم یجوز فی البدن بغیر الماء** ۔ اور ابو یوسف سے روایت دوم یہ کہ انھوں نے بدن و کپڑے میں فرق کیا پس بدن کے پاک کرنے میں سوائے پانی کے دوسری چیز سے تجویز نہیں کیا ہے۔ **ف** پھر موزہ میں آدمی کا پیخانہ وغیرہ لگ جانے کا مسئلہ ذکر فرمایا۔ **المسئلۃ۔ واذا اصاب الخف** ۔ اور جب لگ گئی موزہ کو۔ **ف** جو بالکل چمڑے کا ہے یا مانند اسکے جوتہ وغیرہ کو۔ **نجاسۃ لہا جرم** ۔ ایسی نجاست غلیظہ یا خفیفہ جسکا جرم ہے۔ **ف** یعنی خشکی پر اسکا جسد نظر آتا ہے خواہ عین نجاست کا ہو یا مٹی وغیرہ ڈال کر اسکو جرم دار کردیا ہو علی الصحیح۔ **کالروث** ۔ جیسے ہر طرح کے گوبر۔ **والعذرۃ** ۔ اور آدمی کا پیخانہ۔ **والدم والمنی** ۔ اور خون مسفوح و منی۔ **فجفت** ۔ پھر یہ نجاست لگ کر خشک ہوگئی۔ **فدلکہ بالارض جاز** پس اسکو زمین سے مل دیا تو جائز ہے۔ **ف** اور پانی سے دھویا تو بالاتفاق جائز ہے اور یہ طریقہ ملکر بدون پانی و مائع کے پاک کرنے کا ہے۔ **وہذا استحسان** ۔ اور یہ حکم بدلیل استحسان ہے۔ **وقال محمد لایجوز وہو القیاس الا فی المنی خاصۃ لان المتداخل فی الخف لایزیلہ الجفاف والدلک بخلاف المنی علی ما نذکرہ** ۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ نہیں جائز ہے اور یہی قیاس ہے مگر سوائے منی کے بالخصوص کیونکہ موزہ کے اندر جرم میں جو پیوست ہوجاتا ہے اسکو خشکی و ملنا زائل نہیں کرتا برخلاف منی کے بنابر اسکے کہ جو آیندہ ہم ذکر کرینگے۔ **ف** اور محیط میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ امام محمد رح نے اس قول سے رجوع کرلیا ہے ع۔ **ولہما قولہ علیہ السلام فان کان بہما اذی فلیمسحہما بالارض فان الارض لہما طہور** ۔ اور شیخین کی دلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ جملہ ہے کہ پھر اگر دونوں موزوں میں نجاست ہو تو انکو زمین سے مل دے کہ زمین انکے واسطے طہارت کرنے والی ہے۔ **ف** ابو ہریرہ رض نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ اذا وطی احدکم الاذی بخفیہ فطہورہما [illegible]

جب تم مین سے کوئی اپنے موزون سے نجاست روند جاوے تو ان دونون کے پاک کرنیوالی مٹی ہے۔ رواہ ابوداؤد وابن حبان فی صحیحہ وقال صحیح علی شرط مسلم۔ اور نووی رح نے خلاصہ مین کہا کہ اسناد ابوداؤد صحیح ہے۔ مع۔ ابوداؤد نے ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم مین جب کوئی مسجد کو آوے تو دیکھے کہ اگر اسکی جوتی مین پلیدی یا گندگی ہو تو اسکو رگڑ دے اور انہین نماز پڑھے۔ ف۔ یعنی پہنے ہوے۔ چنانچہ اسی قصہ مین یہ حدیث ہے اور ابن خزیمہ نے ابوہریرہ رضہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم مین سے کوئی اپنی جوتیون یا موزون سے نجاست کو روند جاوے تو ان دونون کو پاک کرنے والی مٹی ہے۔ واضح ہو کہ ان دونون حدیثون مین کوئی فرق درمیان تر وخشک کے اور درمیان گاڑھی و پتلی کے نہین ہے بلکہ علی الاطلاق ہر نجاست کو شامل ہے پس ابویوسف رح نے اس حدیث کے اطلاق پر عمل کیا سوا‌ے رقیق نجاست کے اور امام رح نے اسکو جرم و خشکی کے ساتھ مقید کیا۔ ہان یہ عام التفریع کی گئی کہ جرم خواہ نفس نجاست کا ہو یا دوسری چیز کا مثلاً موزہ پر شراب بھر گئی اور ریگ یا خاک مین چلا کہ تمام خاک لگ کر جرم ہوگیا اور اسکو زمین سے رگڑا کہ سب ریگ یا خاک گر گئی تو پاک ہوگیا۔ ولان الجلد لصلابتہ لاتتداخلہ اجزاء النجاسۃ الا قلیل ثم یجتذبہ الجرم اذا جف فاذا زال زال القائم بہ۔ اور اس وجہ سے کہ کھال مین بوجہ سختی کے اجزاے نجاست نہین سماتے مگر تھوڑے پھر یہ کم بھی جب وہ خشک ہوا تو اس کا جرم خود انکو جذب کر لیتا ہے پھر جب وہ جرم زائل ہوا تو جو اجزاء اسکے ساتھ قائم تھے وہ بھی زائل ہوگئے۔ وفی الرطب لایجوز حتی یغسلہ۔ اور تر نجاست مین نہین جائز ہے یہانتک کہ اسکو دھووے۔ ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے قاضیخان۔ لان المسح بالارض یکثرہ ولایطہرہ۔ کیونکہ تر نجاست کو مسح کرنا زیادہ پھیلا دیگا اور پاک نہین کریگا۔ ف۔ کیونکہ ہم بالیقین جانتے ہین کہ جوتی و موزہ نے جب پیشاب یا شراب چوس لی تو مسح سے زائل نہو گی حتی کہ اگر ریگ یا مٹی سے شراب یا پیشاب پر جرم لگا دیا پھر خشک ہوا تو وہ رگڑ سے پاک ہو جائیگا جیسا کہ شمس الائمہ نے کہا اور یہی صحیح ہے اور ابویوسف رح نے خشک ہونا شرط نہین کیا۔ مع۔ وعن ابی یوسف انہ اذا مسحہ بالارض حتی لم یبق اثر النجاسۃ یطہر لعموم البلوی واطلاق مایروی۔ اور امام ابویوسف رح سے مروی ہے کہ تر نجاست کی صورت مین بھی جب موزہ کو زمین سے رگڑا حتی کہ نجاست کا اثر نہین رہا تو وہ پاک ہوگیا بوجہ عموم بلوی و بوجہ اطلاق حدیث کے۔ ف۔ یعنی حدیث مین قید خشک و تر کی نہین۔ وعلیہ مشائخنا۔ اور ہمارے مشائخ اسی قول پر ہین ف۔ اور اسی پر فتوی ہے قاضیخان وملتقی الابحر اور یہی مختار ہے۔ ف۔ حاصل مسئلہ یہ کہ اگر موزہ کو نجاست لگی پس اگر جرم دار ہے یا جرمدار ہو گئی ہے تو خواہ خشک ہو یا تر ہو زمین پر رگڑنے سے پاک ہو جائیگی اور اگر نجاست جرمدار نہو جیسے پیشاب وغیرہ تو بیان فرمایا۔ فان اصابہ بول فیبس لم یجز حتی یغسلہ۔ پھر اگر موزہ کو پیشاب لگ گیا پھر خشک ہوگیا تو جائز نہین یہانتک کہ اسکو دھووے۔ وکذا کل مالاجرم لہ کالخمر۔ اور یہی حکم ہر ایسی چیز کا ہے جسکا جرم نہو مانند شراب وغیرہ کے۔ ف۔ اور فرق یہ کہ جو چیز خشک ہونے کے بعد موزہ کے اوپر نظر آوے جیسے گوہ گوبر و خون وغیرہ تو جرم دار ہے اور جو بعد خشکی کے نظر نہ آوے تو وہ بے جرم ہے۔ مج۔ لان الاجزاء تتشرب فیہ ولاجاذب یجذبہا۔ وجہ یہ ہے کہ اجزاے نجاست اسمین پی جاتے یعنی چوس لیے جاتے ہین اور کوئی چیز جذب کرنے والی نہین جو ان اجزاء کو اندر سے جذب کرے۔ ف۔ بخلاف جرمدار نجاست کے کہ جب اسکا جرم خشکی پر آتا گیا تو وہ اندر سے اجزاء کو چوستا و خشک ہوتا گیا۔ وقیل مایتصل بہ من الرمل جرم لہ۔ اور کہا گیا کہ جو کچھ ریگ وغیرہ اسکے ساتھ لگ گئی وہی اسکا جرم ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ التبیین اور اسی پر بوجہ ضرورت کے فتوی ہے۔ معراج الدرایہ۔ اور حق یہ ہے کہ حدیث جیسے خشک و تر کو عام ہے ویسے ہی رقیق کو بھی کثیف کی طرح عام ہے اور شرع نے مطلقاً مسح کو اسکے واسطے طاہر کرنے والا اعتبار کیا ہے اور یہ جو کہا گیا کہ جرم کثیف اندرونی رطوبات کو جذب کر لیتا ہے تو یہ تعلیل عنایہ وغیرہ مین ہے اسکو فتح القدیر مین رد کر دیا علاوہ برین اگر موزہ بیخانہ مین لتھڑ گیا اور خشک ہونے سے پہلے جرم تو وہ کا خود گر گیا تو لازم آتا ہے کہ وہ

مسح سے پاک ہوجانا انکو خلاف مذکور ہے۔ (فرع) اس مسئلہ مین مترجم نے قید لگادی تھی کہ پورا موزہ چمڑے کا ہو اس جہت سے کہ ہندیہ مین ہے کہ ایک موزہ کا اندرونی استر ساق کا کپڑے کا ہے اُسکے شگافون سے نجس پانی داخل ہوا تو موزے کو ہاتھ سے مل کر دھویا اور تین بار پانی ڈال کر بھر کر بہایا مگر کپڑے کو نچوڑ نہین سکا تو موزہ پاک ہوگیا۔ المحیط۔ نوازل مین ہے کہ مختار یہ کہ ہر بار چھوڑ دے یہانتک کہ تقاطر منقطع ہوجاوے۔ تاتارخانیہ۔ جس موزے کے چمڑے پر سوتی ڈورے کا جال دیکر خوشنما بناتے ہین اس حیثیت سے کہ اوپر سے تمام سوتی ہوجاتا ہے اگر نجاست اُسکے نیچے پہونچے تو وہ تین بار دھویا جاوے اور ہر بار چھوڑا جاوے اور بعض نے کہا کہ ایکبار دھوکر چھوڑ دیا جاوے یہانتک کہ ٹپکنا موقوف ہوجاوے پھر دوبارہ اسی طرح پھر سہ بارہ اسی طرح دھویا جاوے اور یہی اصح ہے اور اول مین زیادہ احتیاط ہے الخلاصہ۔ موزہ کو منی لگ گئی اگر خشک ہو تو اسمین فرک جائز ہے یعنی ملکر جھاڑ دینا۔ الکافی۔ جیسے موزہ پاک ہوجاتا ہے اسی طرح اگر پوستین مین ایسی نجاست لگ گئی جو جرمدار ہے اور خشک ہوئی تو ملڈالنے سے پاک ہوجائیگی۔ المضمرات والثوب لایجزی فیہ الا الغسل وان یبس۔ اور کپڑے کے حق مین کچھ نہین جائز ہے سوا دھونے کے اگرچہ نجاست خشک ہوگئی ہو۔ ف۔ لیکن یہ سوائے منی کے ہے کیونکہ منی کا مسئلہ آگے آتا ہے۔ لان الثوب لتخلخلہ یتداخلہ کثیر من اجزاء النجاسۃ فلا یخرجہا الا الغسل۔ کیونکہ کپڑے مین اُسکی ٹھوس نہونے کی وجہ سے بہت سے اجزاے نجاست داخل ہوجاتے ہین تو انکو سوائے دھونے کے کوئی چیز نہین نکالتی ہے۔ ف۔ اور اصل اسمین نصوص ہین جنہین دھونا مذکور ہے۔ م۔ اگر کپڑے کو زبان سے یہانتک چاٹا کہ نجاست کا اثر جاتا رہا تو وہ پاک ہوگیا۔ المحیط۔ والمنی نجس یجب غسلہ رطبا۔ اور منی نجس ہے جب تر ہو تو اُسکا دھونا واجب ہے۔ ف۔ جیسے دیگر نجاسات دھوئے جاتے ہین۔ فاذا جف علی الثوب اجزأ فیہ الفرک۔ پھر جب منی کپڑے پر خشک ہوجاوے تو اسمین فرک کافی ہے۔ ف۔ یعنی ملکر جھاڑ دی جاوے یہ استحسان ہے العنایہ۔ بشرطیکہ ذکر کا سر پاک ہو بایں طور کہ پانی سے استنجا کیا ہو۔ ت۔ ورنہ جب پیشاب سے نجس ہو تو نہین۔ محیط السرخسی۔ اور صحیح یہ کہ مرد و عورت کی منی مین کچھ فرق نہین ہے اور فرک کے بعد اثر باقی رہنا کچھ مضر نہین جیسے دھونے کے بعد مضر نہین ہوتا۔ الزاہدی وع۔ اور اگر دم مسفوح یعنی چیکلا سرخ خون ہو تو مبسوط بکر رح مین ہے کہ جب خشک ہوجاوے تو منی کی طرح یہ بھی فرک سے پاک ہوجائیگا ع۔ اور یہی اظہر ہے م۔ لیکن مشہور یہ کہ بغیر دھوئے پاک نہوگا اور یہی اوجہ ہے سا۔ اور اگر منی استر تک پہونچ گئی تو بھی فرک کافی ہے یہی صحیح ہے الجوہرہ والتبیین۔ لقولہ علیہ السلام لعائشۃ رض فاغسلیہ ان کان رطبا وافرکیہ ان کان یابسا۔ بدلیل اُسکے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ رض کو رطب ہونے کی صورت مین دھونے کا اور خشک ہونے کی صورت مین فرک کرنے کا حکم دیا۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ جو مین نے ترجمہ کیا اُس سے معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بایں الفاظ نہین فرمایا بلکہ مراد امام مصنف رح کی یہ ہے کہ دونون صورتون مین ہر ایک کے واسطے حکم دیا ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ صحیح ابو عوانہ مین ام المومنین عائشہ رض کی حدیث ہے کہ مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی فرک کرتی اگر وہ خشک ہوتی اور مسح کرتی یا دھوتی جب تر ہوتی تھی۔ مسح کرنے و دھونے مین حمیدی راوی کو شک ہے کہ کون لفظ فرمایا اور دارقطنی نے صرف دھونا بدون شک کے روایت کیا۔ یہ تو ام المومنین کا فعل ہے رہا یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم کیا جیسا کہ مصنف رح کا بیان ہے تو یہ بھی روایت آئی ہو لیکن اول حدیث مین یہ ظاہر ہے کہ جو کچھ حضرت ام المومنین کیا کرتی تھین وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دانست مین ہوتا تھا اور آپ اسکو برقرار رکھتے اور صحیح مسلم مین ام المومنین کی حدیث ہے کہ آپ منی کو دھوتے پھر اُسی کپڑے مین نماز کو باہر جاتے اور مین کپڑے مین دھونے کا نشان دیکھتی تھی۔ اس حدیث مین اگر خود آپ کے دھونے کے معنی لیے جاوین تو ظاہر ہے کہ منی نجس تھی اُسکو دھویا اور اگر آپ کے حکم سے کپڑا دھویا گیا تو بھی ظاہر ہے۔ مف۔ اور صحیح مسلم مین حدیث ام المومنین ہے کہ مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی فرک کرتی پس آپ اسی کپڑے

مین نماز پڑھتے ر رواہ ابوداؤد۔ ایضاً۔ اور دوسری صحیح روایت ہو کہ مین نے اپنے آپ کو دیکھا کہ مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے
کپڑے سے خشک منی کو اپنے ناخن سے کھرچ دیتی تھی اور اِس مین آثار بہت وارد ہین چنانچہ ابن ابی شیبہ نے حضرت عمر رضہ سے
اور طحاوی وغیرہ واحد نے حضرت عمر و عائشہ و ابوہریرہ و جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہم وجماعت تابعین سے روایات کین پس
دیکھو کہ ان صحابہ رضہ نے وان تابعین نے منی کو دھویا اور اُسکے دھونے کا حکم دیا حتی کہ ابوہریرہ رضہ نے جب پتہ نہ معلوم ہو تو کل کپڑے
کے دھونے کا حکم کیا ہو پس منی نجس ہو جیساکہ امام مصنف وغیرہ نے تنصیص کی۔ مع۔ **وقال الشافعی المنی طاہر**۔ اور شافعی
رح نے کہاکہ منی پاک ہو۔ ف۔ نووی نے کہاکہ شافعیہ کے اختلاف مین صحیح یہ کہ منی عورت و مرد کی پاک ہو اور عینی رح نے بھی
یہی احادیث جنمین فرک مذکور ہو اُنکا استدلال بیان کیا۔ ازانجملہ قوی استدلال حدیث ام المومنین عائشہ رضہ ہو کہ مین رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی فرک کرتی اس حالت مین کہ آپ نماز مین ہوتے تھے۔ رواہ ابوبکر بن خزیمہ فی صحیحہ بیہقی نے
کہاکہ اگر نجس ہوتی تو اُسکے ساتھ نماز روا نہوتی۔ جواب دیاکہ ام المومنین نے خود منی کے حق مین فرمایاکہ جب کپڑے کو لگ جاوے
اگر تو اُسکو دیکھے تو دھو ڈال اور اگر نہ دیکھے تو اُسکو نضح کر۔ رواہ الطحاوی و اُسکی اسناد صحیح ہو۔ اگر کہا جاوے نضح تو یہ کہ پانی
چھڑک دیا جاوے اور اگر نجس ہوئی تو کل کپڑے دھونے کا حکم ہوتا۔ جواب دیاکہ نضح بمعنی دھونے کے آتا ہو اور احادیث صحیحہ مین
وارد ہو۔ مع۔ اور دوسری دلیل شافعی کی حدیث ابن عباس رضہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منی کو پوچھا گیا جو کپڑے کو لگ جاوے
تو فرمایاکہ وہ بمنزلہ رینٹ وتھوک کے ہو اور کہاکہ یہی کافی ہو کہ اِسکو کسی چیتھڑے یا اذخر گھاس سے پونچھے۔ بیہقی نے کہاکہ صحیح یہ ہو
کہ یہ حدیث ابن عباس رضہ پر موقوف ہو اور مرفوع ثابت نہین یعنی ابن عباس نے خود یہ فتوی دیا ہو۔ ولیکن ابن الجوزی نے تحقیق مین
کہاکہ اسحق ازرق نے اِسکو ابن عباس سے مرفوع روایت کیا اور یہ راوی ثقہ ہو جس سے صحیحین مین روایت ہو تو اِسکی زیادتی مقبول
ہو۔ الفتح۔ جواب یہ کہ سوال ابن عباس سے ہوا اور جواب دیا اور اسحق ازرق نے سوال حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور جواب
ذکر کیا اور یہ زیادتی نہین بلکہ تغییر ہو لہذا بیہقی رح نے باوجود کمال عنایت کے یہی کہاکہ صحیح وقف ہو پس ابن الجوزی پر التفات نہوگا
م۔ دوسری دلیل عقلی یہ پیش کی کہ منی انسان کی پیدایش کا مبدا ہو تو اصل انسانی نجس نہوگی جواب یہ کہ ممنوع ہو کیونکہ انسانی پیدایش
منی کی خون ہوکر مضغہ وغیرہ اطوار کے بعد ہوئی ہو اور یہ نہین دیکھتے کہ تھکا خون کا نجس ہو حالانکہ منی سے پیدا ہو۔ اور حدیث اگر
مرفوع صحیح مان لیجاوے تو معارض ہماری روایت کے ہوگی اور اُسوقت ہماری روایت مرجح ہوگی کیونکہ وہ نجس ثابت کرتی ہو
الفتح۔ لہذا امام مصنف رح نے کہاکہ۔ **والحجۃ علیہ مارویناہ**۔ اور حجت امام شافعی پر وہ ہو جو ہم نے اوپر روایت کی۔ **وقال
علیہ السلام انما یغسل الثوب من خمس وذکر منہا المنی**۔ اور دیگر حجت حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ کپڑا تو پانچ چیزون
سے دھویا جاتا ہو ازانجملہ منی کو ذکر فرمایا۔ ف۔ اس حدیث کو دارقطنی رح نے عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ مین ایک
کنوئین پر بارکیہ پر تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میری طرف تشریف لائے اور فرمایاکہ اے عمار تو کیا کرتا ہو مین نے عرض کیاکہ یا
رسول اللہ میرے مان باپ آپ پر فدا ہون میرے کپڑے مین نجاست لگ گئی اُسکو دھوتا ہون تو فرمایاکہ اے عمار کپڑا تو پانچ چیزون
سے دھویا جاتا ہو گوہ سے و پیشاب سے و قے سے و خون سے و منی سے۔ اے عمار تیرا رینٹ و تیری آنکھون کے آنسو اور تیری رکیہ
کا پانی یہ تو سب برابر ہین۔ دارقطنی نے کہاکہ اِسکا راوی ثابت بن حماد ضعیف ہو اور وہی اِسکو روایت کرتا ہو۔ جواب دیا گیا کہ
نہین بلکہ طبرانی نے معجم کبیر مین اسکو ابراہیم بن زکریا عجلی کی متابعت سے بھی روایت کیا ہو اور اس راوی کی اورون نے
تضعیف کی اور بزار رح نے توثیق کی ہو۔ دارقطنی نے کہاکہ علی بن زید بن جدعان راوی لائق حجت نہین ہو اور جواب دیا گیا
کہ ترمذی نے کہاکہ وہ صدوق ہو اور اسکی کئی حدیثون کو حسن کہا ہو۔ عجلی رح نے کہاکہ اسمین کچھ مضائقہ نہین ہو امام مسلم نے اِسکو
دوسرے کے ساتھ مقرون کرکے روایت کی اور حاکم نے اس سے روایت کی۔ مف۔ بلکہ امام احمد نے مسند مین اس سے چند احادیث

روایت کین - اگر کہا جاوے کہ ان احادیث مین تعارض اسطرح دفع کیا جاوے کہ منی مین نجاست نہین مگر دھونے کا حکم اس جہت سے ہو کہ ستھرائی کے خلاف داغ بد بودار ہو - جواب یہ کہ ایسی توفیق مخالف قوانین شرع ہو کیونکہ دھونے کا حکم اس صورت مین لازم نہین ہو سکتا حالانکہ بپخانہ و پیشاب کے ساتھ دھونے کا حکم منی کا بھی لاحق کر دیا پس اگر یہی جاری ہو تو سب مین یہ احتمال ہو اور وہ باطل ہو علاوہ برین رینٹ وغیرہ مین بھی ستھرائی ضرور ہو حالانکہ شرعاً اسکو مثل پانی کے قرار دیا اس راہ سے کہ دھونا واجب نہین ہو ہان ایک بات یہان باقی رہی کہ جب منی مین اختلاف جاری ہو تو اختلاف موجب تخفیف ہو پس چاہیے کہ نجاست خفیفہ ہوتی - جواب یہ کہ امام رح کے نزدیک اختلاف سلف کا ثبوت نہین ہوا تو اجتہاد نجاست پر جزم رہا - فافہم - ولو اصاب البدن - اور اگر منی بدن کو لگ گئی - ف - یعنی خشک ہو گئی - قال مشائخنا یطہر بالفرک لان البلوی فیہ اشد - ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ وہ بھی فرک سے پاک ہو جائیگا کیونکہ اسمین مبتلا ہونا بہت زیادہ ہو - ف - یہی ظاہر مذہب ہو - ت - وعن ابی حنیفۃ انہ لا یطہر الا بالغسل - اور امام ابو حنیفہ رح سے روایت ہو کہ بدن نہین پاک ہوگا مگر دھونے سے - ف - خواہ تر ملی ہو یا خشک ہو جیسا کہ کافی مین اصل سے منقول اور قاضیخان و خلاصہ مین ہو - ع - لان حرارۃ البدن جاذبۃ فلا یعود الی الجرم - کیونکہ بدن کی حرارت تو منی کو جذب کرنے والی ہو پس وہ جرم کی طرف عود نہ کریگی - ف - یعنی جو اجزاء جذب ہوئے وہ خشکی پر بدن سے نکلکر جرم مین نہونگے - والبدن لا یمکن فرکہ - اور بدن کو فرک کرنا ممکن نہین ہو - ف - تو لامحالہ دھونا لازم ہو - اقول - اس دلیل مین تامل ہو اسواسطے کہ حرارت بدن جب جاذب ہو تو دھونے سے بھی جو اجزاء ستہ داخل ہوئے وہ برآمد نہونگے اور نیز بدن کا فرک بایں معنی ممکن ہو کہ کھرچ کر جھٹک دیا جاوے - اور شاید جواب یہ ہو کہ پانی سے شرع نے طہارت معتبر رکھی ہو فافہم واللہ تعالی اعلم - بالجملہ ظاہر مذہب و فتوی اسپر ہو کہ بدن بھی خشک منی کے فرک سے پاک ہو جاتا ہو - لیکن یہ شرط ملحوظ ہو کہ ذکر کا سر پاک ہو یعنی پیشاب دھو ڈالا ہو جیسا کہ کپڑے کے حق مین مذکور ہوا - م - اور کہا گیا کہ فرک سے منی جب پاک ہوگی کہ اس سے پہلے مذی نہ آئی ہو اور اگر مذی پہلے ہو تو بدون غسل کے پاک نہوگی اور یہین سے شمس الائمہ رح نے کہا کہ منی کا مسئلہ مشکل ہو کیونکہ ہر ایک نر کو مذی آتی پھر منی نکلتی ہو مگر اسکو یون جواب دیا جاوے کہ مذی قلیل مغلوب اور منی مین گم ہو گئی تو اسکے تابع قرار دیجائیگی - ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ جواب ظاہر ہو اور جب خشک کو شرع نے فرک سے پاک قرار دیا تو ضرور ہو کہ مذی کو تابع رکھین گو اعتبار کیا بوجہ ضرورت کے برخلاف اسکے جب آدمی نے پیشاب سے استنجا نہ کیا ہو اور منی نکلے تو یہ بدون دھونے کے پاک نہوگی کیونکہ ضرورت معتبر نہین ہو - اور کہا گیا کہ اگر پیشاب کیا اور سوراخ نائزہ سے پیشاب تجاوز نہ کر کے منتشر نہوا پھر منی نکلی تو اسکے نجس ہونے کا حکم نہ دیا جائیگا - یون ہی اگر پیشاب تو منتشر ہوا لیکن منی کو دکر اسطرح نکلی کہ نائزہ کے سرے پر منتشر نہوئی تو بھی پاک رہی یعنی پیشاب مین مخلوط نہوئی - اور اگر کپڑے مین استر ہو وہان تک منی پھوٹ گئی تو تمرتاشی رح نے کہا کہ صحیح یہ کہ وہ بھی فرک سے پاک ہو جائیگا - الفتح - اگر منی کو فرک سے کپڑے پر سے پاک کیا پھر کپڑے کو تری پہونچی تو مختار یہ ہو کہ نجاست عود نہین کریگی الخلاصہ - والنجاسۃ - اور نجاست - ف - خواہ خشک ہو یا تر ہو خواہ جرمدار ہو یا بے جرم ہو - التبیین - جیسا کہ فتوی کے واسطے مختار ہو - العنایہ - اذا اصابت المرآۃ او السیف - جب لگ جاوے آئنہ کو یا تلوار کو - ف - یا چھری کو اور مانند اسکے صیقل کی ہوئی چیز کو جو کھر کھری نہو بدون اسکے کہ نجس پانی سے اسپر طمع ہو تو جیسے یہ دھونے سے پاک ہوتی ہین - البحر - اکتفی بمسحہما - انکے مسح کر دینے پر اکتفا بھی جائز ہو - ف - مثلاً پاک کپڑے سے پوچھ ڈالا جاوے المحیط - لانہ لا تنداخلہما النجاسۃ وما علی ظاہرہ یزول بالمسح - کیونکہ ان چیزون مین نجاست اندر پیوست نہین ہوتی ہو اور جو انکے اوپر ہو وہ رگڑ دینے سے زائل ہو جاتی ہو - ف - یہی مختصر کرخی مین مذکور اور امام قدوری و مصنف کا مختار ہو اور یہی فتوی کے لیے مختار ہو - مج - اور اگر زمین سے کوئی چیز کھر کھری یا نقش دار ہو تو وہ رگڑنے سے پاک نہوگی التبیین مسئلہ - اگر پچھنے لگانے کی جگہ کو تین پاک کپڑے بھیگے ہوے سے پوچھ دیا تو بجائے دھونے کے کافی ہو کیونکہ یہ بھی دھونے کا کام دیتے ہین محیط السرخسی - اگر چھری وغیرہ کو

نجس پانی سے طمع کیا یعنی اسپر آب دی تو اسپر پاک پانی سے تین بار طمع کیا جاوے تو پاک ہوگی۔ کما فی المحیط ۔ چھری اگر نجس ہوئی اور اسکو زبان سے چاٹ دیا یا تھوک سے مسح کر ڈالا تو پاک ہوگئی۔ قاضیخان ۔ واضح ہو کہ صیقل ہونے کی قید اس مسئلہ میں معتبر ہی حتی کہ اگر اسپر میل ہو تو بدون دھونے پاک نہوگی اور امام مصنف رح نے تجنیس میں کہا کہ یہ بات صحت کو پہونچی کہ اصحاب رسول اللہ صلعم کافرون کو تلوارون سے قتل کرتے پھر تلوارون کو مسح یعنی رگڑ کے انکے ساتھ نماز پڑھتے تھے اور اسی پر یہ مسائل متفرع ہین کہ اگر آدمی کے ناخن پر نجاست ہو اور اسنے رگڑ دیا تو پاک ہوگیا اسی طرح آبگینہ و روغن دار برتن و خراطی لکڑی اور نرکل کا بوریا ہی۔ الفتح۔ یون ہی صیقل کیا ہوا پتھر بھی پاک ہوگا۔ د۔ بکری ذبح کر کے اسکے بالون پر چھری کو رگڑ دی پاک ہوگئی ہے۔ المسئلہ۔ **وان اصابت الارض** اور اگر نجاست پہونچی زمین کو۔ **ف** یعنی کسی قسم کی ہو۔ **فجفت بالشمس** پھر وہ مثلاً آفتاب سے خشک ہوگئی۔ **ف** یا آگ یا ہوا یا سایہ سے خشک ہوگئی۔ فع البحر۔ **وذہب اثرہا** ۔ اور نجاست کا اثر جاتا رہا۔ **ف** یعنی رنگ و بو جاتی رہی۔ فع البحر د۔ اور مزہ بھی جاتا رہا ہے۔ **جازت الصلوۃ علی مکانہا** ۔ تو نماز اس نجاست کی جگہ پر جائز ہی۔ **ف** اشارہ ہی کہ تیمم نہین جائز ہی ظاہر الروایہ ہی۔ اور شافعیہ مین سے نووی رح بھی ہمارے موافق ہین اور امام شافعی کا ایک قول بھی ہمارے موافق ہی۔ **وقال زفر والشافعی لایجوز لانہ لم یوجد المزیل ولہذا لایجوز التیمم بہا** ۔ اور زفر و شافعی رح نے کہا کہ نماز بھی اسپر نہین جائز ہی کیونکہ کوئی زائل کرنے والا ذریعہ نہین پایا گیا اور اسی جہت سے اس خاک سے تیمم روا نہین ہی۔ **ف** جواب یہ کہ آگ سے جلانا پاک کرتا ہی اور یون ہی حرارت قلیل و کثیر سبب زوال ہی وہ پائی گئی۔ م۔ **ولنا قولہ علیہ السلام ذکاۃ الارض یبسہا** ۔ اور ہماری دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہی کہ زمین کی پاکی اسکا خشک ہوجانا۔ **ف** یہ حدیث مرفوع نہین پائی گئی اور بعض مشائخ نے اسکو حضرت ام المومنین عائشہ رض کا اثر بیان کیا اور بعض نے محمد بن الحنفیہ کا اور ابن ابی شیبہ رح نے بھی محمد بن الحنفیہ سے روایت کیا اور ابو قلابہ سے بھی اور عبد الرزاق نے مصنف مین ابو قلابہ سے یون روایت کیا کہ جفوف الارض طہورہا۔ زمین کا خشک ہوجانا اسکے واسطے طہور ہی اور مبسوط مین مانند مصنف کے مرفوع حدیث ذکر کی۔ واللہ تعالی اعلم۔ مت۔ اور عینی رح نے کہا کہ محمد بن الحنفیہ اگرچہ تابعین مین سے ہین ولیکن صحابہ رضی اللہ عنہم نے انکا فتوی جائز رکھا تھا تو جب انھون نے اس بارہ مین یہ فتوی دیا کہ اذا جفت الارض فقد ذکت ۔ اور کسی دوسرے صحابی سے اسکے خلاف مروی نہین ہی تو یہ گویا اجماع سکوتی ہوا۔ جبکہ ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین اور ابو قلابہ سے بھی اسی کے موافق مروی ہی خصوص جبکہ حضرت عائشہ رض سے مروی ہی پس اسی پر مدار ہوا علاوہ اسکے ہمارے اکثر اصحاب نے اس مسئلہ کا استدلال ابو داؤد کی روایت سے لیا ہی کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مین ہم رات کو مسجد مین سوتے تھے اور مین نوجوان بے نکاح تھا اور مسجد مین کتے پیشاب کرتے اور اقبال و ادبار کرتے اور صحابہ رضی اللہ عنہم انین سے کسی چیز کو پانی سے نہین چھڑکتے تھے ۔ ابو داؤد نے سنن مین باب طہور الارض اذا یبست مین اس حدیث کو ذکر کیا یعنی باب زمین کے پاک ہونے کا جب خشک ہوجاوے۔ اور اس حدیث کو ابو بکر بن خزیمہ نے صحیح مین روایت کیا ہی۔ پس اگر زمین کے پاک ہونے کا خشکی سے اعتبار نہوتا تو لازم آتا کہ اسکو نجس چھوڑ دیا حالانکہ اول تو مسجد کی تطہیر کا حکم واجبی اور دوم خوب معلوم کہ اس چھوٹی مسجد مین جب سب کو وہین نماز پڑھنے کا حکم تھا تو انہین جگہون پر کھڑے ہونا پڑتا تھا اور کتون کی حرکت کسی خاص جگہ نہین بلکہ مسجد کے متفرق مقامات مین تھی بدلیل عبارت دعا اور حدیث کے جو کررہ دکم ثبت واقع ہونے کو مفید ہی۔ خطابی رح نے تاویل کی کہ کتون کا فعل مسجد سے باہر تھا اور یہ تاویل باطل ہی کیونکہ مسجد مین ہونے کی تصریح موجود علاوہ اسکے پھر چھڑکنے و دھونے کی ضرورت کیا تھی۔ اگر کہا جاوے کہ صحیحین مین اعرابی کے پیشاب کرنے اور اسپر ایک ڈول پانی ڈالنے کا حکم مروی ہی۔ عینی رح نے جواب دیا کہ یہ کچھ معارضہ نہین کیونکہ ہمارے نزدیک تو پانی سے بھی زمین پاک ہوتی ہی پس ہمارا عمل دونون طریق پر ہی۔ ابن الہمام رح نے فرمایا کہ اعرابی کے پیشاب پر پانی بہانے کا حکم اس جہت سے کہ وہ دن کا واقعہ تھا اور دن مین

دیر پڑ نماز ہوتی ہے اور کبھی وہ نماز سے پہلے خشک نہوتی تو اُسکے پانی سے دھونے کا حکم دیدیا برخلاف رات کی مدت کے کہ وہ دراز ہے
کتون کا پیشاب ضرور خشک ہو جاتا تھا یا وجہ یہ ہو کہ وقت نماز قریب آیا ہو یا اسوجہ سے کہ دونوں قسم کی طہارت میں سے بہتر طہارت
کا قصد کیا - الفتح - یا یہ کلام کہ پاک ہوگئی تو اُس سے تیمم کیوں روا نہیں ہے جواب دیا کہ - وانما لا یجوز التیمم لان طہارۃ الصعید
ثبت شرطا بنص الکتاب فلا تتادی بما ثبت بالحدیث - اور تیمم اس جہت سے روا نہوا کہ تیمم کے لیے روے زمین کی طہارت
نص قرانی سے شرط ثابت ہوئی ہے پس جو طہارت کہ بحدیث غیر مشہور ثابت ہوئی اس سے قطعی ادا نہوگی - ف - اور اولی یہ کہ جو کہا گیا
کہ صعید اپنے نجس ہونے سے پہلے تو پاک و پاک کرنے والی معلوم ہوئی بدلیل قولہ علیہ السلام جعلت لی الارض مسجدا وطہورا - پھر
اسکے نجس ہونے پر دونوں وصف جاتے رہے پھر خشک ہونے کی دلیل سے ہم کو شرعی طور پر ایک وصف معلوم ہوا کہ وہ پاک
ہوئی اور یہ معلوم نہیں ہوا کہ پاک کرنیوالی بھی ہوئی تو یہ وصف مجہول رہا اور جب طہور ہونا معلوم نہ ہو تو تیمم بھی نہیں جائز ہے - کذا فی الفتح - جب زمین کو پاک مٹی سے
پاٹ دیا اگر اوپر سے نجاست کی بو معلوم نہو تو اس مٹی پر نماز جائز ہے ورنہ نہیں - پھر جو چیز زمین پر اُگی و متصل ہو جیسے درخت و گھاس
اسمیں اختلاف ہے - ت - اور اعتماد اسپر کہ انکا حکم مانند زمین کے ہے چنانچہ ہندیہ میں ہے کہ زمین کے حکم میں ہر وہ چیز ہے جو زمین پر ثابت و قائم
ہو جیسے دیواریں و درخت و تر گھاس و نرکل جب تک زمین پر قائم ہوں اور جب سوکھی گھاس و لکڑی و نرکل کاٹ لی گئی اور اُسکو
نجاست پہونچی تو بدون دھوئے پاک نہوگی الجوہرہ - اور اسی پر تنویر میں جزم کیا اور نرکل کا حجرہ جو چھتوں پر چار دیواری کے
طور پر بناتے ہیں اُسکو بھی مانند دیوار کے شمار کیا اور در مختار میں کھرکھرے پتھر کو اگرچہ جدا ہو مانند زمین کے قرار دیا - م - پکی اینٹیں
اگر مفروش ہوں تو بمنزلہ زمین کے ہیں اور اگر رکھی ہوں کہ انکو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کریں تو دھونا واجب ہے - المحیط اور یہی حکم
اینٹوں و پتھر کا حکم ہے الینابیع - اور اگر اسکے بعد زمین اُکھاڑی گئیں تو کیا نجاست عود کریگی اسمیں دو روایتیں ہیں قاضیخان کنکریاں
اگر زمین میں ہوں تو زمین کا حکم - اور اگر اوپر ہوں تو بدون دھوئے خشکی سے پاک نہوگی المحیط والتتمہ - جب خشک ہو کر زمین پاک
ہوئی پھر اُسکو پانی پہونچا تو صحیح یہ کہ نجاست عود نہ کریگی - اگر اُسپر پانی چھڑک کر سینچے تو مضائقہ نہیں ہے قاضیخان - ولیکن امام مصنف
کے نزدیک نجاست عود کریگی اور یہی احوط و اشبہ ہے واللہ اعلم - م - کورا برتن و کوری اینٹ پختہ اگر نجس ہوئی اور اُسکو میں ایک پانی
سے دھویا پھر خشک کیا پاک ہوگئی المحیط - اور اگر پرانی اینٹ ہو تو ایکبارگی تین بار دھونا کافی ہے الخلاصہ ضیمہ سے زمین و درخت و لکڑی کی نجاست زائل
ہوئی تو وہ پاک ہوئی - زمین نجس کو اگر دھونیکی ضرورت ہو اگر نرم ہو تو اُسپر تین مرتبہ پانی بہاوے وہ پاک ہوگئی اور اگر سخت ہو تو کہا گیا کہ اسمیں
ڈالکر ملنا چاہیے پھر کپڑے سے پانی جذب کر لینا چاہیے یوں ہی تین مرتبہ کرے اور اگر اُسپر بہت سا پانی ڈالا کہ نجاست متفرق ہوئی اور رنگ و بو نہ رہی
اور زمین خشک ہو گئی تو پاک ہو گئی قاضیخان - بوریا نجس ہو گیا اگر نجاست خشک ہو تو ملنا ضرور ہے تاکہ نرم ہو اور اگر تر ہو پس اگر
بوریا نرکل و اسکے مانند کا ہو تو دھونے سے بلاخلاف پاک ہوگا دوسری چیز کی ضرورت نہیں کیونکہ نجاست نہیں چوستا ہے المحیط
قاضیخان - اور اگر بوریا خرما کی چھال وغیرہ اسکے مانند کا ہو تو ابو یوسف کے نزدیک تین بار ہر بار دھو کر خشک کیا جاوے اور
اسی پر فتوی ہے شرح المنیہ - جب ابتدا میں نجس پانی میں یہ بوریا ڈالا جاوے تو یوں ہی پاک ہوگا اسی پر مشائخ ہیں قاضیخان العلامہ
ابن الہمام رح نے کہا کہ یہانتک ظاہر ہوا کہ پاک کرنا چار امور سے ہے دھونا و مل ڈالنا و خشک کر ڈالنا و صیقل میں مسح کرنا - پھر فرک
داخل ہے مل ڈالنے میں - اور باقی رہا چھینٹوں کی جگہ کو پاک تین کپڑوں سے تر کر کے مسح کر دینا پاک کرتا ہے تو یہ قیاس محل فصد پر ہے
کیونکہ بہانے سے کبھی زخم کے سوراخ میں پانی چلا جاتا ہے - اور ایک پانچواں امر پاک ہونے کا یہ کہ عین شی کو انقلاب ہو جاوے جیسے
شراب سرکہ ہو جاوے تو پاک ہوئی اور اسمیں اتفاق ہے اور سواے شراب کے امام ابو یوسف و امام محمد میں اختلاف ہے - امام مصنف رح
نے تجنیس میں لکھا کہ ایک لکڑی کو پیشاب لگا وہ جل گئی اور اُسکی راکھ کنوین میں گری تو پانی خراب ہو گیا اور یہی حال آدمی کے
گوہ کی راکھ کا ہے اور یوں ہی سور یا گدھا نمکسار میں مرکر نمک ہو گیا تو یہ نمک نہیں کھایا جاوے اور یہ سب بقول ابو یوسف کے

بخلاف قول محمد رح اور وجہ یہ کہ راکھ اجزاء نجاست ہیں تو ایک جہت سے نجاست رہے تو ہر جہت سے وہ نجس رکھا گیا کیونکہ احتیاط
اوسم ہو انتہی کلامہ مترجما - ولیکن بہت سے مشائخ نے قول محمد رح اختیار کیا ہو اور یہی مختار ہو - اقول اسی پر تاج الشریعہ نے وقایہ میں
جزم کیا م - کیونکہ جب یہ عین بالکل نہ رہے تو وصف نجاست نہ رہا کیونکہ نمک وہ گوشت و ہڈی نہیں ہو تو اب اسپر نمک کا حکم ہی
اور اسکی نظیر شرع میں یہ کہ نطفہ نجس پھر علقہ ہوا تب بھی نجس پھر گوشت کا مضغہ ہوا تو پاک ہو اور یوں ہی شیرہ انگور پاک ہو پھر
خمر ہو کر نجس ہوا تو معلوم ہوا کہ استحالہ سے وصف بدل جاتا ہو - ولیکن بعض نے اسپر ایک تفریع میں خطاء کی کہ نجس پانی و نجس
مٹی سے ملا کر گارا بنایا تو پاک ہو - اور یہ صحیح نہیں ہو کیونکہ اگر ایک نجس ہو تو اعتبار ہو چنانچہ خلاصہ میں ہو کہ ان دونوں میں سے
کوئی نجس ہو تو گارا نجس ہوگا اور اسی کو فقیہ ابو اللیث نے لیا - الفتح - اور قاضیخان میں کہا کہ یہی صحیح ہو م - اور واضح ہو کہ زمین
جب خشکی سے پاک ہوئی اور موزہ ملنے سے و کپڑا فرک المنی سے اور حجری مسح کرنے سے اور ناپاک کنواں پانی ہٹنے سے یا پہلا پانی
خشک ہو جانے سے اور مردار کی کھال دھوپ میں یا خاک لگا کر سکھلا کر مدبوغ کرنے سے پاک ہوئیں پھر ان چیزوں کو پانی پہونچا تو
کیا نجاست عود کر گئی اسمیں ابو حنیفہ رح سے دو روایتیں ہیں یوں ہی منفروش اینٹیں بعد نجاست لگنے و خشک ہو کر پاک ہونیکے بعد
اکھاڑی گئیں تو کیا نجاست عود کر گئی اسمیں بھی دو روایتیں ہیں - مف - اور علماء کے مختارات مختلف ہیں امام مصنف رح پانی رکھانے
کے حق میں احوط کو لیتے ہیں اور فرک منی و حجری کے مسئلہ میں تطہیر مسح و فرک کو بجائے غسل قرار دیتے ہیں و علی ہذا قاضیخان کی تصحیح
مذکور مخالف نہیں ہو - م - شارح الکنز نے کہا کہ ظاہر اکل میں نجاست معتبر ہو اور اولیٰ یہ کہ کل میں طہارت اعتبار کیجاوے جیسا کہ شارح
مجمع نے زمین کے مسئلہ میں اختیار کیا - برخلاف اسکے جب سواے پانی کے ڈھیلے وغیرہ سے استنجا کیا اور قلیل پانی میں داخل ہوا
تو مشائخ نے کہا کہ پانی نجس ہوگا - مف - ان مسائل میں تصحیح و اختیار ہر مسئلہ میں مختلف ہو - شارح کنز ابن الھمام کا میلان اختیار طہارت
ہو اور اسی کے بحر الرائق میں تبعیت کی فاحفظ - اور ہندیہ میں ہو کہ گوبر اگر جلایا گیا حتی کہ راکھ ہو گیا تو امام محمد رح کے نزدیک اسکی طہارت
کا حکم ہوا اور اسی پر فتویٰ ہو الخلاصہ - وقایہ - یہی آدمی کے گوہ کا حکم ہو البحر - پھر امام مصنف رح کے کلام تجنیس سے ظاہر یہ کہ اسمیں تطہیر کا
استعمال تو ہوا ولیکن شبہہ نجاست سے پانی دکھانے کے حکم میں قول ابو یوسف لیا جاوے حتی کہ قلیل پانی فاسد ہو اور نمک کھانا مکروہ
ہو اور دوسرے مشائخ نے عام طہارت کو لیا اور یہی مختار ہو م - بکری کی سری خون میں بھری ہوئی جلائی گئی حتی کہ خون جاتا رہا تو
پاک ہونے کا حکم ہوگا - نجس گارے سے کوزہ یا ہانڈی وغیرہ بناکر پکائی گئی تو پاک ہوگی - المحیط - نجس گارے سے کچی اینٹیں
بناکر پکائی گئیں تو پاک ہوئیں الغرائب - عورت نے تنور کو نجس بھیگے کپڑے سے پوچھا اگر روٹی لگانے سے پہلے آگ سے پانی جل
گیا تھا تو پھر روٹی لگانے سے نجس نہوئی المحیط - تنور اگر لید و گوبر سے گرم کیا تو اسمیں روٹی لگانا مکروہ ہو اور اگر پانی چھڑک دیا تو
کراہت جاتی رہی القنیہ - یہ کراہت ظاہر اتنزیہی ہو بدلیل اسکے کہ نجاست کا دھواں کپڑے یا بدن میں لگا تو صحیح یہ کہ اسکو
نجس نہیں کریگا السراج - اگر کوٹھری میں گوہ جلایا گیا اور دھواں چڑھکر سوکھلے کے توے پر منعقد ہو کر ٹپکا اور کسی کپڑے کو لگا تو استحساناً
خراب نہوگا جب تک کہ اثر نجاست ظاہر نہو اور اسی پر امام محمد بن الفضل نے فتویٰ دیا العنایہ - یہی حمام کے تابخانہ کا حکم قاضیخان
میں مذکور ہی - و منجملہ مسائل استحالہ کے یہ ہیں کہ کورے خم میں شراب ڈالی پھر سرکہ ہوئی تو بالاتفاق پاک ہوئی القنیہ - یعنی باتفاق
صاحبین چنانچہ گذرا م - شراب میں روٹی لی تو صحیح یہ کہ دھونے سے پاک نہوگی اور اگر سرکہ ڈالا گیا کہ شراب کا اثر جاتا رہا تو پاک
ہوگی الظہیریہ یہی صحیح ہو اور یوں ہی شراب کی پیاز بجاے روٹی کے ہو تو پاک ہو جائیگی قاضیخان - پانی میں شراب یا شراب میں
پانی پڑا وہ سرکہ ہوئی تو پاک ہو الخلاصہ - شوربا میں شراب پھر سرکہ پڑا کہ ترش ہو اثر شراب ہوا تو پاک ہو الظہیریہ - شراب میں
چوہا مرا اور پھولنے سے پہلے نکلا پھر سرکہ ہوئی تو حلال ہو اور اگر اس صورت میں پھٹنے کے بعد نکلا تو حرام یا کتے کا لعاب پڑ کر شیرہ
سے شراب پھر سرکہ ہوئی تو حرام - کما فی قاضیخان - یا قطرہ پیشاب گر کر سرکہ ہوئی حرام - کما فی الخلاصہ - یا نجس سرکہ ڈالکر سرکہ

بنائی گئی تو حرام ہے کیونکہ نجس میں تغیر نہیں ہوا کمافی قاضیخان - سور یا گدھا جب ایسی جھیل میں پڑا جہاں نمک ہو گیا یا جیسے بچہ گیلی مٹی
ہو گیا تو طرفین کے نزدیک پاک ہو۔ محیط السرخسی - شیرہ انگور کا شکا اگر جوش میں آیا و گاڑھا ہوا اور جھاگ پھینکے اور جوش
تھم گیا پھر وہ شراب سرکہ ہو گئی اگر اتنی دیر تک چھوڑی گئی کہ اُس سے بخارات اُڑ کر مٹکے کے منہ پر پہونچے تو وہ پاک ہو گیا
اسی طرح شراب کا بھرا کپڑا سرکہ سے دھویا گیا پاک ہے قاضیخان - نجس تیل اگر صابون میں ڈالا گیا تو اُسکے پاک ہو جانے کا فتوی
دیا جاوے کیونکہ وہ متغیر ہو گیا الزاہدی - مترجم کہتا ہے کہ صابون میں تیل بعینہ باقی ہے اور اظہر قیاس اسکا نجس سرکہ شراب میں
پڑنے یا نجس تیل مع سرکے کے شراب میں پڑ کر سرکہ ہو جانے پر ہے ولیکن ابن الہمام رح نے فتح القدیر میں اُسکو نقل کرکے کچھ کلام
نہیں کیا اور تنویر میں اسی کی تبعیت کی اور شارح نے کہا کہ اسی پر فتوی دیا جاوے کیونکہ عام بلوی ہے یعنی عموماً اسمیں لوگ مبتلا
ہیں اور تنویر میں اسکا قیاس ایسے گارے پر کیا جو نجس ہو اور اس سے کوزہ بنا کر آگ میں ڈالا گیا تو پاک ہو جاتا ہے - ت - حلبی رح
نے شرح منیہ میں شرط لگائی کہ بعد جلنے کے نجاست کا اثر ظاہر نہو - و - میں کہتا ہوں کہ آگ سے اجزاے نجاست و پانی نجس سب جل گئے
صرف پاک مٹی رہ گئی برخلاف صابون بنانے کے کہ اجزاے نجاست باقی ہیں بدون استحالہ کے مگر جبکہ استحالہ ہو جاوے یا جل جاویں
اور میرے نزدیک واللہ اعلم - بات یہ ہے کہ نجاست آبی تو جوش کھانے سے اُڑ جاتی ہے اور نجاست جرمی مانند گوہ و گوبر وغیرہ کے
رہ جاتی ہے برخلاف کوزہ وغیرہ کے جلانے کے اگرچہ اسمیں بھی حلبی رح نے شرط کی کہ اثر ظاہر نہو فافہم - پس احوط یہ کہ فتوی دینے میں
تامل کیا جاوے واللہ تعالی اعلم - م - پھر واضح ہو کہ بعض وجوہ بیان تطہیر کے اور بھی ہیں جو مسائل ذیل سے واضح ہونگے - اگر بعض
عضو میں نجاست لگ گئی اور اُسکو بکری گاے نے زبان سے چاٹ دیا کہ اثر گیا تو پاک ہوا - کمافی قاضیخان - کپڑا اسیطرح چاٹا تو بھی
پاک ہوا المحیط - خود چاٹے تو بھی پاک ہوگا لیکن ممنوع ہے اور بلی چاٹے تو اختلاف ہے اور اصح طہارت ہے - م - روئی نجس ہوئی اگر نصف
تک ہو تو دُھنی جانے سے پاک نہو گی اور اگر قلیل ہو کہ جسمیں یہ احتمال ہو کہ اس عمل سے جاتی رہیگی تو اُسکی طہارت کا حکم ہوگا
الخلاصہ - اس سے معلوم ہوا کہ دُھننا بھی طہارت ہے - م - جیسے کھلیان روندا گیا اور نجس ہو گیا پھر وہ کاشتکار و زمیندار کے درمیان
تقسیم ہوا تو ہر ایک کی طہارت کا حکم ہوگا الخلاصہ - یوں ہی مطلق مذکور ہے اور اظہر یہ کہ کل نجس نہوا ہو چنانچہ ذخیرہ میں ہے کہ گیہوں
کو گدھوں سے روندایا جاتا ہے گدھے پیشاب و لید کرتے ہیں وہ بعض گیہوں کو پہونچتا ہے اور جنکو پہونچا وہ باقی سے مخلوط ہو جاتے
ہیں تو مشائخ نے کہا کہ اگر بعض گیہوں جدا کرکے دھوئے پھر سب خلط کیے تو سب کا تناول مباح ہے - اسی طرح اگر بعض جدا کر کے
کسی کو ہبہ یا صدقہ دیدیے تو باقی مباح ہیں خ - نجس رانگ کو اگر گھلایا گیا تو وہ پاک ہو گیا بخلاف موم کے القنیہ - گھی میں چوہا
مر گیا اگر گھی جما ہوا ہو تو چوہے کے گرد سے حلقہ دار کر کے پھینکدیا جاوے باقی پاک ہے کھایا جاوے اور اگر گھی پتلا بہنے والا
ہو تو کھایا نہ جاوے ولیکن دوسرے طور سے اس سے نفع لیا جاوے جیسے چراغ میں روشن کرنا اور کھال کی دباغت میں صرف
کرنا - الخلاصہ - اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ تقویر یعنی کر کول کر گڑھا کرنے سے پاک ہو گیا - م - یہ بیان کہ چراغ روشن کیا یا دباغت کی
تو وہ چیز نجس ہوئی - م - جب اس نجس گھی سے دباغت کی تو کھال کے دھونے کا حکم ہوگا پھر اگر وہ نچوڑنے سے نچڑتی ہو تو دھو کر
نچوڑی جاوے تین مرتبہ ایسا کیا جاوے اور اگر نچڑتی نہو تو ابو یوسف رح کے نزدیک تین بار دھوئے اور ہر بار خشک کیا جاوے
البدائع - اگر گھی میں سے بہا پھر وہ اسیوقت ملگیا تو پتلا ہے ورنہ گاڑھا ہے آگے اسکے الغرائب - مسئلہ - وقدر الدرہم وما دونہ من النجس المغلظ کالدم
والبول والخمر وخرء الدجاج وبول الحمار جازت الصلوۃ معہ وان زاد لم یجز - اور قدر درم کے مغلظ نجس سے
مانند خون سے و پیشاب و خمر و مرغی کے گوہ اور گدھے کے پیشاب سے اُسکے ساتھ نماز جائز ہے اور اگر زیادہ ہو تو نہیں جائز ہے
ف - اس مسئلہ کی توضیح و تحقیق میں چند امور ضروری ہیں - اوّل قدر درم اُسکو امام مصنف رح نے خود شرح میں ذکر کیا - دوم
خون و پیشاب وغیرہ ہر ایک کی مراد - سوم جواز نماز سے کیا مراد ہے - واضح ہو کہ الدم مراد اس سے دم مسفوح ہے خواہ آدمی کا ہو

یا کسی حیوان کا ہو اور اس سے بارہ خون مستثنی ہین - خون شہید و لحم مہزول و رگون و کلیجہ و تلی و دل کا خون بعد ذبح کے امام مصنف رح نے اسمین کلام کیا و خون غیر سائل و مچھلی کا خون و جون و پسو و مچھر و کھٹمل کا خون ہے و تفصیل آگے آویگی - ا بول - پیشاب آدمی کا مطلقا خواہ اناج کھاتا ہو یا صرف بچہ دودھ پیتا ہو خواہ لڑکا ہو یا لڑکی ہو اور دیگر حیوانات جنکا پیشاب نجس غلیظ ہے جنکا گوشت نہین کھایا جاتا ہے اور اسکا بیان انشاء اللہ تعالی آویگا - سوائے چمگادڑ کے پیشاب کے کہ وہ پاک ہے چنانچہ مسئلہ گذرا اور سوائے چوہے کے موت کے کہ اس سے احتراز دشوار ہے اور اسی پر فتوی ہے - التاتارخانیہ - اور اشباہ مین ہے کہ بلی کا پیشاب بھی سوائے پانی کے برتنون کے اور چیزون مین عفو ہے اور اسی پر فتوی ہے تو وہ بھی مستثنی ہونا چاہیے - امر سوم کہ نماز جائز ہے - مراد یہ کہ فرضیت ساقط ہو جائیگی بالکل باطل نہوگی ورنہ اسقدر کے ساتھ نماز مکروہ تحریمی ہے اور اسکا دھونا واجب ہے اور جبکہ زیادہ درم سے ہو تو نماز باطل ہے جیسا کہ شارحین و اہل فتاوی نے تصریح کی ہے - **وقال زفر والشافعی قلیل النجاسۃ وکثیرہا سواء** - اور زفر و شافعی رح نے کہا کہ نجاست کا قلیل و کثیر یکسان ہے - **لان النص الموجب للتطہیر لم یفصل** - کیونکہ نص جس نے پاک کرنا نجاست سے واجب کیا ہے اسنے قلیل و کثیر کی کوئی تفصیل نہین کی - ف - بلکہ مطلقا نجاست سے تطہیر کرنے کا حکم دیا تو قلیل و کثیر سب کا پاک کرنا واجب ہے - مین کہتا ہون کہ و علی ہذا نجاست ہر قسم کی خواہ مغلظہ ہو یا مخففہ ہو سب سے تطہیر واجب ہے - **ولنا ان القلیل لا یمکن التحرز عنہ فیجعل عفوا** - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قلیل نجاست ایسی چیز ہے کہ اس سے بچاؤ کرنا ممکن نہین ہے تو عفو قرار دیجائیگی - ف - یعنی وہ حکم مین داخل ہی نہین اور یہ مراد نہین کہ داخل ہے مگر بعفو رخصت نکالی گئی کیونکہ اللہ تعالی نے بندون کو فضل کے ساتھ بقدر امکان مکلف کیا ہے اور یہان قلیل سے احتراز کرنا امکان سے خارج ہے تو معلوم ہوا کہ اس سے تطہیر و احتراز کا حکم ہی نہین ہے - **وقدرناہ بقدر الدرہم اخذا عن موضع الاستنجاء** - اور ہم نے اس قلیل کی مقدار عفو کو ایک درم سے مقدر کیا موضع استنجاء سے اندازہ لیکر - ف - یعنی موضع استنجاء بالاجماع عفو ہے تو ہم نے اسی کی مقدار اندازہ کر کے ایک درم عفو کی تقدیر بیان کی - مع - اور کلام نہین ہو سکتا کہ مکھی کے بچاں برابر ریزے نجاست کے جو نگاہ سے نظر نہین آتے ہین اگرچہ دوربین سے بہت نظر آوین وہ بالاجماع معفو ہین تو نص تطہیر لامحالہ مخصوص ہوئی یعنی مطلق و عام نص تطہیر سے ایسے ریزے جو نظر نہ آوین مخصوص ہین کہ انکا پاک کرنا واجب نہین ہے تو جب آیت فی الجملہ مخصوص ٹھہری تو اب رہا یہ کہ قدر درم تک خاص کیجاوے بذریعہ اس نص کے جو ڈھیلون و پتھرون سے استنجاء کرنے کی جواز مین ہے کیونکہ موضع استنجاء کی مقدار ایک درم ہے اور حال یہ ہے کہ ڈھیلون سے استنجاء کرنے والا بالکلیہ پاک نہین ہوتا ہے حتی کہ اگر قلیل پانی مین داخل ہو تو اسکو نجس کریگا یا اسپر اجماع دلالت کرتا ہے - مع - **ثم یروی اعتبار الدرہم من حیث المساحۃ وہو قدر عرض الکف فی الصحیح** - پھر روایت کیا جاتا ہے اعتبار درم کا از راہ مساحت یعنی مساحت ایک درم ہو اور وہ صحیح قول مین بقدر عرض ہتیلی کے ہے - ف - یعنی انگلیون کے جوڑون کے اندر کا گہراو - اور بعض نے کہا کہ معنی یہ ہین کہ یہی اعتبار صحیح ہے کیونکہ از راہ مساحت کے دوسرا قول نہین ہے - **ویروی من حیث الوزن وہو الدرہم الکبیر المثقال وہو ما یبلغ وزنہ مثقالا** - اور روایت کیا جاتا ہے اعتبار درم کا از راہ وزن کے اور وہ درم کبیر مثقال ہے اور یہ وہ کہ جسکا وزن ایک مثقال ہو پہنچے - ف - مثقال ۲۰ قیراط - **وقیل فی التوفیق بینہما ان الاولی فی الرقیق والثانیۃ فی الکثیف** - اور ان دونون روایتون مین توفیق یون دیگئی کہ دونون روایتین ٹھیک ہین اور براہ مساحت توفیق نجاست مین ہے اور براہ وزن گاڑھی نجاست مین ہے - ف - حتی کہ اگر آدمی کا پیشاب مثلا ہو تو بقدر درم مساحت یعنی ہتیلی کے مقعر کے معفو اور اس سے زیادہ نہین جائز ہے اور اگر گوہ ہو تو ایک درم وزن سے زیادہ نہین جائز ہے - یہ توفیق فقیہ ابو جعفر رح نے دی ہے اور محیط مین کہا کہ یہی صحیح ہے اور جامع کردری مین کہا کہ یہی مختار ہے - ع - اور اسی کو تبیین و کافی واکثر

فتاوی میں بیان ہے۔ بدائع میں اسی کو مختار مشائخ اور دار المذہب کہا اور زیلعی وزاہدی نے صحیح کہا ط۔ اسی پر تنویر میں جزم کیا۔ **وانما کانت نجاسته هذه الاشیاء مغلظة لانها ثبتت بدلیل مقطوع به۔** اور ان چیزوں یعنی خون وپیشاب وغیرہ مذکورات کی نجاست اسی وجہ سے مغلظہ ہوئی کہ یہ نجاست بدلیل قطعی ثابت ہوتی ہے۔ ف۔ عینی نے لکھا کہ دلیل قطعی یعنی ایسی نص سے ثابت جسکی معارض دوسری نص نہیں ہے۔ خبازیہ میں ہے کہ قطعی سے یہ مراد کہ ایسے اسباب وہاں نہوں جنسے تخفیف آجاتی ہے یعنی ایک کے حق میں دو متعارض نص جمع نہوں ایک سے نجاست اور دوسرے سے طہارت ثابت ہوتی ہے اور اسوقت کے مجتہدین اسکے بارہ میں مختلف نہوں اور ایسی ضرورت نہو جس سے اجتناب کے ساتھ حرج پیش آوے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر کوئی نجاست اسطرح نجس ثابت ہو کہ جو نص اسکے حق میں ہے وہ بلا معارضہ ہے اور مجتہدین وقت بھی مختلف نہیں اور اسکے اجتناب کرنے میں حرج بھی نہیں ہے باوجود اسکے بھی یہ لازم نہیں آتا کہ وہ نجاست بدلیل قطعی ثبوت ہے کیونکہ اگر صحیح حدیث سے نجاست ثبوت ہوئی اور وہ حدیث مشہور یا متواتر نہیں ہے تو یہ ثبوت قطعی نہوگا اور اسی اصل پر امام رح وصاحبین کے درمیان اختلاف واقع ہوا ہے کیونکہ نجاست کا مغلظہ ہونا امام رح کے نزدیک ایسی نص سے ثبوت ہوتا ہے جسکے معارضہ میں دوسری نص مثبت طہارت نہو اور مخففہ ہونا ایسے طور کہ دو نص باہم متعارض موجود ہوں اور صاحبین کے نزدیک مغلظہ ہونا ایسی نجاست کے حق میں جسکے نجس ہونے پر اجماع واقع ہوا اور مخففہ ہونا ایسی نجاست میں جسمیں اختلاف ہوا۔ اور فائدہ کا ظہور ایسی نجاستوں میں جیسے گوبر کیونکہ امام رح کے نزدیک یہ نجاست مغلظہ ہے بدلیل حدیث ابن مسعود رض جو لیلۃ الجن کے قصہ میں وارد ہے خلاصہ یہ کہ استنجا کے لیے دو پتھر اور ایک گوبر لایا تو گوبر کو پھینکدیا یہ کہکر کہ یہ رجس یا رکس یعنی پلید ہے اور دوسری نص اسکے معارض نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک گوبر مخففہ ہے کیونکہ امام مالک کے نزدیک پاک ہے۔ پھر امام مصنف نے جن چیزوں کو ذکر کیا۔ ازانجملہ خون مسفوح کہ حرام منصوص القرآن اور اسکی نجاست اجماعی بلاخلاف ہے مع۔ میں کہتا ہوں کہ کھانے کی حرمت باجماع مسلم ولیکن نجاست مغلظہ پر شافعیہ کے نزدیک دو طریق ہیں اور نواقض وضو میں حجت شافعیہ کی حدیث مسلم غزوہ ذات الرقاع کی گذرچکی ہے فارجع الیہ۔ ازانجملہ بول ہے تو بڑے آدمی کا پیشاب باجماع مسلمین مغلظہ نجس ہے اور ابن المنذر نے حنفیہ وشافعیہ سے اجماع نقل کیا۔ رہا طفل صغیر جو کچھ طعام نہیں کھاتا اسکے پیشاب نجس مغلظہ ہونے میں بھی جمیع اہل علم متفق ہیں سوائے داؤد ظاہری کے اور اسکا اختلاف معتبر نہیں ہے مگر شافعی کے نزدیک نجاست خفیفہ ہے اور اوزاعی رح نے کہا کہ اسکے پیشاب میں مضائقہ نہیں جب تک نہ کھاوے اور یہی عبد الله بن وہب کا قول ہے اور رہا ایسے جانور کا پیشاب جو نہیں کھایا جاتا تو ہمارے وشافعی ومالک وعامہ فقہاء کے نزدیک نجس مغلظہ ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ تفصیل چاہیے کہ جو جانور بوجہ نجاست کے نہیں کھایا جاتا بر خلاف اسکے جو بوجہ کرامت کے نہ کھایا جاوے جیسے گھوڑا۔ اسی وجہ سے امام مصنف رح نے گدھے کے پیشاب کو خاص کر بیان کیا کہ گھوڑا اسکے خلاف ہے۔ ازانجملہ خمر کے حرام ہونے پر اجماع اور اسکے نجس ہونے پر اتفاق ہے تو اسکی نجاست مغلظہ ہے۔ مع۔ پھر سوائے خمر کے دیگر اقسام شراب میں مختلف روایات ہیں بعض میں مغلظہ مثل خمر کے اور بعض میں مخففہ اور بعض میں طہارت ہے اور بحر الرائق نے مغلظہ ہونے کی روایت کو اور نہر الفائق نے مخففہ ہونے کو ترجیح دی۔ د۔ **وان کانت مخففة کبول ما یوکل لحمه جازت الصلوٰة معه حتی یبلغ ربع الثوب۔** اور اگر نجاست مخففہ ہو جیسے پیشاب ایسے جانور کا جسکا گوشت کھایا جاتا ہے تو اسکے ساتھ نماز جائز ہے حتی کہ چوتھائی کپڑے تک پہونچے۔ ف۔ واضح ہو کہ جسکا گوشت کھایا جاتا ہے اس سے مراد یہ کہ اپنی ذات کے لحاظ سے اسکا گوشت حرام نہو پس گھوڑے کو بھی شامل ہے اگرچہ کراہت کی راہ سے گھوڑے کو ذبح کرنا اور جہاد کا عمدہ ذریعہ کھونا مکروہ ہے۔ بالجملہ مخففہ نجاست کم چہارم کپڑے سے عفو ہے۔ **یروی ذلک عن ابی حنیفة رح لان التقدیر فیه بالکثیر الفاحش والربع ملحق بالکل فی بعض الاحکام۔** ایسا ہی امام ابو حنیفہ رح سے روایت کیا جاتا ہے یعنی مطلقاً چہارم کپڑا کیونکہ مخففہ نجاست کے بارہ میں تقدیر تو کثیر فاحش کی ہے یعنی بہت فاحش ہوگئی ہو تو نہیں

جائز ہو اور چہارم کا اندازہ بعضے احکام مین کل کے ساتھ لحق ہوتا ہو۔ ف۔ جیسے چہارم سر کا مسح بمنزلہ کل کے ہو۔ تو چہارم کپڑا گویا بالکل
و کثیر فاحش ہوا۔ اس روایت پر تمام بدن کا چہارم اور تمام کپڑے کا چہارم ہو اگرچہ کپڑا بڑا ہو۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہ احسن ہو اور حلبی رح نے
شرح المنیہ مین اسی کو مختار کہا اور نہر الفائق مین اسی کو ترجیح دی۔ د۔ وعنہ ربع ادنیٰ ثوب یجوز فیہ الصلوٰۃ کالمیزر۔ اور امام
ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت ہو کہ کمتر کپڑا جسمین نماز جائز ہو جاوے اُسکا چہارم مقدر ہو جیسے میزر۔ ف۔ تہبند اور اسمین احتیاط ہو اور
ابو بکر الرازی نے کہا کہ جیسے ازار۔ پس تہبند کا چہارم نجس مغلظہ سے آلودہ ہو تو نماز نہین جائز ہو۔ وقیل ربع الموضع الذی اصابہ
کالذیل والدخریص۔ اور کہا گیا کہ چہارم اس جگہ کا مراد ہو جہاں نجاست لگی جیسے دامن وکلی۔ ف۔ پس اگر دامن کا چہارم
نجس ہوا نجاست مخففہ تو نماز جائز نہین ہو۔ محیط وتحفہ مین کہا کہ یہی اصح ہو۔ ع۔ بدائع ومجتبیٰ وسراج مین اسی کو صحیح کہا اور حقائق
مین ہو کہ اسی پر فتویٰ ہو البحر۔ فتویٰ کا لفظ اصح ومختار پر مقدم ہو ح ط۔ وعن ابی یوسف رح شبر فی شبر۔ اور امام ابو یوسف رح
سے مروی ہو کہ ایک بالشت طول وایک بالشت عرض ہو۔ ف۔ اسقدر اگر نجاست مخففہ لگ جاوے تو روا نہین اور اس سے
کم روا ہو۔ مین کہتا ہون کہ جس قول پر فتویٰ ہو یعنی جس جگہ نجاست لگے اُسی ٹکڑے کا چوتھائی معتبر ہو جیسے دامن وکلی تو اس قول
پر مقدار مختلف ہوگی وعلیٰ ہذا چولی وگریبان وغیرہ مین اختلاف فاحش ہوگا فافہم۔ وانما کان ہذا مخففا عند ابی حنیفۃ و
ابی یوسف لمکان الاختلاف فی نجاستہ او لتعارض النصین علی اختلاف الاصلین۔ اور ماکول اللحم کا پیشاب
اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک نجاست مخففہ ٹھہرا کہ اُسکے نجس ہونے مین اختلاف مجتہدین ہو یا اُسکے حق
مین دو نص باہم متعارض ہین برِبنا دونون اصل مختلف کے۔ ف۔ پس ابو یوسف رح کے نزدیک تو اختلاف مجتہدین سے
تخفیف ہو اور امام رح کے نزدیک تعارض نصین ہو یعنی حدیث عرنیین تو اونٹ کے پیشاب پاک ہونے پر دلالت کرتی ہو اور حدیث
استنزہوا من البول۔ دلالت کرتی ہو کہ انکا پیشاب بھی نجس ہو۔ مسئلہ۔ جب نجاست غلیظہ ونجاست خفیفہ جمع ہون تو خفیفہ کو بھی
غلیظہ کے تابع کرینگے احتیاطاً۔ کما فی الظہیریہ والتنویر۔ حتیٰ کہ اگر غلیظہ ایک درم سے کم ہو وخفیفہ سے ملکر درم یا زائد ہو تو ملا یا جائیگا
م۔ جو چیز بدن انسان سے ایسی نکلے جو وضو یا غسل واجب کرے وہ نجس مغلظہ ہو جیسے گوہ وپیشاب ومنی ومذی وودی وپیپ
وقے بمقدار منہ بھر ف۔ البحر۔ وخون حیض ونفاس واستحاضہ السراج وپیشاب طفل صغیر وصغیرہ خواہ طعام کھاتے ہون یا نہ کھاتے ہون
الاختیار۔ شراب وخون مسفوح ومردار وغیر ماکول اللحم کا پیشاب ولید وگوبر وکتے کا گوہ ومرغی وبط واوز کی بیٹ نجس مغلظہ
ہین۔ قاضیخان۔ درندون وبلی وچوہے کا گوہ السراج۔ اور بلی وچوہے کا پیشاب اگر کپڑے کو لگجاوے وقدر درم سے زائد ہو تو نماز
کریگا یہی ظاہر ہو قاضیخان والخلاصہ۔ اوپر گذرا کہ فتویٰ اُسکے خلاف ہو۔ م۔ سانپ کی بیٹ وپیشاب مغلظہ نجس ہین اور جونک کا
گوہ بھی۔ تاتارخانیہ۔ چھچھوندی ووزغہ کا خون جب سائل ہو نجس ہو الظہیریہ۔ حتیٰ کہ اگر قدر درم سے زائد کپڑے کو لگ جاوے تو مانع جواز
نماز ہو المحیط۔ ماکول اللحم جانور وگھوڑے کا پیشاب اور پرند غیر ماکول اللحم کی بیٹ نجس مخففہ ہو الکنز۔ اور ہر چیز کا مرارہ اُسکے پیشاب کے مانند
ہین الظہیریہ۔ واضح ہو کہ نجاست کو جو خفیفہ کہتے ہین تو اُسکی خفت سوائے پانی کے کپڑے وغیرہ مین ظاہر ہوگی الکافی۔ حتیٰ کہ اگر کنوئین
مین نجاست خفیفہ گرے تو سب پانی نکالنا پڑیگا۔ پھر جو خون نجس نہین اُنکا بیان۔ م۔ خون شہید جب تک اُسپر ہو پاک اور جب
جدا ہو نجس ہوا۔ الظہیریہ۔ ذبح کیے ہوئے جانور کی رگون مین جو خون رہا وہ کپڑے کو خراب نہین کرتا اگرچہ فاحش ہو۔ قاضیخان۔
یون ہی جو اُسکے گوشت مین رہا کیونکہ مسفوح نہین ہو محیط السرخسی۔ اور دم مسفوح یعنی سائل مین سے جو گوشت کو لگ گیا نجس ہو
المنیہ۔ کلیجہ وتلی کا خون نجس نہیں ہو خزانۃ الفتاوی۔ پسو وچیچڑ وجون وکھٹمل کا خون پاک ہو اگرچہ کثیر ہو۔ السراج۔ اور مچھلی وجو پانی
کے جینے والے جانور مین طرفین کے نزدیک انکا خون کپڑے کو خراب نہین کرتا۔ قاضیخان۔ سانپ کی کھال نجس ہو اگرچہ ذبح کیا جا
ہو۔ الظہیریہ۔ سانپ کی کینچلی صحیح یہ کہ پاک ہو۔ الخلاصہ۔ سوتے آدمی کا لعاب خواہ پیٹ سے آوے یا سر سے اُترے طرفین رح کے

نزدیک پاک ہو اسی پر فتوی ہو اور مردے کے منہ سے جو لعاب بہے کہا گیا کہ نجس ہو۔ السراج۔ ریشم کے کیڑون کا پانی و انکی فاث انکی بیٹ پاک ہو۔ القینہ جو پرندے کھائے جاتے ہین مانند کبوتر و گرگریا کی بیٹ ہمارے نزدیک پاک ہو۔ السراج۔ صحیح یہ کہ مرغابی کا دودھ پاک ہو التبیین والقنیہ یہی اصح ہو۔ الہدایہ۔ مگر کھایا نہ جائیگا۔ النہایہ والخلاصہ۔ ٹوکری گیہون مین ایک مینگنی چوہے کی گری پھر وہ پیس ڈالی گئی حالانکہ انہین مین مینگنی تھی یا ایک مشکی تیل مین گرے تو آٹا یا تیل خراب نہوگا جب تک انکا مزہ متغیر نہو۔ فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہین۔ مسائل ابوحفص مین ہو کہ چوہے کی مینگنی گری سرکہ یا رب مین تو اسکو خراب نہ کریگی المحیط۔ رب نچوڑا ہوا گاڑھا کر دیا جاوے خواہ انگور کا ہو یا سیب وغیرہ کا۔ م۔ اگر کپڑے کو نجس تیل ایک درم سے کم لگا پھر پھیل کر ایک درم سے زیادہ ہوگیا تو بعض نے کہا کہ نماز جائز ہونے سے مانع ہو اور اسی کو اکثرون نے لیا ہو۔ السراج۔ اور یہی لیا جاوے۔ المنیہ۔ نجاست کی مقدار مین اعتبار نماز پڑھنے کے وقت کا ہو نجاست لگنے کے وقت کا بقول اکثر۔ النہر۔ د۔ جو نجاست مغلظہ کہ کنوئین مین گر کر اسکی تہ کی مٹی مین مل کر مٹی ہوگئی تو نجس نہ رہی کیونکہ ذات منقلب ہوگئی اسی پر فتوی دیا جاوے۔ د۔ اگر نجس کپڑے تر کو پاک کپڑے خشک مین لپیٹا پس اسکی نمی پاک کپڑے مین ظاہر ہوئی ولیکن اسقدر تری نہوئی کہ اگر نچوڑین تو اُس سے کچھ بہے یا ٹپکے تو اصح یہ کہ وہ نجس نہو جائیگا۔ یون ہی اگر پاک کپڑے کو تری کی حالت مین خشک نجس کپڑے یا خشک زمین نجس پر بچھایا اور اُس نجاست نے کپڑے مین اثر کیا لیکن ایسی تری نہوئی کہ نچوڑے سے کچھ بہے یا ٹپکے مگر نمی کی جگہ ظاہر ہوتی ہو تو اصح یہ کہ وہ نجس نہو جائیگا الخلاصہ۔ بعض اسکو وقایہ مین لیا ہو۔ م۔ اگر اپنے بھیگے پانون کو نجس زمین یا نجس بچھونے پر رکھا تو وہ نجس نہوگا اور اگر خشک پانون کو نجس بھیگے بچھونے پر رکھا اگر پانون تر ہوگیا تو نجس ہوگیا اور نمی کا اعتبار نہین ہو اور یہی مختار ہو السراج عن الخلاصہ وغیرہا۔ اگر گارے مین گوبر ڈالا اُس سے چھت پر کہگل لگائی وہ خشک ہوگئی پھر اُسپر بھیگا رومال وغیرہ رکھا تو وہ نجس نہوگا۔ خشک گوبر یا نجس شی کو اگر ہوا نے اُڑایا اور وہ کپڑے کو لگی تو جب تک اسمین نجاست کا اثر ظاہر نہو وہ نجس نہوگا۔ قاضی خان۔ ہوا اگر ناپاک چیزون گوہ گوبر کو اُڑا لاوے اور بھیگے کپڑے کو لگے اگر نجاست کی بو پائی جاوے تو وہ نجس ہوگیا۔ اور نجاست کے بخارات اُٹھکر جو کپڑون کو لگتے ہین اُنسے کپڑا نجس نہین ہوتا اور یہی صحیح ہو۔ الظہیریہ۔ اگر پانی سے استنجا کیا اور مندیل سے نہ پوچھا کہ اُسکے پانی نکلی تو عامۂ علماء کے نزدیک اُسکا گرد نجس ہوگا اور اسی طرح اگر استنجا نہ کیا ولیکن اُسکا پائجامہ پسینے یا پانی سے بھیگ گیا پھر ریح یا ہوا نکلی تو یہی حکم ہو۔ الخلاصہ۔ اسی طرح جاڑون مین مربط مین داخل ہوا یعنی جہان لید کا الاؤ لگا ہو اور اُسکا بدن بھیگا ہو یا کوئی بھیگا کپڑا لیگیا جو اُسکی گرمی سے سوکھ گیا تو وہ نجس نہوگا مگر جبکہ سوکھنے پر اُسکا اثر مانند زردی وغیرہ کے بھیگی ازار یا پجامہ وغیرہ مین ظاہر ہو الذخیرہ۔ اگر بچھونے پر منی لگ گئی اور خشک ہوگئی اُسپر سویا اور پسینا آیا اُس سے بچھونا بھیگ گیا اگر تری کا اثر اُسکے بدن مین ظاہر نہوا تو نجس نہ ہوا اور اگر بچھونا تر ہو کر اُسکی تری بدن کو لگی جس سے اثر ظاہر ہوا تو بدن نجس ہوگیا۔ قاضیخان۔ گدھے نے پانی مین پیشاب کیا یا اُسمین گوہ پھینکا اُس سے چھینٹیں اُڑکر کپڑے کو پہونچین اگر اسمین اثر ظاہر ہوا تو نجس ہوا ورنہ نہین یہی مختار ہو اور اسی کو فقیہ ابو اللیث نے لیا خواہ پانی جاری ہو یا ٹھہرا ہو۔ شرح المنیۃ للحلبی۔ د۔ پائخانہ کی مکھیان کپڑے پر بیٹھین تو اُسکو خراب نہ کرینگی مگر جب کہ بہت غالب ہون۔ قاضیخان۔ کیچڑ مین چلا اور بے پانون دھوئے نماز پڑھے تو جائز ہو اگر اسمین نجاست کا اثر نہو لیکن احتیاط او سلے ہو۔ عن الفتاوی عن الحسامیہ۔ نجس بھوسا اگر گارہ مین ڈالا گیا پس اگر بھوسا بعینہ قائم دکھلائی دیتا ہو تو نجس ہو بشرطیکہ بہت ہو ورنہ نہین قاضیخان۔ اور اگر خشک ہو تو اُسکی طہارت کا حکم ہوا المحیط سکتے نے اگر آدمی کے عضو یا کپڑے کو منہ سے پکڑا تو جب تک اسمین تری ظاہر ہو نجس نہوگا خواہ کتا غصہ مین ایسا کرے یا کھیل مین المنیۃ اور مضمرات مین کہا کہ یہی مختار ہو۔ شرح المنیۃ للحلبی۔ مسجد کے بوریہ پر کتا کھڑا ہوا اگر خشک ہو تو نجس نہ ہوا اور اگر بھیگا ہو اور اثر بوریہ مین ظاہر نہوا تو بھی نجس نہین۔ قاضیخان۔ ہاتھی کی ہڈی پاک ہو یہی اصح ہو۔ المحیط۔ ہاتھی کا لعاب نجس ہو جیسے لعاب چیتے و شیر کا۔ اگر ہاتھی نے سونڈ سے کسی کپڑے کو لگایا وہ نجس

ہوا اما فیستان۔ گتنے کے باون کا کمہ بنایا تو مضائقہ نہیں ہی الخلاصہ۔ واضح ہو کہ شیخ محقق ابن الہمام رح نے قول الامام رح ودواصاب
الثوب قدر الدرہم الخ۔ مین کہا کہ حاصل اس مسئلہ مین افادہ فرمایا کہ غلیظہ نجاست بقدر درم اور خفیفہ نجاست جبتک فاحش
نہو مانع نماز نہیں اور بیان تقدیر درم وفاحش کے اور بیان قاعدہ خفیفہ وغلیظہ کا۔ پھر نجاست غلیظہ مین معتبر وہ وقت کہ نجاست
لگے پس اگر نجس تیل لگ گیا بقدر درم کے پھر پھیل کر زیادہ ہوگیا تو مرغینانی رح وایک جماعت کا مختار یہ کہ مانع نہیں اور
دوسرون کا مختار یہ کہ مانع ہی حتی کہ اگر پھیلنے سے پہلے نماز پڑھے تو جائز وبعد پھیلنے کے نہیں جائز ہی۔ پھر اگر ایک ہی کپڑا
ہو تو دوسری طرف جو نجاست پھوٹی اُسکا اعتبار نہیں ہی کیونکہ وہی دونون طرف ایک ہی۔ برخلاف اسکے جب دوہرا ہو تو واقع
ہوگا وعلی ہذا اگر درم کے دونون رخ نجس ہوئے تو نماز نہیں جائز ہی۔ پھر مانع نماز وہی نجاست ہی جو مصلی کی طرف منسوب ہو
حتی کہ اگر اپنے بل سے بیٹھنے اٹھنے والا بچہ جسکے کپڑے وبدن نجس ہین مصلی کی گود مین بیٹھ گیا یا نجاست بھرا کبوتر اُسپر بیٹھ گیا
تو نماز جائز ہی برخلاف اسکے اگر ایسے بچہ کو گود لیا جو اپنے بل کا نہیں ہی تو اُسکی نجاست مصلی کی طرف منسوب ہوگی اور نماز جائز
نہوگی یعنی جبکہ درم سے زائد ہو۔ پھر قدر درم کے ساتھ نماز جائز ہی گر مکروہ ہی حتی کہ کہا گیا کہ اگر وقت جاتے رہنے یا ہر جگہ جماعت
جاتے رہنے کا خوف نہو تو اگر نماز مین نجاست پر واقف ہو تو اُسکو توڑ دے۔ رہا بیان ضابطہ غلیظہ وخفیفہ تو صاحبین کے نزدیک
معتبر اختلاف علماء ہی حتی کہ خفیفہ ہو اور امام رح کے نزدیک تعارض النصین سے خفیفہ ہی دبرین تقدیر خون وخمر ومرغی بط واوز
کی بیخال اور آدمی وغیرہ کا ول الحم کا پیشاب سوائے گھوڑے کے۔ اور قے یہ سب باتفاق مغلظہ ہین کیونکہ تعارض واختلاف کچھ
نہیں ہی اور خون سے وہ مستثنی ہی جو رگون مین باقی رہا بعد ذبح کے۔ اور اسی کے حکم مین لحم مہزول ہی جب کاٹا جاوے تو اسمین
جو خون ہی وہ نجس نہیں اور یون ہی کلیجہ مین جو خود کلیجہ کا خون ہو۔ کذا قیل۔ مگر امام مصنف رح نے تجنیس مین فرمایا کہ اسمین نظر
ہی اسوجہ سے کہ اگر وہ خون نہو تو کچھ شک نہیں کہ دم مسفوح سے مجاور رہا ہی اور نجس کی مجاورت سے چیز نجس ہو جاتی ہی اور
امام ابو یوسف رح سے باقی کے حق مین روایت کہ وہ کھانے مین معفو ہی نہ کپڑے مین۔ قال المترجم۔ دلیل تو یہی قوی ہی جو امام
مصنف رح نے بیان فرمائی کیونکہ اول تو جو عروق مین باقی ہی وہی دم مسفوح کا بقیہ ہی اور اگر نہو تو اسمین کچھ شک نہیں کہ وہ دم
مسفوح سے مجاور رہا ہی ہان یہ بات البتہ کہ اگر نجس قرار پاوے تو شاید حرج ومشقت ہی لیکن اگر یہ صحیح ہو جاوے تو عذر کافی
ہوگا۔ واللہ تعالی اعلم۔ اور مستثنی خون سے شہید کا خون ہی جب تک شہید پر ہو حتی کہ اگر نماز مین شہید کو خون آلودہ لادے
ہو تو صحیح ہی برخلاف ایسے مقتول کے جو شہید نہو اور اُسکو غسل نہیں دیا گیا یا کافر ہی اگرچہ اُسکو غسل دیا گیا کیونکہ وہ غسل سے
پاک نہوا بخلاف مسلم کے کہ وہ بعد غسل کے پاک ہوگیا۔ اور مشک بھی مستثنی ہی یعنی اگرچہ وہ ہرن کا خون ہی۔ فقہا نے کہا کہ
مشک کا کھانا اور اُس سے نفع اُٹھانا جائز ہی باوجودیکہ مشہور یہ کہ وہ خون ہی اور مین نے اُسکی کوئی تعلیل دیکھی نہیں لیکن بعضے
مغربی دوستون سے مین نے زباد کے حق مین گفتگو کی اور مین نے کہا کہ یون کہا جاتا ہی کہ زباد ایک حیوان کا پسینہ ہی جسکا
کھانا حرام ہی تو اُس دوست نے فرمایا کہ جس چیز کو طبیعت مستحیل بصلاح کردے جیسے خوشبو تو وہ نجاست سے نکل جاتا ہی جیسے مشک
قال المترجم۔ خلاصہ تعلیل دربارہ مشک وزباد کے یہ کہ وہ اگرچہ نجس الاصل تھا مگر مستحیل ہوگیا اور اس صورت مین شاید کہ اختلاف
جاری ہو درمیان صاحبین کے اور شاید کہ یہ اجماعی ہو جیسے خمر کا استحالہ سرکہ کی طرف اجماعاً جائز ہی اور یہی صواب ہی کیونکہ یہ استحالہ مشک
وغیرہ کا بمنزلہ خون کے گوشت ہو جانے کے ہی وعلی ہذا عنبر وغیرہ اسی حکم مین ہین۔ م۔ پھر پسو وچھچڑ ومچھلی کا خون کچھ نہیں ہی یعنی اُسکو استثناء
نہیں کہنا چاہیے کہ یہ درحقیقت خون نہیں ہی۔ رہی قے تو منہ بھر نجس غلیظہ ہی اور اس سے کم ہو تو بقول ابو یوسف پاک ہی اور یہی مختار رکھا
گیا ہی۔ اور طفل نے دودھ پیکر قے کردی اور ان کے کپڑون کو لگی اگر منہ بھر ہو یا زیادہ تو حسن رح نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی کہ جبتک
وہ کثیر فاحش نہو مانع نماز نہیں کیونکہ اسمین ہر وجہ سے تغیر نہیں ہوا یہی ابو جعفر کی غریب الروایۃ مین مذکور ہی اور یہی صحیح ہی اور امام صفار رح

نے تجنیس مین بھی اسی کی تصحیح کی ہے اور ہم نے نواقض وضو مین مجتبیٰ وغیرہ سے نقل کیا جو اس قول کی طہارت کو مقتضی ہے یعنی بالکل پاک ہے خواہ کثیر فاحش ہو یا نہو - پھر یہ جو امام مصنف رح نے کہا کہ یہ نجاسات ثابت بدلیل قطعی ہین تو اسکے معنی یہ ہین کہ ثابت ایسی دلیل سے جسپر عمل قطعی واجب ہے کیونکہ فروع احکام مین دلیل ظنی پر عمل کرنا قطعی واجب ہے - قال المترجم فعلی ہذا فرق غلیظہ وخفیفہ مین مشکل ہوگا لہذا شیخ رح نے کہا کہ اولی یہ کہ دلیل قطعی سے مراد اجماع ہو اور واضح ہو کہ اختلاف گوبر ولید مین پیدا ہوگا جیسا کہ سابق مین گذرا م - پھر امام محمد رح نے آخر مین لید گوبر کی نجاست خفیفہ سے بھی رجوع کیا جبکہ ری مین ہارون رشید خلیفہ کے ساتھ گئے اور راستون وبازارون و سرایے کو گوبر سے بھرا پایا اور لوگون کو عموماً مبتلا دیکھا - قال المترجم - اگر وہم ہو کہ یہ جو فقہاء اکثر کہا کرتے ہین کہ ابتلاء دیکھکر حکم جواز دیدیا تو کیا شرع مین مجتہد کو ایسی رائے کا اختیار ہے تو جواب یہ کہ یہ تساہل ہے اور تحقیق اسمین یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نجاست سے اجتناب کا حکم دیدیا پس اجتناب واجب ہے لیکن شرط امکان عمل ہے حتی کہ حرج ومشقت دفع ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے اس حکم پر عمل کرنے کو ایسی صورت سے بتلایا کہ حرج نہو تو گوبر ولید کی جب یہ کثرت ہے تو معلوم ہو گیا کہ اسکو نجاست نہین رکھا کیونکہ اگر نجاست ہو تو حرج ومشقت شدید لازم آوے اور حرج کو اللہ تعالیٰ نے دور کیا ہے تو معلوم ہو گیا کہ اسکو نجاست ہی نہین رکھا ہے پس مجتہد کو شرعی دلیل قوی ہاتھ آئی تو اسنے حکم دیا کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر اسکو نجس نہین رکھا ہے اور ہرگز یہ مراد نہین کہ مجتہد کی رائے کو اختیار ہے - وعلی ہذا گوبر کے کنڈے جائز ہین اور مسلمان گھوسیون کے حق مین گائے بھینسون کا موت وگوبر وغیرہ نجس نہین ہے اسی پر فتوی دیا جاوے - م - اسی قول پر مشائخ نے بخاری کی کیچڑ کو قیاس کیا کیونکہ راہ مین آدمی وجانور ہر جا پا یہ سبب چلتے ہین برخلاف ایسے شہر کے جہان آدمیون کی راہ الگ وجانورون کی الگ ہے - مف - درمختار مین ایک ضابطہ پرند کی بیٹ کے واسطے یہ بیان کیا کہ ہر پرند جو ہوا مین بیٹ نہین کرتا اسکی بیٹ نجاست غلیظہ ہے جیسے مرغی وبط اور جو ہوا مین بیٹ کرتا ہے اگر وہ ماکول اللحم ہے تو اسکی بیٹ پاک ہے ورنہ نجاست خفیفہ ہے اور سوائے پرندون کے ہر حیوان کا لید وگوبر امام رح کے نزدیک غلیظہ وصاحبین کے نزدیک خفیفہ ہے اور شرنبلالیہ مین ہے کہ صاحبین کا قول اظہر ہے اور امام محمد رح نے آخر اسکو پاک کہا وہی قول مالک رح کا ہے اور ماکول اللحم جانورون کا پیشاب اور انسین مین گھوڑا بھی داخل ہے نجاست مخففہ وامام محمد کے نزدیک پاک ہے اور غیر ماکول اللحم پرندون کی بیٹ خواہ شکاری ہون یا نہون نجاست مخففہ ہے اھ کہا گیا کہ پاک ہے اور اسی قول کو صحیح کہا گیا ہے اھ گدھے وخچر کا لعاب علی المذہب پاک ہے - المسئلہ - **واذا اصاب الثوب من الروث او من اخثاء البقر اکثر من قدر الدرہم لم یجز الصلوٰۃ فیہ عند ابی حنیفۃ** - اور جب کپڑے کو لید یا گائے کے گوبر سے قدر درم سے زیادہ لگا تو اس کپڑے مین امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک نماز نہین جائز ہے - ف - کیونکہ امام رح کی اصل کہ نص بلا تعارض ہو موجود ہے **لان النص الوارد فی نجاستہ وہو ما روی انہ علیہ السلام رمی بالروثۃ وقال ہذا رجس او رکس لم یعارضہ غیرہ** - کیونکہ لید کی نجاست مین جو نص وارد ہے اور یہ وہ ہے جو مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لید کو پھینکدیا اور کہا کہ یہ رجس یا رکس یعنی پلید ہے اس نص کا دوسرا معارض نہین ہے - ف - یہ حدیث صحیح بخاری مین ہے اور استنجاء کے دو پتھر دن وایک روثہ مین سے روثہ کو پھینکدیا اور یہ فرمایا تھا پس اس سے رجس ہونا ثبوت ہوا اور دوسری نص نہین جس سے پاک ہونا ثبوت ہو - **ولہذا ثبت التغلیظ عندہ والتخفیف بالتعارض** - اور ایسی نص غیر معارض سے امام رح کے نزدیک مغلظہ ہونا ثبوت ہوتا ہے اور مخففہ کا ثبوت بتعارض ہوتا ہے ف - یہ امام کی اصل ہے - اگر کہا جاوے کہ نصوص مین تعارض کیونکر ہوا جواب یہ کہ حقیقت مین تعارض نہین ہے ولیکن ہمکو روایت اسطرح پہونچی کہ ظاہر مین تعارض معلوم ہوتا ہے - **وقالا یجزیہ حتی یفحش** - اور صاحبین نے کہا کہ لید گوبر کے ساتھ جائز ہے یہانتک کہ فاحش ہو جاوے - ف - یعنی نجاست اسکی مخففہ ہے - **لان للاجتہاد فیہ مساغاً وبہذا ثبت التخفیف عندہما** - کیونکہ اسمین اجتہاد کو گنجایش ہوئی ہے اور اس سے صاحبین کے نزدیک تخفیف ثبوت ہو جاتی ہے - ف - یہ تو صاحبین کے واسطے اصل خاص ہے - **ولان فیہ ضرورۃ لامتلاء الطرق بہا وہی مؤثرۃ فی التخفیف** - اور اس وجہ سے کہ اسمین ضرورت متحقق ہے کیونکہ

راہین اس سے بھر جاتی ہین اور یہ بات تخفیف مین مؤثر ہے۔ ف۔ یعنی باتفاق عموم بلوی صورت تخفیف ہے تو لید گوبر مین بھی
تخفیف پیدا کریگا۔ بخلاف بول الحمار لان الارض تنشفہ۔ برخلاف گدھے کے پیشاب کے کہ اُسکو زمین جوس لیتی ہے
ف۔ اگر کہا جاوے کہ عموم بلوے و ضرورت سے تو نجاست ساقط ہوجاتی ہے جیسے بلی کا جھوٹا۔ جواب یہ کہ ہان لیکن بلی کی ہر دم
ابتلاء کی وجہ سے اُسکی ضرورت سے لید و گوبر مین کم ضرورت ہے لہذا صرف تخفیف لازم آئی کمافی مبسوط شیخ الاسلام النہایہ مین کہتا
ہون کہ گھوسی کو ہر وقت بلی سے زیادہ ضرورت ہے فافہم۔ قلنا الضرورۃ فی النعال وقد اثرت فی التخفیف مرۃ حتی
تطہر بالمسح فتکتفی مؤنتہا۔ ہم کہتے ہین کہ ضرورت مسلم ہے لیکن یہ ضرورت جوتیون کے حق مین موثر ہے اور اِسنے ایک مرتبہ تو تاثیر کرکے
تخفیف کردی حتی کہ جوتی رگڑ دینے سے پاک ہوجاتی ہے پس ضرورت کی مؤنت مین کفایت کریگی۔ ف۔ الحاصل ضرورت کی وجہ
سے نفس نجاست مین تخفیف ہو یا نجاست کی وجہ سے جسمین حرج تھا اُسکی تطہیر مین تخفیف ہو تو یہان نجاست تو اپنے حال پر رہی
و لیکن جوتی کی تطہیر مین تخفیف کردی تو یہی اِسکی محنت دور کرنے مین کافی ہے۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ضرورت خالی جوتی کے حق مین منحصر
نہین ہوسکتی ہے خصوص گھوسیون کے حق مین تو ظاہر ہے بلکہ بعضے ملکون مثل ہندوستان کے تو گھر گھر یہ ضرورت موجود ہے و علی ہذا بلی کے
جھوٹے سے کم اِسکی ضرورت نہین ظاہر ہے لہذا شرنبلالیہ مین کہا کہ صاحبین کا قول بہت ظاہر ہے کما فی الدر۔ بلکہ امام محمد رح نے آخر مین
ابتلاء عام دیکھکر اُسکو پاک جانا جیساکہ امام مالک رح کا قول ہے۔ پھر واضح ہو کہ ہندوستان کی ضرورت زیادہ تر گائے بھینس و بکری
و دودھ کے جانورون و گھوڑے مین ہے۔ وقال المؤلف رح۔ ولافرق بین ماکول اللحم وغیر ماکول اللحم۔ اور کچھ فرق نہین درمیان ماکول اللحم
و غیر ماکول اللحم کے۔ ف۔ یعنی جیسے غیر ماکول اللحم کا لید و گوبر وغیرہ نجس ہے اِسی طرح جنکا گوشت کھایا جاوے انکا بھی نجس ہے و لیکن
ہمارے یہان ضرورت کی راہ سے فرق ہے جیساکہ کہا گیا۔ وزفر رح فرق بینہما فوافق اباحنیفۃ فی غیر ماکول اللحم ووافقہما فی
ماکول اللحم۔ اور زفر رح نے دونون قسم مین از راہ حکم کے فرق کیا پس غیر ماکول اللحم کی لید گوبر وغیرہ کو تو بموافقت امام رح کے نجس
غلیظہ کہا اور ماکول اللحم کی لید و گوبر وغیرہ کو بموافقت صاحبین کے نجس مخففہ کہا۔ وعن محمد رح انہ لما دخل الری۔ اور امام محمد رح
سے حکایت ہے کہ جب ملک ری مین داخل ہوے یعنی ہارون رشید خلیفہ کے ساتھ مین۔ ورای البلوی۔ اور لوگون کو عموماً اسمین
مبتلا دیکھا۔ ف۔ کیونکہ راہین و گھرون کے صحن و سرائین لید و گوبر سے بھری نہین جیسے ہمارے ہندوستان مین اکثر جگہ یہی کیفیت ہے
افتی ان الکثیر الفاحش لایمنع ایضا۔ تو امام محمد رح نے فتوی دیا کہ یہ اگر کثیر فاحش ہو تو بھی مانع نماز نہین ہے۔ ف۔ اور اِس
قول کو مشائخ نے اختیار بھی کیا۔ وقاسوا علیہا طین بخاری۔ اور اِسی پر مشائخ نے بخارا کی کیچڑ کو قیاس کیا۔ ف۔ جو راہین
آدمی و جانورون کے مختلط آمدرفت سے گوبر وغیرہ سے مخلوط ہوتی ہے پس کہا کہ وہ بھی جا ہے جسقدر لگے مانع نماز نہین ہے۔ وعند ذلک
رجوعہ فی الخف یروی۔ اور اِسی واقعہ کے وقت امام محمد رح کا خف کے مسئلہ مین رجوع کرنا روایت کیا جاتا ہے۔ ف۔ پہلے کہتے
تھے کہ رگڑنے سے پاک نہین ہوتا اور اب موافقت کی۔ بلکہ مین کہتا ہون کہ اُنکے نزدیک تو اِس لید و گوبر سے تو نجس ہی نہین ہوا
اِس جہت سے الہداد رح نے سمجھا کہ اول موزہ کا فتوی دیا پھر مطلقاً غیر مانع کا فتوی دیا۔ اور اعتراض کیا کہ مانع نماز نہونے سے
طہارت لازم نہین کیونکہ شاید نجس معفو ہو۔ مین کہتا ہون کہ یہ خلاف تحقیق کلام ہے اور معنی فتوی کے یہ ہوتے ہین کہ تکلیف نجوع نہونے
سے معلوم ہوا کہ طہارت کے حکم مین یہ چیزین نجاست ہی نہین ٹھہری ہین کما مر مفصلا فی المسئلہ۔ وان اصابہ بول الفرس
لم یفسدہ حتی یفحش عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وعند محمد لایمنع وان فحش۔ اور اگر اِسکو گھوڑے کا پیشاب لگا تو اُسکو
نفسد نہو گا یہانتک کہ فاحش ہو جاوے یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے اور امام محمد کے نزدیک مانع نہین اگرچہ فاحش
ہو جاوے۔ لان بول مایوکل لحمہ طاہر عندہ۔ کیونکہ ماکول اللحم کا پیشاب امام محمد رح کے نزدیک پاک ہے۔ ف۔ جیساکہ اوپر
بیان گذرا۔ مخفف نجاستہ عند ابی یوسف۔ اور ماکول اللحم کا پیشاب مخفف نجاست ہے ابو یوسف کے نزدیک۔ ولحمہ

ماکول عندہما- اور گھوڑے کا گوشت صاحبین کے نزدیک ماکول ہے- ف- اور جمہور علما کے نزدیک بھی ماکول ہے یعنی کھانا حلال ہے
پس حاصل یہ ہوا کہ گھوڑا ماکول اللحم ہے اور ہر ماکول اللحم کا پیشاب امام محمد کے نزدیک پاک ہے تو چاہیے کہ کسی قدر لگے مفسد و مانع نہیں اور
ابو یوسف کے نزدیک نجاست خفیفہ ہے تو جب تک فاحش نہو مانع نہیں ہے- **واما عند ابی حنیفة رح فالتخفیف لتعارض الآثار**
اور رہے امام ابو حنیفہ تو اُنکے نزدیک مخفف ہونا بوجہ تعارض آثار کے ہے- ف- اگر کہا جاوے کہ یہ وجہ کیون نہین بیان کی کہ
گھوڑے کا گوشت امام رح کے نزدیک مکروہ ہے جواب یہ کہ صحیح یہ کہ کراہت بوجہ نجاست کے نہین بلکہ براہ کرامت ہے مانند آدمی کے
ورنہ بالاجماع وہ پاک ہے جیسا کہ شیخ الاسلام وغیرہ نے تصریح کی ہے- پھر باوجود پاک ہونے کے یہ لازم نہین کہ اُسکا پیشاب پاک ہو
کیونکہ آدمی کا پیشاب باوجود طہارت کے نجس ہے لہذا جو اصل امام رح کی بیان کی اسی پر یہان مدار رکھا کہ جب دو نص متعارض
ہون تو نجاست مین تخفیف آجاتی ہے اور یہان مراد تعارض سے حدیث استنزہوا من البول الخ- اور حدیث عرنیین ہے جسمین
اونٹون کے پیشاب پینے کا عرینہ والون کو حکم دیا تھا پس حدیث استنزہوا من البول الخ سے تو عموماً پیشاب سے پرہیز نکلتا ہے
خواہ اونٹ ہو یعنی ایسا جانور ہو جسکا گوشت کھایا جاتا ہے یا کسی اور جانور کا ہو خواہ وہ جانور پاک ہو یا نجس ہو اور حدیث
عرنیین سے اونٹون کا پیشاب پاک نکلتا ہے تو ماکول اللحم کے پیشاب مین تعارض ٹھہرا لہذا ماکول اللحم کے پیشاب کی نجاست مین
تخفیف ہو گئی ولیکن کلام یہان تعارض مین ہے کیونکہ شرط تعارض سے یہ کہ دونون نص اپنے ثبوت و دلالت وغیرہ جہات مین مساوی
ہون اور یہان بہت فرق ہے اسواسطے کہ حدیث عرنیین جسمین اونٹ کا پیشاب ان عرنیون کو پینے کا حکم دیا تھا سب سے اعلیٰ درجہ کی صحیح
ہے کہ جمیع صحاح ستہ مین موجود ہے اور اپنے معنی مین صریح محکم ہے- اور حدیث استنزہوا من البول کی اسناد مین بلکہ مرفوع کلام حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم ہونے مین کلام ہے اگرچہ حاکم نے صحیح الاسناد کہا ہے پس براہ اسناد کے نہایت ادنیٰ درجہ ہے اور معنی مین بھی یہی کیفیت ہے کیونکہ
استنزہوا من البول الخ محتمل ہے کہ البول سے معہود مراد ہو اور اصل الف لام مین بھی عہد ہے اور مؤید اسکی وہ حدیث بھی ہے کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم دو قبرون کی طرف گذرے اور فرمایا کہ ان دونون پر عذاب ہوتا ہے اور کسی کبیرہ کی وجہ سے عذاب نہین کیے
جاتے پھر دونون کی تفصیل فرمائی چنانچہ ایک کے حق مین یہ فرمایا کہ وہ پیشاب سے نزاہت نہ کرتا اور بعض روایت مین پیشاب
کرنے مین پردہ نہ کرتا تھا- اور نیز جائے غسل مین پیشاب نہ کرنے سے ممانعت دوسری حدیث مین مروی ہے پس بقرینہ مذکور محتمل ہے
کہ البول سے خاص قسم کا پیشاب مراد ہو- اور اگر مان لیا جاوے کہ البول سے عام ہر قسم کا پیشاب ہر جانور کا پیشاب مراد ہے تو بھی
یہ عام قطعی نہین ہے کیونکہ چمگادر کا پیشاب اور چوہے کا و مانند اسکے جو بیان ہوے ہین مخصوص ہین تو جب اس عام سے تخصیص
ہو گئی تو دلالت اسکی قطعی نہین رہی بلکہ ظنی ہو گئی اور جب تخصیص ہو چکی تو اب جائز ہے کہ اونٹ و اسکی امثال ماکول اللحم اس سے
مخصوص کیے جاوین جیسا کہ اصول مین مصرح ہے اور غایة الجواب از جانب امام رح یہ ہو سکتا ہے کہ حق عمل مین صحیح بدرجۂ اعلیٰ و حسن
درجہ کے دونون واجب العمل ہین تو اس جہت سے مساوی ہین اور دلالت اس عام کی قطعی ہے بدین جہت کہ چمگادڑ و چوہے وغیرہ
کا پیشاب امام رح کے نزدیک نجس ہے اور اسکی طہارت یا تو بوجہ ضرورت کے ہے جبکہ امام رح کا قول اُنکی طہارت مین ثبوت ہو کیونکہ
تجنیس مین ہے کہ بلی نے کنوئین مین پیشاب کیا تو باتفاق الروایات سب اُلچا جاوے اور یون ہی کپڑے مین لگ گیا تو اُسکو خراب کریگا
کما فی الفتح- اور خلاصہ مین ہے کہ بلی نے برتن مین پیشاب کیا یا کپڑے پر تو نجس کیا اور یہی چوہے کے پیشاب کا حکم ہے اور فقیہ ابو جعفر نے
کہا کہ برتن نجس ہو جائیگا اور کپڑا نہین انتہی- یہ مسائل دلیل ہین کہ امام رح کے نزدیک یہ پیشاب نجس ہین- وعلی ہذا یہ تخصیص اہل مذہب
کے نزدیک ہے پس امام رح پر انکا رد و نہو گا فلیتامل فیہ- م- المسئلہ- **وان اصابہ خرء ما لا یوکل لحمہ من الطیور اکثر من
قدر الدرہم اجزأت الصلوة فیہ عند ابی حنیفة وابی یوسف رح وقال محمد لا یجوز**- اور اگر کپڑے کو بیٹ ایسے
پرندی کی لگے جو پرندون مین غیر ماکول اللحم ہین اور یہ بیٹ قدر درم سے زائد ہے تو اس کپڑے مین امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک

نماز جائز ہے اور امام محمد رح کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ ف۔ مین کہتا ہون کہ مجمع الانہر مین لکھا کہ جواز نماز اس کپڑے مین صرف امام کے نزدیک ہے کیونکہ جن پرندون کا گوشت نہین کھایا جاتا وہ بھی ہوا مین بیٹ کرتے ہین اور انکی بیٹ سے بچاؤ کرنا متعذر ہے اور صاحبین کے نزدیک شیخ ابو جعفر ہندوانی رح کی روایت پر وہ نجس مغلظہ ہے اور یہی صحیح ہے اور کرخی کی روایت پر شیخین رح کے نزدیک نجس مخففہ ہے اور امام محمد رح کے نزدیک نجس مغلظہ ہے اور شمس الائمہ سرخسی رح نے کہا کہ شیخین رح کے نزدیک پرند خواہ ماکول اللحم ہون یا غیر ماکول ہون دونون مین فرق نہین تو غیر ماکول کی بیٹ بھی پاک ہے۔ عنایہ مین کہا کہ جو مصنف رح نے ذکر فرمایا کہ ابو یوسف دونون روایتون مین ابو حنیفہ رح کے ساتھ ہین یہی فخر الاسلام نے شرح جامع صغیر مین ذکر کیا ہے۔ م۔ بالجملہ اصحاب مین اختلاف ہے۔ فقط قیل ان الاختلاف فی النجاسۃ وقد قیل فی المقدار وہو الاصح۔ پس کہا گیا کہ اختلاف اُسکی نجاست مین ہے اور کہا گیا کہ اختلاف مقدار مین ہے اور یہی اصح ہے۔ ف۔ یعنی مشائخ نے اختلاف کیا کہ شیخین کا قول حرام چڑیون کی بیٹ کے ساتھ نماز جائز ہونے مین اس بنا پر ہے کہ انکی بیٹ پاک ہے یا اس بنا پر کہ نجس تو ہے مگر مخففہ حتی کہ کثیر فاحش ہو تو جواز نہو پس شیخ کرخی رح نے کہا کہ جواز نماز اسوجہ سے کہ ان چڑیون کی بیٹ شیخین رح کے نزدیک پاک ہے اور شیخ ابو جعفر ہندوانی رح نے کہا کہ اسوجہ سے کہ نجاست خفیفہ ہے۔ اور امام محمد رح کے قول پر مشائخ متفق ہین کہ وہ نجاست غلیظہ ہے۔ پھر ابو یوسف رح موافق روایت کرخی رح کے ابو حنیفہ رح کے ساتھ ہین اور موافق روایت فقیہ ابو جعفر کے امام محمد رح کے ساتھ ہین اور ہدایہ سے یہ مفہوم ہے کہ وہ دونون روایتون مین ابو حنیفہ کے ساتھ ہین حالانکہ ایسا نہین ہے۔ ف۔ اور فخر الاسلام نے جامع صغیر مین ابو یوسف کو روایت نجاست در روایت طہارت دونون مین ابو حنیفہ رح کے ساتھ رکھا ہے۔ پھر امام مصنف رح نے اسی کو اصح کہا کہ اختلاف مقدار مین ہے اور یہی جامع قاضیخان و محیط مین منصوص ہے کیونکہ یہ بیٹ پرند حرام کی ایسی چیز ہے کہ طبیعت حیوانیہ نے اسکو بدبو وخرابی کی طرف مستحیل کر دیا ہے لیکن مبسوطین و محیط سرخسی مین اسکے خلاف مذکور ہے اور کہا کہ پرندون سے جو بیٹ نکلتی ہے وہ بدبو وخرابی کے ساتھ نہین ہے اور مسجدون سے کوئی پرند ہانکا نہین جاتا تو ہمنے معلوم کیا کہ سب کی بیٹ پاک ہے اور اسوجہ سے کہ جنکا گوشت کھایا جاوے اور جنکا نہ کھایا جاوے دونون کی بیخال مین کچھ فرق نہین ہے۔ مع۔ اور ظاہر واللہ اعلم یہ ہے کہ تعلیل ہر ایک کے موافق اختلاف روایات ہے اور دونون کی بیخال مین فرق نہونے کا جواب یہ ہے کہ دونون کے گوشت مین حلال وحرام کا فرق معلوم ہے اور معتبر اسمین طہارت ونجاست ہے پس دونون کی بیخال مین بھی فرق ہے حتی کہ حرام چڑیون کی بیخال نجس ہے۔ ہو یقول ان التخفیف للضرورۃ ولا ضرورۃ لعدم المخالطۃ فلا یخفف۔ امام محمد رح کہتے ہین کہ نجاست تو بالاتفاق ٹھہری تو اب نجاست کا مخففہ ہونا بوجہ ضرورت کے ہوتا ہے اور یہان ضرورت نہین ہے کیونکہ آدمیون کے ساتھ مخالطت نہین تو تخفیف نہوگی۔ ولہما انہا تذرق من الہواء والتحامی عنہ متعذر فتحققت الضرورۃ۔ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ یہ چڑیان ہوا سے بیخال کر دیتی ہین اور پرہیز اُنسے متعذر ہے تو ضرورت متحقق ہوگئی۔ ف۔ پھر یہ ضرورت نجاست کو ساقط کرنے والی نہوگی کیونکہ اختلاط نہین ہے تو اپنی حد تک رہیگی یعنی نجاست مین تخفیف ہو جائیگی اور اسی کو کنز مین اختیار کیا چنانچہ کہا کہ پیشاب اس جاندار کا جسکا گوشت کھایا جاتا ہے اور گھوڑے کا اور بیخال اُن چڑیون کی جو نہین کھائی جاتی ہین نجاست مخففہ ہے۔ انتہی مترجما۔ پھر مذہب مین ایک قول یہ کہ اُن چڑیون کی بیخال پاک ہے اور اسی قول کو صحیح کہا گیا کمافی الدر۔ ولو وقع فی الاناء قیل یفسدہ وقیل لا یفسدہ لتعذر صون الاوانی عنہ۔ اور جب یہ بیخال برتن مین پڑے تو کہا گیا کہ اس کو خراب کر دیگی اور کہا گیا کہ نہین کیونکہ برتنون کو اس سے بچانا متعذر ہے۔ ف۔ پھر اگر کہا جاوے کہ امام محمد سے روایت ہے کہ چیل جسکی عادت ہے کہ لوگون کے بچھونون وکپڑون پر موت دیتی ہے وہ طاہر ہے۔ ف۔ اور اسی کو ابو نصر رح نے لیا ہے۔ع۔ اور یہان حرام چڑیون کی بیٹ کو نجس کہا تو کیا فرق ہے جواب یہ کہ ان چڑیون کی بیٹ مین ضرورت نہین کیونکہ ایسا آدمی مشاہدہ ہوتا ہے جسکے یہ بیٹ لگی ہو اور چیل مین بھی ضرورت بوجہ مخالطت کے متحقق ہے ولیکن یہ سب اسوقت کہ چیل مذکور کے واسطے

طہارت کا حکم جو امام محمدؒ سے مروی ہوا ہے یہ روایت صحیح ہو ورنہ تجنیس مین ہے کہ بلی نے اگر کنوین مین پیشاب کیا تو سب پانی اُنچا جاوے
کیونکہ روایات متفق ہین کہ بلی کا پیشاب نجس ہے اور یون ہی اگر کپڑے کو لگ جاوے تو اُسکو نجس کر دیگا - ولیکن یہان بلی سے
وہ مراد لینا چاہیے جسکی عادت لوگون کے اوپر پیشاب کرنے کی نہو ورنہ تجنیس مین خود دوسرے مقام پر نقل کیا کہ عادت والی بلی مین
مشائخ کا اختلاف ہے اور خلاصہ مین ہے کہ بلی نے برتن مین یا کپڑے پر پیشاب کیا تو اُسکو نجس کریگا اور یہی چوہے کے پیشاب کا حکم ہے اور
فقیہ ابو جعفر رح نے کہا کہ برتن نجس ہوگا اور کپڑا نہین نجس ہوگا انتہی - قول ابو جعفر رح اچھا قول ہے کیونکہ برتنون کے ڈھکنے کی عادت
جاری ہے - پھر ایک روایت مین چوہے کے پیشاب مین کچھ مضائقہ نہین ہے لیکن مشائخ کا مذہب یہ ہے کہ وہ نجس ہے بوجہ ضرورت خفت
کے برخلاف اُسکی مینگنی کے اسلیے کہ گیہون مین یعنی اناج مین اُسکی ضرورت ہے چنانچہ اُنہون نے کہا کہ اگر گیہون مین مینگنی گر گئی
اور انمین پس گئی تو آٹا کھانا جائز ہے جبتک کہ مینگنی کا اثر یعنی بو و مزہ وغیرہ اُسمین ظاہر نہو - مع - فتوی اسی پر ہے جیسا کہ محیط سے
گذرا - اور یون ہی بلی و چوہے کے پیشاب مین جبکہ کپڑے کو قدر درم سے زائد لگے تو خلاصہ و قاضیخان مین کہا کہ اظہر روایت یہ کہ اُسکو
نجس کر دیگا کما فی الفتح - تو اسی پر فتوی ہوگا ولیکن اشباہ سے گذرا کہ سواے پانی کے برتن کے اور چیزون مین عفو ہے اور اسی پر
فتوی ہے - م - اور ایضاح مین ہے کہ چمگادڑ کا پیشاب و بیخال کچھ نہین ہے اور قاضیخان مین ہے کہ چونکہ اس سے احتراز متعذر ہے تو وہ
نجس نہین کرتی ہین - الفتح - مین کہتا ہون کہ قاضیخان کی تعلیل مشعر ہے کہ وہ درحقیقت نجس ہے فافہم - م - **المسئلة وان اصابہ من
دم السمک او من لعاب البغل او الحمار اکثر من قدر الدرہم اجزأت الصلوة فیہ** - اور اگر کپڑے کو مچھلی کا خون لگا یا خچر
یا گدھے کا لعاب لگا وہ زیادہ ہے قدر درم سے تو اسمین نماز جائز ہے - ف - ولیکن دونون کی تعلیل مین فرق ہے - **اما دم السمک
فلانہ لیس بدم علی التحقیق فلا یکون نجسا** - تو مچھلی کا خون اسوجہ سے کہ وہ تحقیق خون ہی نہین ہے تو وہ نجس نہوگا - ف -
اور غیر تحقیق روایت پر خون ہے - **وعن ابی یوسف انہ اعتبر فیہ الکثیر الفاحش فاعتبرہ نجسا** - اور امام ابو یوسف رح سے
مروی ہے کہ ابو یوسف نے مچھلی کے خون مین کثیر فاحش کا اعتبار کیا یعنی کثیر فاحش ہو تب مانع ہے پس اُسکو نجس اعتبار کیا -
ف - فی نسخة - شاید خون قرار دیا اور اُسکو نجس اعتبار کیا ہو یا بدون اسکے نجس قرار دیا - **اما لعاب البغل والحمار
فلانہ مشکوک فیہ فلا ینجس بہ الطاہر** - رہا خچر و گدھے کا لعاب تو اسوجہ سے کہ اُسکے لعاب مین شک ہے پس یقینی پاک چیز
اس سے نجس نہوگی - ف - یہ تو اصل مین روایت ہے اور مذہب یہ ٹھہرا ہے کہ دونون کا لعاب پاک ہے - سو - اور شامی رح نے بہت
مبسوط کلام کیا اور اسکی تعلیل دلیل ہے کہ لعاب الفیل مین بھی بلا فرق یہی حکم ہونا چاہیے واللہ تعالی اعلم اور شک نہین کہ ہندوستان
مین خود ضرورت اُسکی نجاست کی مسقط ہے اور کمتر یہ کہ مخفف ہو اور اول اقوی اور یہ احوط ہے - م - **المسئلة - فان انتضح علیہ البول
مثل رؤس الابر فذلک لیس بشیء لانہ لا یستطاع الامتناع عنہ** - پھر اگر آدمی پر پیشاب کے ریزہ پھوار مثل سوئی کے
سرون کے پڑین تو یہ کچھ نہین ہے - کیونکہ اُس سے بچاو کی قدرت نہین ہے - ف - اگرچہ کپڑے کو بھر لین - التبیین - اور یون ہی اگر
سوئی کے دوسری جانب یعنی ناکہ کے برابر ہون تو بھی مشائخ کے نزدیک معتبر نہین ہواسطے دفع حرج کے - الکافی وغیرہ - اور
نوادر مسئلے مین ہے کہ اگر ایسی چھینٹین پڑین اور اُنکا اثر دیکھا جاتا ہے تو دھونا ضرور ہے - التبیین - اور اگر نہ دھوئین حتی کہ نماز پڑھی پس
اگر اتنی ہون کہ اگر جمع کیجائین تو درم سے زائد ہوتین تو نماز اعادہ کرے کذا ذکر البقالی والامام المحبوبی - ع - اور درصورتیکہ
وہ معتبر نہین مین اگر اُنکو پانی پہونچا و کثرت ہوگئی تو بھی دھونا واجب نہین ہے - الفتح - اور قنیہ مین ہے کہ اگر یہ چھینٹین ملکر پھیل گئین
اور قدر درم سے زائد ہوگئین تو چاہیے کہ اُنکا حکم وہ ہو جو ایک درم سے کم نجس تیل لگ کر پھیل جانے کا حکم ہے یعنی قبل پھیلنے کے
نماز جائز اور اسکے بعد نہین جائز ہے - م د - اور یہ اُسوقت ہے کہ ایسی چھینٹین کپڑے یا بدن یا جاے نماز یعنی ایسی جگہ پر پڑین اور
اگر پانی مین پڑین تو اصح یہ کہ اُسکو نجس کرینگی اور عفو نہوگی کیونکہ پانی کی طہارت مین - نسبت بدن و کپڑے و جگہ کی طہارت کے

زیادہ تاکید ہے۔ الجوہرۃ والسراج۔ اور اگر یہ چھینٹیں سوئی کے سرون برابر نہین بلکہ سوجے کے سرون برابر ہون تو عدم ضرورت کی وجہ
سے منع ہیں۔ الکافی مع البحر۔ یعنی جب قدر درم سے زائد ہون اور مشائخ نے کہا کہ اگر پانی مین گوہ یا پیشاب ڈالا اور گرنے کے صدمہ سے
پانی اڑکر آدمی کو لگا تو جب تک نجاست کا رنگ ظاہر نہو نجس نہ کریگا یا وہ جان لیوے کہ پیشاب ہے۔ الفتح۔ رنگ کی خصوصیت نہین
بلکہ اثر ظاہر نہو کما سبق اور یہی مختار و اصح ہے۔ م۔ اور میت کے نہلانے والے پر اس حالت مین جو میت کے دھوون کی چھینٹیں
پڑین جنسے بچاو کرنا ممکن نہین ہے تو اسکو نجس نہ کرینگی کیونکہ یہ عام بلوی ہے۔ الفتح۔ معلی کے غسل سے جو چھینٹیں برتن مین گرین جبکہ
گرنے کا موقع ظاہر نہین ہوتا تو وہ عفو ہے جیسے راستہ کی کیچڑ و نجس کا دھوان و گوبر کا غبار اور کتون کے بیٹھنے و رہنے کی جگہ کا غبار عفو
ہے۔ م۔ د۔ قال المصـ۔ والنجاسة ضربان مرئية وغير مرئية۔ اور نجاست کی دو قسم ہین ایک مرئیہ اور دوم غیر مرئیہ۔ ف۔
مرئیہ جو خشک ہوجانے کے بعد منجمد و نظر آوے جیسے خون و گوہ وغیرہ۔ عنایہ۔ فما کان منها مرئيا فطهارتها بزوال عينها
پس جو نجاست مین سے مرئیہ ہو تو اُسکی طہارت اُسکے عین کے زائل ہونے سے ہے۔ ف۔ یعنی اُس نجاست کا جرم و ذات جاے تو
پاک ہوجاوے اگرچہ بعض صفت مثل رنگ و بو وغیرہ کے رہجاوے۔ لان النجاسة حلت المحل باعتبار العين فتزول
بزواله۔ کیونکہ نجاست نے تو حلول کیا محل مین باعتبار اپنی ذات کے پس ذات کے زائل ہونے سے اس جگہ سے نجاست کا
زوال ہوجائیگا۔ الا ان يبقى من اثرها ما يشق ازالته۔ لیکن یہ کہ نجاست کے اثر سے وہ چیز باقی رہجاوے جسکا دور کرنا محتاج
مشقت ہو۔ ف۔ واضح ہو کہ قولہ۔ الا ان یبقی الخ استثناء ہے اثر کا اور عین نجاست مین اثر داخل نہین ہے لہذا استثناء منقطع ہے یعنی
لیکن۔ اور نہایہ مین مستثنی منہ عین و اثر قرار دیکر اس سے ایسے اثر کو جو مشقت سے زائل ہو مستثنی کیا اور اسپر عینی رح نے ایراد کیا کہ
مستثنی منہ اثر نہین صرف عین ہے اور حذف جائز نہین ہے۔ اور تحقیق مترجم کے نزدیک یہ ہے کہ عین کا لفظ ایک تو بمعنی ذات بولا جاتا ہے
اور اُسکے مقابل مین اثر آتا ہے اور اکثر شارحین نے یہان یہی معنی لیے اور اسپر استثناء کا اشکال پیش آیا اور دوم معنی عین سے وہ
چیز بعینہ ہو۔ پس یہان مراد یہ کہ مثلاً کپڑا اول تو نجاست سے صاف تھا پھر اُسکو نجاست کی ذات مع اپنے رنگ و بو وغیرہ کے
عارض ہوئے تو جیسے عارض ہوئی ہے بعینہ زائل ہوجاوے کچھ باقی نرہے تو یہ زوال اُسکی ذات مع اثر کے ہوگا پس جب وہ عین
نجاست بعینہ زائل ہوجانے پر طہارت ہے الا آنکہ ایسا اثر رہجاوے جسکا دور کرنا مشقت کے ساتھ ہے پس نہایہ مین جو عین و اثر
کو مستثنی منہ قرار دیا تو یہ معنی نہین کہ اثر محذوف ہے بلکہ یہ معنی کہ عین سے مراد بعینہ وہ نجاست زائل ہو یعنی اُسکی ذات و اثر سب
زائل ہو۔ اگر اعتراض ہو کہ پھر اس صورت مین مسئلہ بدل جائیگا کیونکہ فقہاء کے نزدیک تو زوال عین یعنی ذات سے طہارت
ہوجاتی ہے۔ جواب یہ کہ نہین چنانچہ محیط مین ہے کہ اگر نجاست مرئیہ ہو تو اُسکا ازالہ اُسکے عین و اثر کے دور کرنے سے ہے بشرطیکہ ایسی چیز
ہو کہ اُسکا اثر دور ہوجاتا ہو۔ م۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ مرئیہ نجاست کا ازالہ بزوال عین و اثر یعنی بعینہ نجاست دور ہوجانے سے ہے مگر
آنکہ ایسی نجاست ہو کہ اُسکا اثر دور کرنے مین مشقت ہو تو اثر رہ جانے مین مضائقہ نہین۔ لان الحرج مدفوع۔ کیونکہ حرج
شرع مین دور کیا گیا ہے۔ ف۔ اور مشقت اُٹھانا ایک حرج ہے اور یہان مشقت کی تفسیر یہ ہے کہ اثر دور کرنے مین سوائے پانی کے
دوسری چیز کی ضرورت ہو جیسے صابون و لیموں وغیرہ۔ الکافی۔ فتح وغیرہ۔ اور یون ہی گرم پانی سے چھڑانے کی بھی تکلیف نہین
دی گئی ہے۔ السراج۔ اور دلیل اُسکے واسطے حدیث ابوہریرہ رض ہے کہ خولہ بنت یسار نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے خون حیض کو پوچھا
تو فرمایا کہ اُسکو دھوڈال اُنسے عرض کیا کہ دھویا جاتا ہے پھر باقی رہتا ہے فرمایا کہ اُسکا اثر تجھے مضر نہین ہے۔ رواہ احمد و ابوداؤد والترمذی
باسناد حسن و لیکن منقطع ہے اور طبرانی رح نے معجم کبیر مین اسکو خولہ بنت حکیم کی حدیث سے روایت کیا ہے۔ اور حدیث عائشہ رض مین
سوائے پانی کے بھی مذکور ہے وہ استحباب ہے۔ اور نیز دلیل یہ کہ اثر جب زائل نہوا تو ضرورت کی وجہ سے اُسکا اعتبار ساقط ہوا اور نیز
اثر تو رنگ ہے اور نجاست یہ رنگ نہین بلکہ عین جرم ہے وہ زائل ہوگیا۔ مع۔ چونکہ اثر کا اعتبار نہین تو اسی بنا پر مشائخ نے کہا کہ

اگر اپنے کپڑے یا ہاتھ کو رنگ نجس یا حناے نجس سے رنگا پھر اُسکو دھویا یہانتک کہ پانی صاف گرنے لگا تو پاک ہوجائیگا اگرچہ رنگ
قائم رہے۔ الفتح۔ اور یہی صحیح ہی۔ ع۔ اور بعض نے کہا کہ اُسکے بعد پھر تین مرتبہ دھویا جاوے۔ الفتح۔ چنانچہ یہ اختلاف آگے
آویگا۔ م۔ اور اگر اپنا ہاتھ نجس تیل یا چربی مین ڈالا یا اُسکے کپڑے کو لگ گئی پھر ہاتھ یا کپڑے کو بغیر صابون وغیرہ کے دھویا
اور تیل یا چربی کا اثر اُسکے ہاتھ پر رہا تو وہ پاک ہوگیا۔ اسی کو فقیہ ابو اللیث نے لیا اور یہی اصح ہی الذخیرہ۔ ہ۔ اور تجنیس مین
اسکی وجہ یون بیان فرمائی کہ تیل اس دھونے سے پاک ہوگیا تو اسکے ہاتھ پر پاک رہگیا جیساکہ ابو یوسف سے روایت ہی کہ اگر
تیل نجس ہوگیا تو اُسکو ایک برتن مین کرکے اُسپر پانی ڈالا جاوے پس تیل اوپر آجائیگا اُسکو کسی طریق سے کتھولیوے پھر اسیطرح
کرے تاکہ تین مرتبہ پورے ہوجاوین پس پاک ہوجائیگا۔ تمام ہوا کلام تجنیس کا۔ الفتح۔ مین کہتا ہون کہ یون ہی زاہدی مین مذکور ہی
۔ م۔ لیکن مردار کی چربی اسطرح پاک نہوگی کیونکہ وہ خود عین نجاست ہی حتی کہ اُس سے کھال کی دباغت روا نہین ہی بلکہ مسجد کے
سواے اس سے روشنی کے لیے چراغ جلایا جاوے۔ الدر۔ مین کہتا ہون کہ مردار کی چربی حرام ہی تو اُس سے کسی طرح انتفاع
نہین لینا چاہیے کیونکہ حدیث مین یہود کے حق مین فرمایا کہ اللہ تعالی اُنپر لعنت کرے کہ چربی اُنپر حرام کی گئی تھی تو اُنھون نے
پگھلا کر اُسکو بیچا اور نفع اُٹھایا۔ کما فی صحیح وغیرہ۔ پس اگر دلیل دیگر اُسکے معارض بھی ہو تو ہمارے اصول کے موافق احوط اس مین
حرمت ومنع ہوگا پس اسی پر اعتماد اور اسی پر فتوی ہونا چاہیے واللہ تعالی اعلم۔ م۔ اور نجس شہد کا پاک کرنا بر قول ابو یوسف
اسطرح کہ اُسپر پانی ڈال کر جوش دیا جاوے حتی کہ جسقدر پہلے اندازہ تھا اُسی قدر پر آجاوے اسطرح تین بار کیا جاوے تو
پاک ہوجائیگا۔ ف۔ اور یون ہی زاہدی رح نے ذکر کیا اور کہا کہ مشائخ نے فرمایا کہ یہی حکم دبس کا ہی یعنی دوشاب یعنی تازی تاڑی
شیرہ یا انگور کی۔ ہ۔ یہ حکم تو مذکور ہوا ولیکن بعض صورتون سے اسپر اشکال وارد ہوتا ہی اور وہ تجنیس کا یہ مسئلہ ہی کہ شراب کا مٹکا
جب تین بار دھویا جاوے تو پاک ہوجائیگا جبکہ اسمین شراب کی بدبو نہ رہے وجہ یہ کہ اسمین شراب کا اثر نہین رہا پھر اگر
بو رہجاوے تو روا نہین کہ اسمین سواے سرکہ کے دوسری مائعات رکھی جاوین اور سرکہ اسوجہ سے روا ہی کہ سرکہ تو مٹکہ شراب
مین بغیر دھوئے ڈالنے سے وہ پاک ہوجاتا ہی اس جہت سے کہ جو کچھ اسمین شراب کے اجزا ہین وہ سرکہ کی وجہ سے سرکہ ہوجاوینگے
اس آخری جملہ سے افادہ فرمایا کہ بو رہجانا بوجہ بعضے اجزا باقی رہنے کے ہوتا ہی وعلی ہذا ہر چیز جسکی بو رہجاوے اسمین یہی بات
ہی۔ الفتح۔ مین کہتا ہون کہ آخری کلام صرف بو سے متعلق نہین جیساکہ شیخ محقق رح نے سمجھا بلکہ معنی یہ کہ بغیر دھوئے ہوئے مین جو کچھ
شراب کے اجزا ہین وہ سرکہ ڈالنے سے سرکہ ہوجاوینگے تو جب بغیر دھوئے سرکہ رکھنا جائز تو بعد دھونے کے بدرجہ اولی جائز
ہی اور یہ معنی نہین کہ بعد دھونے کے سرکہ رکھنا جائز اس جہت سے کہ جو کچھ اسمین شراب کے اجزا ہین وہ سرکہ ہوجاوینگے تاکہ
لازم آوے کہ بو باقی تھی وہ بوجہ اجزا کے تھی فافہم۔ ہان یہ رہا کہ پھر بو باقی نہ رہنے کی قید کیون رکھی گئی ہی تو واضح ہو کہ
فتاوی قاضیخان مین یہ مسئلہ اسطرح مذکور ہی کہ شراب کا خم جب تین مرتبہ دھویا جاوے اور وہ پرانا مستعمل ہو تو پاک ہوجائیگا
ہ۔ اور یہ جب کہ اُسمین شراب کی بو باقی نہ رہے۔ تاتارخانیہ عن الکبری۔ پس مترجم کو ظاہر یہ ہوتا ہی کہ طہارت تو اسی قدر پر ہی
جو قاضی خان مین ہی اور زیادت بو نہ رہنے کی معنی نفاست ہین تاکہ ایسی چیزون کا استعمال نہو جنمین شراب کی بو سے الفت
پیدا ہوجاوے بدین معنی کہ ابتداے اسلام مین شرابی برتنون سے ممانعت تھی تو وجوب ہوا کہ ایسی حالت نہو پس اگرچہ
نفس طہارت حاصل ہوگئی ولیکن اگر بو باقی ہو تو استعمال مین لانا تحریما مکروہ ہی پس یہی تحقیق ہی واللہ تعالی اعلم۔ م۔ اور خلاصہ
مین ہی کہ کوزہ جسمین شراب ہو تو اُسکے پاک کرنے کا یہ طریقہ ہی کہ اسمین تین مرتبہ پانی بھرا جاوے ہر بار ایک ساعت تک
بشرطیکہ کوزہ نیا ہو یہ امام ابو یوسف رح کے نزدیک ہی۔ ہ۔ اور امام محمد کے نزدیک کبھی پاک نہین ہوسکتا۔ ف۔ اس
مسئلہ مین کوئی قید نہین کہ بو رہے یا نہ رہے ولیکن تفصیل ہونا احوط ہی الفتح۔ مین کہتا ہون کہ پاک ہوجانا تو اسی قدر پر ہی

اگر استعمال مین لانا جب ہی کہ بو باقی نہو جیسا کہ تحقیق گذری - اور مین کہتا ہون کہ یون ہی گیہون کا مسئلہ ہو کہ اگر شراب مین گیہون پڑے اور جوش کر پھول گئے تو ابو یوسف رح کے نزدیک گیہون پانی مین بھگوئے جاوین حتی کہ جیسے شراب کو جوس گئے تھے پانی جوس جاوین پھر نکال کر خشک کیے جاوین یون ہی تین مرتبہ کیا جاوے تو اُنکے پاک ہوجانے کا حکم دیا جائیگا اور اگر پھولے نہون تو تین مرتبہ دھونے و ہر بار خشک کرنے سے پاک ہوجاوینگے مگر شرط یہ کہ خمر کا مزہ و بو نہ پائی جاوے المحیط - مین کہتا ہون کہ اول صورت جبکہ شراب مین پھول گئے ہون لازم یہ کہ بعد خشک ہونے کے پانی مین بھگوئے جاوین پھر خشک کرنا اس مقام پر حقیقی معنی کہ بالکل سوکھ جاوین نہ آنکہ صرف ٹپکنا موقوف ہوجاوے جیسا کہ موزہ پاک کرنے مین مختار ہو - پھر ظاہر اقول ابو یوسف پر فتوی نہین ہو چنانچہ نصاب وکبری مین ہو کہ ایک عورت نے شراب مین گیہون یا گوشت پکایا تو ابو یوسف نے کہا کہ تین مرتبہ پانی مین پکایا جاوے ہر بار خشک کیا جاوے تو پاک ہوجائیگا اور امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ کبھی پاک نہوگا اور اسی پر فتوی ہو المضمرات ۵ - اور تجنیس مین ہو کہ بہ یفتی یعنی اسی پر فتوی دیا جاوے - الفتح - اور در مختار مین گوشت کے حق مین قول ابو یوسف پر اقتصار کیا اور یہ مخالف فتوی ہو - م - بالجملہ نجاست مرئیہ کا دور کرنا لازم ہو سواے ایسے اثر کے جسکے زوال مین مشقت ہو تو اسکے لیے صابون وگرم پانی وغیرہ کی تکلیف واجب نہین مگر مستحب ہو - **وہذا یشیر الی انہ لا یشترط الغسل بعد زوال العین وان زال بالغسل مرۃ واحدۃ** - اور یہ کلام اشارہ کرتا ہو کہ بعد دور ہوئے عین نجاست کے دھونا شرط نہین اگرچہ ایک ہی مرتبہ دھونے سے زائل ہوجاوے - ف - یعنی اگر نجاست مرئیہ کا عین ایک بار دھونے سے دور ہوگیا تو اُسی قدر کافی ہو اور اگر دو تین مرتبہ دھونے سے زائل نہو تو دھوئے جاوے یہانتک کہ عین نجاست دور ہوجاوے السراجیہ - اور اسمین تین یا پانچ وغیرہ کسی عدد پر اکتفا کرنے کا اعتبار نہین ہو المحیط - اور یہی اقیس ہو - ت - اور یہی اصح ہو - د - **وفیہ کلام** - اور اسمین مشائخ کو کلام ہو - ف - بعض نے کہا کہ عین نجاست دور ہونے پر پھر تین مرتبہ دھووین یعنی نجاست غیر مرئیہ قرار دیکر - و فقیہ ابو جعفر طحاوی نے کہا کہ دو مرتبہ دھووین - مع - اور جو نجاست کہ غیر مرئیہ ہو اُسکو تین بار دھووے - المحیط - و لیکن تحقیق وہ ہو جو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا - **وما لیس بمرئی فطہارتہ ان یغسل حتی یغلب علی ظن الغاسل انہ قد طہر** - اور جو نجاست کہ غیر مرئیہ ہو یعنی جیسے پیشاب تو اسکی طہارت یہ کہ وہ دھوئی جاوے یہانتک کہ دھونے والے کے گمان پر غالب ہو کہ وہ پاک ہوگئی - ف - اگر مجنون یا طفل نے دھویا تو بھی پاک ہوا جبکہ اتنی بار ہو کہ غالب گمان مین پاک ہوا مع - **لان التکرار لا بد منہ للاستخراج** - کیونکہ نجاست نکالنے کے لیے تو مکرر دھونے کی ضرورت ہو - ف - و لیکن نجاست غیر مرئیہ ہونے سے اُسکے عین زائل ہونے کا مشاہدہ نہین - **ولا یقطع بزوالہ** - اور قطعی علم اس نجاست کے زوال کا نہوگا - **فاعتبر غالب الظن کما فی امر القبلۃ** - پس غالب گمان کا اعتبار کر لیا گیا جیسے جہت قبلہ کے مسئلہ مین ہو - ف - حتی کہ مسافر کو جب جہت قبلہ نہین معلوم اور نہ کوئی موجود تو وہ دل تحری کرے جس جانب کو غالب ظن ہو وہی معتبر ہو حتی کہ تحری سے پڑھنے کے بعد اگر دوسری جہت کو قبلہ تحقیق ہو تو اعادہ نہین - اگر کہا جاوے کہ تین مرتبہ دھونے کی تقدیر معروف ہو جیسا کہ محیط سے مذکور ہوا - جواب یہ کہ یہ تعداد لازم نہین ہو - **وانما قدروا بالتثلیث لان غالب الظن یحصل عندہ فاقیم السبب الظاہر مقامہ تیسرا** - اور فقہا نے تین مرتبہ سے تقدیر اسی واسطے قرار دی کہ غالب گمان اس تعداد پر حاصل ہوجاتا ہو تو آسانی کرنے کی غرض سے سبب ظاہری کو بجاے غلبہ ظن کے قائم کیا گیا - ف - حتی کہ تین بار دھونے پر طہارت کا حکم ہوگا جیسے غلبہ ظن طہارت پر پاکی کا حکم اصل تھا - اگر کہا جاوے کہ غلبہ ظن کے بجاے تین بار کو قائم کرنا اپنی راے ہوئی حالانکہ اسباب اپنی راے پر نہین تو جواب یہ کہ خالی راے سے نہین ہو - **ویتاید ذلک بحدیث المستیقظ من منامہ** - اور تائید اسکی اس حدیث سے دیجاتی ہو جو کہ خواب سے بیدار ہونے والے کے حق مین ہو - ف - جسکا حاصل یہ کہ ہاتھ کو بغیر تین مرتبہ دھوئے پانی مین نہ ڈالے تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تین مرتبہ سے طہارت کا غالب گمان ہوجاتا ہو - م - اور یہ حدیث مذکور ہو کہ نجاست

غیر مرئیہ کے حق مین ہے کیونکہ نجاست کا توہم اس حکم کا مدار ہے لہذا مستحب ہے اور اگر نجاست مرئیہ ہوتی تو وہ ہاتھ پر متحقق ہوتی پس
اُسکا دھونا واجب ہوتا۔ ف۔ اور اس استدلال مین اعتراض ہے کیونکہ اس حدیث سے توہم نجاست پر تین بار دھونے کا حکم ہے تو جب
نجاست قطعی متحقق ہو تو لازم ہے کہ اس سے بڑھایا جاوے پس بہتر یہ تھا کہ یہ تائید و استدلال چھوڑ دیا جاوے۔ مجمع الانہر مین جواب
دیتا ہون کہ جب توہم نجاست تھا تو تین بار دھونا مستحب ہوا اور جب تحقق نجاست ہے تو تین بار دھونا واجب ہوا اور یہ لازم
نہین کہ تین سے زیادہ کیا جاوے جیسا کہ معترض نے زعم کیا کیونکہ توہم نجاست سے دھونا بدین معنی کہ اگر یہان نجاست ہو تو وہ
زائل ہوگئی پس صاف معلوم ہوا کہ اگر ہوتی تو تین مرتبہ سے زائل ہو جاتی پس استدلال بہت صحیح ہے اور موہوم و محقق مین صرف
اسقدر فرق ہوا کہ یقین کی صورت مین دھونا واجب اور غیر یقینی کی صورت مین مستحب ہے۔ پھر حاصل یہ ہوا کہ اصل اسمین غلبۂ ظن
ہے اور تین مرتبہ دھونا قائم مقام غلبۂ ظن کے ہے مگر تا نکہ کسی کو حاصل نہو۔ اور یہ دو حال سے خالی نہین یا تو اُسکے واسطے کچھ خاص
نشانات ظاہر ہوتے ہین اور کبھی اتفاق ہوتا ہے تو وہ غلبۃ الظن تک دھووے یا وہ وسواس مین گرفتار ہے تو اُسکے واسطے تین
مرتبہ کی قید ہے کما فی التنویر یا اسکو سات تک اجازت ہے۔ الدر۔ ورنہ تین مرتبہ کافی ہے۔ ثم لا بد من العصر فی کل مرۃ فی ظاہر
الروایۃ لانہ ہو المستخرج۔ پھر ہر باری مین نچوڑنا ضرور ہے کیونکہ نچوڑنا ہی تو نجاست غیر مرئیہ کو نکالنے والا ہے۔ ف۔ تو جو چیزین
ایسی ہین کہ وہ نچوڑی جاسکتی ہین اُنکو ہر بار نچوڑا جاوے اور تیسری بار نچوڑنے مین مبالغہ کیا جاوے یہانتک کہ پھر اگر
نچوڑے تو اس سے پانی نہ بہے اور ہر شخص کے حق مین اُسی کی قوت معتبر ہے۔ الکافی۔ اور اگر ہر بار نچوڑا حالانکہ اُسکی قوت زیادہ ہے
مگر اپنے کپڑے کی بچاؤ کی نظر سے مبالغہ نہ کیا تو نہین جائز ہے کا فیخان۔ ولیکن درمختار مین کہا کہ کپڑا رقیق ہو تو مبالغہ نہ کرنا اظہر یہ کہ
بضرورت جائز ہے۔ اقول وفیہ نظر۔ م۔ اور اگر ہر بار نچوڑا و تیسری بار مبالغہ سے نچوڑا کہ بعد کو نچوڑنے سے پانی نہ بہے پھر اس کپڑے
مین سے کوئی قطرہ ٹپکا اور کسی چیز کو لگا تو پہلا کپڑا و ہاتھ و دوسری چیز سب پاک ہین اور اگر ایسا نہ کیا تو کل نجس ہین المحیط۔ پھر
امام مصنف رح نے تنبیہ کردی کہ یہ ہر بار نچوڑنے کی قید ظاہر الروایۃ مین ہے یعنی اصول کتب کی روایت ہے اور محیط مین کہا کہ یہی
احوط ہے اور ابن الہمام نے کہا کہ امام محمد سے مروی ہوا کہ فقط اخیر مرتبہ نچوڑنا کافی ہے۔ الفتح۔ اور یہی عینی مین ہے ولیکن کافی مین لکھا
کہ غیر روایۃ الاصل مین آیا کہ ایکبار فقط نچوڑنا کافی ہے۔ یہ عام ہے کہ اول بار ہو یا اخیر بار ہو یا بیچ مین ہو اور کہا کہ یہ روایت ارفق
ہے اور تاتارخانیہ مین نوازل سے نقل کیا کہ اسی پر فتوی ہے۔ ہ۔ پھر یہ سب ایسی چیزین ہین جو نچوڑنے کے قابل ہو۔ رہی وہ جو نچوڑنے
سے نہین نچڑتی ہے تو وہ تین بار دھونے اور ہر بار خشک کرنے سے پاک ہوگی کیونکہ خشک کرنے کو بھی مانند نچوڑنے کے نجاست
نکالنے مین دخل ہے۔ پھر خشک کرنے کی حد یہان یہ کہ اُسکو اتنی دیر تک چھوڑے کہ اُسکا ٹپکنا موقوف ہو جاوے اور شرط
نہین کہ بالکل سوکھ جاوے۔ التبیین۔ اور یہ قید بھی اُسوقت کہ نجاست بہت چوس گئی ہو اور اگر قلیل چوسی ہو یا نہو تو تین مرتبہ
دھونے سے پاک ہو جائیگا۔ محیط السرخسی۔ نجس کپڑا دھویا گیا تین گڈھون مین یا ایک ہی مین تین بار اور ہر بار نچوڑا گیا تو وہ
پاک ہوگیا کیونکہ یونہی دھونے کی عادت جاری ہے پس اگر پاک نہو تو لوگون پر تنگی ہو جائیگی۔ الکافی۔ نجس فرش بڑی دری
وغیرہ کا جب نہر مین ڈالا گیا اُسپر ایک رات پانی جاری رہا تو وہ پاک ہوگیا۔ الخلاصہ۔ اسمین درمیانی خشک کرنے کی قید نہین
مگر پانی جاری ہونا ضرور ہے۔ م۔ اگر نجس کے پہلی بار کے جدا ہوئے دھوون سے کچھ چھینٹین اُڑ کر کسی کپڑے پر پڑین تو ظاہر مذہب
مین اُسکا تین بار دھونا واجب ہے اور طحاوی کی روایت مین دو ہی بار دھونا واجب ہے۔ ع۔ ہر جانور مانند بکری وغیرہ کے جو پاگر
کے لیے اپنی پیٹ سے آگال لوٹاتا ہے تو اُسکے آگال کا حکم مانند اُسکے لید و گوبر کے ہے اور تجنیس مین کہا کہ اُسکی وجہ یہ ہے کہ آگال اُسکی
پیٹ مین متواری ہوا تم نہین دیکھتے کہ جو انسان کے جوف مین متواری ہوا مثلاً پانی پیا پھر قے کر دیا تو اُسکا حکم پیشاب کا ہے
انتہی۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر اُسی وقت قے کر دے تو بھی نجس ہے حالانکہ نواقض وضو مین صلوۃ الحسن سے ہم نے الحسن نقل کیا

اور خود مصنف رح نے بعد دو ورق کے اسی ساعت طفل کے ذکر نے مین یون تصحیح کی کہ جبتک فاحش نہو مانع نہین ہے۔ الفتح۔ یہ
شیخ ابن الہمام رح و عینی رح نے یہان بہت سے جزئیات لکھے جنکو مترجم نے دیگر کتب معتمدہ کے حوالہ سے اوپر نقل کر دیا لیکن بعض
زوائد البتہ نقل کرتا ہون۔ امام ابو یوسف رح نے کہا کہ حمام مین جس ازار کو باندھے نہاتا ہے جب اسپر بہت پانی بہایا جاوے کہ پیچا
تو پاک ہو جائیگی بدون نچوڑنے کے۔ شمس الائمہ حلوائی رح نے اسی ازار حمام پر قیاس کرکے کہا کہ اگر نجاست خون یا پیشاب
ہو اور اسپر پانی بہایا تو کافی ہے۔ ابن الہمام رح نے اسپر اعتراض کیا کہ ازار الحمام مین خالی پانی بدون نچوڑنے کے صرف اسوجہ
کافی ہوا کہ وہان ستر عورت کی ضرورت تھی تو اسپر دیگر وجوہ کا قیاس نہوگا اور نہ روایات ظاہرہ چھوڑی جاینگی جنمین ہر بار نچوڑنا
شرط ہے۔ الفتح۔ مین کہتا ہون کہ یہ صحیح ہے کیونکہ ضرورت اپنی حد تک رہتی ہے۔م۔ امام مصنف رح نے لکھا کہ پرانی پختہ اینٹ یکبارگی
تین دفعہ دھونے سے پاک ہوتی ہے اور یون ہی مٹی کا برتن جو پرانا مستعمل ہے۔ ولیکن اسکو مقید کرنا چاہیے ایسی صورت پر کہ جب
وہ تری کی حالت مین نجس ہوئی ہو ورنہ جب استعمال چھوڑ دیا گیا حتی کہ خشک ہوگئی تو وہ نئی کوری کے مثل ہوگئی چنانچہ اسکا
جذب کرنا ظاہر ہوتا ہے۔ تجنیس مین ہے کہ شراب مین گیہون پکائے گئے ابو یوسف نے کہا کہ تین بار پانی مین پکائے جاوین و ہر بار
خشک کیے جاوین اور یہی گوشت کا حکم ہے اور ابو حنیفہ رح نے کہا کہ گیہون جب شراب مین پکائے جاوین تو کبھی پاک نہونگے اور
اسیکو پر فتوی دیا جائیگا۔ انتہی۔ اور اگر ذبح کی ہوئی مرغی اسکے پر صاف کرنے کے واسطے کھولتے ہوے پانی مین ڈالی گئی قبل اسکے
کہ اسکا پیٹ چاک کرکے صاف کر دیا جاوے یا اوجھ دھونے سے پہلے کھولتے پانی مین ڈالا تو کبھی پاک نہوگا۔ الفتح۔ اور اسی پر فتوی
ہونا چاہیے۔م۔ شیرہ انگور مین کتا گرا پھر وہ شراب ہوا پھر سرکہ ہوا تو نجس ہونا واجب ہے۔ع۔ مین کہتا ہون کہ یہ اسوقت ہے کہ کتا
کسی نجاست سے آلودہ ہو یا کتے کا منہ شیرہ مین یا اسکی رال آلودہ ہوئی ہو ورنہ بنا بر قول مفتی بہ کہ نجس نہونا چاہیے اگرچہ شیرہ
باقی رہے۔م۔ مسائل شتی۔ آٹا اگر شراب مین بھیگا تو نہین کھایا جاوے اور اسکا کوئی حیلہ نہین ہے۔ع۔ مین کہتا ہون کہ سرکہ
مین خمیر کیا جاوے حتی کہ شراب کا اثر نہ رہے تو پاک ہونا چاہیے مگر بقیاس امام ابو یوسف رح علی الصحیح نہین۔م۔ مشک ہر حال
مین حلال ہے کھایا جاوے و دوا مین ڈالا جاوے اگرچہ دراصل خون ہو۔ع۔ اور ہم نے سابق مین لکھا کہ نافہ مشک اگر اس
حالت پر ہو کہ پانی پہونچنے سے خراب نہوگا تو پاک ہے ورنہ نجس ہے اور یہ اسوقت کہ مردار سے نکلا ہو اور اگر مذبوحہ سے نکلا تو ہر
حال مین پاک ہے۔ ف۔ سانپ کی کینچلی بنا بر اشارہ شمس الائمہ حلوائی کے اصح یہ کہ پاک ہے۔ عف۔ سوتے آدمی کے منہ کی رال
بقول اصح پاک ہے۔ع۔ اور ہم نے سابق مین لکھا کہ اگر بدبودار یا زرد ہو تو ناقض وضو ہے جبکہ منہ بھر ہو اور ظہیریہ مین مردے کے
منہ کا پانی کہا گیا کہ نجس ہے۔ چہ بچہ جسمین وضو وغیرہ کا دھوون ڈالا جاتا ہے اگر اسقدر کھودا گیا کہ جہانتک نجاست پہونچی ہے
تو پاک ہوگیا اور اسکے چارون جانب پاک نہوئین۔ لیکن اگر چوڑا بھی کیا گیا تو سب پاک ہوگیا وہ پانی کا کنوان ہو سکتا ہے
حوض مین شیرہ انگور بھرا ہے اسمین نجاست گر گئی اگر دہ در دہ سے کم یعنی اسقدر ہو کہ اگر پانی ہوتا تو نجس ہوتا تو نجس ہو جائیگا
ورنہ نہین۔ اگر مرغی سے انڈا یا جانور مادہ کی پیٹ سے سخلہ پانی مین یا شوربہ مین گرا تو نجس نہوگا۔ گھاٹ پر پانی تک تختہ
جڑے مین کسی نے وضو کیا اور ننگے پانون چلا حالانکہ پہلے ایک ایسا شخص گذرا جسکے پانون مین نجاست تھی تو ضرورت کی
وجہ سے یہ حکم ہے کہ جبتک یہ معلوم نہو کہ اسنے اسی جگہ پانون رکھا جہان نجاست والے نے رکھا تھا تب تک اسکے پانون
نجس ہونے کا حکم نہوگا۔ اسی کے مثل جو شخص حمام کے پانی مین چلا تو پانون نجس نہونگے جبتک یہ معلوم نہو کہ نجس کا دھوون
ہے۔ تجنیس مین ہے کہ کیچڑ مین چلا یا اسکو کیچڑ لگی اور نہ دھوئی تو نماز جائز ہے جبتک اثر نجاست نہو مگر بطور احتیاط چاہیے دھو ڈالے
کسی کا دانت گر گیا اسنے بجاے اسکے دانت لگایا تو منع نہین خواہ اپنا دانت ہو یا پرایا ہو یہی اصح ہے۔ فاسقون کے کپڑون مین
بعض کے نزدیک نماز مکروہ ہے کہ وے شراب سے پرہیز نہین کرتے۔ امام مصنف نے کہا کہ اصح یہ کہ مکروہ نہین کیونکہ کافر ذمیون کے

کپڑون مین سوائے ازار و پائجامہ کے مکروہ نہین باوجودیکہ وے شراب حلال جانتے ہین تو فاسقون مین بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ انتہیٰ
مترجم کہتا ہے کہ ہندوستانی بے نماز فاسق مسلمانون کے کپڑون سے ازار و پائجامہ کا استثناء ضرور ہے کیونکہ یہ لوگ بے استنجاء
پیشاب کرنے مین معروف ہین۔ م۔ یہ برخلاف خبر موجب کے ہے۔ الفتح۔ ذبیحہ مین جب اسکے حرام ہونے کی خبر دی گئی تو اسپر عمل
کیا جاوے اور پانی کھانے مین خبر حلت پر عمل کیا جاوے۔ د۔ فارسی جو دیباج بنتے ہین خبر ملی کہ اُسکی چمک بڑھانے کو شراب
لگاتے ہین تو اسمین نماز روا نہین ہے۔ کمافی التجنیس الفتح۔ وعلیٰ ہذا انگریزون کے یہان سے جو چیزین ساختہ آتی ہین اگر ان کی
نجاست کی خبر دی گئی اور غالب گمان سے اعتماد ہوا تو استعمال نہین جائز ہے۔ دوائین جنمین شراب کا جزو ہے نجس و حرام ہین مگر
جبکہ اس دوا کی بدل نہین ملتی تو اختلاف مشائخ ہے اور ممانعت احوط اور جواز ارفق ہے۔ مچھلی کے جگر کا تیل پاک ہے اور کھانا
جائز جب تک کہ کسی اور نجاست کا علم نہو۔ مردار کی ہڈیون سے جو شکر صاف کیجاتی ہے تحریمی مکروہ ہے جبکہ ہڈیون کی چکناہٹ اور
سور کی ہڈیون کا اختلاط ہے اور صابون انگریزی جو کہ چربی سے بنتا ہے بوجہ اختلاط مردار کی چربی کے نجس ہے اور جو تیل سے بنتا
پاک ہے اور اصح قول پر تیل کا اعتبار نہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ہاتھ پر نجاست تر ہے جب پانی ڈالتا ہے ہاتھ دستکی پر رکھتا ہے جب
تین بار دھویا تو ہاتھ کے ساتھ دستکی بھی پاک ہوگئی۔ تر کپڑے مین خشک گوبر گرا تو نجس نہوگا جبتک اثر ظاہر نہو پھلے زمین مین جو ملے
گرا تو نجس کیا جب تک کہ مقدار کثیر نہو یعنی دہ در دہ یا جس قدر کثیر اسکی راے ہو کم ہو تو اسکے پاک کرنے کا طریقہ مذکور ہوا۔ بخارات
نجاست سے صحیح یہ کہ کپڑا نجس نہین ہوتا۔ ف۔ اور اگر منجمد ہو کر بہے تو بھی صحیح قول پر نجس نہین ہوتا ع۔ جب تک کہ اُسکی غالب راے
مین نجاست نہو۔ پانی کو شراب مین یا شراب کو پانی مین ڈالا پھر وہ سرکہ ہوگئی تو صحیح یہ کہ پاک ہوگئی بخلاف اسکے شراب مین چوہا مرا
پھر سرکہ ہوجانے کے بعد نکالا گیا تو صحیح یہ کہ نجس ہے۔ برخلاف اسکے جب سرکہ ہونے سے پہلے نکالا گیا۔ الفتح۔ اگر پھولا پھٹا تھا پھر شراب
سرکہ ہوئی تو نجس ہے ورنہ نہین کمافی قاضیخان م۔ انگور نچوڑے پانون سے اور پانون خون آلودہ ہوا کہ وہ شیرہ کے ساتھ بہا تو
شیخین کے نزدیک مانند آب جاری کے نجس نہین ہے۔ مٹکہ مین پانی یا شیرہ ہے اُس سے برتن مین نکالا اور دوسرے مٹکہ مین سے
بھی اُسی برتن مین نکالا پھر برتن مین مرا چوہا ملا پس اگر وہ شخص درمیان مین ایک ساعت کے لیے غائب ہوا تھا تو وہ چوہا فقط اُسی
برتن مین مرا قرار دیا جائیگا اور اگر غائب نہوا اور معلوم نہین کہ دونون مٹکون مین سے کس مین سے ہے تو فقط دوسری مٹکی کو نجس قرار
دیا جائیگا بہ اُسوقت کہ اُسنے تحری کی مگر اُسکی تحری کسی مٹکی پر واقع نہوئی اور اگر واقع ہوئی تو جس مٹکہ پر واقع ہو وہی نجس ہے اور
اگر دونون مٹکے دو آدمیون کے ہون ہر ایک کہتا ہے کہ میرے مٹکہ کا نہین ہے تو دونون پاک ہین الفتح۔ لوٹے مین چوہا مرا اور معلوم
نہین کہ لوٹے مین مرا یا گھڑے مین یا کنوئین مین تو لوٹے مین مرا قرار دیا جائیگا۔ د۔ جو دانہ اگر مینگنی یا لید مین جو سخت ہوتی ہے پایا
گیا تو دھو کر کھا سکتے ہین اور گوبر مین ہو تو نہین کیونکہ نرم ہے۔ التجنیس الفتح۔ گوشت بدبو کرنے لگا تو کھانا حرام ہے نہ گھی و دودھ اسکے مانند
جبکہ بو کرے تو حرام نہین ہے۔ فرج کی رطوبت امام رح کے نزدیک پاک ہے برخلاف صاحبین کے۔ د۔ امام رح کے قول پر فتویٰ دیا جاوے
م۔ بکری کا تھن اُسکی مینگنی سے لتھڑا اور چرواہے نے بھیگے ہاتھ سے اُسکو دوہا تو نجاست مین دو روایتین ہین۔ الفتح۔ ارفق یہ کہ
طہارت ہے خواہ بعدم اعتبار یا بضرورت اور احوط یہ کہ اثر ظاہر ہو تو نجس ورنہ نہین م۔ اگر پانی سے استنجا کیا اور اُسکو رومال سے
نہ پونچھا اور گوز نکلا تو عامہ مشائخ کے قول پر جو گرد ہے نجس نہوگا۔ یون ہی اگر استنجا سے نہین ولیکن پسینے یا پانی سے ازار تر ہوئی
پھر گوز نکلا تو بھی یہی حکم ہے خلاصہ۔

فصل فی الاستنجاء۔ یہ فصل استنجاء کے بیان مین ہے۔ سنن وضو مین نہین بلکہ اس باب مین وارد کیا جیسے قدوری رح
نے باتباع امام محمد رح کیا کیونکہ استنجاء ازالۂ نجاست حقیقیہ ہے۔ استنجا و استطابہ و استجمار کے معنی یہ کہ جو چیز سبیلین
سے جاری ہو اُسکو اسکے مخرج سے دور کردینا۔ پھر استنجاء و استطابہ تو عام ہے کہ پانی سے ہو یا اور چیز پاک کنندہ سے اور استجمار

خاص ہے پتھروں ڈھیلوں سے۔ رہا استنقاء یعنی پاک کر لینا پتھر وغیرہ سے واستبراء یہ کہ زمین پر پانوں مارنا ومانند اسکے کہ قطرہ وغیرہ آتا ہو تو صاف ہو جاوے اور استنزاہ نزاہت چاہنا پیشاب سے۔ مع۔ بالجملہ استنجاء دور کرنا اس چیز کا جو سبیل پر از جنس نجاست ہو۔ الفتح۔ تو معلوم ہوا کہ ریح سے یا نیند سے استنجاء نہیں ہے اور معلوم ہوا کہ گو و موت کی خصوصیت نہیں بلکہ خون نکلے تو بھی استنجاء ہے اور معلوم ہوا کہ سبیل پر نجاست ہو خواہ اندر سے نکلی ہو خواہ کہیں خارج سے بھر گئی ہو اور آگے مسائل آوینگے۔ م۔ جس جس چیز سے یہ نجاست زائل ہو جاوے اگر وہ چیز لائق احترام یا قیمت دار ہو تو اس سے یہ کام لینا مکروہ ہے جیسے کاغذ و کپڑا و روئی اور کہا گیا کہ ان چیزوں سے محتاجی آتی ہے۔ ف۔ پانی اگرچہ محترم و قیمت دار ہے مگر مستثنیٰ ہے اور جملہ مکروہات آخر میں بیان ہونگے۔ م۔ آداب استنجاء و قضائے حاجت بہت ہیں۔ اول دور نکل جانا یعنی نظر سے اوٹ ہو جانا۔ حدیث مغیرہ میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چلے حتی کہ ہماری نظروں سے غائب ہو کر قضائے حاجت فرمائی۔ رواہ مسلم۔ اور جب جاتے تو دور نکل جاتے تھے۔ ابو داؤد والترمذی وغیرہ۔ اقول۔ گھروں کے پیخانہ اسی حکم میں ہیں جبکہ نظروں سے غائب ہوتا ہے۔ دوم حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے مرفوع کہ ان لعنت کی جگہوں سے بچو پیخانہ پھرنے سے گھاٹ اور بیچ راہوں و زیر سایہ سے۔ ابو داؤد وغیرہ۔ یعنی جو کوئی ان جگہوں میں پیخانہ پھرے اسپر لوگ لعنت کرتے ہیں اور لوگوں کا قصور نہیں بلکہ اُسنے عام راحت کو ضرر پہونچایا۔ سوم سوراخ میں پیشاب نہ۔ حدیث عبداللہ بن سرجس مرفوع میں منع فرمایا کہ سوراخ میں پیشاب کیا جاوے۔ قتادہ نے بیان کیا کہ کہا جاتا ہے کہ وہ جنوں کے مسکن ہیں۔ چہارم پردہ۔ حدیث عبداللہ بن جعفر مرفوع کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قضائے حاجت میں زیادہ پسندیدہ تھا کہ پردہ کرتے اونچے ٹیکرے یا جھنڈ درختوں سے۔ رواہ مسلم۔ پنجم حدیث ابن عمر مرفوع کہ جب قضائے حاجت کا قصد فرماتے تو دامن نہ اُٹھاتے حتی کہ زمین سے نزدیک ہو جاتے تھے۔ رواہ ابو داؤد۔ ششم حدیث ابو موسی اشعری میں ہے کہ جب کوئی تم میں سے پیشاب کرنا چاہے تو اسکے لیے بعد بعد جگہ تجویز کرے۔ ہفتم حدیث ابوہریرہ و حدیث الکفری کہ جب کوئی تم میں سے پیشاب کرے تو ہوا کے رخ پر نہو کہ پیشاب کو اسپر لوٹا دے۔ ہشتم حدیث انس رض کہ جب آپ پیخانہ جاتے تو اپنی انگوٹھی مہر کی اُتار دیتے۔ قال الترمذی حسن صحیح۔ نہم اللہ تعالی کا ذکر پیخانہ میں مکروہ ہے یہی ابن عباس و عطاء و مجاہد و شعبی و عکرمہ کا قول اور اسی کو ہمارے اصحاب نے لیا اور یہی احوط و اسی میں زیادہ تعظیم و احترام نام الٰہی عزوجل ہے۔ مع۔ اور بخاری رح نے صحیح میں حدیث ام المومنین عائشہ رض سے استدلال کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر حین یعنی وقت میں اللہ تعالی کی یاد کرتے یعنی ہر حال میں تو یہ دلیل ہے کہ پیخانہ میں بھی یاد مکروہ نہیں ہے اور مترجم کہتا ہے کہ استدلال تحقیقی نہیں اور تحقیق یہ ہے کہ یاد الٰہی عزوجل کے دو معنی ہیں ایک تو زبان سے ذکر کرنا اور دوم یاد قلبی اور یہ تیسیر بوقت معرفت کاملہ ہے کہ اسوقت سہو محال ہے حتی کہ غفلت مرتفع ہے اور حدیث ام المومنین کے یہی معنی ہیں فاحفظ۔ م۔ دہم روایت مکحول کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا کہ مسجدوں کے دروازوں میں پیشاب کیا جاوے۔ روایت مرسل ہے۔ یازدہم ابو مجلز سے مرسل کہ قبلہ رخ پیشاب سے منع کیا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ قبلہ رخ قضائے حاجت یا پیٹھ کرنا اظہر صحیح روایات میں مذکور ہے اور انشاء اللہ تعالی مذکور ہوگا۔ دوازدہم ساکن پانی میں پیشاب کرنا مکروہ ہے۔ سیزدہم حدیث مرفوع کہ آپ نے غسل کی جگہ میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ چہاردہم حدیث ابوہریرہ مرفوع کہ جو کوئی قبر پر بیٹھا پیخانہ پھرا یا پیشاب کرتا ہے گویا وہ انگارے پر بیٹھا۔ رواہ البغوی وغیرہ۔ پانزدہم دعاء وقت جانے کے بسم اللہ کہ وہ بنی آدم کی شرمگاہوں اور جنوں کے درمیان پردہ ہے کمافی روایۃ ابن ماجہ اور دعاء اللہم انی اعوذ بک من الخبث والخبائث۔ چنانچہ صحاح ستہ میں ہے۔ شانزدہم دعاء وقت نکلنے کے غفرانک ربنا والیک المصیر۔ چنانچہ بیہقی کے سنن میں ہے ہفدہم حدیث میں ثابت ہے کہ حضرت صلعم کا ایک کٹھرا لکڑی کا تھا جس میں پیشاب کر کے تخت کے نیچے رکھ دیتے کما رواہ ابو داؤد والنسائی وغیرہ۔ مع۔ یعنی جواز ہے کہ اگر ضرورت ہو یا سردی کی وجہ سے حاجت ہو تو ایسا کرے اور بیان مکروہات دیگر میں ملیگا

آخر مین بیان کیا جائیگا۔ م۔ الاستنجاء سنۃ۔ استنجاء سنت ہے۔ ف۔ یہی قول مالک ومزنی کا ہے۔ ع۔ لان النبی علیہ السلام
واظب علیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر مواظبت فرمائی ہے۔ ف۔ اسی واسطے اصل مین مذکور ہے کہ استنجاء سنت موکدہ
ہے۔ اور اگر اسکو چھوڑا تو نماز ہو جائیگی ف۔ اور شافعی نے کہا کہ واجب ہے ع۔ اور دلیل مواظبت حدیث انس رضی اللہ عنہ ہے کہ
جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پیخانہ تشریف لیجاتے تو مین اور میرے مانند ایک لڑکا اٹھاتے برتن پانی کا اور بوری وار عصا پس
آپ پانی سے استنجا کیا کرتے تھے کما رواہ البخاری ومسلم۔ اس سے آپ کا مواظبت فرمانا پانی سے بھی ظاہر ہے اور اسکا مقتضا یہ ہے کہ
پانی سے ترک کرنا مکروہ ہے اور یون ہی ابن ماجہ نے حضرت ام المومنین سے روایت کی کہ مین نے کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو نہ دیکھا کہ پیخانہ سے نکلے مگر آنکہ پانی چھوتے تھے۔ ابن الہمام نے کہا کہ استدلال تو حدیث اول سے پورا ہے اور یہ حدیث تو کچھ استنجا
کرنے مین منصوص نہین بلکہ بیان وضو ہے یعنی پیخانہ سے نکل کر وضو پر ملازمت رکھتے تھے۔ الفتح بعض صحیح احادیث مین ثابت ہوا
کہ آپ نے وضو نہ کیا اور فرمایا کہ مجھے یہ حکم نہین ہوا کہ ہر بار بعد قضاے حاجت کے وضو کرون۔ مین کہتا ہون کہ حدیث ابن ماجہ و
اس حدیث سے ملاکر یہی معنی ظاہر ہین کہ بیان وضو نہین بلکہ بیان استنجاء ہے اور دوسری روایت ابن ماجہ مین یہ خود صحیح ہے اور
حدیث دیگر ام المومنین رضہ آویگی۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ دلیل مواظبت سے وجوب نکلا حالانکہ امام مصنف رح نے صرف سنت کہا
جواب یہ ہے کہ امام مصنف رح کی عادت ہے کہ اس لفظ سے سنت موکدہ ارادہ کرتے ہین جو بقوت واجب ہے لیکن استنجاء علی الاطلاق
واجب نہین ہے بلکہ کبھی فرض کبھی واجب کبھی سنت کبھی مستحب کبھی بدعت ہے پس جبکہ نجاست درم سے زائد ہو تو فرض و قدر درم
ہو تو واجب اور اس سے کم ہو تو سنت ہے اور جب خالی پیشاب کیا تو دھونا مستحب ہے اور اگر کسی نے ریح وغیرہ کے مانند سے استنجاء کیا تو
بدعت ہے۔ اور مبسوط شیخ الاسلام مین ہے کہ استنجاء دو قسم ہے ایک قسم پتھر و ڈھیلے سے اور دوم پانی سے پس قسم اول سنت ہے کیونکہ اسپر
انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم کی مواظبت ہے اور اسکے پیچھے پانی سے کبھی استنجاء کیا اور کبھی نہین کیا تو وہ ادب
ہے مع۔ اور عینی رح کا میلان قسم اول کے وجوب کی طرف ہے اور حق یہ کہ سنت موکدہ قریب بوجوب ہے م۔ خلاصہ مین کہا کہ اس
بنا پر کہ قلیل نجاست ہمارے نزدیک عفو ہے لیکن ہمارے علماء نے تفصیل کی کہ ایک وہ نجاست ہے جو موضع سبیل پر ہو تو اسکا ترک
کرنا روا ہو جائیگا اور دوم وہ نجاست جو موضع سبیل سے علاوہ ہو تو اسکا ترک مکروہ ہے۔ الفتح۔ مین کہتا ہون کہ مکروہ سے تحریمی مراد ہے
ولیکن یہ اسوقت کہ قدر درم سے زائد نہو ورنہ معلوم ہو چکا کہ فرض ہے اور موضع سبیل پر اگر قدر درم ہو تو اسکا ترک بھی مکروہ تحریمی ہے
مع نماز ہو جائیگی یعنی نفس فرضیت ساقط ہو جائیگی۔ م۔ رہا یہ کہ موضع سبیل پر نجاست سے استنجاء کرنا کس چیز کے ذریعہ سے
روا ہوگا تو فرمایا۔ ویجوز فیہ الحجر وما قام مقامہ یمسحہ حتی ینقیہ۔ اور استنجاء مین روا ہے پتھر اور جو پتھر کے قائم مقام ہو مسح کرے
راہ کو یہانتک کہ اسکو پاک کردے۔ لان المقصود ہو الانقاء فیعتبر ما ہو المقصود۔ کیونکہ مقصود استنجاء سے تو انقاء ہے یعنی
پاک صاف ہونا پس جو مقصود وہی معتبر ہے۔ ف۔ پس برابر پتھر وغیرہ سے پاک کرتا رہے یہانتک کہ اطمینان ہو جاوے۔ ولیس
فیہ عدد مسنون۔ اور اسمین کوئی شمار مسنون نہین ہے۔ ف۔ حتی کہ ایک سے انقاء ہو جاوے تو سنت ادا ہو گئی اور اگر تین سے
نہو تو اسی پر اقتصار سے سنت نہو گی المضمرات۔ لیکن اگر کسی کو وسواس ہو تو اسکے حق مین اختلاف ہے۔ بالجملہ جواز پتھر و اسکے
مانند چیزون سے جو تنقیہ کرین جیسے ڈھیلے و خاک و لکڑی و کپڑا و کھال و مانند انکے الیقین۔ ولیکن جو چیز قابل احترام ہے مانند کاغذ
کے اس سے بوجہ ہتک احترام کے کراہت اور جو قیمت دار چیز ہے مانند کپڑا و کھال وغیرہ کے اس سے بوجہ اسراف مال کے کراہت
ہے کما مر۔ م۔ اور جو پتھر کے قائم مقام تنقیہ مین نہو وہ خارج ہے جیسے چکنا شیشہ و برف و پختہ اینٹ و ٹھیکری و کوئلہ۔ اور امام مصنف رح
نے مقصود کا اعتبار فرماکر افادہ دیا کہ جو کتابون مین کیفیت استنجاء مذکور ہے وہ کچھ قید نہین ہے مثلاً جاڑون مین پیچھے سے آگے
لاوے اور گرمیون مین آگے سے پیچھے لیجاوے اور مجتبی مین ہے کہ جبکہ مقصود انقاء ہے تو وہ بات اختیار کرے جس سے تنقیہ خوب ہو

اندر نجاست میں لتھڑنے سے اچھی طرح بچاؤ رہے انتہی پس اولیٰ یہ ہے کہ خوب مقام ڈھیلا کرکے بیٹھے مگر جبکہ روزہ دار ہو اور باقی
استنجا کرے اور روزے میں سانس نہ لے اور بھیگی انگلی اندر جانے سے احتراز کرے کہ اُس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور خلاصہ
میں ہے کہ تو مستحب ہے کہ انگلی وہانتک پہونچ جاوے جو حقنہ کا مقام ہے اور یہ بہت کم ممکن ہے انتہی اور اٹھنے سے پہلے پانی پونچھ
ڈالے - الفتح - اور صحیح قول میں کچھ فرق نہیں کہ جو نجاست سبیلین سے نکلے وہ موافق عادت کے ہو یعنی پیخانہ و پیشاب یا خلاف
عادت ہو جیسے خون و پیپ وغیرہ حتی کہ اگر موضع استنجا سے خون یا پیپ وغیرہ نکلا تو وہ بھی پتھروں سے پاک ہو جائیگا یوں ہی
اگر موضع استنجا میں اوپر سے کوئی نجاست لگے تو وہ بھی پتھر وغیرہ سے پاک ہو جائیگی اگرچہ وہ نجاست لگانے کی جگہ سے
اُٹھ کھڑا ہو - التبیین - اور یوں ہی ملتقطات میں مذکور ہے لیکن مرغینانی رح نے ذکر کیا کہ کہا گیا کہ خارجی نجاست لگجانے میں صحیح یہ ہے کہ
ڈھیلوں سے پاک نہوگی ع - اور یہی بنظر اصل قوی ہے - واللہ اعلم - م - اور پتھروں سے استنجا کی کیفیت یہ ہے کہ بائیں پر زور دیکر قبلہ رخ
سے منحرف ہو کر اور ہوا کے رخ سے بھی منحرف ہو کر اور چاند و سورج کے مقابلہ سے ستر عورت چھپا کر بیٹھے تین ڈھیلے لیکر اول سے
آگے سے پیچھے لیجاوے اور دوم سے پیچھے سے آگے لاوے اور سوم سے پھر آگے سے پیچھے لیجاوے - ابو جعفر رح نے کہا کہ یہ گرمیوں میں
ہے اور جاڑوں میں اول سے پیچھے سے آگے اور دوم سے آگے سے پیچھے اور سوم کے پیچھے سے آگے لاوے اور عورت ہمیشہ اسطرح
استنجا کرے جیسے مرد جاڑوں میں کرتا ہے - پھر متاخرین فقہاء نے اجماع کیا کہ بعد استنجا کے جو نجاست کچھ رہگئی اُسکا اعتبار پسینے کے
حق میں ساقط ہے حتی کہ اگر مخرج بین مقعدین اُسکو پسینا پہنچا تو نجس نہوگا اور پانی کے حق میں کہا گیا کہ اعتبار باقی ہے حتی کہ اگر قلیل پانی
میں بیٹھ گیا تو وہ نجس ہو جائیگا - التبیین - اور یہی صحیح ہے الذخیرہ - اور اپنے ہاتھوں کو قبل استنجا و بعد استنجا کے دھووے اور لائق ہے کہ
استنجا سے پہلے چند قدم چلے اور مقصود یہ کہ استبرا کرے اور منتقی میں ہے کہ استبرا واجب ہے الفتح - یعنی دریافت کرنا کہ اب راہ میں کچھ باقی
قطرہ نہیں ہے - م - منیہ میں ہے کہ استبرا واجب ہے یہانتک کہ اُسکا دل اس بات پر ٹھہر جاوے کہ عود منقطع ہوا - الظہیریہ - اور یہی انتہا
صحیح ہے کیونکہ لوگوں کے طبائع مختلف ہیں پس جب اُسکے دل میں آجاوے کہ میں پاک ہو گیا تو استنجا کرے کیونکہ ہر شخص اپنے حال کو
خود جانتا ہے - التاتارخانیہ و ظہیریہ ح و المضمرات و شرح المنیہ لامیر الحاج ٥ - اور تحقیق یہ کہ استبرا سے اگر یہ مراد ہے کہ سب نکل جانے کا اطمینان
کرنا تو یہ واجب ہے جیسا کہ ظہیریہ وغیرہ کی مراد ہے اور اگر مراد یہ کہ اُسکے واسطے چند قدم چلنا یا پاؤں زمین پر مارنا و کھنکھارنا وغیرہ تو یہ
کوئی بات واجب نہیں اور نہ انمیں کوئی اثر منقول ہے اسی معنی میں شیخ ابن الہمام نے واجب نہیں کہا ہے - کیونکہ موجب تو بقاء قطرہ کا
احتمال اسکا موجب نہیں اسواسطے کہ یہ اصل محقق ہے کہ شک کسی حکم کا مثبت نہیں ہے - م - اور اگر شیطان اسکو وسوسہ دلاوے تو اسپر
التفات نہ کرے جیسے نماز میں حکم ہے اور پیشاب کی جگہ کو پانی سے چھڑک دے تاکہ تری کو اسی پانی کی تری پر محمول کرے - التفسیر - جبتک
اُسکے خلاف یقین نہو - ن - یہ طریقہ حدیث میں منقول ہے - م - اور استنجا میں تین انگلیوں سے زیادہ نہ لگاوے اور انگلیوں کی جڑوں
سے نہ سروں سے استنجا کرے - محیط السرخسی - تری سے پانی ڈالے اور سختی سے نہ مارے - المضمرات اور آہستگی سے ملے - اور عامہ مشائخ
نے کہا کہ ہتھیلی سے بغیر انگلی اور بیچ کے کافی ہے اور عامہ مشائخ نے کہا کہ عورت کشادہ کرکے بیٹھے جسقدر ظاہر ہو ہتھیلی سے دھووے اور اپنی
انگلی داخل نہ کرے - السراج - اور یہی مختار ہے - التاتارخانیہ عن الصیرفیہ - اور امام رح کے نزدیک اول پیخانہ کا مقام پھر پیشابگاہ دھووے
و صاحبین کے نزدیک بالعکس اور اسی کو غزنوی رح نے لیا اور یہی اشبہ ہے شرح المنیہ لامیر الحاج اور موضع استنجا پاک ہونے کے
ساتھ ہاتھ پاک ہو جاتا ہے السراجیہ - اور مستحبات دیگر آوینگے - م - بالجملہ ہمارے نزدیک کوئی عدد مسنون نہیں بلکہ اتنے ڈھیلوں سے استنجا
کرے کہ پاکیزہ ہو جاوے - **وقال الشافعی رح لابد من الثلث لقوله علیه السلام ولیستنج منکم بثلثة احجار** - اور شافعی رح
نے کہا کہ تین پتھر یا ڈھیلے وغیرہ ہونا ضرور ہیں بدلیل قولہ علیہ السلام اور مستنجی تم میں سے تین سے استنجا کرے - ف - یہ صیغہ امر کا
ہے اسواسطے وجوب کے ہے اور تین سے کم نہیں ہو سکتا یہ ایک جز حدیث طویل کا ہے جسکو بیہقی و احمد و ابن حبان و اصحاب سنن نے

ابوہریرہ رضہ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مین تو تمہارے واسطے مثل باپ کے ہون جب تم مین سے کوئی پیخانہ
جاوے تو پیخانہ و پیشاب مین قبلہ کا سامنا یا پیچونڈا نکرے اور تین پتھرون سے استنجا کرے اور منع کیا گوبر لید وہڈی سے اور اِس سے کہ آدمی
داہنے ہاتھ سے استنجا کرے۔ اور صحیح مسلم مین سلمان رضہ کی حدیث سے ہے کہ اور ہمکو منع فرمایا کہ ہم پیخانہ یا پیشاب مین قبلہ رخ ہون یا ہم داہنے
ہاتھ سے استنجا کرین یا ہم تین پتھرون سے کم کے ساتھ استنجا کرین۔ یون ہی حکم تین پتھرون کا ابوداؤد کی حدیث عائشہ رضہ صحیح اسناد مین
اور بخاری کی حدیث ابن مسعود رضہ مین مروی ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام من استجمر فلیوتر من فعل فحسن ومن لا فلا حرج۔ اور
ہمارے واسطے حجت قولہ علیہ السلام ہے کہ جو استنجا کرے تو وہ طاق کرے سو جس نے ایسا کیا تو اچھا ہے اور جسنے نہین تو کچھ حرج نہین
ہے۔ ف۔ اِس حدیث کو امام احمد و ابوداؤد و ابن ماجہ و بیہقی و ابن حبان نے روایت کیا ولیکن بجائے فحسن کے "فقد احسن" ہے یعنی تو
بہت اچھا کیا"۔ اور صحیحین مین ایک حدیث مین صرف اِسقدر ہے کہ من استجمر فلیوتر یعنی جو استنجا کرے وہ طاق عدد سے کرے یہ دلیل
ہے کہ طاق خواہ ایک ہو یا تین ہون یا پانچ ہون۔ تو کوئی خصوصیت تین تک کی نہین ہے حتی کہ اگر ایک پتھر ہو جسکے تین کونے ہے
استنجا کیا تو بالاتفاق امام شافعی رح کے نزدیک بھی جائز ہے۔ وما رواہ متروک الظاہر فانہ لو استنجی بحجر لہ ثلثۃ احرف جاز
بالاجماع۔ اور جو حدیث شافعی رح نے روایت کی وہ بالاجماع ایسی ہے کہ ظاہری معنی اُسکے متروک ہین چنانچہ اگر ایک پتھر سے جسکے
تین کونے ہین استنجا کیا تو بالاجماع جائز ہے۔ ف۔ بیہقی نے اول تو ہماری حجت حدیث کی صحت مین کلام کیا اور یہ کلام بالکل عجیب ہے
جبکہ ابن حبان نے تصحیح کی ہے اور دوبارہ یون تاویل کہ تین پتھرون سے زیادہ کرنے مین طاق رکھنا مراد ہے اور یہ تاویل مسلم نہین حتی کہ
شافعی رح کے نزدیک بھی بعد انقاء کے زیادتی کرنا بدعت ہے تو پھر کیسے بعد تین پتھرون کے طاق کی زیادتی بہت اچھی ہوگی۔ اور
ظاہر ہے کہ تین پتھر واجب ہون تو جن ملکون مین پتھرون کا وجود نہین وہ سب گناہ مین گرفتار ہون اور کوئی فقہا مین سے اسکا
قائل نہین ہے پس ظاہر متروک ہوا اور توفیق جسطرح بیہقی رح نے دی وہ درست نہوئی حتی کہ اکیاون ڈھیلون سے استحباب کسی کے
نزدیک نہین حالانکہ اِس توفیق پر لازم آتا ہے کہ مستحب ہو۔ اور تمام حدیث یہ ہے کہ ابوہریرہ رضہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
روایت کی کہ آپ نے فرمایا جو کوئی سرمہ لگاوے وہ طاق کرے جس نے کیا اُسنے بہت اچھا کیا اور جس نے نہین تو اُسپر گناہ نہین ہے
اور جس نے استجمار کیا تو طاق کرے جس نے کیا اُس نے بہت اچھا کیا اور جس نے نہین تو اُسپر گناہ نہین اور جسنے کھایا تو جو خلال
سے نکالے اُسکو پھینکدے اور جو زبان سے نکالے اُسکو نگل جاوے جس نے کیا اُسنے بہت اچھا کیا اور جس نے نہین تو اُسپر
گناہ نہین ہے اور جو پیخانہ جاوے اُسکو چاہیے کہ پردہ کرے پھر اگر نہ پاوے مگر آنکہ ریگ کا ڈھیر کرے تو اُسکو پیچھوندی کرلے
کیونکہ شیطان آدمیون کی مقاعد سے کھیل کرتا ہے جس نے ایسا کیا تو اُسنے بہت اچھا کیا اور جس نے نہین تو اُسپر گناہ نہین ہے۔ یہ
حدیث ابن حبان نے اپنی صحیح مین روایت کی۔ اور بعد صحت حدیث کے اُسکے معنی ظاہر ہین کہ سرمہ لگانے و استجمار مین طاق کرنا
و خلال کا حکم وغیرہ مستحبات ہین اور اِنمین سے کوئی چیز واجب نہین اور پیخانہ کا پردہ بھی اگرچہ آدمیون سے واجب ہے ولیکن
یہان آدمیون سے پردہ کے باوجود تنہائی کے جنگل مین شیاطین سے پردہ کرنے کا حکم مرتب ہے اور وہ مستحب ہے اور یہ استحباب
خود حدیث مین منصوص ہے جبکہ کہا کہ نہ کرے تو اُسپر گناہ نہین ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ طاق کرنا ایک پر بھی ٹھیک پڑیگا اور
جب طاق نہ کرنے مین گناہ نہین تو استنجا ترک کرنے مین گناہ نہوا اور اسمین اعتراض ہے کیونکہ مراد حدیث مین تو یہ ہے کہ جو استنجا
کرے پھر طاق نہ کرے تو گناہ نہین اور ایک سے نہ کرنے مین استنجا ہی متحقق نہوگا تو ضرور ہوا کہ ایک سے اوپر لیا جاوے
افتح۔ مین کہتا ہون کہ اگر ایک سے استنجا کیا تو گناہ نہین اور طاق ہوا اھ۔ دلیل تام ہونے کی یہی صورت ہے کہ کل مذکور جس مین
اصل استنجا بھی داخل ہے اگر اُسنے نہ کیا تو گناہ نہین ہے اور جس حدیث سے امام شافعی نے حجت لی اُسکا ظاہر مراد نہین کیونکہ
ایک پتھر کے تین طرف سے استنجا ہو جاتا ہے پس تین کی تقدیر واسطے غالب گمان حاصل ہونے کے ہے۔ افتح۔ اور معنی سی

لکھا کہ ہماری دلیل یہ بھی ہو کہ عبد اللہ بن مسعود رضہ سے استنجا کے پتھر مانگے تو عبد اللہ رضہ دو پتھر لائے اور تیسرا نہ پایا تو لید اُٹھا لائے
پس آپ نے دونون پتھر لیے اور تیسری لید پھینکدی اور فرمایا کہ یہ پلیدی ہو پس اگر تین واجب ہوتے تو آپ تیسرے پتھر کو
منگواتے کیونکہ بخاری رح کی روایت مین اسی قدر ہو اور دارقطنی نے البتہ روایت کی کہ اُسکے آخر مین ہو کہ میرے واسطے تیسرا پتھر
تلاش کر دے ۔ عینی رح نے کہا کہ بخاری رح کی روایت مین یہ زیادت نہین مذکور ہو انتہی ملخصا ۔ ولیکن ابن حجر رح نے روایت دارقطنی
کی تصحیح کی اور امام احمد کی ایک روایت مین بھی یون ہی مذکور ہو اور ابن القصار کی تضعیف بعد صحت اسناد کے کچھ مضر نہین ہو اور تحقیق
جواب یہی ہو کہ نص کی دلالت اسی پر ہو کہ انقاء حاصل ہو اور تین پتھرون سے یہ گمان غالب حاصل ہوتا ہو پس اگر تین سے کم پتھرون
سے یہ بات حاصل ہو تو کافی ہو حتی کہ شافعیہ کے نزدیک بھی جائز ہو باوجودیکہ اسمین علحدہ نص نہین ہو اور یون ہی اگر تین پتھرون سے
انقاء نہو تو شافعیہ کے نزدیک زیادتی واجب ہو کما ذکرہ العینی پس تین کا حکم بطریق نصیحت و تعلیم و احتیاط کے ہو کہ کمی نہو اور استحباب
حاصل ہو ۔ م ۔ **وغسله بالماء افضل لقوله تعالی فیه رجال یحبون ان یتطهروا نزلت فی اقوام کانوا یتبعون الحجارة الماء**
اور اُسکو پانی سے دھونا افضل ہو بدلیل قولہ تعالی فیہ رجال یحبون ان یتطہروا یعنی اس مسجد مین لوگ ہین کہ پسند کرتے ہین خوب پاکیزگی
کو ۔ اس آیت کا نزول ہوا ایسے قوم کے حق مین جو پتھرون سے استنجا کے پیچھے پانی ڈالتے تھے ۔ ف ۔ امام مصنف کی یہ مراد نہین
کہ خالی پانی سے دھونا افضل ہو بلکہ مراد یہ کہ ڈھیلون کے پیچھے پانی سے دھونا افضل ہو پس حاصل یہ ہوا کہ ڈھیلون و پانی کے درمیان
جمع کرنا افضل ہو چنانچہ دلیل سے واضح ہو ۔ م ۔ پھر اس حدیث کو بزار رح نے روایت کیا ولیکن ضعیف ہو اور دلیل لائق روایت ابن ماجہ
ہو کہ جب یہ آیت اُتری تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے گروہ انصار تم پر اللہ تعالی نے طہور مین مدح فرمائی ہو تو تمہارا کیا طہور ہو
انھون نے کہا کہ ہم نماز کے لیے وضو کرتے اور جنابت سے غسل کرتے اور پانی سے استنجا کرتے ہین فرمایا کہ وہی بات ہو سو تم اُسکو
مضبوطی سے پکڑے رہو ۔ اسکی اسناد حسن ہو اگرچہ اُسکے ایک راوی عتبہ بن ابی حکیم مین گفتگو ہو چنانچہ نسائی رح نے اُسکو ضعیف کہا اور
ابن معین سے دو روایتیں ہین ولیکن ابو حاتم نے کہا کہ صالح الحدیث ہو اور ابن عدی نے کہا کہ مجھے امید ہو کہ اسمین کچھ مضائقہ نہین
اور حاکم نے اس حدیث کو روایت کر کے صحیح کہا ہو ۔ حاصل یہ ہوا کہ ڈھیلون و پانی کا جمع کرنا سب سے افضل پھر خالی پانی پھر ڈھیلے
وغیرہ ۔ الفتح ۔ طحاوی رح نے استدلال کیا بقولہ تعالی ویحب المتطہرین ۔ یعنی اللہ تعالی محبوب رکھتا ہو خوب ستھرے والون کو یعنی پانی
کے ساتھ استنجا ۔ چنانچہ حضرت علی و عطاء و ابو العالیہ سے یہ تفسیر مروی ہو ۔ ع ۔ ثم ہو ادب ۔ پھر پانی سے استنجا کرنا ادب ہو ۔ ف ۔
بعد پتھرون سے پاک ہونے کے کیونکہ حضرت ام المومنین صدیقہ رضہ سے روایت ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تین بار پانی سے دھوتے
تھے رواہ ابن ماجہ اور ام المومنین سے مروی ہو کہ تم لوگ اپنی عورتون اپنے شوہرون کو کہو کہ پیخانہ و پیشاب کے اثر کو پانی کے ساتھ
دھو ڈالین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسا کیا کرتے تھے ۔ رواہ احمد والترمذی وصححہ ۔ **وقیل سنة فی زماننا** ۔ اور کہا گیا کہ ہمارے
زمانہ مین پانی سے استنجا سنت ہو ۔ ف ۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہو کہ تم سے پہلے لوگ تو اونٹ کی مینگنیان ڈالتے تھے
اور تم پتلا پھرتے ہو پس پتھرون کے پیچھے پانی سے استنجا کر لیا کرو ۔ رواہ البیہقی فی السنن ۔ اور اسی کے مانند حسن بصری سے مروی
ہو ۔ ف ۔ اور کہا گیا کہ پانی سے استنجا علی الاطلاق ہمیشہ سے سنت ہو اور یہی صحیح اور اسی پر فتوی ہو ۔ السراج ۔ اور حدیث انس و
عائشہ رضی اللہ عنہا جو مذکور ہو چکین اُنسے افادہ ہوتا ہو کہ پانی سے استنجا ہر زمانہ مین سنت مؤکدہ کیونکہ دونون حدیثون سے مواظبت
ثابت ہوتی ہو ۔ پھر پانی سے جب ہی استنجا کریگا کہ ایسی جگہ پاوے جہان بدون بے پردگی کے استنجا کر سکے ورنہ صرف ڈھیلون سے
استنجا کرے ۔ کمافی قاضیخان ۔ اور اگر بے پردہ کھلے ستر استنجا کیا تو مشائخ نے کہا کہ وہ فاسق قرار پاویگا ۔ الفتح ۔ حتی کہ اُسکی گواہی
قبول نہوگی ۔ م ۔ اور اگر پیخانہ پھرنے یا جنابت سے نہانے کے لیے بلا ضرورت بے پردہ ہوا تو اسکے فاسق ہو جانے مین ابن الہمام رح
نے بحث کی ہو ۔ محیط مین ہو کہ پانی کے استنجا مین بھی کوئی شمار لازمی نہین ہو ۔ **ویستعمل الماء الی ان یقع فی غالب ظنه**

انہ قد طہر ولا یقدر بالمرات الا اذا کان موسوساً فیقدر بالثلث فی حقہ وقیل بالسبع - اور پانی کو برابر استعمال کیے جاوے
یہانتک کہ اُسکے غالب گمان مین آجاوے کہ اب وہ پاک ہوگیا اور باریون سے اُسکی تقدیر نہین کہ تین بار یا زیادہ ہو لیکن جبکہ
کسی آدمی کو وسواس ہو تو اُسکے حق مین تین بار دھونا مقدر ہی اور کہا گیا کہ سات بار - ف - اور خلاصہ مین ہی کہ بعض نے پیشاب
کے استنجے مین تین بار اور پیخانہ کے استنجا مین پانچ بار کی شرط کردی اور صحیح یہ کہ یہ اُسکی راے پر مفوض ہی وہ دھوئے جاوے
یہانتک کہ اُسکے دل مین آجاوے کہ پاک ہوگیا - انتہی مترجما - اسمین تردد ہی کہ وسواس ایک مرض ہی تو اس جہت سے اُسکے لیے
تقدیر کردینا مناسب ہی اور تین بار معتدل ہی - م - پھر اس شرط کرنے کے معنی یہ ہین کہ سنت حاصل ہونے کے لیے یہ شرط ہی ورنہ
یون تو اگر ایکبار بھی نہ دھووے تو وضو ہونے سے مفر نہین ہی - الفتح - مین کہتا ہون کہ نہین بلکہ طہارت کاملہ حاصل ہونے کے لیے
یہ شرط ہی کیونکہ اُنکے نزدیک سقوط نماز کے باوجود دھونا واجب ہی جبکہ نجاست قدر درم ہو اور اگر کم ہو تو اگرچہ وجوب نہین لیکن
پانی قلیل اس سے نجس ہوجائیگا - پھر واضح ہو کہ پانی کے ساتھ استنجا خواہ ڈھیلون کے ساتھ جمع کرکے جو کہ افضل ہی یا فقط پانی سے
کرے یہ حکم دونون صورتون کو شامل ہی - رہا یہ امر کہ خالی ڈھیلون سے اگرچہ جائز ہی اور پسینے وغیرہ کے حق مین طہارت شمار ہی پھر پانی
کے حق مین متاخرین کا قول تو یہی کہ خالی ڈھیلون سے استنجا کرنے والا اگر قلیل پانی مین بیٹھ جاوے تو وہ نجس ہوجائیگا اور
یہی مبسوط مین مذکور اور یہی صحیح ہی اور فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ اگر کوئی کہے کہ نہین نجس ہوگا تو اسکی بھی وجہ ہی کما فی العینی - ابن الہمام رح
نے کہا کہ اگر کوئی استدلال کرے کہ ڈھیلون سے استنجا کرنے والے سے پانی قلیل نجس ہوجاتا ہی تو ڈھیلون سے طہارت ہی نہین حاصل
ہوئی - جواب دیا جاوے کہ یہ ممنوع ہی کیونکہ شرع نے مسح کرنے و رگڑنے سے طہارت کا اعتبار کیا ہی جیسے دھونے سے اعتبار کیا اور
زمین اگر نجس ہو کر خشک ہوجاوے پھر پانی پہونچے یا کپڑے پر منی خشک کو فرک کیا جاوے پھر پانی پہونچے و دیگر نظائر مین انہون
نے نجاست کا اعتبار نہین کیا اور قیاس یہان بھی یہی کہ ڈھیلون سے استنجا مین طہارت کامل ہو اور نجاست پانی مین عود نہ کرے
اسمین کوئی جواب نہین سواے اسکے کہ یہان اجماع ثابت ٹھہرے کہ پانی قلیل اس سے نجس ہوجاتا ہی پھر ان نظائر مین تو بہت
متاخرین کے نزدیک مختار یہی کہ نجاست عود نہ کریگی تو اُنکے قول کا قیاس استنجا مین بھی یہی کہ نجاست عود نہ کرے تو لازم ہوگا کہ
قلیل پانی بھی نجس نہو ولیکن صحیح اُسکے خلاف ہی اور جس دلیل سے ثبوت ہوتا ہی کہ شرع مین پتھر و اُسکے مانند سے طہارت معتبر ہی وہ روایت
دارقطنی از ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ لید گوبر و ہڈی سے استنجا نہ کیا جاوے اور فرمایا کہ یہ
دونون پاک نہین کرتے ہین - قال اسنادہ صحیح تو معلوم ہوا کہ جس سے استنجا کی اجازت ہی وہ پاک کرتے ہین ورنہ اُنسے بھی جواز
نہوتا الفتح - مین کہتا ہون کہ یہ نص سے مفہوم استدلال ہی اور اصول مین متقرر ہوا کہ نصوص مین مفہوم معتبر نہین ہی - پھر یہ مسلم کہ
پتھرون سے طہارت شرع مین معتبر ہی لیکن یہ اعتبار کپڑے و پسینے وغیرہ کے حق مین ہی اور پانی مین چونکہ طہارت مؤکدہ ہی لہذا
احتیاطاً اسمین معتبر نہین ہی اور اسی کو صحیح کہا گیا - پھر یہ سب اس صورت مین کہ نجاست موضع خروج تک ہو - ولو جاوزت
النجاسۃ مخرجہا لم یجز الا الماء - اور اگر نجاست نے مخرج سے تجاوز کیا تو کچھ نہین جائز سواے پانی کے - ف - یعنی دھونا
واجب ہی - وفی بعض النسخ الا المائع - اور بعض نسخون مین بجاے الماء کے المائع ہی - ف - یعنی کچھ نہین جائز سواے بہنے
والی چیز کے جو پاک کرنے والی ہو مانند سرکہ وغیرہ کے - جس سے معلوم ہوا کہ بدن کی نجاست بھی سواے پانی کے سرکہ وغیرہ
مائعات سے پاک ہوجاتی ہی - وہذا یحقق اختلاف الروایتین فی تطہیر العضو بغیر الماء علی ما بینا - اور یہ نقد مائع جو بعض
نسخ مین ہی ثابت کرتا ہی کہ پانی کے سواے دوسری پاک کرنے والی چیز سے بدن کا عضو پاک ہوجانے یا نہونے مین دونون مختلف
روایتین موجود ہین جیسا کہ ہمنے بیان کیا - ف - یعنی باب الانجاس کے شروع مین - رہی دلیل اسکی کہ تجاوز مخرج کی صورت مین
دھونا کیون واجب یعنی فرض ہی - تو اسوجہ سے کہ استنجا برخلاف قیاس طہارت ہی - وہذا لان المسح غیر مزیل الا انہ اکتفی

فی موضع الاستنجاء فلا تعداہ - اور یہ بات اسوجہ سے کہ مسح کرنا پونچھنا کچھ دور کرنے والا نجاست کا نہیں یعنی قیاسی طور پر کہ مقام استنجاء میں اسی مسح پر اکتفا کیا گیا ہے یعنی شرع میں اکتفا آیا ہے پس موضع استنجاء سے سوائے کہیں تعدی نہو گا - ف کیونکہ خلاف قیاس ضروری حکم تو اپنی حد تک رہتا ہے پس جب مقام استنجاء سے متجاوز ہو تو وہاں اصلی حکم پانی کا عود کریگا - ثم یعتبر المقدار المانع وراء موضع الاستنجاء عند ابی حنیفۃ وابی یوسف لسقوط اعتبار ذلک الموضع وعند محمد رح مع موضع الاستنجاء اعتبارا بسائر المواضع - پھر مقدار مانع نماز ہے وہ ابو حنیفہ وابو یوسف رح کے نزدیک موضع استنجاء کی نجاست سے علاوہ ایک درم سے زائد ہو تو معتبر ہے کیونکہ موضع استنجاء کا اعتبار تو ساقط ہے اور امام محمد رح کے نزدیک مع مقام استنجاء کے ملکر اگر درم سے زائد ہو تو مانع ہے بر قیاس دیگر مواضع کے - ف یعنی دیگر مواضع میں بقدر درم کے عفو ہے پس جب اس سے زائد ہو تو مانع ہے یوں ہی جب موضع استنجاء میں ہو تو چاہیے کہ قدر درم عفو ہو اور زائد ہو تو مانع ہو - ع - اجماع ہے کہ اگر موضع راہ سے علاوہ قدر درم سے زائد ہو تو پانی سے اسکا دھونا فرض ہے اور پتھر ڈھیلے کافی نہیں ہیں جیسے پیشاب زائد - اگر راہ پیخانہ یا پیشاب سے علاوہ درم سے کم ہو یا قدر درم ہو لیکن جب اسکے ساتھ مخرج کی نجاست بھی ملائی جاوے تو قدر درم سے زائد ہوتی ہے تو امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک پتھر وں وا سکے مانند سے پاک کرنا جائز ہے اور مکروہ نہیں الذخیرہ - اور یہی صحیح ہے - الزاد - م - میں کہتا ہوں کہ اسمیں سہو ہے اور صحیح یہ کہ علاوہ مخرج کے درم سے کم ہے اور مخرج کی نجاست ملاکر درم سے زائد ہے تو پتھروں سے استنجاء جائز اور مکروہ نہیں اور اگر مع مخرج ملکر زائد ہو تو جائز لیکن مکروہ ہے کیونکہ مکرر گذرا کہ قدر درم کو دھونا واجب ہے - لہذا عینی رحمہ اللہ نے ذخیرہ سے یوں نقل کیا کہ جو نجاست موضع راہ مقعد سے تجاوز کر گئی وہ قدر درم سے زائد ہے تو بالاجماع دھوئی جاوے اور پتھر کافی نہیں اور یوں ہی جو سوراخ ناثرہ کے اطراف میں قدر درم سے زائد ہو تو بالاجماع دھوئی جاوے - اور اگر قدر درم سے زائد نجاست مع راہ پیخانہ یا پیشاب کے ملکر ہو تو شیخین کے نزدیک پتھر جائز اور امام محمد کے نزدیک نہیں بلکہ صرف پانی جائز ہے - ع - اور قول امام محمد احوط ہے - الاختیار - م - واضح ہو کہ قدر درم نجاست غلیظہ عفو ہونے کا مسئلہ جو گذرا اسکی اصل یہی مقام استنجاء تھا کہ اسکی نجاست کا اندازہ ایک درم رکھا گیا ہے اب یہ مسئلہ پیش آیا کہ اگر مقام مقعد کی راہ پر بدون تجاوز کے ایک درم سے زیادہ نجاست ہو تو شرح طحاوی میں مذکور ہے کہ اسمیں اختلاف ہے بعض ائمہ نے کہا کہ پتھروں سے مسح کرکے پاک کر دیا تو جائز ہے - طحاوی نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور یہی فقیہ ابو اللیث نے لیا ہے - المحیط - اور یہی مختار ہے السراجیہ - یہی امام ابو حنیفہ سے مروی ہے - الفتح - اگر کسی کی مقعد بڑی ہو کہ اسپر قدر درم سے زائد نجاست ہو حالانکہ تجاوز نہیں کیا تو اختلاف ہے اور طحاوی وابو شجاع سے روایت ہے کہ پتھروں سے استنجاء جائز ہے اور یہی اشبہ بقول شیخین ہے اور ہم اسی کو لیتے ہیں کذا فی التبیین - اگر ناثرہ نے سوراخ سے تجاوز کسی طرف نجاست قدر درم سے کم ہو اور دوسری جگہ پر قدر درم سے کم ہو لیکن جمع کیجاوے تو درم سے زائد ہو تو وہ جمع کیجائیگی - الخلاصہ - اور یہی صحیح ہے - التجنیس - یہ مسئلہ دلیل ہے کہ مقعد سے تجاوز بھی جمع کیجاوے لیکن رہی یہ صورت کہ ناثرہ سے تجاوز نہیں اور مقعد سے تجاوز نہیں ولیکن ملاکر درم سے زائد ہے تو اظہر یہ کہ استنجاء پتھروں سے کافی ہے - م - مستحاضہ پر ہر نماز کے وقت استنجاء واجب نہیں اگر اسنے پیشاب پاخانہ نہ پھرا ہو - السراجیہ - مرد مریض جسکی باندی یا بی بی نہیں اور اسکا بیٹا یا بھائی ہے یعنی جس سے جماع حلال ہو وہ نہیں ہے اور مریض کو خود وضوء کرنے کی طاقت نہیں تو بیٹا یا بھائی وضوء کرا دے سوائے استنجاء کے کہ اسکو مریض کی شرمگاہ چھونا روا نہیں ہے اور استنجاء ساقط ہو گیا - المحیط - اور عورت مریضہ کا جب شوہر نہو اور وضوء سے عاجز ہوئی اور اسکی دختر یا بہن ہے تو اسکو وضوء کرا دے اور مریضہ سے استنجاء ساقط ہو گیا - قاضیخان - رہا بیان استنجاء کے مکروہات ومستحبات کا تو امام مصنف رح نے مکروہات میں سے صرف ہڈی ولید وگوبر وطعام ویمین کا ذکر فرمایا ہے - ولا یستنجی بعظم ولا بروث - اور نہ استنجاء کرے ہڈی سے اور نہ روث سے - ف کہا گیا کہ تحریمی مکروہ ہے - لان النبی علیہ السلام نہی عن ذلک

کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے۔ ف۔ چنانچہ حدیث سلمان رضی میں ہے اور منع فرمایا کہ استنجا کرے
رجیع یا ہڈی سے۔ رواہ الجماعۃ الا البخاری۔ اور حدیث ابن مسعود میں ہے کہ تم لوگ روث و عظم سے استنجا نہ کرو کہ وہ تمہارے
بھائیوں جن کا زاد ہے۔ کما فی صحیح مسلم۔ یعنی لید گوبر تو جنوں کے جانوروں کے لیے اور ہڈی خود انکے لیے ہے۔ ولو فعل یجزیہ
لحصول المقصود۔ اور اگر ان چیزوں سے استنجا کر لیا باوجود ممانعت کے تو استنجا ہو جائیگا بوجہ مقصود حاصل ہونے کے
ف۔ یعنی بوجہ صفائی و نقاء ہو جانے کے۔ اور یہی مالک رح کا قول ہے ع۔ ولیکن مکروہ ہے اگرچہ کافی ہو گیا۔ ف۔ ولیکن سنت
تھیک ادا نہوئی ہے ج ومعنی النہی فی الروث النجاستہ وفی العظم کونہ زاد الجن۔ اور روث میں ممانعت کی وجہ اسکی نجاست
ہے اور ہڈی میں یہ کہ ہڈی زاد الجن ہے۔ ف۔ بلکہ حدیث بخاری و مسلم میں دونوں زاد الجن میں چنانچہ گذر را م۔ یہاں سے کوئی
استدلال کرے کہ روث پاک ہے مانند قول مالک کے کیونکہ نجس ہوتا تو طعام جن نہوتا کیونکہ شریعت عامہ دونوں قسم جن و انسان
کے حق میں مختلف نہیں ہے۔ جواب یہ کہ دلیل پائی گئی اور وہ حدیث ابن مسعود رض جو سابق میں گذری جسمیں فرمایا کہ یہ رجس یعنی
پلیدی ہے۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ سوال و جواب دونوں خلاف تحقیق ہیں سوال میں تو یہ عیب کہ روث خود جن کا طعام نہیں بلکہ
انکے جانوروں کا ہے اور پھر بھی دوسری حدیث میں ثبوت ہوا کہ جب جنوں نے آپ سے اپنا زاد مانگا تو آپ نے دعا کرکے
فرمایا کہ جب تم ہڈیوں پر گذرو تو تم کو ہڈی کے نزدیک رزق ملے۔ پس اس سے ثابت ہے کہ خود ہڈی انکا رزق نہیں ہے اور روث
کو انکے جانور کھاتے ہیں اور یہ تو ظاہر ہے ورنہ کوئی ہڈی اور روث نظر آتی بلکہ ہڈی کے نزدیک ایک معنوی چیز انکے واسطے
رزق ہوتی ہے اور مانند ذات جن کے وہ بھی ہماری نظر سے مخفی ہے۔ اسقدر تنبیہ کافی ہے اور زیادہ کلام کی یہاں گنجایش نہیں ہے؟
اور جواب میں یہ کلام ہے کہ رجس کا لفظ ایسے معنی میں آتا ہے جس سے نفرت و گھن ہو اگرچہ وہ حقیقۃً نجس نہو حتی کہ انصاب و ازلام کو
رجس فرمایا گیا ہے حالانکہ حقیقی نجاست ظاہر نہیں ہے پس یہ اُس کی نجاست حقیقی پر دلیل نہیں ہو سکتی کیا تم نہیں دیکھتے ہو
کہ امام محمد رح ماکول اللحم کی لید گوبر مینگنی کو پاک کہتے ہیں فافہم۔ اور استنجا نہیں کریگا نجس چیزوں سے۔ یونہی
جس پتھر سے ایک مرتبہ اُسنے یا غیر نے استنجا کیا پھر اُس سے استنجا نہ کرے لیکن اگر اس پتھر کا کوئی رخ ایسا ہو جس سے استنجا
نہیں کیا گیا تو اُس رخ سے بلا کراہت جائز ہے۔ ولا بالطعام۔ اور استنجا نہ کرے طعام سے۔ ف۔ یعنی اناج روٹی وغیرہ سے
لانہ اضاعۃ واسراف۔ کیونکہ یہ برباد کرنا و اسراف ہے۔ ف۔ یہ دونوں باتیں حرام میں ع۔ تو مکروہ تحریمی ثبوت ہوا
اور بیاہانت بھی ہے حتی کہ جب روٹی پر نمک رکھنا لغیار کے نزدیک مکروہ ہے تو یہ بدرجہ اولی مکروہ ہے۔ ف۔ لیکن اس دلیل سے
کراہت تنزیہی ثبوت ہوئی لہذا امام مصنف رح نے نہیں لیا۔ اور اضاعت و اسراف کی وجہ بیان فرمائی اور افادہ فرمایا کہ ہر چیز
طعام ہو خواہ انسان یا جانور کا اور جسمیں بربادی لازم آوے یا اسراف ہو اُس سے استنجا مکروہ ہے م۔ پس مکروہ ہے استنجا کرنا
گوشت سے اور آبگینہ و مٹی کے برتن و درختوں کی پتیاں و بالیوں سے التبیین۔ اور جانوروں کے چارہ سے سو۔ اور بھتہ و بیٹ
و کوئلہ سے و ایسی چیز سے جسکی قیمت ہو یا حرمت ہو جیسے دیباج کا کپڑا۔ المبسوط ع۔ اور کاغذ سے اگرچہ بغیر لکھا ہو المضمرات۔ اور
نظم میں ہے کہ پانی سے استنجا کرے نہ پاوے تو پتھر سے نہ پاوے تو مٹی خاک سے اور انکے سوا سے روئی و اُسکے مانند سے
استنجا نہ کرے اور امام رح کے نزدیک لکڑی کے ٹکڑے سے جائز اور دو روایتوں میں سے اظہر روایت پر سونے و چاندی
جائز جیسے دیباج کے ٹکڑے سے جائز ہے ع یعنی جائز مگر مکروہ ہے م۔ ولا بیمینہ۔ اور نہ استنجا کرے اپنے داہنے ہاتھ سے
لان النبی علیہ السلام نہی عن الاستنجاء بالیمین۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے داہنے ہاتھ کے ساتھ استنجا کرنے سے
منع فرمایا ہے۔ ف۔ چنانچہ حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ میں مرفوع ہے کہ جب تم میں کوئی پیشاب کرے تو اپنے ذکر کو داہنے
ہاتھ سے نہ چھووے اور جب پیخانہ پھرے تو داہنے سے استنجا نہ کرے اور جب پانی پیے تو ایک سانس میں نہ پیے۔ رواہ الشیخان

وسلم وابن ماجہ – اور حدیث سلمان رضہ مین بھی ممانعت گذری – یہ تو خاص کر پیخانہ و پیشاب مین ممانعت ہی اور حدیث عثمان رضہ مین
ہی کہ اور نہ مین نے کبھی اپنا ذکر اپنے داہنے ہاتھ سے چھوا جب سے مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیعت کی – م – اگر
کسی کا بایان ہاتھ شل ہو یعنی عذر ہو اور باہنے سے استنجا کرنے کی قدرت نہو پس اگر اُسکو ایسا آدمی نہ ملے جو پانی ڈالے یعنی
بدون بے پردگی کے تو وہ استنجا نہ کرے اور اگر جاری پانی مل جاوے تو داہنے ہاتھ سے استنجا کر لے – الخلاصہ – اور ہوقت
بغیر کراہت جائز ہی – السراج – پیخانہ و پیشاب کی حالت مین قبلہ کی طرف مُنہ کرنا یا پیٹھ کرنا مکروہ ہی – الوقایہ – خواہ بنے ہوئے مکان
مین ہو یا میدان مین ہمارے نزدیک برابر ہی – شرح الوقایہ – اور امام احمد رح کے نزدیک بھی یہی حکم ہی سوا اس صورت کے کہ
بنے مکان مین پیٹھ کرنا جائز ہی بدلیل حدیث ابن عمر رضہ کہ مین ام المومنین حفصہ کے کوٹھے پر چڑھا تو مین نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کو قبلہ کی طرف پیٹھ کیے اور شام کی طرف مُنہ کیے ہوئے دو اینٹون پر پیخانہ پھرتے دیکھا – کما فی الصحیح – اور امام شافعی رح کے
نزدیک بنے ہوئے پیخانہ مین پیٹھ کرنا اور مُنہ کرنا دونون جائز ہی اسی حدیث سے اور ہماری دلیل یہ کہ حدیث سلمان رضہ مین گذرا
کہ پیخانہ و پیشاب مین قبلہ کی طرف رخ نہ کرے – کما فی صحیح مسلم وغیرہ – اور حدیث نسائی و ترمذی وغیرہ متعدد طرق و اسانید صحیحہ
سے کہ غائط و بول مین قبلہ کی طرف نہ مُنہ کرو اور نہ پیٹھ کرو لیکن مشرق کو پھرو یا مغرب کو – چونکہ مدینہ منورہ سے جنوب کو کعبہ
پڑتا ہی لہذا مشرق یا مغرب کا حکم دیا اور ہمارے یہان شمال یا جنوب کو پھریگا – اور بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت
ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ جو اس حدیث کے راوی ہین فرماتے ہین کہ ہم ملک شام کو گئے تو وہان بنے پیخانہ قبلہ رخ
بنے ہوئے پائے پس ہم اُنپر مڑکر بیٹھتے اور اللہ تعالی سے استغفار کرتے تھے – پس معلوم ہوا کہ ہماری دلیل ایک حکم قولی ہی اور
حضرت ابو ایوب رضہ کا عمل بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اُسی پر رہا اور دیگر ائمہ کی دلیل ایک فعل ہی اور زبانی اجازت کچھ نہین
اور یہ بھی بیان نہین کہ آپ کا اصلی بیٹھنا بلا عذر تھا کیونکہ شاید کسی عذر سے ہو اور عذر کی حالت مستثنی ہوتی ہی چنانچہ ہمارے نزدیک
بھی اگر بھول کر قبلہ رخ بیٹھ گیا تو مستحب ہی کہ مڑ جاوے اگر ممکن ہو – کما فی التبیین – اور اگر ممکن نہو تو مضائقہ نہین ہی – ت – پس ہمارا
مذہب احوط و ارجح ہی – م – عورت کو مکروہ ہی کہ بچہ کو پیخانہ پھرانے یا پیشاب کرانے کو قبلہ کی رخ لیکر بٹھاوے – السراج – انگوٹھی
جسپر اللہ تعالی کا نام یا کچھ قرآن ہو پائخانہ مین ساتھ لیجانا مکروہ ہی – معف سراج – اور بحر الرائق مین ہی کہ آب ساکن مین پیخانہ پیشاب
کرنا مکروہ تحریمی و آب جاری مین تنزیہی ہی – د – مکروہ ہی پیخانہ و پیشاب پانی مین خواہ جاری ہو یا ٹھہرا ہو اور نہر کنارے نہر کے
و کنوئین و حوض و چشمہ کے اور پھلدار درخت کے نیچے و کھیتی مین اور ایسے سایہ مین جسمین لوگ بیٹھتے کا نفع اُٹھاوین اور مکروہ
ہی پہلو مین مسجدون کے اور مصلای عید کے اور مقابر مین اور چارپاؤن کے درمیان مین اور مسلمانون کی راہ مین اور مکروہ ہی
کہ نیچی زمین پر بیٹھکر اوپر کو پیشاب کرے یا چوہے کے بل مین یا سانپ کی بانبی مین یا کسی سوراخ مین پیشاب کرے اور مکروہ ہی
کہ کھڑے ہوئے یا لیٹے ہوئے یا بغیر عذر کے ننگے ہوکر پیشاب کرے اور اگر بعذر ہو تو مضائقہ نہین – السراج – یعنی جبکہ لوگون مین سے
کسی کی نظر کے روبرو نہو – م – مکروہ ہی کہ جہان پیشاب کرے وہین وضو یا غسل کرے – السراج – اور مستحب ہی کہ نمازی کپڑون
کے سواے دوسرے کپڑون مین پائخانہ جاوے اگر ہون ورنہ کپڑون کی حفاظت رکھے اور سر ڈھنکے جاوے – السراج – اور
داخل ہونے وقت کہے اللھم انی اعوذ بک من الخبث والخبائث – اور بایان پانون پہلے بڑھاوے اور نکلتے وقت داہان بڑھاوے
التبیین – اور دونون پانون بیچ فاصلہ وسیع دے اور بائین طرف زور دے اور بات نہ کرے اور نہ اللہ تعالی کا ذکر کرے اور
نہ کسی چھینکنے والے کو یرحمک اللہ کہے اور نہ سلام کا جواب دے اور نہ اذان کا جواب کہے اور اگر خود چھینکے تو دل مین الحمد للہ
کہے زبان نہ ہلاوے اور بغیر حاجت کے اپنی شرمگاہ کو نہ دیکھے اور نہ جو نکلتا ہی اُسپر نگاہ کرے اور نہ تھوکے اور نہ ناک جھاڑے
اور نہ کھنکھارے اور نہ ادھر اُدھر تاکے اور نہ اپنے بدن سے کھیل کرے اور نہ آسمان کو نظر اُٹھاوے اور حتی الوسع دیر تک

پیخانہ پیشاب مین بیٹھنے کی عادت نہ کرے۔السراج۔ اور جب نکلے تو کہے الحمد للہ الذی اخرج عنی ما یوذینی وابقی ما ینفعنی۔ یہ دعا حدیث
مین وارد ہے۔م۔ پیخانہ سے نکل کر مٹی سے ہاتھ مانجنا حدیث ... مروی ہے کذا فی التجنیس اور یہ صحیح و مستحب ہے۔م۔ نہر کنارے استنجا
کرنا مشائخ بخاری کے نزدیک جائز و مشائخ عراق ... کے نزدیک نہین۔ اور اگر اُسکی کانچ نکل آئی اور اُسنے دھوئی تو کپڑے سے
پونچھکر کھڑا ہو۔ سع۔ اگر روزہ ... دار ہو تو ضرور ہے۔م۔ یہان تک کتاب طہارات ختم ہوئی اب کتاب الصلوۃ شروع ہوتی ہے۔

کتاب الصلوۃ

طہارات شرط نماز ہین جنکا پہلے موجود ہونا چاہیے لہذا آنکو مقدم بیان کرکے اصلی مقصود و مراد اعلی یعنی نماز کو شروع کیا۔ اور لغت
مین صلوۃ بمعنی دعا ہے اور رسم الخط قرآنی مین صلوۃ بواو ہے اور باقی کتابون مین صلاۃ و زکاۃ بالف چاہیے صرح بہ الرازی
یعنی رح نے کہا کہ نماز شرعی کو صلاۃ اسی وجہ سے کہتے ہین کہ شامل دعا ہے اور جمہور اہل لغت نے اسی کو صحیح کہا۔ اور نماز کا ثبوت
بقرآن و حدیث و اجماع ہے۔ قرآن تو قولہ تعالی۔ ان الصلوۃ کانت علی المومنین کتابا موقوتا۔ یعنی نماز تو مومنون پر فرض موقت
ہو چکی ہے۔ اقول اشارت ہے کہ لوح محفوظ و ام الکتاب مین اللہ تعالی نے مومنون کے واسطے یہ معراج موقت کردی اور آیات
بکثرت ہین۔م۔ اور حدیث مین ہے کہ بنیاد اسلام پانچ باتون پر ہے گواہی دینا کہ لا الہ الا اللہ اور نماز قائم کرنا اور زکوۃ دینا اور رمضان
کے روزے رکھنا اور حج خانہ کعبہ ادا کرنا جسکو استطاعت راہ میسر ہووے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور اجماع ظاہر ہے کہ زمانہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم سے ابتک کسی نے امت مین سے انکار نہین کیا۔ سع۔ نماز فریضہ محکمہ ہے اُسکو ترک کرنے کی گنجایش نہین الخلاصۃ
یہ ہر شخص پر فرض ہے جبکہ بالغ عاقل ہو۔ ت۔ یعنی بعد اسلام لانے کے نماز ہر بالغ عاقل پر فرض ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ اگر کہا جائے
کہ بلوغ کی قید نہین کیونکہ حدیث مین ہے کہ دس برس کا لڑکا ہو تو نماز پر مارو جیسا کہ ابو داؤد و ترمذی نے سبرہ بن معبد جہنی رضی اللہ عنہ
اور ابو داؤد نے عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے روایت کی۔ جواب اسواسطے کہ نیکی کی عادت پڑے اور خراب عادت پیدا
نہو جاوے جیسا کہ اختیار شرح المختار مین ہے اور دیگر دلائل قطعیہ سے ثبوت ہوا کہ بلوغ شرط ہے اصحابنا مین خلاف نہین۔ اور جامع
الرموز مین زاہدی سے نقل کیا کہ جیسے نماز پر مارا جاوے ویسے ہی روزے پر بھی اور یہی صحیح ہے۔ مین کہتا ہون کہ طفل کی قوت و طاقت
کو برداشت کی نظر سے دیکھا جاوے اور اصل مقصود تو وہ ہے جو اختیار مین ہے۔م۔ اور جو کوئی نماز سے منکر ہو وہ کافر ہے۔ الخلاصہ۔ ت
اور جو شخص نماز کے فرض ہونے کا معتقد ہو ولیکن نفس کی سستی وغیرہ سے عمداً نہین پڑھتا تو وہ فاسق ہے۔ ت۔ وہ قتل نہین کیا
جائیگا بلکہ قید کیا جاوے یہانتک کہ توبہ کرے۔ شرح المجمع لابن الملک۔ ت۔ اگر فرضیت کا منکر ہو کر مرتد ہوا تو قتل کیا جائیگا۔ یعنی جبکہ
پہلے مسلمان ہوا ہو خواہ صریح اقرار سے یا نماز پڑھنے وغیرہ سے اسپر مسلمان ہونے کا حکم ہوا ہو۔م۔ اگر کسی کافر نے نماز پڑھی وقت سے
اندر جماعت کے ساتھ و مقتدی ہوکر اُسکو تمام کر لیا تو اُسکے مسلمان ہو جانے کا حکم دیا جائیگا اگرچہ اُسنے زبان سے اقرار پہلے
ظاہر نہ کیا ہو اور اگر چارون شرطون مین سے کوئی نہو یعنی وقت نہو یا جماعت نہو یا مقتدی نہو بلکہ امام ہوا یا تھوڑی پڑھکر توڑ دی تو
اُسکے اسلام کا حکم نہوگا اور اگر وقت مین اذان دی یا تلاوت کا سجدہ کیا یا سوائم کی زکاۃ دی تو بھی مسلمان ہونے کا حکم ہوا اور دیگر
عبادات مین نہین ہے۔م و۔ بعد حکم اسلام کے اگر مرتد ہو تو قتل ہوگا۔ اور واضح ہو کہ جب بندہ ایمان لایا تو اُسنے جانا اور مانا کہ نماز
فرض ہے مع دیگر ارکان کے۔ پس یہی اصلی فرضیت ہے پس ہر مومن پر نماز فرض ہے اگرچہ اُسکو وقت نہ ملے مثلاً طلوع آفتاب
کے بعد اُسنے تمام عمر ادائے عبادات پر عزم مصمم کیا تو یہ فعل اُسکے واسطے ثواب ہے پھر جب ظہر کا وقت آیا تو آج ...
اگر ظہر سے پہلے مر گیا تو ثواب عزم مذکور تمام عمر کا اُسکے واسطے حاصل ہے اور نماز ظہر کا کچھ گناہ نہین ہے یہی
ہر وقت کی نماز واجب ہونے کا سبب اسکا وقت ہے اور اول وقت شروع ہونے سے وسعت ہے اور آخری

جیسا کہ آویگا - عینی رح کی شرح مین ہو کہ پانچون نمازون کا سبب وجوب اُنکی اوقات ہین - اور نماز کی شرائط چھ ہین طہارت و ستر عورت
یعنی شرمگاہ ڈھانکنا اور استقبال قبلہ - وقت - نیت - تکبیر احرام - پھر وقت مین دونون باتین ہین ایک تو وہ شرط ادا ہو حتی کہ
اگر ظہر کا وقت موجود نہو تو ادا ے ظہر درست نہو گی اور دوم وہ سبب وجوب ہو حتی کہ کل کی ظہر ادا کرنا اسوقت واجب ہوگا کہ وقت
آوے - نماز کے ارکان پانچ ہین قیام و قرأت و رکوع و سجدہ و اخیر کا قعدہ بقدر تشہد کے - نماز ادا کرنے کا نتیجہ یہ کہ دنیا مین جو اسپر
واجب تھا وہ اتر گیا اور آخرت مین ثواب عظیم ہو - اور پانچون نمازین بدلیل آیت حافظوا علی الصلوات الآیہ اور تعیین بقولہ سبحان
اللہ حین تمسون وحین تصبحون الآیہ ہو اور حدیث اسمین مشہور اور عمل متواتر ہو - حکیم ترمذی نے ذکر کیا کہ پہلا فرض جو اس امت پر ہوا وہ
نماز ہو - اور حربی رح نے ذکر کیا کہ قبل معراج کے صرف نماز فجر و عصر تھی - م ع - ظاہر اسبب سے اول صرف اسی قدر پھر زیادہ بھی ہوئی
کیونکہ صحیح بخاری مین ہو کہ نماز اول مین جب فرض ہوئی تو دو دو رکعت حضر و سفر مین تھی پھر نماز حضر بڑھی اور نماز سفر وہی قائم رہی
اور نیز ابن عباس کی روایت صحاح مین ثبوت ہو کہ نماز سفر مین کمی نہین بلکہ وہ پوری ہو - اور صحیح مین ہو کہ مکہ مین دو دو رکعت فرض ہوئی
پھر جب مدینہ ہجرت فرمائی تو نماز حضر چار ہوئی اور سفر وہی رہی - مسند احمد مین ہو کہ دو دو رکعت بھی سوا ے مغرب کے کہ وہ اسوقت
بھی تین رکعت تھی - اقول اس سے ظاہر ہوتا ہو کہ معراج مین پانچ وقتی مقرر فرض ہوئین ولیکن تعداد رکعات مین اسوقت تغیر نہین
ہوا - عینی رح نے کہا کہ اسمین کچھ خلاف نہین کہ پانچون نمازون کا فرض ہونا شب معراج مین ہوا - اور اسمین بھی خلاف نہین
کہ حضرت ام المومنین خدیجہ رضہ نے بعد نماز فرض ہونے کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی ہو حالانکہ ہجرت مدینہ سے
تین برس پہلے انکا انتقال ہوا - اقول اور معراج قبل ہجرت کے ایک سال یا اٹھارہ مہینہ پہلے سترھوین رمضان روز دوشنبہ
کی رات مین واقع ہوئی پس ظاہر ہوا کہ نماز اول سے فرض تھی اور دو دو رکعت اور اظہر یہ کہ سوا ے فجر و عصر کے مغرب بھی تھی
جیسا کہ روایت امام احمد رح دلیل ہو اور بعد ہجرت کے رکعات بڑھی ہین پھر بعد نبوت کے نور ہی سے وضو و نماز وغیرہ مقرر و فرض ہوئین
اور قبل بعثت کے آپ کا غار حرا مین عبادت کرنا صحیح ثابت ہو تو مختار قول یہ کہ آپ کسی شریعت سابقہ کے پابند نہ تھے بلکہ کشف
شریعت ابراہیم علیہ السلام یا جسطرح اللہ تعالیٰ نے چاہا عبادت فرماتے تھے - بالجملہ امر مستقر یہ ہو کہ نماز پانچ وقت کی فرض ہو اور
انکی رکعتون کا شمار توقیفی ہو یعنی کچھ دخل قیاس و اجتہاد کو نہین بلکہ ہر ایک وقت کی رکعات سے واقف کرا دیا گیا ہو اور ثبوت
انکا قطعی اور معمول متواتر ہو - اور اسکا انکار کفر ہو اور بلا انکار کے چھوڑنا حرام و کبیرہ ہو - حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سُنا کہ آدمی و شرک کے درمیان ترک نماز ہو - رواہ مسلم و ابو داؤد والترمذی - ولیکن ترمذی کی روایت
مین یون ہو کہ کفر و ایمان کے درمیان ترک نماز ہو - اسکے معنی یہ ہین کہ جس نے نماز چھوڑی وہ کافر ہو گیا - امام شافعی رح اسی
حدیث سے کہتے ہین کہ جس نے ایک نماز چھوڑی عمداً وہ کافر واجب القتل ہوا - اگرچہ انکی مراد یہ نہین کہ فوراً قتل کیا جاوے
مگر وہ اسکو کفر یہ کہتے ہین اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک وہ کافر نہین اگر منکر نماز نہو مگر فاسق ہو - اور یہی تحقیق ہو اور تجھے
یہ وہم نہو کہ خلاف حدیث ہو - بلکہ یہ موافق حدیث ہو اور میرے نزدیک اسکی تحقیق یہ ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مین
اکثر لوگ جہاد کے ڈر سے منافقانہ اظہار ایمان کرتے اور حدیث مین ہو کہ جب انھون نے لا الہ الا اللہ کہا تو انکی جانین و مال
محفوظ ہین - پس لوگ کلمۂ توحید بطور نفاق کے کہتے اور نمازون کے ادا کرنے مین بے پروائی کرتے کیونکہ اعتقاد تو نہ تھا -
پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ بین الرجل وبین الشرک ترک الصلوٰۃ - یعنی آدمی و شرک کے درمیان ترک
نماز ہو - معنی یہ کہ حالت اسلام و حالت شرک مین ظاہری صورت یکسان ہو اور فرق صرف نماز ہو تو جب ترک کر دے تو
وہی صورت شرک کی موجود ہو لہذا بریدہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ہو کہ آپ نے فرمایا - العہد الذی بیننا وبینہم الصلوٰۃ فمن
ترکہا فقد کفر یعنی عہد جو ہمارے و انکے درمیان ہو وہ نماز ہو پس جس نے نماز کو چھوڑا تو اُسنے کفر کیا - رواہ الترمذی وصححہ

ہو انسائی - اور وجہ یہ کہ ایمان تو دلی توحید و تصدیق ہے اور زبانی اظہار و اقرار اسواسطے کہ مومنین اُسکے ساتھ حسن سلوک کرین اور کافر نہ جانین اور نہ اُسپر جہاد کرین بلکہ اُسکے ساتھ نکاح بیاہ کرین اور بھائی جانین حتی کہ اگر کسی کے دل مین یہ تصدیق ہو اور ظاہر مین اُسنے کافرون کے خوف وغیرہ سے اظہار اقرار نہ کیا تو وہ بالاجماع اللہ تعالی کے نزدیک مومن ہے صرف اختلاف اس صورت مین کہ بے وجہ بلا خوف اُسنے اظہار نہ کیا ہو - اور جس نے زبانی اظہار اقرار کیا مگر دل مین کچھ یقین نہین تو وہ منافق ہے اور اُسکی صورت اور کافر مشرک کی صورت و حالت مین صرف نماز کا فرق ہے کہ منافق ظاہر مین نماز بھی پڑھتا ہے اور جب اُسنے نماز بھی چھوڑی تو اب کچھ فرق نہ رہا اور اسی طرح اگر مومن صادق بھی ہو اور اُسنے نماز چھوڑی تو ظاہری صورت مین اُس سے بھی کافر سے فرق نہین کیونکہ دلی یقین تو اللہ تعالی ہی کو معلوم ہے پس مقصود یہ ہوا کہ ایمان و کفر کے درمیان فرق کرنا نماز سے ہے اور جب یہ نہین تو کچھ فرق نہین رہا - اس سے یہ وہم نہین کہ باطن مین بھی وہ کافر ہو بلکہ اگر وہ منافق تھا تو باطن مین بھی کافر ہے اور اگر مومن صادق تھا تو باطن مین ایمان ہے لیکن ظاہر مین فاسق ہے - ہان یہ بات ضرور ہے کہ جس شخص نے عمداً بے وجہ نماز چھوڑی تو اُسکے نور تصدیق پر تاریکی چھاتی ہے اور حدیث مین ہے کہ جب بندہ نے گناہ کیا اور توبہ نہین کی تو اُسکے دل پر سیاہ نقطہ پیدا ہوتا ہے اور برابر گناہون سے جبکہ توبہ نہ کرے بڑھتا جاتا ہے یہان تک نوبت پہونچتی ہے کہ سارا دل چھا لیتا ہے پھر اسمین نیکی نہین سماتی ہے یہ حدیث صحیح مسلم وغیرہ مین ہے - اور ترک نماز کا گناہ عظیم ہے کیونکہ نماز وہ چیز ہے کہ وہ دوسرے گناہون کو میٹ دیتی ہے چنانچہ انس رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیح بخاری و مسلم وغیرہ مین ہے کہ ایک نے آکر عرض کیا کہ مین نے ایسا گناہ کیا کہ اُسکی سزا حد ہے پس آپ مجھپر وہ قائم کر دین پھر اُسنے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جماعت مین نماز پڑھی پھر بعد فراغت کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی سزا کے واسطے عرض کیا یعنی تاکہ دنیا ہی مین سزا پاکر جان جاوے تو جاوے ولیکن عاقبت مین بچ جاوے پس اُسنے عرض کیا کہ مجھپر قرآن پاک کے موافق جو سزا ہو قائم کر دیجے آپ نے فرمایا کہ کیا تو نے ہمارے ساتھ نماز نہین پڑھی ہے اُسنے عرض کیا کہ جی ہان مین نے پڑھ لی - تو فرمایا کہ پھر تو جا اور اللہ تعالی نے تجھے بخشدیا تیرا گناہ - یا فرمایا کہ تیری حد اور اسی کے مانند ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے صحیح مسلم مین روایت ہے اور ایک حدیث مین ہے کہ آپ نے آیت پڑھی - ان الحسنات یذہبن السیأت - یعنی نیکیان دور کرتی ہین گناہون کو - اور حدیث مین ہے کہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے پوچھا کہ یہ فضل خاص اُسی شخص کے لیے ہے یا عام ہے آپ نے فرمایا کہ میری تمام امت کے واسطے ہے - یہ بھی صحاح کی حدیث ہے اور ابو ہریرہ رض کی حدیث صحیحین وغیرہ مین پانچون نمازون سے گناہون کے دھل جانے کی مثال بھری نہر مین پانچ وقت نہانے سے میل کچیل دھل جانے سے دی ہے - اور صحیح مسلم مین ابو ہریرہ رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پانچون نمازین اور جمعہ سے جمعہ تک اور رمضان سے دوسرے رمضان تک اپنے درمیان کے واسطے کفارات ہین جب کبائر کا ارتکاب نہو - رواہ مسلم والترمذی - یعنی مثلاً فجر کی نماز پڑھی پھر ظہر کی نماز پڑھی تو درمیان کی اوقات کے گناہ سب کا کفارہ ہو گیا اسی طرح ظہر کے بعد جو خطائین بشریت سے صادر ہوئین عصر پڑھنے سے معاف ہوئین اسی طرح ایک جمعہ سے دوسرے جمعہ تک وغیرہ ولیکن شرط یہ کہ ارتکاب کبائر نہو - اور کبائر مین اختلاف ہے اور شرک کے کبیرہ ہونے مین کچھ خلاف نہین ہے - واضح ہو کہ بعد ایمان کے سب سے اعلی عبادت نماز ہے اور ہر نماز کے واسطے فضائل کثیرہ ہین اور مین نے بہت مختصر و جامع فضیلت بیان کر دی - م - واضح ہو کہ ادا ے نماز کا واجب ہونا ہمارے نزدیک آخر وقت سے متعلق ہے یعنی جب کہ اسی قدر وقت رہجاوے کہ اسمین فریضہ ادا ہو جاوے تو ادا واجب ہے یعنی تاخیر روا نہین ہے پھر اگر ایک شخص کو صرف اس قدر وقت ملا کہ تحریمہ باندھے تو ہمارے نزدیک ادا واجب ہو جائیگی منابنہ یہ مین ہے کہ آخر وقت بمقدار تحریمہ کے ساتھ ہمارے نزدیک وجوب متعلق ہوتا ہے حتی کہ کافر کا اسلام لایا اور طفل اگر بالغ ہوا اور مجنون کو اگر افاقہ ہوا اور حائضہ عورت اگر پاک ہوئی اور حالت یہ کہ صرف بقدر تحریمہ کے وقت باقی ہے تو ہمارے نزدیک اُسپر نماز واجب ہو جائیگی بالمصرات - یعنی

قضا کرے - م - اور اگر یہ عوارض آخر وقت مین پیدا ہون اور ہنوز اُسوقت کی نماز نہین پڑھی ہو تو بالاجماع اسوقت کا فریضہ اُسکے ذمہ سے ساقط ہوجائیگا مختار الفتاوی - اگر یہ حالت ہو کہ اگر بچہ جنانیوالی دائی نماز مین مشغول ہوتی ہو تو بچہ مرجائیگا تو اسکو روا ہو کہ نماز کو اپنے وقت سے تاخیر کردے اور بوجہ چورون وڈاکا مارنے والون کے ومانند اُسکے نماز کا وقت سے تاخیر کرنا روا ہو - الخلاصہ - مترجم کہتا ہو کہ مین نے کسی کتاب مین اسکی تعلیل نہین دیکھی اور میرے نزدیک ظاہر اسمین یہ اصل ہو کہ غزوہ خندق مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صحابہ رضی اللہ عنہم کی چار نمازین اپنی اوقات سے موخر ہوئین اور یہ ان کفار قریش کے ظالمانہ حملہ وخونریزی وغارت سے بچاؤ کرنے کو تھا تو یہ علت جہان متحقق ہو جواز تاخیر ہو جیسے جنانیوالی کی تاخیر بخوف موت الولد یا محافظ مال کی تاخیر بخوف رہزن ودزد - فافہم واللہ تعالی اعلم - پھر چونکہ وقت ہی نماز واجب ہونے کا سبب ہو تو اسکا جاننا بھی مقدم ہو لہذا امام مصنف رح نے فرمایا -

باب المواقیت

یہ باب مواقیت کے بیان مین ہو - ف - مواقیت جمع میقات کی اور وہ ایسی چیز جس سے حد مقرر کیجاوے خواہ زمانہ سے جیسے مواقیت نماز خواہ جگہ سے جیسے حج مین مواقیت احرام - مع - **اول وقت الفجر اذا طلع الفجر الثانی وہو المعترض فی الافق وآخر وقتہا مالم تطلع الشمس** - شروع وقت فجر کا جب کہ دوسری فجر طلوع ہو اور دوسری فجر وہ کہ چوڑان مین افق مین پھیلے اور آخر وقت فجر کا جب تک کہ آفتاب طلوع نہ کرے - ف - اس وقت مین کچھ اختلاف نہین ہو - اور معراج مین نمازین فرض ہونے کے بعد یہی اول نماز ہو کیونکہ حضرت انس رض سے روایت ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر شب معراج مین پچاس نمازین مفروض ہوئین پھر گھٹا کر پانچ تک کی گئیں پھر ندا فرمائی گئی کہ اے محمد میرے یہان بات بدلتی نہین اور تیرے واسطے ان پانچ کے عوض پچاس ہین - رواہ احمد والنسائی والترمذی وقال حسن صحیح - واضح ہو کہ فجر اول وہ ہو کہ طول مین دم گرگ کی طرح بلند ہوتی اور اُسکے پیچھے پھر تاریکی ہو کر سپیدی چوڑان مین پھیلتی ہو اسی کو فجر ثانی فرمایا اور یہی بالاتفاق معتبر اور اسی سے طلوع آفتاب تک نماز فجر کا وقت کامل ہو اور مراد طلوع آفتاب سے ایک جزو ہو حتی کہ اگر ایک جزو طلوع ہوا تو گویا آفتاب طلوع ہوا - **لحدیث امامۃ جبرئیل علیہ السلام انہ ام رسول اللہ علیہ السلام فیہا فی الیوم الاول حین طلع الفجر وفی الیوم الثانی حین اسفر جدا وکادت الشمس تطلع ثم قال فی آخر الحدیث ما بین ہذین الوقتین وقت لک ولامتک** - بدلیل حدیث امامت جبرئیل علیہ السلام کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھائی امام بنکر فجر مین اول روز تو جب کہ فجر طلوع ہوئی اور دوسرے روز جبکہ خوب سپیدی ہوگئی وآفتاب طلوع ہونے کے قریب ہوگیا پھر آخر حدیث مین کہا کہ ان دونون وقتون کے مابین وقت ہو آپ کے لیے اور آپ کی امت کے لیے - ف - یعنی جبرئیل علیہ السلام نے کہا کہ ان دونون وقتون اول روز طلوع فجر سے لیکر دوسرے روز کے طلوع آفتاب کے درمیان نماز فجر کا وقت ہو اور امام مصنف رح نے تفسیر کردی یعنی یہ وقت آپ کے لیے اور آپ کی امت کے لیے ہو پس یہ وہم نہو گا کہ شاید یہ وقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے مخصوص ہو مگر امام مصنف رح نے ایسے طور پر بیان کیا کہ اُس سے وہم ہوتا ہو کہ یہ لفظ بھی حدیث مین ہو لہذا شارحین نے اعتراض کیا کہ حدیث مین یہ لفظ مروی نہین ہو - م - ابن عباس رض سے روایت ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبرئیل نے خانہ کعبہ کے پاس میری امامت کی دو بار پس دونون بارون مین سے اول بار مجھے ظہر پڑھائی - جبکہ سایہ نعل شراک کے تھا پھر عصر پڑھائی جبکہ ہر چیز کا سایہ اُسکے برابر تھا پھر مغرب پڑھائی جب ہی آفتاب غروب ہوا اور روزہ دار نے روزہ کھولا پھر عشاء پڑھائی جب ہی کہ شفق غائب ہوئی پھر فجر پڑھائی جب ہی کہ فجر چمکی ہو اور روزہ رکھنے والے پر کھانا حرام ہوا اور

دوسری بار نماز پڑھائی ظہر کی جبکہ سایہ ہر چیز کا اُس چیز کے برابر تھا جیسے کل کے روز عصر کا وقت تھا پھر عصر پڑھائی جبکہ ہر چیز کا
سایہ اُسکے دوچند کے برابر تھا پھر مغرب پڑھائی مانند وقت اول بار کے پھر عشاء پڑھائی جبکہ تہائی رات گئی پھر نماز فجر پڑھائی
جبکہ زمین پر اسفار ہو گیا پھر جبرئیل نے متوجہ ہو کر کہا کہ اے محمد یہ آپ سے اگلے انبیاء کا وقت ہے اور وقت ان دونوں وقتوں
کے بیچ میں ہے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی۔ اور ترمذی نے کہا کہ ہذا حدیث حسن ع۔ ہذا حدیث حسن صحیح۔ ت۔ اور اس حدیث
کو ابن حبان نے اپنی صحیح میں۔ ف۔ اور ابو بکر بن خزیمہ نے اپنی صحیح میں ع۔ اور حاکم نے مستدرک میں روایت کیا۔ اور حاکم نے
کہا کہ صحیح الاسناد ہے۔ اگر کہا جاوے کہ ایک راوی عبد الرحمن بن الحارث ہے جسکے حق میں امام احمد نے کہا کہ متروک الحدیث
اور نسائی وابن معین وابو حاتم نے کہا کہ لین الحدیث ہے۔ جواب یہ کہ ابن حبان وابن سعد نے اُسکو ثقہ کہا ہے اور ترمذی وابو داؤد
وغیرہم ائمہ حدیث نے اس حدیث کو صحیح کہا۔ ابن عبد البر نے تمہید میں کہا کہ بعض لوگوں نے بلا وجہ اسمیں کلام کیا حالانکہ اسکے
سب راوی مشہور بالعلم ہیں۔ اور اس حدیث کو عبد الرزاق نے دو طریقہ سے ابن عباس سے روایت کیا۔ مع۔ شیخ تقی الدین
نے امام میں کہا کہ گویا روایت عبد الرحمن کی مضبوطی دوسرے راوی کی متابعت سے دی اور وہ اچھی متابعت ہے۔ مت۔
اس بارہ میں ابوہریرہ وجابر وغیرہ ایک جماعت صحابہ رض سے روایت ہے۔ مع۔ انہیں سے حدیث جابر رضی اللہ عنہ بھی حدیث
مذکورہ کے معنی میں ہے اور اسمیں دوسرے روز کی نماز فجر میں یوں ہے کہ پھر جبرئیل آئے صبح کو جب کہ خوب سپیدہ پھیل گیا پس کہا
کہ اے محمد کھڑے ہو کر نماز پڑھو پس صبح کی نماز پڑھی پھر کہا کہ ان دونوں وقتوں کے درمیان میں کل وقت ہے۔ رواہ ابن
حبان والحاکم واحمد واسحٰق۔ اور ترمذی نے کہا کہ مواقیت میں سب سے اصح یہ حدیث جابر رض ہے۔ مع۔ پھر اگلے انبیاء کا وقت
جو حدیث ابن عباس میں ہے مراد یہ کہ جس نبی پر جو نماز اُنمیں سے فرض ہوئی اُسی وقت میں ہوئی ورنہ مجموعہ یہ نمازیں تو اسی امت
کا خاصہ ہیں۔ مع۔ بلکہ میرے نزدیک تو یہ فقط صرف نماز صبح کے حق میں ہے اور وہ سب انبیاء پر تھی۔ م۔ "اُن دونوں وقتوں کے
بیچ میں ہے" یعنی اول وآخر سمیت کیونکہ اول وآخر تو خود ہی نماز پڑھی درمیانی کو شامل کر دیا۔ مع۔ اور عصر صرف دو مثل تک
باعتبار وقت مستحب ہے۔ ورنہ مکروہ تو غروب تک ہے۔ **ولا معتبر بالفجر الکاذب وھو البیاض الذی یبدو طولا ثم
یعقبہ الظلام لقولہ علیہ السلام لا یغرنکم اذان بلال ولا الفجر المستطیل وانما الفجر المستطیر فی الافق ای المنتشر فیہا**
اور کچھ اعتبار نہیں صبح کاذب کا اور وہ ایسی سپیدی جو ظاہر ہوتی ہے دراز پھر اُسکے پیچھے تاریکی آجاتی ہے کیونکہ حضرت صلعم نے
فرمایا کہ تم کو دھوکا نہ دے اذان بلال رض کی اور نہ فجر مستطیل اور فجر تو وہی جو افق میں مستطیر ہوتی ہے یعنی اُسمیں منتشر ہوتی ہے
ف۔ یہ حدیث کتاب الصوم میں صحیح مسلم وسنن ترمذی ونسائی میں ہے اور الفاظ کچھ بدلے ہوئے قریب ہیں اور حاصل یہ کہ
سحری کھاتے رہو اذان بلال رض سے دھوکا نہ کھانا اور صحیح بخاری میں ہے کیونکہ وہ رات سے اذان دیتا ہے۔ ابوہریرہ رض
کی حدیث مرفوع ہے کہ جس نے صبح کی نماز پڑھی وہ اللہ تعالیٰ کی ذمہ داری میں ہے اخرجہ الترمذی وغیرہ۔ عمارہ بن رویبہ رض کی
حدیث مرفوع ہے نہیں داخل ہوگا آگ میں کوئی جس نے آفتاب نکلنے سے پہلے اور آفتاب غروب ہونے سے پہلے نماز پڑھی
رواہ مسلم وغیرہ۔ مراد فجر وعصر ہے اور نماز فجر مشہود ملائکہ ہے قال تعالیٰ ان قرآن الفجر کان مشہودا۔ اور حدیث میں نماز عصر بھی مشہود
ہے۔ واضح ہو کہ فجر تمام وقت کامل ہے اسمیں کوئی مکروہ جزو نہیں بخلاف عصر کے کہ بعد دو مثل مذکور کے مکروہ ہے اور بیان آویگا
م۔ **واول وقت الظہر اذا زالت الشمس**۔ اور اول وقت ظہر کا جب زوال ہو آفتاب کو۔ ف۔ یعنی ٹھیک دوپہر
سے پچھم طرف جھکے۔ **ولامامۃ جبرئیل علیہ السلام فی الیوم الاول**۔ بدلیل امامت کرنے جبرئیل کے اول روز۔ ف۔ جو
اول وقت بیان کرنے کے واسطے تھی۔ **حین زالت الشمس**۔ جبکہ آفتاب کا زوال ہوا۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ یہی اول
وقت ہے۔ مبسوط میں ہے کہ اسمیں کچھ خلاف نہیں ہے مگر بعض سے منقول ہوا کہ اول وقت جب شروع ہوتا ہے کہ سایہ بقدر شراک

ہو جاوے۔ نووی رح نے نقل کیا کہ یہ اتفاق فقہاء کے خلاف قول ہے۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ابن عباس امامت جبرئیل جو مذکور ہو چکی اسمین تو بقدر شراک خود مذکور ہے۔ جواب دیا گیا کہ وہ فراغت نماز کا وقت مذکور ہے۔ نووی رح نے کہا کہ نہین بلکہ وہ زوال آفتاب شروع تھا اسوقت سایہ بقدر شراک تھا اور یہ مراد نہین کہ زوال سے اسقدر تاخیر کی کہ اتنا سایہ ہو گیا۔ مین کہتا ہون کہ وجہ اس تاویل کی یہ ہے کہ دوسری روایت حدیث ابن عباس مین اور حدیث جابر و عمرو بن حزم و بریدہ و عبد اللہ بن عمر بن العاص و ابو ہریرہ و ابو موسی رضی اللہ عنہم جو صحاح و سنن مین ہین سب مین اول ظہر جب زوال آفتاب ہو مذکور ہے اور قولہ تعالیٰ اقم الصلوٰۃ لدلوک الشمس یعنی بر وقت زوال آفتاب تفسیر صحیح ہے۔ وآخر وقتہا عند ابی حنیفۃ اذا صار ظل کل شئی مثلیہ سوی فی الزوال۔ اور آخر وقت ظہر کا امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک جبکہ سایہ ہر چیز کا اسکے دوچند برابر ہو جاوے سوائے سایہ زوال کے۔ ف۔ یعنی یہ آخری وقت ہے کہ جب یہ وقت پہونچا تو ظہر کا وقت خارج ہو گیا۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث مذکور مین تو سایہ ایک مثل کہہ چکے جواب دیا گیا کہ ایک مثل تک وہان تھا یعنی خانہ کعبہ مین جو عین خط استوا پر واقع ہے کہ وہان دوپہر کو کچھ سایہ نہین ہوتا اور شمالی ملکو نہین ہوتا ہے جو زوال پر ہوتی تو ظاہر ہے کہ جب خانہ کعبہ کے وہان ایک مثل سایہ ہو سوائے سایہ زوال کے تو جہان سایہ دوپہر کو قریب مثل کے تھا وہان اب دو چند ہو گا لہٰذا حساب سے باہم موافق ہے کوئی مخالفت حدیث سے نہین بلکہ یہ مطابق مفہوم حدیث ہے اور یہ انتہائے تقریر مقام ہے۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ اسمین کلام نہین بلکہ سوائے سایہ اصلی کے دوچند ہونے مین کلام ہے فافہم۔ م۔ سایہ زوال پہچاننے کا طریقہ محمد بن شجاع بلخی سے یہ مروی ہے کہ برابر زمین پر ایک لکڑی گاڑی جاوے اور جہان سایہ پڑے وہان خط دور کر دیا جاوے اور جہان سایہ پہونچے علامت کر دے تو جب تک خط و علامت سے سایہ کم ہوتا ہے تب تک زوال نہ ہوا جب ٹھہر جاوے اور کمی بیشی نہ ہو تو وہ وقت استوا ہے پھر جب بڑھا تو زوال ہوا اور یہی سایہ زوال ہے۔ سرخسی و مرغینانی رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ مع۔ صدر الشریعہ نے اسی سے دائرہ ہندیہ نکالا اور اسکا حاصل یہ ہے کہ زمین مستوی پر ایک دائرہ گول بنا کر اسکے مرکز پر ایک ایک لکڑی بے خطر قائم کیجاوے تو اول طلوع آفتاب پر اسکا سایہ محیط دائرہ سے باہر پڑیگا اور رفتہ رفتہ جتنا آفتاب اونچا ہو گا اسی قدر سایہ کم ہوتا چلیگا حتی کہ کم ہو کر محیط پر آجائیگا۔ جب باہر سے کم ہو کر ٹھیک محیط پر ہو تو وہان ایک نقطہ بنا دیا جاوے اور سایہ پر مرکز تک خط کھینچ دیا جاوے پھر سایہ محیط کے اندر آجائیگا اور برابر کم ہوتا رہیگا یہانتک کہ ایک حد پر ٹھہر جاوے وہی ٹھیک آفتاب کے نصف پر قائم ہونے کا وقت ہے پھر آفتاب ڈھلے تو دوسری طرف سایہ بڑھنے لگیگا اور جو ٹھہر اُدکا سایہ تھا وہی سایہ اندازکرے فرض کرو کہ وہ لکڑی کا چارم تھا تو اسپر داغ دیدے پھر سایہ بڑھتے بڑھتے دوسری طرف محیط پر پہونچیگا وہان نقطہ کر دے پھر باہر نکل جائیگا پس اول نقطہ محیط اور دوسری جانب نقطہ محیط دونون مین خط ملا دے پس یہی خط نصف النہار ہے۔ واضح ہو کہ روایت مذکورہ بالا پر امام رح کے نزدیک جب مرکز کی لکڑی کا سایہ دوچند دو چوتھائی کے برابر پہونچے تو وقت ظہر خارج ہونے کا وقت ہے۔ وقالا اذا صار الظل مثلہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ جب سایہ ہر چیز کا اسکے برابر ہو جاوے تو وقت ظہر اسوقت ختم ہو جائیگا۔ ف۔ یعنی سوائے سایہ زوال کے اسکے برابر سایہ ہو۔ وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ۔ اور یہی ایک روایت امام ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ ف۔ اور یہی قول زفر رح و شافعی و احمد و مالک رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے۔ وفی الزوال ہو الفئ الذی یکون للاشیاء وقت الزوال۔ اور سایہ زوال وہ سایہ ہے جو وقت زوال کے سایہ والی چیزون کا ہوتا ہے۔ ف۔ پس یہ سایہ معتبر نہین ہے اسکے سوائے جب دوچند کے برابر امام رح کے نزدیک اور ایکمثل صاحبین و باقی ائمہ کے نزدیک پہونچے تو ظہر کا وقت ختم ہے۔ لہما امامۃ جبرئیل ع فی الیوم الاول للعصر فی ہذا الوقت۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ امامت کرنا جبرئیل کا پہلے روز اسوقت مین عصر کے واسطے واقع ہوا۔ ف۔ یعنی اول روز عصر کی نماز اسوقت پڑھائی کہ سایہ ہر چیز کا مثل اسکے تھا تو معلوم ہوا کہ اسوقت پر عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے تو ظہر کا وقت نکل گیا۔ ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام ابردوا بالظہر فان شدۃ الحر من فیح جہنم۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل قولہ علیہ السلام

ابردوا بالظہر آہ یعنی ٹھنڈے وقت میں پڑھو ظہر کو کیونکہ شدت حرارت کی جہنم کی شدت حرارت سے ہے۔ ف۔ یہ حدیث صحیحین
و سنن وغیرہ میں کثرت طرق کے ساتھ اور بہت سے صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت ہوئی ہے۔ پس یہ صریح ہے کہ ظہر کو ایسے وقت میں پڑھے
کہ ٹھنڈا ہو جاوے۔ واشتد الحر فی دیارہم فی ہذا الوقت۔ اور شدت گرمی کی صحابہ رضی اللہ عنہم کے دیار میں اسوقت میں
ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی ایک مثل تک سایہ ہونے پر بھی شدت گرمی موجود ہوتی ہے تو وقت اُسکے بعد ہوگا پس ایک مثل پر ختم نہوگا۔
واذا تعارضت الآثار۔ اور جب متعارض ہوئے آثار۔ ف۔ یعنی اخبار اور وہ حدیث امامت جبرئیل پر مثل اور حدیث ابراد
زائد از مثل ہے۔ لا ینقضی الوقت بالشک۔ تو شک کی وجہ سے وقت خارج نہوگا۔ ف۔ بلکہ ظاہر یہ ہے کہ حدیث امامت جبرئیل
سب سے اول تھی تو جو اُسکے پیچھے اُسکے معارض ہو وہ ناسخ اعتبار کیجائیگی۔ ف۔ اور حق یہ ہے کہ حدیث ابراد سے ٹھنڈک کے وقت
میں پڑھنا مراد ہے اور یہ معنی اضافی ہیں یعنی شدت گرمی یا سردی کی دوسری گرمی یا سردی کے اعتبار سے ہوتی ہے مثلاً ٹھیک دوپہر
کی گرمی بہت سخت ہے لیکن آگ کی گرمی کی بہ نسبت ٹھنڈی ہے اور آگ کی گرمی بہت سخت ہے لیکن دوزخ کی گرمی کی نسبت ٹھنڈی
ہے حتی کہ روایت ہے کہ آتش دوزخ کی ستر بار سرد کرکے یہ آگ دنیا کی ہوئی ہے پس اول وقت ظہر کی نماز بہت سخت تھی تو تاخیر کرکے
آخر وقت پڑھی کہ وہ بہ نسبت اول کے ٹھنڈی ہے اگرچہ وہ وقت باعتبار ابعد کے سخت گرمی کا ہے جیسا کہ امام مصنف رح نے کہا ہے۔
پھر واضح ہو کہ امام ابوحنیفہ سے مشہور روایت یہی کہ انتہاے وقت ظہر کا دو مثل سایہ تک ہے اور یہی متون میں مذکور اور محیط السرخسی
میں کہا کہ یہی صحیح ہے اور بحر الرائق میں ہے کہ بدائع میں کہا کہ یہی صحیح وظاہر الروایۃ ہے اور محیط میں اسی کو صحیح کہا اور محبوبی رح نے اسی کو
مختار کہا اور نسفی نے اسی پر اعتماد کیا اور صدر الشریعہ نے اسی کو ترجیح دی اور غیاثیہ میں کہا یہی مختار ہے اور شرح المجمع میں ہے کہ
متون میں اسی کو لیا اور شارحین نے اسی کو پسند کیا۔ ط۔ اور در المختار میں ہے کہ امام سے ایک مثل کی روایت ہے اور یہی صاحبین و زفر
و باقی ائمہ ثلثہ رحمہم اللہ تعالی کا قول ہے اور امام طحاوی نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور غرر الاذکار میں ہے کہ یہی قول لیا گیا ہے اور
برہان میں ہے کہ یہی قول اظہر ہے کیونکہ جبرئیل علیہ السلام کا بیان موجود اور وہی اس مسئلہ میں نص ہے اور فیض میں ہے کہ آج اسی پر لوگوں
کا عمل ہے اور اسی پر فتوی دیا جاوے۔ الدر مترجما۔ بحر الرائق میں کہا کہ اوپر جن معتبرات سے دو مثل کی تصحیح مذکور ہو چکی تو اُنکے
بعد امام طحاوی کا قول منفرد ہے اور اسپر دلالت کرتا کہ ایک مثل مذہب صحیح ہے۔ ط۔ میں کہتا ہوں کہ حق یہ ہے کہ اس تصحیح نے کوئی استدلال
نقل نہیں کیا خالی تصحیح ہے پس اگر خالی تقلید پر مدار ہو تو مقلد مختار ہوگا اور رہا دلیل کے ساتھ تو شک نہیں کہ امام رح کی ایک
مثل کی روایت جسپر صاحبین نے اور دیگر ائمہ نے اتفاق کیا ہے لائق تصحیح ہے جیسا کہ در المختار میں جزم کیا اور بحث تعدیل الارکان
کبیری میں ابن الہمام کا قول خوب ہے کہ لا ینبغی العدول عن الدرایۃ اذا وافقتہا روایۃ۔ یعنی نظر درایت و استدلال شرعی سے ثبوت
سے منہ موڑنا نہیں چاہیے جبکہ کوئی روایت مذہب کی اُسکے موافق ہو۔ اور مقدمہ میں فی الجملہ یہ توضیح گزر چکی ہے۔ مشائخ نے کہا کہ
یوں عمل کرنا چاہیے کہ دو مثل سایہ ہو جانے سے پہلے عصر نہ پڑھے اور ظہر کو ایک مثل تک تاخیر نہ کرے اسمیں احتیاط اور خروج از خلاف ہے
شرح المجمع و فتح۔ از مبسوط و سراج و۔ واول وقت العصر اذا خرج وقت الظہر علی القولین۔ اور اول وقت عصر کا جب کہ
ظہر کا وقت نکل جاوے دونوں قولوں پر۔ ف۔ یعنی صاحبین وغیرہم کے نزدیک ایک مثل کے بعد سے اور امام رح کے نزدیک دو مثل
کے بعد سے شروع ہے۔ وآخر وقتہا ما لم تغرب الشمس۔ اور عصر کا آخر وقت یعنی ختم وقت جب تک آفتاب غروب نہو۔ ف۔ اور
در مختار میں زعم کیا کہ غروب سے ایک لحظہ پہلے تک ہے اور شاید یہ اس وجہ سے کہ وقت غروب اوقات مکروہہ میں سے ہے و فیہ نظر اور صحیح
یہ کہ مطلقاً جب تک غروب نہو کیونکہ اسی بناپر صبح و عصر میں فرق ہے۔ م۔ یہی اکثر اہل علم کا قول اور یہی شافعی رح سے صحیح روایت ہے۔ مع
لقولہ علیہ السلام من ادرک رکعۃ من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرکہا۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کہ جس نے پائی ایک رکعت عصر سے قبل اسکے کہ آفتاب غروب ہو جاوے تو اُسنے عصر پائی۔ ف۔ اور ہمارے نزدیک معنی

یہ ہیں کہ اسنے نماز کا وجوب پایا یعنی اس نماز کا ادا کرنا اُسکے ذمہ واجب ہے حتی کہ اگر ایک رکعت کا وقت آفتاب غروب ہونے میں
رہگیا اسوقت کافر اسلام لایا یا طفل بالغ ہوا یا مجنون کو ہوش آیا یا حائضہ پاک ہوئی تو ہر ایک پر یہ عصر واجب ہے۔ اور رکعت کا
بیان صرف نہایت ہے خواہ پوری رکعت کا وقت ہو یا تھوڑی رکعت پاوے حتی کہ بعض شافعیہ نے کہا کہ مراد بعض جزو نماز ہے اور
تکبیر تحریمہ بمنزلہ رکعت کے ہے۔ امام احمد نے ابوہریرہ سے اور مسلم نے عائشہ رضہ سے بجائے رکعت کے سجدہ روایت کیا اور سجدہ
کی تفسیر رکعت سے مذکور ہے تو یہ بھی بعض مراد ہے حتی کہ شافعی رح کے نزدیک بھی جبکہ رکعت سے کم ہو تو اصح قول پر نماز لازم ہوگی
اور حدیث سے ثبوت ہوا کہ جس نے عصر کی ایک رکعت پڑھی پھر سلام سے پہلے وقت نکل گیا تو اُسکی نماز باطل نہوگی اور یہ اجماع
ہے۔ اور اگر صبح کی نماز میں ایک رکعت کے بعد آفتاب نکل آیا تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک نماز باطل ہوگئی یعنی بعد طلوع کے
قضا پڑھے۔ لیکن امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک باطل نہیں اور پوری کرلے اور حجت انکی یہی حدیث ہے جو امام مصنف رح
نے ذکر کی کیونکہ اس حدیث کو صحاح ستہ کے اماموں نے ابوہریرہ رضہ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
جسنے آفتاب طلوع ہونے سے پہلے ایک رکعت صبح سے پائی تو اُسنے نماز صبح پائی اور جس نے آفتاب غروب ہونے سے پہلے
ایک رکعت عصر کی پائی اُسنے نماز عصر پائی۔ اگر کہا جاوے کہ مراد اس سے یہ کہ یہ نماز اُسکے ذمہ واجب آئی جیسا کہ اوپر مذکور
ہوا تو جواب یہ کہ یہ تاویل نہیں جاری ہوتی اس روایت میں جو نسائی نے ابوہریرہ رضہ سے مرفوع روایت کی کہ فرمایا جب کسی نے
تم میں سے نماز صبح کی ایک رکعت پڑھی پھر آفتاب طلوع ہوگیا تو اس رکعت کے ساتھ دوسری رکعت ملالے۔ اور نسائی رح نے
ہمام رح سے روایت کی کہ قتادہ رح سے پوچھا گیا کہ ایک نے صبح کی ایک رکعت پڑھی تھی کہ آفتاب طلوع ہوگیا تو کیا حکم ہے قتادہ رح
نے خلاس عن ابی رافع عن ابی ہریرہ رضہ روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ اپنی نماز پوری کرلے۔ معارضہ
کیا گیا دوسری حدیث عبداللہ بن عمرو رضہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز صبح کا وقت طلوع فجر سے جب تک آفتاب
نہ نکلے پھر جب آفتاب طلوع کرے تو نماز سے رُک جا کیونکہ وہ دو قرن شیطان کے درمیان طلوع کرتا ہے۔ رواہ مسلم۔ یہ حدیث دلالت
کرتی ہے کہ طلوع کے وقت نماز سے باز رہنا چاہیے تو دونوں روایتیں متعارض ہوئیں پس جس سے کراہت نکلی اُسکو اباحت والی پر
ترجیح دی گئی۔ جواب دیا گیا کہ معارضہ نہیں بلکہ یوں توفیق ہے کہ جسنے نماز شروع نہ کی تو وہ طلوع آفتاب کے وقت نماز سے باز رہے
جیسا کہ حدیث عبداللہ بن عمرو رضہ ہے اور جس نے ایک رکعت پڑھی ہو تو وہ پوری کرے جیسا کہ مفاد حدیث ابوہریرہ رضہ ہے اور
اسی پر دلالت کرتی ہے حدیث ابن عمر رضہ کہ فرمایا لا یتحری احدکم فیصلی عند طلوع الشمس ولا عند غروبها۔ رواہ الشیخان والنسائی یعنی تم میں سے
کوئی قصد کرکے ذکرے کہ نماز پڑھے وقت طلوع آفتاب کے اور نہ وقت غروب کے۔ اور یہی حدیث ام المومنین عائشہ رضہ ہے کہ لا تحروا
بصلاتکم طلوع الشمس ولا غروبها فانها تطلع بین قرنی الشیطان۔ رواہ مسلم والنسائی۔ اور تم بھی کہتے ہو کہ اگر نماز عصر کو صحیح وقت میں جبکہ مکروہ
نہیں ہے شروع کیا اور یہانتک دراز کی کہ آفتاب غروب ہوا تو نماز ہوگئی۔ امام طحاوی رح نے کہا کہ حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ پہلے
تھی پھر حدیث عبداللہ بن عمرو رضہ وغیرہ وارد ہوئیں جس سے اوقات مکروہ میں نماز سے ممانعت کی گئی ہے اور میں کہتا ہوں کہ امام
طحاوی رح کی تقریر میں دو وجہ سے کلام ہے اول یہ کہ تقدیم و تاخیر ثابت نہیں تو نسخ کیونکر ہوگا اور نسخ بھی جب ہو کہ دونوں میں توفیق
ممکن نہو اور یہاں تو توفیق دیدی گئی اگرچہ تخصیص بمنزلہ بعض نسخ کے ہے مگر وہی بالاجماع مقدم ہے اور دوم یہ کہ اگر مان لیا جاوے
تو وقت غروب بھی مکروہ ہے پھر وہاں بھی عدم جواز کا قائل ہونا چاہیے۔ صدر الشریعہ رح نے فرق دونوں میں اسطرح بیان کیا
کہ وقت فجر کا طلوع تک سب کامل ہے کوئی جزو مکروہ نہیں شامل ہے برخلاف وقت عصر کے کہ بعد زردی کے غروب تک مکروہ ہے
اور ہمارے نزدیک آخر جزو وقت کا وہی موجب ہے تو جب عصر اسنے وقت مکروہ میں شروع کی تو غروب تک داخل وقت کراہت
ہوگیا پس جیسا شروع ویسا ختم ہوا تو ادا ہوگئی اگرچہ وہ اس تاخیر کا گنہگار ہوا اور اگر وقت مکروہ میں شروع کی اور غروب ہوگیا

تو پھر وقت اچھا ہے اگرچہ عصر کا ہو تب بھی ادا ہو گئی برخلاف فجر کے کہ آخر جزو بھی ناقص تھا تو طلوع کا وقت مکروہ تحریمی آیا پس اسمین ادا نہو گی - کیونکہ وقت مکروہ مین ممانعت ہے اور یہ ممانعت ہمنے صرف فجر مین اسواسطے رکھی کہ شارع نے اُسکے کسی وقت مکروہ کو حل نہین رکھا برخلاف عصر کے کہ زردی کا وقت مکروہ پھر بھی تاغروب اسکا وقت رکھا ہے - یہ محصل کلام صدر الشریعہ وغیرہ ہے ولیکن پوشیدہ نہین کہ یہ سب توجیہ بمقابلہ نص صریح کے جو حدیث ابوہریرہ برروایت نسائی ہے مقبول نہو گی کیونکہ قواعد مذہب اسکو رد کرتے ہین اور مترجم کے نزدیک تحقیق مقام موافق اصول مذہب کے یہ ہے کہ احادیث جنمین اوقات مکروہہ مین نماز سے ممانعت ہے وہ احادیث معروف و مقبول و مشہور ہین تو اُنکی قوت و اُنپر عمل قطعی ہے پس ہمنے عصر مین دیکھا کہ وقت مکروہ مین نماز کی اجازت دی گئی تو ہمنے کہا کہ ادا ہو جاتی ہے خصوص حدیث من ادرک رکعۃ من العصر - بھی پائی گئی اور ہمنے فجر مین دیکھا کہ کسی جزو مکروہ مین اجازت نہین تو ہمنے اوقات مکروہہ کی حدیث پر عمل کیا اور نسائی کی روایت آحاد ہے اُسکو قوت معارضہ نہین ہے تو ہمنے معارض نہ ٹھہرایا یہ تو کلام موافق باصول ہے ولیکن یہان ایک گفتگو دوسری وارد ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ نسائی کی روایت آحاد تو وہ ہے کہ ایک رکعت فجر پڑھی ہو اور آفتاب نکل آیا تو دوسری رکعت ملالے اور جب یہی روایت تفسیر ہو - من ادرک رکعۃ من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الصبح کی یعنی جس نے ایک رکعت صبح پائی قبل طلوع آفتاب کے تو اُسنے صبح پائی - اِسکے یہی معنی ہین کہ جو نسائی کی روایت مین مذکور ہے تو اس صورت مین اسکو قوت معارضہ ہو گی مگر آنکہ کہا جاوے کہ دونون روایتین حضرت ابوہریرہ سے ہین برخلاف ممانعت اوقات مکروہہ کے کہ وہ ایک جماعت صحابہ رض سے ہے - یہ میرے نزدیک انتہائے کلام ہے - واللہ تعالیٰ اعلم

م - و اول وقت المغرب اذا غربت الشمس - اور اول وقت مغرب کا جبکہ آفتاب غروب ہو جاوے - ف - بعض شارحین نے کہا کہ یہ باجماع ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے احادیث بدرجہ تواتر پہونچین کہ آپ مغرب کی نماز پڑھتے جسوقت کہ آفتاب پردے مین چھپ جاتا تھا - اور احادیث بکثرت ہین کہ امت کے واسطے تعجیل دلائی کہ برابر میری امت بھلائی پر رہیگی جب دیر تاخیر نہ کرین وقت مغرب مین یہانتک کہ تارے چمکنے لگین - رواہ ابوداؤد والحاکم علی شرط مسلم - م - وآخر وقتہا ما لم یغب الشفق اور آخر وقت مغرب کا وہانتک کہ شفق غائب نہو جاوے - ف - یہی قول سفیان ثوری و احمد و ابوثور و اسحٰق و داؤد و ابن المنذر کا اور یہی شافعی کا قدیم قول ہے اور اسی کو شافعیہ مین سے اہل حدیث نے مثل ابن خزیمہ و خطابی و بیہقی و بغوی و غزالی رح نے لیا اور عجلی و ابن الصلاح و نووی نے اسی کو صحیح کہا ہے - وقال الشافعی - اور شافعی نے جدید قول مین کہا کہ - مقدار ما یصلی فیہ ثلث رکعات لان جبرئیل علیہ السلام ام فی یومین فی وقت واحد - بقدر اسکے کہ جسمین تین رکعات نماز پڑھ لے کیونکہ جبرئیل علیہ السلام نے ایک ہی وقت مین دونون دن امامت کی - ف - پس اگر اسکا اول و آخر ہوتا تو فرق کرتے کیونکہ جبرئیل علیہ السلام اسی تعلیم کے واسطے مامور تھے - م - اور مغرب کی دونون سنت موکدہ ظاہراً تابع فرض ہین ولیکن یہ دلیل اسکو مساعدت نہین کرتی ہے اور آخر حدیث مین یہ لفظ کہ وقت ان دو وقتون کے درمیان ہے مؤید اسکا کہ مغرب مین بھی دو وقت تھے - ولنا قولہ علیہ السلام اول وقت المغرب حین تغرب الشمس وآخر وقتہا حین یغیب الشفق - اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اول وقت مغرب کا جسدم آفتاب غروب ہو اور آخر وقت اُسکا جسدم شفق غائب ہو جاوے - ف - محمد بن فضیل رح نے اعمش عن ابی صالح عن ابی ہریرہ رض روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز کے لیے اول و آخر ہے اور اول وقت ظہر کا جسدم آفتاب ڈھلے اور آخر وقت اُسکا جسدم عصر کا وقت آوے اور اول وقت عصر جب اسکا وقت آگیا اور آخر وقت عصر جسدم آفتاب زرد ہو جاوے اور اول وقت مغرب کا جب آفتاب غروب ہو اور اُسکا آخر وقت جبکہ افق چھپ جاوے اور اول وقت عشاء کا جسدم افق چھپے اور اُسکا آخر وقت جبکہ رات آدھی ہو پہنچے اور اول وقت فجر کا جب فجر طلوع کرے اور آخر وقت اُسکا جب آفتاب طلوع کرے - رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ - اسمین اوقات مستحبہ کا بیان ہے اور بعد

ندی آفتاب کے عصر کا وقت مکروہ ہے جیسے بعد آدھی رات کے عشاء کا وقت مکروہ ہے۔ پھر واضح ہو کہ بخاری و دارقطنی نے اس حدیث کی روایت میں محمد بن فضیل پر وہم کیا کیونکہ اعمش کے دوسرے شاگردوں نے یوں روایت کی کہ اعمش نے مجاہد رح سے مرسل روایت کی اور ابن الجوزی و ابن القطان نے جواب دیا کہ محمد بن فضیل ثقہ علماء میں سے ہیں تو یہ ہوگا کہ اعمش نے مجاہد سے اس حدیث کو مرسل سنا اور اعمش نے ابو صالح سے مسند پایا پس یہ حدیث دو طریق سے مروی ہے۔ مع وغیرہ۔ اور یہ دلیل دلالت کرتی ہے کہ مغرب کے اول و آخر میں کوئی وقت مکروہ نہیں ہے فافہم۔ وما رواہ کان للتحرز عن الکراہتہ۔ اور جس حدیث سے شافعی رح نے استدلال کیا یعنی حدیث امامت جبرئیل تو وہ تاخیر نہ کرنا بوجہ کراہت سے احتراز کرنے کے تھا۔ ف۔ اور نووی رح نے بھی کہا کہ چونکہ اول وقت سے تاخیر مکروہ ہے لہذا جبرئیل نے تاخیر نہ کی کیونکہ وہ اوقات مباح سکھلانے آئے تھے کیا نہیں دیکھتے کہ انھوں نے عصر کو تا غروب تاخیر نہ دی حالانکہ وقت باقی تھا۔ اور مغرب کا وقت تا غروب شفق ممتد ہونا بھی صواب ہے اسکے سوائے کچھ ٹھیک نہیں ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ مغرب میں تاخیر کی کراہت اگر اس وجہ سے کہ آخر وقت مکروہ ہے جیسے عصر کا آخر وقت یا عشاء کا بعد آدھی رات کے تو یہ صحیح نہیں ہے اور اگر یہ مراد کہ نماز مغرب میں اول وقت سے دیر کرنا مکروہ ہے تو صحیح ہے ولیکن تعلیم کے واسطے یہ تاخیر مکروہ ہونا مسلم نہیں ہے پس ظاہر یہ ہے کہ مغرب سے تا غروب شفق وقت زیادہ نہیں ہے تو امامت کی حدیث میں گویا دونوں ایک ہی وقت بیان کر دیئے اور دوسری احادیث میں توضیح موجود ہے چنانچہ حضرت ابو موسیٰ رض سے روایت ہے کہ حضرت صلعم سے ایک شخص مواقیت نماز پوچھنے آیا تو آپ نے زبانی جواب نہ دیا بلکہ بلال رض کو حکم دیا کہ انھوں نے فجر کی اقامت کہی جبھی کہ فجر طلوع ہوئی اور قریب تھا کہ لوگ ایک دوسرے کو نہ پہچانتے پھر حکم دیا تو بلال نے ظہر کی اقامت کہی جبھی کہ آفتاب ڈھلا اور بعض کہنے والا کہتا کہ ابھی تو ٹھیک دوپہر ہے حالانکہ حضرت صلعم ان سب سے زیادہ علم والے تھے پھر حکم دیا کہ بلال رض نے عصر کی اقامت کہی اسوقت کہ آفتاب اونچا تھا پھر بلال کو حکم کیا کہ مغرب کی اقامت کہے جب ہی آفتاب گرا ہے پھر حکم دیا کہ بلال رض نے اقامت کہی جب ہی کہ شفق چھپا ہے پھر دوسرے روز فجر میں تاخیر کی یہاں تک کہ جب آپ نماز سے پھرے ہیں تو کہنے والا کہتا تھا کہ آفتاب تو شاید نکل آیا یا نکلنا چاہتا ہے پھر ظہر کی تاخیر کی یہانتک کہ کل کے عصر کے قریب ہو گیا پھر عصر کی تاخیر کی یہانتک کہ نماز سے پھرے ہیں تو کہنے والا کہتا تھا کہ آفتاب میں سرخی آگئی پھر مغرب میں تاخیر کی یہانتک کہ شفق بالکل زائل ہونے کے قریب ہو گئی تھی اور ایک روایت میں ہے کہ شفق غائب ہونے سے پہلے مغرب پڑھی پھر عشاء میں تاخیر کی یہانتک کہ تہائی رات اول کی ہو چکی پھر صبح کو پوچھنے والے کو بلایا اور فرمایا کہ وقت ان دونوں کے درمیان ہے۔ رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی۔ بریدہ رضی اللہ عنہ نے بھی روایت کی کہ ایک شخص اوقات پوچھنے آیا تھا اس سے فرمایا کہ ہمارے ساتھ دو دن نماز پڑھ لے اور اس حدیث میں ہے کہ اول روز مغرب وقت غروب کے اور عشاء وقت زوال شفق کے پڑھی اور دوسرے روز ظہر میں ابراد کیا یعنی ٹھنڈے میں کیا اور خوب اچھا ٹھنڈا وقت کر دیا۔ اور مغرب کو قبل غروب شفق پڑھا۔ رواہ مسلم والترمذی والنسائی۔ اور شدت گرمی میں ابراد الظہر کی حدیث صحاح ستہ وغیرہ میں مذکور ہے اور ابو ذر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر میں تھے تو موذن نے ظہر کی اذان کہنی چاہی تو آپ نے فرمایا کہ ٹھنڈا وقت کر پھر کہنے اذان کہنی چاہی تو آپ نے فرمایا کہ ابھی ٹھنڈا وقت کر۔ یہاں تک کہ ہم نے ٹیکروں کا سایہ دیکھا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شدت حرارت کی جہنم سے ہے پس جب حرارت سخت ہو تو تم نماز کو ٹھنڈے وقت میں لاؤ۔ رواہ الستۃ الا النسائی۔ اس سے ظاہر ہے کہ اس یہانتک تھا کہ ٹیکروں کا سایہ نظر آنے لگا اور چونکہ ریگستان کے ٹیکرے تودہ خاک کی طرح ہوتے ہیں اوپر سے چوٹی ہوتی ہے کہ دیر تک چوٹی کا سایہ خود ٹیکرے ہی پر رہتا ہے یہانتک کہ جب چوٹی کی حد سے گذر جاوے تب ٹیکرے کا سایہ زمین پر آتا ہے۔ حضرت ام المومنین عائشہ رض کی حدیث ہے کہ میں نے ظہر کے واسطے بہت جلدی کرنے والا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑھکر نہیں دیکھا اور نہ حضرت ابوبکر سے بڑھکر اور نہ حضرت عمر رض سے بڑھکر دیکھا۔ رواہ الترمذی۔ اور ام سلمہ رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو

زیادہ جلدی کرنے والے تھے ظہر میں اور تم زیادہ جلدی کرنے والے ہو عصر میں۔ رواہ الترمذی۔ اور عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے عاملوں کو لکھا کہ تمہارے امور میں سے سب سے زیادہ اہتمام کا کام میرے نزدیک نماز ہے پس جس نے نماز کا حفظ کیا اور اسپر محافظت رکھی تو وہ اپنے دین کی حفاظت کر گیا اور جس نے نماز کو ضائع کیا تو وہ پھر نماز کے سوائے باقی کاموں کو زیادہ ضائع کرنے والا ہوگا پھر لکھا کہ ظہر کی نماز ایک ہاتھ سایہ سے اپنے قد کے برابر سایہ تک پڑھو اور عصر کی نماز جبکہ آفتاب اونچا سپید نکھرا ہوا اتنا رہے کہ سوار دو یا تین فرسنگ چلا جاوے غروب سے پہلے۔ اور مغرب پڑھو جب غروب ہوا آفتاب اور عشاء پڑھو جب شفق چھپ جاوے اس سے تہائی رات تک پس جو پہلے سو جاوے اُسکی آنکھوں کو سونا نصیب نہو تین بار۔ اور صبح پڑھو اس حالت میں کہ ستارے ظاہر جگمگاتے ہوں۔ رواہ مالک۔ بالجملہ احادیث بہت ہیں کہ جن سے ثبوت ہوا کہ بقاء وقت مغرب تا غروب شفق ہے۔ پھر شفق میں اختلاف ہے۔ ثم الشفق ھو البیاض الذی فی الافق بعد الحمرۃ عند ابی حنیفۃ۔ پھر شفق وہ سپیدی ہے جو افق میں بعد سرخی کے ہوتی ہے یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ ف۔ تو جبتک یہ سپیدی زائل ہو کر سیاہی نہ آوے تب تک مغرب کا وقت باقی ہے حتی کہ اس سے پہلے عشاء کی نماز نہوگی۔ م۔ یہی قول حضرت ابو بکر الصدیق و انس و معاذ بن جبل و ام المومنین عائشہ رضہ کا اور ایک روایت ابن عباس و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے ہے اور یہی قول عمر بن عبد العزیز و اوزاعی و زفر و مزنی و ابن المنذر و خطابی کا ہے اور اسی کو مبرد و ثعلب نے اختیار کیا ہے ع۔ وعندہما ھو الحمرۃ۔ اور صاحبین کے نزدیک شفق سرخی ہے۔ ف۔ اور یہ قول حضرت عمر و عبد اللہ بن عمر و شداد بن اوس و عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہم کا ہے اور سرخی و سپیدی کے بیچ میں جو زردی ہوتی ہے وہ اُنکے مذہب میں سپیدی میں شمار ہے ع۔ و ھو روایۃ عن ابی حنیفۃ۔ اور یہ بھی ایک روایت ابو حنیفہ رح سے ہے ف۔ اسد بن عمرو نے ابو حنیفہ رح سے یہی روایت کی کہ شفق سرخی ہے۔ تاج الشریعہ نے وقایہ میں کہا کہ اسی پر فتوی دیا جاوے یعنی اسی پر فتوی ہے واسی پر فتوی ہوگا۔ و ھو قول الشافعی۔ اور یہی امام شافعی رح کا قول ہے۔ ف۔ بلکہ یہی قول امام مالک و احمد کا ہے اور شرح المجمع وغیرہ میں ہے کہ امام ابو حنیفہ رح نے اسی قول کی طرف رجوع کیا تو یہی مذہب ٹھہرا۔ الہدایہ۔ لقولہ علیہ السلام الشفق الحمرۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ شفق سرخی ہے۔ ف۔ اس حدیث کو دارقطنی نے سنن میں حدیث عتیق بن یعقوب عن مالک عن نافع عن ابن عمر رضہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الشفق الحمرۃ۔ یوں ہی کتاب غرائب مالک میں ذکر کر کے کہا کہ یہ حدیث غریب ہے اور اسکے راوی سب ثقہ ہیں اور سنن میں اُسکو ابن عمر پر وقف کیا اور بیہقی رح نے معرفت میں لکھا کہ یہ حدیث حضرت عمر و علی و ابن عباس و عبادہ بن الصامت و شداد بن اوس و ابو ہریرہ رضہ سے مروی ہے مگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اسمیں کچھ ثابت نہیں ہے اور ایسا ہی نووی رح نے کہا ہے۔ اور خلیل و فراء سے نقل کرتے ہیں کہ شفق سرخی ہے اور ازہری رح نے کہا کہ عرب کے نزدیک شفق سرخی ہے۔ مع۔ و لابی حنیفۃ رح قولہ علیہ السلام و آخر وقت المغرب اذا اسود الافق۔ اور امام ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ مغرب کا آخر وقت جبکہ افق سیاہ پڑ جاوے۔ ف۔ ابو داؤد کی حدیث میں ہے کہ جبرئیل نے نازل ہو کر مجھے وقت نماز سے خبر دی الخ۔ اسمیں ہے کہ ویصلی العشاء حین اسود الافق یعنی عشاء پڑھی جس وقت کہ افق سیاہ پڑ گیا یعنی سپیدی جاتی رہی۔ اور اس حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کیا اور بعض شارحین نے کہا کہ شفق کا لفظ بیاض سے زیادہ مناسب ہے کیونکہ وہ شفقت سے بمعنی رقت ہے اور بولتے ہیں کہ ثوب شفیق یعنی جامہ رقیق۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ یہ توجیہ تو بمقابلہ نص کے ہے کہ الشفق الحمرۃ مذکور ہوئی جواب یہ کہ وہ حدیث مرفوع ثابت نہیں۔ و ما رواہ موقوف علی ابن عمر رضہ۔ اور وہ جو روایت کیا یعنی الشفق الحمرۃ تو وہ ابن عمر رضہ پر موقوف ہے۔ ذکرہ مالک فی الموطاء۔ اسکو مالک نے موطا میں ذکر کیا ہے۔ ف۔ یعنی سوائے نسخہ مسند اور یحیی بن یحیی المصمودی الاندلسی کے تو نسخہ محمد بن الحسن کے کسی نسخہ دیگر میں ذکر کیا ہو واللہ اعلم۔ اکمل رح نے کہا کہ موقوف حجت نہیں ہے۔ عینی رح نے کہا کہ یہ کلام بعید

کیونکہ شافعی رح کے نزدیک حجت نہین مگر امام رح کے نزدیک تو حجت ہے اور یہ موقوف تو مرفوع کے حکم مین ہے کیونکہ ہم تو یہی ہو نزدیک
حق مین سوا ے صدق دیکھلائی کے کچھ اور نہین گمان کرتے ہین - مع - الحداد رح نے جواب دیا کہ یہ گمان کہ صرف حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم سے سنکر روایت کیا ہے جب ہی ہوتا ہے کہ وہ بات ایسی ہو کہ سواے سننے کے اور کسی طرح معلوم نہو سکتی ہو اور شفق
کا پہچاننا اُسپر موقوف نہین ہے بلکہ اہل زبان سے معلوم ہو سکتا ہے - انتہی مترجما - مین کہتا ہون کہ اہل زبان سے شفق کے معنی
مستعمل معلوم ہونگا مگر یہ بات کہ یہان سپیدی کے معنی مراد ہین یا سرخی کے معنی مراد ہین یہ اہل زبان سے دریافت نہوگا اور یہان
یہی مقصود ہے اسلیے کہ اگر سرخی ہو تو سپیدی وقت عشار مین داخل اور مغرب سے خارج ہے اور اگر بمعنی سپیدی ہو تو برعکس ہے
پس جب وقت کا محدود ہونا توقیفی ہے اسمین راے وزبان کو دخل نہین ہے تو صحابی کا قول اسمین قطعاً بمنزلہ مرفوع کے ہے
کیا نہین دیکھتے کہ ظہر کو لغت کے معنی مین کہ آفتاب قائم الظہیرہ ہو نہین لیا گیا پس ثابت ہوا کہ ہمارے نزدیک یہ قول صحابی
قطعی حجت ہے تو موقوف ہونا حرج نہین ہے ہان امام مصنف رح نے یہ جو فرمایا - **وفیہ اختلاف الصحابۃ** - اور شفق کے بارہ مین
صحابہ رض کا اختلاف ہے - ف - تو یہ البتہ قوی حجت ہو گیا کیونکہ اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم بمعنی سپیدی بھی بمنزلہ مرفوع ہو
دونون اقوال متعارض ہوے بلکہ شفق بمعنی سرخی ایک جماعت کا قول اور شفق بمعنی سپیدی دوسری جماعت کا قول دونون
متعارض وساقط ہو کر امام رح کے واسطے حدیث - حین اسود الافق - باقی رہی پس اُسکے معارضہ مین کوئی نہین تو وہ حجت ہے
اور اگر کہا جاوے کہ اِس سے صرف یہ ثبوت ہوا کہ نماز عشار اُسوقت پڑھے کہ افق سیاہ ہو جاوے اور یہ ثبوت نہوا کہ وقت اب
آیا کیونکہ شاید وقت بعد سرخی کے ہو گیا ہو مگر نماز عشار اب پڑھی تو جواب یہ ہے کہ حدیث تو اول و آخر وقت محدود کرنے مین ہے
پس یہی شروع وقت ہے تو سپیدی تک وقت مغرب تھا تو وہی شفق ہے - پس یہ ترجیح مذہب امام رح مین دلیل قوی ہے لہذا الشیخ
ابن الہمام رح نے کہا کہ بعض مشائخ نے صاحبین کے قول پر فتوی دیا اور بروایت اسد بن عمرو عن ابی حنیفہ متوافق لصاحبین پر فتوی فیصلہ
کیا ہے لیکن روایت و درایت اِسکو مساعدت نہین دیتی ہین - روایت کی مساعدت تو اسوجہ سے نہین کہ یہ روایت ظاہر روایت کے
خلاف ہے اور درایت کی مساعدت اسوجہ سے نہین کہ ہم نے حدیث محمد بن فضیل ذکر کر دی کہ اسمین آخر وقت مغرب اُسوقت کہ افق
غائب ہو" مذکور ہے اور یہ سپیدی جانے کے بعد ہوگا اور جب اخبار متعارض ہون تو شک کے ساتھ وقت نکل جانے کا حکم نہوگا
اور جب کہ تردد ہوا کہ سرخی ہے یا سپیدی ہے تو اقرب یہ کہ شک سے وقت منقضی نہو اور احتیاط بھی تاخیر مین ہے تاکہ یقیناً مغرب کا
وقت نکلے کہ عشار اپنے وقت سے پہلے نہو گی - من الفتح - اور شیخ کے شاگرد قاسم بن قطلوبغا نے بھی تصحیح قدوری مین امام ہی کے
قول کو ترجیح دی و آخر مین کہا کہ پس ثابت ہوا کہ امام ہی کا قول صحیح ہے - اور مین کہتا ہون کہ امام رح کے واسطے استدلال میرے
نزدیک عمدہ یہ کہ صحیح ہوا کہ حضرت صلعم نے مغرب مین سورہ اعراف پڑھی اور ظاہر ہے کہ یہ شفق بمعنی سپیدی تک ختم ہو گی جب کہ
قرأت مسنون ہو - المترجم - مبسوط مین ہے کہ صاحبین کا قول اوسع یعنی زیادہ گنجایش کا اور امام کا قول احوط ہے - ع - والسراج البحر
واضح ہو کہ وقایہ و درر و ملتقی وغیرہ مین صاحبین کے قول پر جزم کیا اور تنویر مین تو یہ مذہب قرار دیا کہ شفق سرخی ہے - نوح آفندی نے کہا
کہ صاحبین کے قول کو اختیار کرنا ان چار صورتون مین ہے کہ یا تو امام رح کی دلیل ضعیف ہو یا ضرورت شرعیہ اجازت دے یا لوگون
کا تعامل یعنی برتاؤ عام ہو یا اختلاف زمانہ رواج مین ہو اور یہان کوئی بات نہین بلکہ امام کا قول احوط ہے - طحطاوی رح نے اعتراض
کیا کہ تعامل تو اُسکے خلاف موجود ہے - ط - مین کہتا ہون کہ یہ عجب ہے اسواسطے کہ تعامل سے مراد لوگون کے معاملات مین باہمی رضامندی
کا عام شیوع ہونا مثلاً کسی کاریگر سے کوئی چیز بنوائی تو شرعی قیاس پر جواز نہین کیونکہ خوف نزاع و دیگر مفاسد موجود ہین لیکن
جواز بوجہ تعامل کے ہے کہ باہمی رضامندی اُسکے عام شیوع سے موجود اور دونون کو معلوم ہے تو جب خود اصلح مال دینے و لینے پر
راضی ہین تو شرعاً جواز ہوا اور اِس مسئلہ مین تعامل تو بمعنی عملدرآمد لوگون کا - بلکہ یہ تعامل بھی نہین ہے بلکہ عمل بطور فتوی ہے پس

صحیح یہ کہ بیان کوئی بات ان چارون مین سے نہین ہو جیسا کہ نوح آفندی رح نے کہا ہو۔ پھر تحقیق اس مقام پر یہ ہو کہ جس مقلد کو لیاقت نظر و استدلال ہو وہ دونون قول مین سے جسکو خلوص نظر سے قوی پاوے عمل کرے اور جو محض مقلد ہو یعنی اُسکو لیاقت نظری نہین وہ مختار ہو چاہے امام رح کا قول دریافت کر کے عمل کرے اور چاہے مقلد اول کے اعتماد پر عمل کرے اور ہر صورت مین یہ دونون مقلدی سے خارج نہونگے اور امام مصنف یعنی صاحب ہدایہ تو تجنیس مین کہتے ہین کہ میرے نزدیک تو یہی چاہیے کہ ہر حال مین امام رح کے قول پر فتوی دیا جاوے۔ انتہی۔ مین کہتا ہون کہ اعمال بہ نیت ہین اگر کسی مقلد کے دل مین نظر استدلال سے کسی قول کی نسبت یہ جم گیا کہ قوی یہی ہو تو پھر اُس سے عدول کرنے مین خوف معصیت ہو اور وعید اس بارہ مین سخت ہین اور ترک کرنے مین کوئی وعید نہین اور مذہب مین یہ قاعدہ قرار پایا کہ خطر و اباحت کے مقابلہ مین خطر کو ترجیح واجب ہو پس بمقتضائے مذہب اسپر یہی واجب ہوگا کہ اپنے جزم پر عمل کرے پھر چونکہ یہ جزم صرف اسی کو ہو لہذا یہ واجب نہین کہ وہ دوسرون کو اسی پر فتوی دے بلکہ نقل مذہب کے بعد اظہار کر دینا چاہیے کہ میرے نزدیک یہ قوی ہو واللہ تعالی اعلم بالصواب۔ پھر اس مسئلہ شفق مین تو مین نے نظر استدلالی سے ظاہر کر دیا کہ اقوی میرے نزدیک مذہب امام رح ہو اور چونکہ جس مسئلہ مین علمار کا قوی اختلاف ہو لازم یہ ہو کہ ایسے اختلاف سے بچ جاوے پس بہتر ہو کہ نماز مغرب کو قبل غروب سرخی کے پڑھے اور نماز عشار کو بعد غروب سپیدی کے پڑھے اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ آج مین جا کر فلان مسجد مین نماز مغرب ادا کرونگا پھر وہان ایسے وقت پہونچا کہ سرخی جاتی رہی اور سپیدی موجود تھی تو امام رح کے قول پر حانث نہوا اور صاحبین و دیگر ائمہ کے قول پر حانث ہوگیا اگر کہا جاوے کہ فتوی تو صاحبین ہی کے قول پر پایا گیا ہو جواب یہ کہ نوح آفندی نے کہا کہ اس فتوی پر اعتماد نہین جائز ہو۔ ع‍ا۔ اور ابن نجیم نے کہا کہ صحیح المفتی بہ۔ امام رح کا قول ہو۔ ع۔ اور پہلے معلوم ہوا کہ جماعت مشائخ نے قول امام کو احوط کہا اور مصنف رح تو امام ہی کے قول پر فتوی رکھتے ہین اور ابن الہمام و اُنکے شاگرد قاسم رح نے امام رح کے قول کو ارجح و احوط و اصح کہا ہو۔ پس اب اسکے خلاف فتوی نچاہیے واللہ تعالی اعلم۔ م۔ و اول وقت العشار اذا غاب الشفق۔ اور اول وقت عشار کا جب شفق چھپ جاوے۔ ف۔ یعنی صاحبین وغیرہ کے قول پر جب سرخی جاتی رہے اور امام رح کے قول پر جو اصح ہو جبکہ سپیدی جاتی رہے تو اول وقت عشار کا شروع ہوا۔ و آخرہ ما لم یطلع الفجر۔ اور آخر وقت عشار کا باقی رہیگا جب تک کہ صبح صادق طلوع نہو۔ ف۔ ظاہر کلام دلالت کرتا ہو کہ صبح صادق طلوع ہونے کا اعتبار ہو ولیکن مشائخ نے اختلاف کیا کہ آیا صبح دوم کے طلوع کا اعتبار ہو یا اُسکے پھیل جانے و منتشر ہو جانے کا۔ بعض مشائخ نے پھیل جانے کا اعتبار کیا اُنکے قول مین زیادہ وسعت ہو اور اسی قول کی طرف اکثر علمار نے میل کیا ہو مگر مختار اور احوط یہ ہو کہ روزہ اور عشار کے وقت مین تو قول اول اعتبار کیا جاوے اور نماز فجر مین قول دوم اعتبار کیا جاوے۔ ابو المکارم فی شرح النقایہ۔ اور ظاہر کلام مصنف رح بھی مفید ہو کہ عشار کا وقت صرف فجر کے طلوع ہوتے ہی جاتا رہیگا۔ پھر اگر اُسوقت کچھ کھایا پیا تو روزہ نہوگا۔ اور مراد الفجر سے صبح صادق ہو کیونکہ صبح کاذب ظاہر ہونے سے روزہ دار پر کھانا پینا ممنوع نہین ہوتا ہو اور بیان وقت نماز فجر مین گذر چکا۔ اور واضح رہے کہ الفجر و الظہر وغیرہ کا اطلاق نماز فجر و ظہر پر معروف ہو رہا ہو جیسے فقہار کے کلمات مین ویسے احادیث مین بھی ہو جیسے امام الفجر و امام الظہر وغیرہ۔ م۔ لقولہ علیہ السلام و آخر وقت العشار حین لم یطلع الفجر۔ بدلیل قول حضرت ہ اور آخر وقت عشار کا اُس دم تک کہ فجر طلوع نہ کرے۔ ف۔ یہ عبارت کسی حدیث مین وارد نہین اور یہ غریب ہو اور مبسوط مین روایت ابو ہریرہ رض کا حوالہ دیا مگر کسی شارح نے بیان نہ کیا اور یہ حوالہ صحیح نہین ہو اور طحاوی رح نے شرح الآثار مین بیان ایک عمدہ تقریر کی ہو جسکا خلاصہ یہ ہو کہ مجموع احادیث سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ عشار کا آخری وقت وہ کہ فجر طلوع کرے اسلیے کہ ابن عباس و ابو موسی و ابو سعید خدری رض نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عشار کو تہائی رات تک تاخیر کی اور ابو ہریرہ و انس رض نے تاخیر آدھی رات تک روایت کی اور ابن عمر رض نے دو تہائی رات تک تاخیر کرنا بیان کیا اور ام المؤمنین

عائشہ رض نے روایت کی کہ عامۃ اللیل تک یعنی عامۃ اللیل کا لفظ فرمایا ہے اور یہ سب روایات صحیح میں موجود ہیں تو ثابت ہوا کہ جمیع
تمام اسکا وقت ہے ولیکن اول وقت سے تہائی تک افضل ہے پھر نصف تک کم ہے پھر نصف سے پیچھے اس سے بھی کم ہے وتمامہ فی العینی
والفتح - پھر میں کہتا ہوں کہ یہ کلام مفید ہے کہ ان اوقات میں سے کوئی مکروہ نہیں ہے اور کیونکر مکروہ ہوگا جبکہ صحیح میں ثابت ہوگ
نصف رات و دو تہائی رات بلکہ اس سے بھی بعد تک خود سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھی ہو پس یہ جو بعضے عوام کے کلام میں
ہے کہ نصف کے بعد وقت مکروہ ہے کچھ نہیں ہے ہاں کراہت بدیں معنی کہ لوگوں کی جماعت کم ہو یا اسپر گرانی ہو یا خود کاہلی کرتا ہے تو یہ
وجوہ کراہت کے علاوہ وقت کے ہیں اور کلام انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے - م - وہو حجۃ علی الشافعی فی تقدیرہ بذہاب ثلث اللیل
اور یہ قول حجت ہے امام شافعی رح پر جو انہوں نے عشاء کے آخر وقت کو تہائی رات جانے پر ختم کیا - ف - صحیح یہ ہے کہ کچھ اختلاف نہیں
ہے لیکن شارح اکمل رح وغیرہ نے زعم کیا کہ امام شافعی رح نے حدیث الامامۃ سے تہائی رات تک وقت عشاء کی حد قائم کی ہے اور
عینی رح نے رد کر دیا کہ امام شافعی رح کا مذہب جو حلیہ میں تحریر ہے یہ ہے کہ عشاء کا پسندیدہ وقت قول قدیم میں آدھی رات تک ہے
اور یہی امام احمد سے ایک روایت ہے اور جدید قول میں تہائی رات ہے اور یہی قول امام مالک کا اور یہ دوسری روایت امام احمد
سے ہے اور جواز عشاء کا وقت جبتک کہ فجر طلوع نہو اس سے ظاہر ہوا کہ ہمارے و شافعی کے درمیان کچھ اختلاف نہیں ہے اور سروجی
رح نے شرح الہدایہ میں کہا کہ طلوع فجر تک عشاء کے آخر وقت ہونے پر اجماع ہے - و اول وقت الوتر بعد العشاء و آخرہ
مالم یطلع الفجر - اور اول وقت وتر کا بعد عشاء کے ہے اور آخر وقت وتر کا جب تک فجر طلوع نہ کرے - ف - اور امام ابو حنیفہ رح
کے نزدیک وتر فرض عملی ہے یعنی اعتقاد میں ثبوت قطعی مثل عشاء کے نہیں کیونکہ عشاء فرض قطعی ہے مگر حق عمل میں وتر بھی فرض ہے
جیسا کہ عشاء کا عمل فرض ہے - کما فی العینی عن الینابیع والمنافع والمنتقی - اور صاحبین وباقی ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک وتر
سنت ہے اور تمام بحث باب الوتر میں انشاء اللہ تعالیٰ آویگی اور یہاں امام مصنف رح نے بیان کیا کہ وتر کا وقت بعد عشاء کے
یعنی بعد نماز عشاء کے طلوع فجر تک ہے - لقولہ علیہ السلام فی الوتر فصلوہا ما بین العشاء الی طلوع الفجر - کیونکہ حضرت نے
وتر کے حق میں فرمایا کہ پس اسکو عشاء سے طلوع الفجر تک کے بیچ میں پڑھو - ف - تمام حدیث ابو بصرہ غفاری رضی اللہ عنہ سے ہے
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے زیادہ کی ایک نماز اور وہ وتر ہے پس تم اسکو پڑھو نماز
عشاء سے نماز فجر تک کے درمیان میں - رواہ الحاکم فی المستدرک من طریق ابن لہیعہ رح ع - اور خارجہ بن حذافہ رضی اللہ عنہ
نے روایت کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو ایک نماز کا حکم کیا وہ تمہارے لیے سرخ اونٹوں سے
بہتر ہے اور وہ وتر ہے پس اسکو تمہارے لیے عشاء آخرہ سے طلوع فجر تک کے بیچ میں کر دیا - رواہ ابوداؤد والترمذی تیسیر الوصول
عشاء آخرہ نماز عشاء ہے جیسے عشاء اول مغرب ہے - قال وہذا عندہما - امام مصنف رح نے کہا کہ یہ صاحبین کے نزدیک ہے -
ف - کہ وقت وتر کا بعد نماز عشاء کے ہے کیونکہ انکے نزدیک وتر سنت ہے تو عشاء کے تابع ہوا اور اسمیں اشارہ ہے کہ وتر میں صاحبین
کا مذہب مرجح ہے واللہ اعلم - وعند ابی حنیفۃ وقتہ وقت العشاء - اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک وتر کا وقت عشاء کا وقت ہے
ف - اور دلیل امام رح کی یہی روایت ہے اسطرح کہ بعض طرق میں یوں وارد ہے - فجعلہا لکم فیما بین العشاء الی طلوع الفجر - پس وتر کو
کر دیا تمہارے واسطے عشاء سے طلوع فجر تک کے درمیان میں - یہ دلیل ہے کہ وقت عشاء سے وقت طلوع فجر تک ہے - م - اور ایک
وقت میں جب دو نمازیں واجب جمع ہوں تو وہ ان دونوں کا وقت ہوتا ہے ولیکن اسوقت اعتراض ہوتا ہے کہ اگر وہ دونوں کا
وقت ہے تو کیا عشاء کی نماز پر وتر کا مقدم کرنا جائز ہے - جواب دیا کہ وقت ایک ہونا اور چیز ہے اور تقدیم و تاخیر کی ترتیب ہونا دوسری
چیز ہے پس وقت تو دونوں کا واحد ہے - الا انہ لا یقدم علیہ عند التذکر للترتیب - لیکن وتر کو مقدم کرنا عشاء پر یاد ہونیکی
حالت میں نہیں جائز ہے بوجہ ترتیب واجب ہونے کے - ف - کیونکہ وتر جب فرض عملی ہے تو فرض عشاء و فرض وتر میں ترتیب

واجب ہی بلکن ترتیب واجب ہونا کئی شرطون پر ہوتا ہی چنانچہ قضاء نمازون مین ذکر ہوگا انا نجلہ یہ کہ یاد ہو لہٰذا یہان فرمایا کہ یاد ہونیکی
حالت مین بے ترتیبی نہین جائز ہی ۔م۔ لہٰذا مبسوط شیخ الاسلام مین ہی کہ اگر عمداً وتر کو عشاء سے پہلے پڑھا تو بلاخلاف اُسپر اعادہ واجب
ہی النہایہ ۔ امام رح کے نزدیک اسلیے کہ ترتیب واجب کو اُسنے چھوڑا تو نماز واجب الاعادہ ہوئی اور صاحبین کے نزدیک اس لیے
کہ اُنکے نزدیک وتر تابع نماز عشاء ہی تو وہ ہر حالت مین مؤخر ہوگی ولیکن چونکہ اُسنے وتر کو شروع کر دیا تھا تو اب اُسکی قضاء
واجب ہو گئی ۔ فافہم ۔م۔ اگر وتر کو بھولے سے عشاء پر مقدم کیا یا عشاء اُسنے بے وضوء پڑھی پھر سو کر اُٹھا اور وضوء کر کے وتر
پڑھی پھر یاد آیا کہ مین نے عشاء بے وضوء پڑھی تھی تو امام رح کے نزدیک وتر کو اعادہ نہ کریگا اور صاحبین کے نزدیک وتر کو اعادہ
کرے ۔ النہایہ ۔ اگر تہجد کی نماز پھر وتر پڑھکر یاد کیا کہ عشاء بے وضوء پڑھی تھی تو نماز تہجد کا اعادہ بنابر ظاہر اقوال فقہاء کے
نہین ہی اور بقول محققین رح جنمین سے ہمارے شیخ عارف رح ہین نماز تہجد ایتار ہوتی ہی اور یہی ظاہر صحاح ہی تو بقول صاحبین رح
اعادہ ہونا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم ۔ اب یہان باقی رہا یہ مسئلہ کہ جن ملکون مین عشاء و وتر کا وقت نہین ہوتا یعنی غروب شفق سے
پہلے صبح طلوع ہو جاتی ہی تو آیا وہان والون پر عشاء واجب ہی یا نہین و بقول امام رح وتر واجب ہی یا نہین ۔ دو قول ہین ایک یہ کہ
ہان فرض ہین اور صبح طلوع ہو جانے پر بقدر عشاء و وتر کے اندازہ کر کے اسوقت کو عشاء و وتر کا وقت رکھے اور دونون نمازین
پڑھے پھر صبح کو شروع سمجھے اور صبح کی نماز پڑھے ۔ بعض نے اسی قول کی تصحیح کی ۔ دوسرا قول یہ کہ فرض نہین ہین اور بعض نے
اسی قول کو صحیح کہا ہی ۔ اور مضائقہ نہین کہ مین اس مسئلہ مین دونون اقوال کو توضیح و تحقیق لکھدون ۔ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز
الحکیم ۔ واضح ہو کہ قاموس مین ہی کہ بلغار ایک شہر بہت دور شمال مین ملک مقالبہ سے ہی ۔ بحر الرائق و امداد الفتاح مین ہی
کہ ابتداے گرمی مین جب تحویل آفتاب برج سرطان مین ہوتی ہی تو وہان ۲۳ ساعت آفتاب نظر آتا ہی اور ایک ساعت
غرق ہوتا ہی ح ط ۔ اور مجھے ایک بلغاری نے خبر دی کہ ہمارے یہان جاڑا گرمی مین شفق سرخ غائب ہونے سے پہلے فجر طلوع کرتی
ہی اور وہان کے لوگ روزہ مین رات کی مقدار رکھکر ایک یا دو بار کھاتے ہین اور وہان سے دور رہنے والے نے مجھے بیان کیا
کہ وہان اندھیرا بالکل نہین ہوتا اور بعضے دیگر ملک ایسے ہین کہ وہان روشنی نہین ہوتی مگر چراغ کی ۔ط۔ مین کہتا ہون کہ یہ حکایات
باعتبار علم ہیات کے قریب ہین اور مقامات قطب مین آفتاب کی پوشیدگی بہت کم ہی ۔ بہر حال اگر یہ بات ہی کہ عشاء و وتر کا وقت
نہین ملتا تو بھی دونون نمازین پڑھی جاوین اور اُنکے واسطے وقت اندازہ کر کے نکالا جاوے ۔ت۔ اور وہ لوگ قضاء کی
نیت نہ کرینگے کیونکہ ادا کا وقت موجود نہین ہی اسی پر برہان کبیر رح نے فتویٰ دیا اور اسی کو ابن الہمام نے اختیار کیا اور ابن الشحنہ
نے اسی کو صحیح کہا اور تنویر مین اسی کو مذہب ٹھہرایا اور لکھا کہ ایک قول یہ ہی کہ وہان والون پر عشاء فرض نہین لعدمہ و وتر
ت۔ کیونکہ دونون کا وقت نہین جو سبب فرضیت ہی اور اسی پر کنز مین جزم کیا اور یہی درر و ملتقی الابحر مین ہی اور یہی بقالی رح نے
فتویٰ دیا اور حلوائی نے موافقت کی اور مرغینانی رح نے بھی اسی پر اتفاق کیا اور شرنبلالی و حلبی رح نے اسی کو ترجیح دی ۔ و مجتبیٰ
شرح قدوری مین ہی کہ برہان الائمہ کے وقت مین آنکے پاس استفتاء آیا کہ ہم لوگ اپنے شہر مین عشاء کا وقت نہین پاتے ہین تو کیا
ہم پر عشاء کی نماز واجب ہی اُنھون نے جواب لکھا کہ تم پر عشاء واجب ہی اور ظہیر الدین مرغینانی رح نے فتویٰ دیا کہ نہین واجب ہی
پھر بلغار سے اسی مضمون کا استفتاء شمس الائمہ حلوائی رح کے پاس آیا اُنھون نے فتویٰ دیا کہ تم پر عشاء کی نماز واجب ہی اور
سیف السنہ بقالی رح سے بھی خوارزم مین اسی استفتاء پر جواب لیا گیا تو اُنھون نے جواب لکھا کہ تم پر عشاء واجب نہین ہی جب
یہ جواب حلوائی رح کو پہونچا تو اُنھون نے لائق شاگرد کو بھیجا جس نے اُنسے سوال کیا کہ جو کوئی پانچون فرائض نمازین سے ایک
کا انکار کرے اُسکے حق مین آپ کیا کہتے ہین ۔ بقالی رح اس سوال کا مطلب سمجھ گئے اور فرمایا کہ تم کیا کہتے ہو ایسے شخص کے حق
مین جسکے دونون ہاتھ کہنیون سمیت کٹ گئے یا دونون پانون ٹخنون سمیت کٹ گئے ہین تو وضوء کے چار فرض مین سے اُسپر کتنے

فرض ہین۔ شاگرد مذکور نے جواب دیا کہ صرف تین فرض ہین بوجہ اِسکے کہ چوتھے فرض کا محل نہین ہی تو فرمایا کہ پھر یون ہی پانچوین نماز عشار فرض نہین کہ اُسکا وقت نہین ہی۔ جب یہ جواب شمس الائمہ حلوائی رح کو پہونچا تو پسند کیا اور اِس مسئلہ مین اپنے قول اول سے رجوع کرکے بقالی رح کے ساتھ موافقت کرلی۔ انتہی۔ ابن الہمام رح نے بعد نقل اقوال کے قول امام برہان الکبیر کو ترجیح دی اور بقالی رح کے جواب مین کہا کہ جو شخص تامل کرکے دیکھے اُسکو شک باقی نہ رہیگا کہ وضو کے محل فرض نہونے مین اور نماز کے سبب جعلی یعنی وقت نہونے مین فرق ہی کیونکہ وجوب تو نفس الامر مین سبب خفی سے ثابت ہی اور وقت اُسکے واسطے سبب ظاہری وعلامت اِس سبب خفی کی مقرر کردیا گیا ہی تو اِس سبب ظاہری وجعلی کے نہونے سے سبب اصلی حقیقی جو نفس الامر مین ہی وہ معدوم نہوگا جبکہ اُسکے موجود ہونے پر دوسری دلیل پائی جاوے جیسے یہان دوسرے دلائل موجود ہین اور وہ احادیث معراج مشہورہ مستفیض ہین کہ اول پچاس نمازین مفروض کرکے پھر پانچ نمازون پر اقتصار فرض کیا گیا پھر تمام آفاق کے واسطے ان پانچون نمازون پر حکم فرض برقرار رہا جسمین کوئی تفصیل کسی ملک واقلیم کی نہین ہی یعنی باوجودیکہ رسالت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تمام زمین کے واسطے عام ہی پھر بھی کوئی تفصیل نہین کہ ان ملکون کے واسطے پانچ اور مانند اہل بلغار کے واسطے چار ہین۔ الفتح۔ اور جب آدمی اسلام لایا تو اُسنے یقین کیا کہ اللہ تعالیٰ نے پانچ نمازین فرض فرمائی ہین۔ م۔ اور خروج دجال کی احادیث مین ہی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ وہ کتنی مدت تک زمین مین ٹھہریگا فرمایا کہ چالیس روز تک کہ ایک روز انمین سے برابر ایک سال کے اور ایک روز برابر ایک ماہ کے اور ایک روز برابر ایک ہفتہ کے اور باقی ایام مثل تمہارے ایام کے ہونگے تو عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ یہ دن جو برابر ایک سال کے ہی کیا ہمارے لیے اسمین ایک روز کی نماز کافی ہوگی فرمایا کہ نہین تم اِسکے واسطے اندازہ کرو۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ تو ظاہر ہی کہ تین سو سے زیادہ عصرین واجب لیکن پہلے ایک مثل سایہ ہونے یا دو مثل سایہ ہونے سے۔ الفتح۔ یعنی وہان کہان یہ معنی وجوب بونت کے متحقق ہوسکتے ہین کیونکہ سیکڑون عصر تو اِس دن کے دوپہر ہونے سے پہلے واجب ہین جبکہ آفتاب ڈھلا بھی نہین ہی۔ م۔ اور اِسی پر اور نمازون کو قیاس کرلے۔ الفتح۔ حتی کہ سیکڑون مغرب وعشار وفجر واجب ہوئین حالانکہ آفتاب غروب تک نہین ہوا ہی پس اوقات معلومہ اصلی سبب وجوب نہین ہین جنکے نہونے سے وجوب نماز نہو بلکہ اصلی سبب وجوب تو معنی خفی نفس الامری ہین اور یہ اوقات صرف علامات بنا دیے گئے ہین۔ م۔ پس ہمکو اِس حدیث سے استفادہ ہوا کہ واجب پانچون نمازین نفس الامر مین عموماً ہر شخص پر ہر حال مین ہین اِنمین کوئی تقسیم ان معلومہ اوقات پر نہین ہی کہ جب یہ اوقات ہون تب وجوب ہو بلکہ عام وجوب ہی حتی کہ یہ اوقات نہون تب بھی وجوب ساقط نہوگا۔ اور یون ہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پانچ نمازین ہین اُنکو اللہ تعالیٰ نے بندون پر لکھدیا ہی یعنی فرض کردیا ہی۔ الفتح۔ یعنی یہ نہین فرمایا کہ پانچ اوقات ہین کہ انمین اللہ تعالیٰ نے نمازین مفروض کردی ہین بلکہ اصلی فرضیت نماز کی بلاقید اوقات ہی تو ثبوت ہوا کہ پانچ نمازین بنابر اصلی سبب وجوب کے لازم الادار ہین اگرچہ اوقات مین تغیر ہو اور مؤید اِسکے واسطے یہ کہ قضار بھی واجب ہوتی ہی اور ذمہ ہونا بعد معدوم ہونے سبب ادار کے ساقط ہوتا۔ م۔ اب رہا یہ کہ اہل بلغار و اُنکے مانند جو وقت نہین پاتے ہین کیا وہ قضائے نماز کی نیت کرین تو صحیح یہ کہ قضار کی نیت نہین کرینگے کیونکہ وقت ادار تو مفقود ہی۔ الفتح۔ حلبی رح نے اعتراض کیا جسکا حاصل یہ ہی کہ نماز پانچون تو مفروض ہونا ہم مانتے ہین لیکن اُنکے واسطے اسباب وشروط بھی مفروض ہوے ہین پس اگر یہ مراد ہو کہ پانچون نمازین مع اسباب وشروط کے واجب ہین تو ٹھیک ہی لیکن مانند اہل بلغار کے یہان وقت جو ایک سبب ہی نادر ہی اور اگر یہ مراد ہو کہ ہر فرد پر بدون لحاظ اسباب کے مطلقاً واجب ہین تو ٹھیک نہین کیونکہ اگر طلوع آفتاب کے بعد حائضہ پاک ہوئی تو اسپر ظہر چھوڑ کر صرف چار ہی نمازین واجب ہین اور حدیث دجال کی خلاف قیاس ہی اسپر قیاس نہین ہو سکتا

و- ملخصا- جواب یہ کہ اسباب و شروط مراد ہین لیکن وقت سبب اصلی نہین ہر بلکہ محض علامت ہی جیساکہ حدیث دجال اور
احادیث معراج و فرضیت پنجگانہ صریح ہین اور حدیث دجال مین تائید اس امر کی موجود ہرکہ اوقات سبب اصلی نہین ہین
اور یہ کچھ خلاف قیاس نہین ہر- م- علامۂ حصکفی نے خلاف قیاس کو چھوڑ کر یون اعتراض کیاکہ حدیث دجال مین اور
ہمارے مسئلہ مین فرق ہر کیونکہ حدیث دجال کے دن مین تین تسو سے زیادہ عصر کا زمانہ تو موجود ہر صرف علامت نہین ہر
اور اس مسئلہ مین زمانہ و علامت دونون ندارد ہین- الدر- مین کہتا ہون کہ یہ تو کچھ بھی نہین ہر کیونکہ زمانہ تو برابر ممتد چلا
جاتا ہر ایک گھڑی بعد دوسری گھڑی چلی آتی ہر بلکہ دجال کے دن مین تو سیکڑون عصر تک علامت کا نشان نہین اور اہل بلغار
کے یہان تو صرف ایک ہی نماز کے علاوہ علامات موجود ہو جاتی ہین بہذا طحطاوی رح وغیرہ نے بھی اسکو رد کر دیا اور اقرار
کر لیاکہ وقت مقرر کرکے عشار کے فرض ہونے کی دلیل بہت روشن ہر مین کہتا ہون کہ ہان وہ بہت واضح دلیل ہر- واللہ
تعالیٰ اعلم- م- یہانتک اوقات کا بیان مطلق تھا اب ان اوقات مین سے مستحبات کا بیان شروع ہر-

فصل- یہ فصل مستحب اوقات کے بیان مین ہر- **ویستحب الاسفار بالفجر**- اور مستحب ہر اسفار کرنا فجر کی نماز نے ساتھ- ف-
اسفار صبح کا روشن ہونا اور اسفار بالفجر یعنی نماز فجر کا وقت اسفار مین ادا کرنا- مبسوط و مفید و تحفہ و قنیہ مین ہر کہ ہمیشہ جملہ اوقات
مین صبح کو اسفار مین ادا کرنا تغلیس مین ادا کرنے سے افضل ہر- یہی ظاہر کلام مصنف رح ہر اور محیط و بدائع مین لکھاکہ جب آسمان
صاف ہو یعنی ابر وغیرہ نہو تو ایسے وقت مین اسفار افضل ہر سواے حاجیون کے مزدلفہ مین کہ وہان تغلیس افضل ہر- ع-
جیسے عورت کو ہر جگہ تغلیس افضل ہر اور سواے فجر کے عورت کو مستحب ہر کہ مردون کی جماعت سے فراغت ہونے کا انتظار
کرے- القنیہ ع- اور اسقدر تاخیر نہ کرین کہ آفتاب کے طلوع مین بلکہ اسکی زردی نمود ہونے مین شک پڑ جاوے حتی کہ اگر
نماز مین فساد ظاہر ہو تو قرأت مسنون کے ساتھ اسکا ادا کرنا ممکن ہو اور قاضیخان کے جامع مین ہر کہ چالیس سے ساٹھ تک
آیتون کو ترتیل قرأت سے پڑھنا بھی مسنون قرأت ہر اور بعض نے کہاکہ پوری تاخیر کیجاویگی کیونکہ نماز مین فساد کا احتمال ایک
موہوم بات ہر اسکی وجہ سے مستحب ترک نہ کیا جائیگا اور طحاوی رح نے سائب بن یزید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مین نے
عمر رض کے پیچھے صبح پڑھی انھون نے سورۂ بقرہ کی قرأت کی جب نماز سے پھرے تو لوگون نے سورج کو نگاہین اٹھاکر دیکھنا
شروع کیا تو کہاکہ طلوع ہو گیا حضرت عمر رض نے فرمایاکہ اگر طلوع ہو گیا تو اُسنے ہم کو غافلون مین نہین پایا- اور مبسوط و بدائع
مین ہر کہ طحاوی رح نے کہاکہ جسکا قصد تطویل قرأت کا ہو تو وہ تغلیس مین شروع کرے اور اسفار مین ختم کرے ورنہ اسفار
مین شروع کرے اور زعم کیاکہ یہی امام و صاحبین کا قول ہر ولیکن ظاہر الروایۃ تو شروع و ختم دونون اسفار مین ہر- مع- یہی
مختار ہر- و- اسفار بالفجر کے معنی بھی یہی ہین کہ نماز کو اسفار مین ادا کرے تو مجموع نماز کا اسفار مین ہونا چاہیے- ف- مین
کہتا ہون کہ طحاوی رح ائمہ ثقات مین سے جلیل القدر ہین تو اُنکی روایت بھی بہت معتمد ہر اور انکی روایت مین اور
ظاہر الروایۃ مین کچھ خلاف نہین ہر اور مین عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ اسکو تحقیق کرونگا جس سے ظاہر ہوگا کہ احادیث تغلیس
و اسفار مین بھی کچھ تعارض نہین ہر- م- **لقولہ علیہ السلام اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر**- بدلیل قولہ علیہ السلام کہ اسفار
مین پڑھو نماز فجر کو کہ وہ ثواب کے لیے بڑی ہر- ف- یعنی ثواب اسمین بہت بڑا ہر- **وقال الشافعی یستحب التعجیل فی
کل صلوٰۃ والحجۃ علیہ ما رویناہ وما نرویہ**- اور شافعی رح نے کہاکہ ہر نماز مین تعجیل کرنا یعنی اول وقت پڑھنا تاخیر نہ کرنا مستحب ہر
اور حجت انپر یہ حدیث ہر جو ہم نے فجر مین روایت کی اور وہ جو ہم آئندہ روایت کرینگے- ف- یعنی مثلاً گرمی کے وقت ظہر مین
ابراد کی حدیث وغیرہ- حاصل اختلاف نماز فجر مین یہ کہ ہمارے نزدیک تاخیر کرنا اسفار تک مستحب ہر اور شافعی رح کے نزدیک
تقدیم کرنا وغلس یعنی تاریکی مین پڑھنا مستحب ہر- بلکہ ہر نماز اول وقت پڑھنا مستحب ہر اور امام مصنف رح نے انپر حجت

یہ حدیث قرار دی جو اسفار بالفجر مین روایت کی کیونکہ معلوم ہوا کہ عموماً کلیہ صحیح نہین بلکہ بعض مین تعجیل مستحب اور بعض مین کچھ دیر
کرنا مستحب ہے جیسے فجر کی نماز مین اس حدیث سے دیر کرنا مستحب ہے اور دونون فرق کے دلائل بطور تلخیص کے یہ ہین کہ امام شافعی
نے اپنے عام دعوی پر یعنی کل نمازون مین تعجیل مستحب ہے یون استدلال فرمایا کہ اول آنکہ اللہ تعالی جل جلالہ فرماتا ہے
سارعوا الی مغفرۃ من ربکم الآیہ یعنی جلدی کرو ادائے طاعات مین جو موجب مغفرت ہین۔ جواب یہ کہ اس سے یہ مراد
کہ کاہلی و بے پروائی مت کرو اور وقت جاتے رہنے سے پہلے جلدی کرو ایسا نہو کہ موت آوے و محروم رہو چنانچہ احادیث
مین بھی وقت فرصت کو غنیمت رکھنے کی تاکید و اُسمین ذخیرہ طاعات جمع کرنے مین جلدی کا حکم بہت مروی ہے اور نماز فجر مین
کاہلی و بے پروائی کی تاخیر مقصود نہین بلکہ حکم کی تعمیل مین تو تعجیل ہے۔ دلیل دوم یہ کہ حدیث ابن مسعود رض مین ہے کہ اول وقت
نماز افضل اعمال ہے۔ رواہ الترمذی وابن حبان وابن خزیمہ والحاکم وصححہ اور یہی حدیث ام فروہ مین بروایت ابو داؤد
و ترمذی مذکور ہے۔ اور ابن السکن نے اسکو صحیح کہا ہے۔ جواب یہ کہ اطلاق اول وقت کا بمقابلہ آخر وقت کے ہے اور وہ مکروہ
مراد ہے جیسے نماز مین تاخیر کرنا مکروہ ہے یعنی وقت مستحب سے تاخیر مکروہ ہے اور یہی معنی حدیث عائشہ رض کے ہین کہ کبھی دوبارہ حضرت
نے نماز کو آخر وقت نہین کیا۔ کمافی الترمذی وغیرہ۔ اور یہی معنی حدیث علی رض مین کہ اے علی رض تین باتین ہین کہ انکی تاخیر مت کر
ایک نماز جب اُسکا وقت آجاوے۔ الی آخرہ۔ رواہ الترمذی وقال حسن غریب واحمد والحاکم وابن ماجہ۔ یعنی جو نماز کا عمدہ وقت
ہے اُس سے دیر مت کر۔ اور حدیث سے معلوم ہوا کہ مثلاً نماز فجر کا عمدہ وقت اسفار ہے اس سے تاخیر ممنوع ہے۔ یہ جو ہم نے کہا کہ
معنی اول وقت و عدم تاخیر کے یہ ہین کہ مکروہ وقت نہو اسپر دلیل یہ کہ حضرت ابن مسعود رض کی روایت تم اول وقت کے افضل
ہونے کی لاتے ہو اور انہین حضرت ابن مسعود رض سے صحیح ہوا کہ نماز فجر کی اسفار مین مستحب ہے تو صاف معلوم ہوا کہ اول وقت
سے مراد یہ کہ مستحب وقت ہو اور آخر وقت مکروہ نہو چنانچہ صحیحین مین ابن مسعود رض سے روایت ہے کہ مین نے نہین دیکھا رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کو کہ نماز پڑھی ہو مگر اپنے وقت مین سوائے دو نمازون کے کہ مغرب وعشاء کو جمع کی جمع عرفات مین فجر وقت
پڑھا اور اُس دن نماز فجر کی اپنے وقت سے پہلے پڑھی۔ اگر وہم ہو کہ شاید وقت سے پہلے پڑھی ہو تو جواب یہ کہ ہرگز نہین
کیونکہ وقت سے پہلے تو نماز ہی نہین ہے اور بخاری رح کی روایت مین صریح اصطلح کہ اُسدن نماز فجر کی پڑھ لی جب ہی فجر طلوع ہوئی
ہے۔ اس سے زیادہ صریح صحیح مسلم کی روایت ہے کہ اُسدن نماز فجر کی اپنے وقت سے پہلے غلس مین پڑھی۔ اس سے صریح معلوم
ہوا کہ ہمیشہ کا معمولی وقت غلس نہ تھا۔ اب ظاہر ہوا کہ بالاجماع فجر طلوع ہونے پر اول وقت ہو جاتا ہے حالانکہ اُسکو افضل
نہ رکھا اور معمول کے خلاف قرار دیا۔ اب صاف ہو گیا کہ اول وقت بمقابلہ تاخیر نماز کے اور آخر وقت مکروہ کے ہے پس وقت
مستحب اول ہی وقت ہے۔ باقی رہا کلام خاص فجر مین کہ تغلیس مستحب ہے یا اسفار تو امام شافعی کے نزدیک تغلیس مستحب ہے بدلیل
حدیث ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایکبار صبح کو غلس مین پڑھا اور دوسری بار اُسکو
اسفار مین ادا کیا پھر آپ کی نماز تغلیس مین رہی یہانتک کہ دنیا کو چھوڑا۔ رواہ ابو داؤد وابن حبان۔ اور خطابی رح نے کہا کہ
یہ حدیث صحیح الاسناد ہے۔ و بدلیل حدیث ام المومنین عائشہ رض کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز پڑھتے جب فارغ
ہوتے تو عورتین اپنے گھرون کو واپس ہوتین لپٹی ہوئی اپنی اوڑھنیون مین کہ بوجہ تاریکی غلس کے نہین پہچانی جاتی تھین
رواہ البخاری ومسلم۔ اور بدلیل حدیث ام سلمہ بمانند حدیث عائشہ رض جسکو طبرانی وعبد الرزاق نے بسند صحیح روایت کیا
و بدلیل حدیث جابر و ابو برزۃ الاسلمی کہ جسمین ہے کہ آپ صبح کو غلس مین پڑھا کرتے تھے۔ و بدلیل حدیث ابن عمر رض کہ عبد اللہ
بن الزبیر رض کے پیچھے صبح کی نماز پڑھی غلس مین پھر فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ و ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما
کے ساتھ ہماری نماز یون ہی تھی پھر جب عمر رض شہید ہوے تو عثمان رض نے صبح کو اسفار مین کیا۔ رواہ ابن ماجہ۔ اور امام

ابو حنیفہ رح کے نزدیک اسفار مستحب ہے بدلیل حدیث اسفروا بالفجر فانہ اعظم للاجر۔ یعنی حکم دیا اسفار فجر کا مع اس بیان کے کہ اسمین ثواب زیادہ ہے۔ یہ حدیث ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے بالفاظ مختلفہ مروی ہے چنانچہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے ترمذی وطبرانی فی الکبیر اور طحاوی وابو داؤد وصحیح مین ابن حبان نے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور بلال ومحمد بن اسد وقتادہ بن النعمان جنکے راوی سب ثقہ ہین وابن مسعود رض وابو الدرداء وچند انصار رضی اللہ عنہم وغیرہم سے مروی ہے اور ابو برزۃ الاسلمی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز سے فارغ ہوتے وسلام پھیرتے اس حال مین کہ آدمی اپنے جلیس کو دیکھتا جسکو پہچانتا تھا اُسکو پہچان لیتا تھا۔ رواہ النسائی والطبرانی والطحاوی اور طحاوی نے روایت کی کہ حدثنا محمد بن خزیمہ حدثنا القعنبی حدثنا عیسی بن یونس عن الاعمش عن ابراہیم قال ما اجتمع اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی شئی ما اجتمعوا علی التنویر۔ یعنی ابراہیم تابعی کبیر کہتے ہین کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جیسے تنویر یعنی اسفار بالفجر پر متفق ہوئے ایسی کسی چیز پر متفق نہین ہوئے۔ یہ اسناد صحیح ہے اور اسکو ابن ابی شیبہ نے بھی روایت کیا ہے پس اول حدیث تو حکم قولی اسفار کا ہے اور یہ اثر اجماع صحابہ رض کو ثابت کرتا ہے۔ اب اُن احادیث سے جو استدلال شافعی مین ذکر ہوئین تغلیس ثابت ہوتی ہے اور اس حدیث سے اور صحیحین کی حدیث ابن مسعود رض سے جو دربارہ نماز صبح الجمع یعنی مزدلفہ کی اوپر مذکور ہوئی ہے اسفار ثابت ہوتا ہے اور اثر ابراہیم رح سے اسپر اجماع ثبوت ہوتا ہے پس حنفیہ نے کئی طرح سے جوابات دیے اول وہ کہ تغلیس سے مراد مسجد کے اندر کی تاریکی ہے اگرچہ باہر اسفار تھا چنانچہ اب بھی ہم مشاہدہ کرتے ہین کہ مسجد کے اندر چھت کے پردہ مین تاریکی ہوتی ہے حالانکہ باہر صحن مین روشنی پھیل جاتی ہے اور یہ تاویل اسواسطے واجب ہے کہ اسفار کے راوی مرجح ہین خصوصاً حضرت ابن مسعود رض کے مثل کہ جماعت کا حال آنپر زیادہ منکشف تھا۔ یہی فتح القدیر مین مذکور ہے۔ جواب دوم یہ کہ اوقات جنسے نماز متعلق ہے ایسے اوقات ہین کہ عام وخاص سب کو ظاہر ہون اور اول فجر وحالت غلس اکثرون پر مخفی ہوتی ہے تو اسفار معتبر ہے۔ جواب سوم یہ کہ حدیث اسفار تو حدیث قولی ہے یعنی زبان سے صریح حکم دیا اور تغلیس کا کوئی حکم زبانی نہین ہے بلکہ روایت فعلی ہے اور جو فعل عمل مین آیا معلوم نہین کہ وہ بطور استحباب تھا یا کوئی وجہ خاص تھی لہذا مقرر ہوچکا کہ حدیث قولی کو ترجیح ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ان جوابات مین تردد ہے جواب اول مین اسلیے کہ تغلیس مسجد پر محمول کرنا روا نہین کیونکہ بیان تو وقت نماز کا ہے نہ بیان مسجد کی روشنی وتاریکی کا۔ اور یہ خوب واضح بات ہے اسمین کلام کرنا انصاف سے بعید ہے۔ اور اہل ایمان اہل صدق واخلاص وعدل وانصاف ہوتے ہین اُنکے دلون مین باہم کینہ وطرفداری وتعصب کا مرض نہین ہوتا ہے۔ اور جواب دوم مین اسوجہ سے کہ طلوع فجر پر کھانے پانی کی حرمت جملہ روزہ دارون عام وخاص پر مشروع ہے تو ہر شخص اسکو جانتا ہے بلکہ وہان زیادہ ضرورت ہے اور نماز تو طلوع فجر کے اطمینان پر شروع کرے اسکے بارہ مین کچھ دقت نہین ہے آیا یہ نہین دیکھتے کہ بالاجماع غلس مین واول طلوع فجر مین نماز جائز ہے اور کلام تو صرف استحباب مین ہے۔ جواب سوم مین تردد اسوجہ سے کہ بلاشبہہ حدیث قولی کو فعلی پر ترجیح ہے مگر ایسے فعل پر جو اتفاقاً واقع ہوا ہو اور یہان تو حدیث ابو مسعود انصاری وام المومنین عائشہ وام سلمہ وغیرہم سے دائمی تغلیس تا وفات ثابت ہوئی کو اور ایسے دوامی فعل پر ترجیح صحیح نہین ہے۔ اور عجب کہ ایسا ہی تعسف بعض شافعیہ نے اسفار کی حدیث مین کیا ہے چنانچہ خطابی رح سے نقل ہے کہ کہا کہ اسفار کے یہ معنی کہ صبح اول یعنی کاذب مین اور صبح صادق مین خوب فرق کر لو اسطرح کہ شک نہ رہے۔ یہ تاویل بالکل ہیچ ہے اسواسطے کہ جب تک کہ صبح صادق ہونا کھل نہ جاوے تو نماز صحیح ہونے کا حکم ہی نہ دیا جائیگا پھر بڑا ثواب تو درکنار رہا۔ اور اس سے زیادہ عجیب امام نووی رح کا قول کہ صبح صادق سے پہلے تعجیل کی نیت پر ثواب ہوگا اور نماز صحیح نہوگی۔ جواب یہ کہ اعظم الاجر یعنی بڑا ثواب تو نماز فجر پر رکھا گیا ہے نہ نیت پر اور جب نماز صحیح نہوئی تو اسپر گناہ رہا کہ ثواب

بہت بڑا ہوا - ایسی تاویلات سے بحکم قولہ تعالیٰ اعدلوا ہو اقرب للتقوی کے احتراز لازم ہے - جواب چہارم بعض علماے حنفیہ نے اسطرح تکلف کیا کہ تغلیس کی روایات اکثر ضعیف اور بعض سے کبھی تغلیس کا ثبوت ہوتا ہے سو وہ منسوخ ہوگیا - یہ جواب بھی جادۂ اعتدال سے صریح خارج ہے - اور حق یہ کہ تغلیس بلاشبہہ ثابت ہے - جواب پنجم یہ کہ ایک طرف تو روایات تغلیس ثابت ہین اور دوسری طرف روایات اسفار ثابت ہین جب دونون متعارض ہوئین توہم نے ناچار قیاس کی طرف رجوع کیا اور قیاس مین اسفار بہتر کہ اسمین جماعت کی زیادتی اور ہر قوی وضعیف کی داخل جماعت ہونے کی گنجایش وغیرہ بہتری کے وجوہ ہین - مین کہتا ہون کہ اسمین دو وجہ سے تردد ہے اول آنکہ اس بارہ مین قیاس کو دخل نہین اور بر تقدیر تسلیم کے یہ ثابت ہوا کہ تمھارے قیاس سے اسفار بہتر ہے اور یہ کچھ نہین ہے - دوم یہ کہ احادیث تغلیس و روایات اسفار مین جب کسی طرح توفیق ممکن نہو تب البتہ دونون پر عمل متعذر ہوکر ناچار قیاس مرجع ہوا اگر ضرورت ہے اور بیان تو اسطرح توفیق ظاہر ہے کہ حدیث ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ جس سے دوام عمل بتغلیس کا ثبوت منصوص ہے و دیگر احادیث مانند حدیث ام المومنین وغیرہ جو کہ تغلیس کو مستلزم ہین اُنکے یہ معنی ہین کہ تغلیس مین نماز شروع کرتے تھے اور حدیث اسفار اور حکایت اجماع ابراہیم رح جو کہ دوام اسفار کی مثبت ہین اُنکے یہ معنی ہین کہ اداے نماز اور ختم اسکا اسفار مین ہوتا تھا موافق قرارت مسنونہ کے - پس اب کوئی تعارض نہین ہے اور دونون قسم کی احادیث پر عمل کرنا ممکن ہے اور امام طحاوی رح نے ہمارے علماے ثلثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا یہی قول نقل کیا - ولیکن ہمکو معلوم ہوا کہ تغلیس سے یہ مراد نہین کہ فجر طلوع ہوتے ہی نماز شروع کیجاوے اسلیے کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے حج کی جمع کی نماز فجر کو قبل وقت معمولی کے قرار دیا حالانکہ بخاری رح کی روایت مین صریح ہے کہ یہ بھی فرمایا کہ جب فجر طلوع ہوگئی اُسی وقت نماز فجر پڑھی - تو معلوم ہوگیا کہ طلوع فجر کے ساتھ معمولی نماز نہ تھی اور اس سے زیادہ صریح خود ابن مسعود رض کا قول صحیح بخاری کی ایک روایت مین یون کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس ساعت مین یہ نماز یعنی فجر جب طلوع ہو نہین پڑھا کرتے تھے سواے اِس مقام واس روز کے - پس محقق ہوگیا کہ تغلیس کے یہ معنی نہین کہ فوراً طلوع فجر کے بعد ہی شروع کردے بلکہ جب روشنی ہوجاوے اگرچہ کچھ ستارے ظاہر و انکی چمک جہان تہان ہو - معلوم ہوا اور یہی معنی حضرت عمر رض کے قول کے ہین والنجوم بادیۃ مشتبکۃ - کیونکہ جب روشنی پھیل جاتی ہے اسوقت بھی جہان تارون کا گچھا ہے بوجہ اجتماع کے اپنی چمک سے ظاہر ہوتے ہین اور یہ بھی محقق ہوگیا کہ حدیث اول وقت نماز کی جو ابن مسعود رض سے مروی ہے اُسکے بھی یہ معنی نہین جو شافعیہ نے سمجھے کہ وقت داخل ہوتے ہی نماز شروع کردے کیونکہ ابن مسعود رض نے خود ہی فجر کی نماز وقت آتے ہی موقف حج مین پڑھنے کو خلاف معمول بیان کیا - اور اس تحقیق سے یہ بھی ظاہر ہوا کہ فوراً فجر طلوع ہوتے ہی جب نہین پڑھتے تھے تو روشنی ہوجانے پر پڑھنا یہی اول اسفار ہے اور ختم اسکا نہایت اسفار پر ہوا اسی واسطے بدائع وغیرہ مین ہمارے علماے ثلثہ رحمہم اللہ تعالیٰ سے ظاہر الروایۃ یہ بیان کی کہ ابتداے نماز بھی اسفار مین اور ختم بھی اسفار مین ہو - پس معلوم ہوا کہ امام طحاوی رحمہ اللہ کی روایت مین اور ظاہر الروایۃ مین کچھ اختلاف نہین ہے کیونکہ ابتداے اسفار مین بہ نسبت ختم کے اسفار کے ایک تاریکی ہے تو امام طحاوی رح نے اسی کو غلس کہا ہے اور اشارہ کیا کہ حدیث ابو مسعود انصاری وغیرہ مین یہی غلس مراد ہے نہ وہ کہ جو طلوع فجر ہونیکے وقت ہوتا ہے کیونکہ وہ حضرت ابن مسعود مہاجری رضی اللہ عنہ کی تصریح سے خلاف معمول وقت ہے اب صاف روشن ہوگیا کہ احادیث تغلیس و اسفار مین کچھ تعارض نہین اور جس وقت کو آپ نے اسفار فرمایا یعنی قولہ اسفروا بالفجر الخ - اسی کو بعضے صحابہ مثل ابو مسعود رض وغیرہ نے غلس کہا ہے کیونکہ اسوقت ایک طرح کی تاریکی ہوتی ہے اور مراد حدیث اسفروا بالفجر الخ - یہی ہوئی کہ آپ نے لوگون کو ارشاد فرمایا کہ فجر کے طلوع ہوتے ہی نماز شروع نہ کردو بلکہ اسفار ہونے کے بعد

پس اول وقت اسفار میں شروع کرو- اس صورت میں ختم نماز کا آخری اسفار کامل میں ہوگا کہ اسوقت کچھ تاریکی نہیں
ہے برخلاف اول اسفار کے کہ اسوقت تاریکی تھی حتی کہ ابو مسعود رضہ وغیرہ نے اسکو غلس سے تعبیر کیا ہے پس یہ وہ تحقیق
ہے کہ حق عزوجل نے مترجم عفا اللہ تعالی عنہ فی الدنیا والآخرہ کو الہام فرمائی والحمد للہ رب العالمین- محصل کلام یہ ہوا کہ فجر
کی نماز میں مستحب وقت یہ ہے کہ طلوع فجر کے بعد فوراً شروع نہ کرے بلکہ اول اسفار ہونے دے اسوقت شروع کرے جبکہ
ایک طرح کا غلس بھی باقی ہے اور احادیث تغلیس میں یہی غلس کہا گیا ہے اور روایات اسفار میں یہی اسفار کہا گیا ہے اور اسی
غلس پر دوام فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رہا اور اسی اسفار پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا ہے- اور علماء شافعیہ نے
جو غلس وہ لیا کہ جو فجر کے طلوع ہوتے ہی شروع وقت نماز ہوتا ہے وہ مستحب نہیں اور خلاف تحقیق ہے فافہم واللہ تعالی اعلم-
والابراد بالظہر فی الصیف- اور مستحب ہے ٹھنڈک میں لانا ظہر کو گرمی میں- **ف**- یعنی ایسے موسم میں کہ حرارت
پوری ہو یا روئی و تاپنے کی کچھ حاجت نہو- **وتقدیمہ فی الشتاء**- اور مقدم کرنا اسکو جاڑے میں- **ف**- یعنی ایسے
موسم میں کہ پورا جاڑا ہو یا روئی و تاپنے دونوں کی ضرورت ہو برخلاف ربیع و خریف کے کہ ان میں صرف ایک چیز کی ضرورت
ہے- الخلاصہ- خواہ ظہر کو تنہا پڑھے یا جماعت کے ساتھ پڑھے- شرح المجمع لابن ملک ۲- یعنی مطلقاً گرمی کے موسم میں خواہ شدت
حرارت ہو یا نہو اور ملک گرم ہو یا نہو و قصد جماعت ہو یا نہو بلا شرط تاخیر مستحب ہے کافی المجمع وغیرہ اور جوہرہ نیرہ میں اس
شرط کے ساتھ تاخیر مستحب کہی ہے مگر اسمیں نظر ہے- د- میں کہتا ہوں کہ ظاہر کلام امام مصنف وغیرہ تو علی الاطلاق ہے اور یہی صحیح
ہے اگر کہا جاوے کہ جوہرہ میں جو شرط ہے ظاہر نص دلیل اسی کو مساعد ہے کیونکہ امام مصنف نے کہا- **لما روینا**- بدلیل اس
حدیث کے جو ہم نے اوپر روایت کردی- **ف**- یعنی قولہ علیہ السلام ابردوا بالظہر فان شدۃ الحر من فیح جہنم- ٹھنڈک
میں لاؤ نماز ظہر کو کیونکہ شدت حرارت کی جہنم کی شدت حرارت سے ہے- رواہ البخاری اور یہ ایک جماعت صحابہ رضہ سے مروی
ہے اور اسمیں قید شدت حرارت کی ہے اور جواب یہ کہ اطلاق بر دلیل دوسری ہے جو امام مصنف رح نے ذکر فرمائی بقولہ و
**لروایۃ انس رضہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان فی الشتاء بکر بالظہر واذا کان فی الصیف
ابرد بہا**- اور بدلیل روایت انس رضہ کے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب جاڑے کا موسم ہوتا تو جلدی فرماتے ظہر
میں اور جب گرمی ہوتی تو ظہر کا ابراد کرتے تھے- **ف**- اس دلیل سے دو باتیں ثابت ہوئیں اول تو شدت حرارت
کی قید نہیں بلکہ مطلقاً گرمی و حرارت میں ابراد فرماتے تھے- دوم یہ کہ جاڑے و ٹھنڈے میں ظہر کی تعجیل مستحب ہے- امام
شافعی رح کے نزدیک ہر موسم میں تعجیل مستحب ہے بدلیل حدیث کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حرارت رمضاء کا
شکوہ کیا تو آپ نے عذر قبول نہ کیا- زہیر نے ابو اسحٰق سے پوچھا کہ کیا ظہر کی نماز میں- فرمایا کہ ہاں- پوچھا کہ کیا ظہر کی تعجیل
میں- فرمایا کہ ہاں- رواہ مسلم والنسائی- اور بحدیث ام المومنین ام سلمہ رضہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم سے زیادہ
ظہر میں جلدی کرنے والے تھے اور تم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ عصر میں جلدی کرنے والے ہو- الترمذی- و
بحدیث ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا کہ میں نے نہ دیکھا سخت تعجیل کرنے والا بڑھکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
سے اور نہ ابو بکر سے اور نہ عمر رضہ سے- الترمذی- جواب یہ کہ حدیث اول منسوخ ہے بدلیل حدیث مغیرہ رضہ کہ تعجیل و ابراد
دونوں میں سے آخری امر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ابراد تھا- رواہ احمد وغیرہ- بخاری رح سے یہ حدیث پوچھی گئی
تو اسکو محفوظ شمار کیا اور امام احمد نے بھی اسکی صحت کو ترجیح دی- پس یہ صریح دلیل نسخ ہے اور بیہقی رح نے خود اس کا
منسوخ ہونا بیان فرمایا ہے اور طحاوی رح نے کہا کہ حدیث مغیرہ ہے کہ ہم لوگ دوپہر میں ظہر پڑھا کرتے تھے پھر حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے ہم سے فرمایا کہ تم ابراد کرو پس معلوم ہوا کہ تعجیل پہلے تھی پھر منسوخ ہو گئی- میں کہتا ہوں کہ حدیث ابردوا بالصلوٰۃ

خود بھی صحیح نسخ کی دلیل ہے اور یہی دونوں ام المؤمنین کی حدیثیں تو اُنسے صرف تعجیل نکلتی ہے اور ہمیشہ تعجیل نہیں نکلتی اور ہم بھی کہتے ہیں کہ سردی میں تعجیل مستحب ہے اور گرمی میں ابراد مستحب ہے بدلیل حدیث انس رضہ جو مذکور ہوئی اور صحیح بخاری کی روایت ہے و بدلیل حدیث ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کہ اذا کان الحر ابرد بالصلوٰۃ واذا کان البرد عجل۔ یعنی جب گرمی ہوتی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز ظہر کو ٹھنڈک میں لاتے اور جب سردی ہوتی تو جلدی فرماتے تھے۔ رواہ النسائی۔ پس جملہ احادیث میں اتفاق ہو گیا۔ م۔ صیف میں اشارہ ہے کہ سوائے صیف کے ربیع اور خریف میں مثل شتاء کے تعجیل مستحب ہے چنانچہ شرنبلالی رح نے مجمع الروایات سے نقل کیا کہ ربیع و خریف میں مثل شتاء کے ظہر کی تعجیل مستحب ہے۔ ط۔ اور ابراد کی حد یہ ہے کہ ایک مثل سایہ سے پہلے نماز ہو جاوے اسواسطے کہ خزانہ میں ہے کہ وقت مکروہ وہ ہے جو اختلاف کی حد میں داخل ہو اور ایک مثل سایہ ہونے پر ظہر کے وقت میں اختلاف ہے تو اتنی تاخیر سے مکروہ وقت ہو جائیگا پس ابراد اسی حد تک ہو کہ نماز ایک مثل سایہ ہونے سے پہلے ختم ہو جاوے۔ ط م۔ مسئلہ جمعہ مثل ظہر کے ہے اصل و استحباب میں۔ ت۔ یعنی جمعہ کا اصل وقت مثل ظہر کے ہے اور جمعہ کا مستحب وقت ابراد مثل ظہر کے ہے۔ تو جس موسم و وقت میں ظہر کا ابراد و تعجیل ہے اُسی کے مثل جمعہ میں ہے۔ م۔ مگر اشباہ میں ہے کہ جمعہ کو ابراد کرنا سنت نہیں ہے شاید مسئلہ میں دو روایتیں ہوں۔ پھر مشہور قول یہ کہ جمعہ ایک فرض مستقل اور اُسکی تاکید ظہر سے زیادہ ہے۔ ط۔ **وتاخیر العصر مالم تتغیر الشمس فی الصیف والشتاء**۔ اور مستحب ہے تاخیر کرنا عصر کو جب تک آفتاب متغیر نہ ہو جاوے گرمی میں اور جاڑے میں۔ ف۔ یعنی ہر موسم میں مستحب ہے کہ عصر کو اِسقدر تاخیر کرے کہ نماز سے بطریق قرأت مسنون فارغ ہو تو آفتاب متغیر ہو۔ **لما فیہ من تکثیر النوافل لکراہتھا بعدہ**۔ کیونکہ اس تاخیر میں نوافل کی زیادتی کا موقع ہے کیونکہ بعد عصر کے نوافل مکروہ ہیں۔ ف۔ اور امام مصنف رح کی یہ مراد نہیں کہ اس دلیل عقلی کی وجہ سے تاخیر ثابت ہوئی کیونکہ اوقات میں ایسے امور کو دخل نہیں ہے بلکہ فائدہ تاخیر کے استحباب کا جو حدیث سے ثابت ہے یہ ہے کہ تکثیر نوافل کی گنجایش ہے اور نیز اسوقت سے غروب تک ذکر الٰہی میں بہت بڑی فضیلت ہے جیسے بعد نماز فجر کے طلوع آفتاب تک بڑی فضیلت ہے از انجملہ حدیث کہ البتہ میرا ساتھ بیٹھنا ایسی قوم کے جو اللہ تعالیٰ کی یاد کرتے ہیں نماز فجر سے طلوع آفتاب تک زیادہ محبوب ہے بہ نسبت اسکے کہ میں چار بردے آزاد کروں جو اولاد اسمعیل سے ہوں۔ اور البتہ میرا بیٹھنا ایسی قوم کے ساتھ جو یاد الٰہی کرتے ہیں نماز عصر سے غروب آفتاب تک مجھے زیادہ محبوب ہے اولاد اسمعیل سے چار بردہ سے آزاد کرنے سے۔ رواہ ابو داؤد و ابو یعلیٰ اور بیہقی کی روایت میں ہے کہ دنیا و ما فیہا سے زیادہ محبوب ہے۔ حص پس اوقات وسطے انہیں احسن ہیں۔ اور دلیل اسپر روایت ابو داؤد کہ ہم مدینہ میں ہوتے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی تاخیر فرماتے تھے جب تک کہ آفتاب سپید صاف رہے۔ رافع بن خدیج رضہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس نماز کی تاخیر کا حکم فرماتے تھے یعنی عصر کا۔ رواہ الدارقطنی وضعفہ ہو والبخاری فی التاریخ۔ حضرت ام سلمہ رضہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم سے زیادہ ظہر میں تعجیل کرتے اور تم آنحضرت صلعم سے زیادہ عصر میں تعجیل کرتے ہو۔ رواہ الترمذی۔ تو معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر میں تاخیر فرماتے تھے۔ اور یہی قول حضرت ابن مسعود و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما اور ابو قلابہ و ابراہیم نخعی و ثوری و ابن شبرمہ کا اور ایک روایت امام احمد سے ہے۔ اور لیث و اوزاعی و شافعی و اسحٰق کے نزدیک عصر کی تعجیل افضل ہے اور یہی ظاہر قول احمد ہے اور مستدل اُنکا چند احادیث سے ہے اول بحدیث ابو برزۃ الاسلمی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عصر پڑھتے پھر ہم میں سے آدمی اپنے گھر واپس آجاتا اسوقت کہ آفتاب زندہ ہوتا تھا۔ رواہ البخاری ومسلم۔ جواب یہ کہ اس سے یہ کیونکر معلوم ہوا کہ وقت شروع ہوتے ہی پڑھ لیتے تھے بلکہ تاخیر سے پڑھتے اور آدمی مسجد سے نکل کر گھر آجاتا اور آفتاب زندہ ہوتا تھا۔ دوم بحدیث انس رضہ کہ آپ نماز پڑھتے پھر ہم میں سے عوالی کا جانے والا وہاں پہونچتا اس حال میں کہ آفتاب اونچا ہوتا تھا۔ رواہ البخاری ومسلم اور بریدہ رضہ کی روایت میں ہے کہ

اس حال میں کہ آفتاب سپید نکھرا ہوتا تھا- رواہ مسلم- اور جواب یہ کہ طحاوی وغیرہ نے کہا کہ اونچی عوالی کی دوری دو یا تین میل
ہے اور میل سے مراد وہ دوری ہے جو نیم میں گذری اور وہ کچھ زیادہ مسافت نہیں ہے- یہ تو اوسط وقت میں بھی ہوگا پھر شروع وقت
کیونکر فوت ہوا- سوم حدیث رافع بن خدیج کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز عصر پڑھتے پھر اونٹ ذبح کیے جاتے
پھر دس حصے بانٹے جاتے پھر پکائے جاتے پھر آفتاب غروب ہونے سے پہلے ہم انکا پختہ گوشت کھا لیتے تھے- جواب اسکا
ابن الہمام نے دیا کہ اچھی مہارت سے پکانے والے آفتاب متغیر ہونے سے پہلے سے لیکر غروب تک یہ کام کر سکتے ہیں چنانچہ سفر دن
میں امیروں کے ساتھ مشاہدہ ہے- میں کہتا ہوں کہ حدیث میں تو ایسی عمدہ مہارت والے باورچی مراد نہیں ہیں بلکہ جواب صحیح
میرے نزدیک یہ ہے کہ رافع رضی اللہ عنہ کی حدیث ایک خاص واقعہ کی نماز پر صریح ہے کیونکہ یہ بات معلوم ہے کہ ہر روز بعد عصر کے
اونٹ ذبح نہیں کیے جاتے تھے- اور صحاح کی حدیث انس میں ہے کہ بنو سلمہ کا ایک شخص آیا اور عرض کیا کہ ہم لوگ اپنے اونٹ
ذبح کرتے ہیں اور آرزومند ہیں کہ آپ بھی تشریف لاویں پس آپ عصر پڑھکر وہاں تشریف لیگئے اور باقی قصہ مانند حدیث
رافع رضہ کے بیان کیا پس شاید کہ جب ایسے واقعات ہوتے تھے تو آپ جلدی کر دیتے تھے اور ہمارا کلام معمولی وقت مستحب
میں ہے پھر میں نے دیکھا کہ عینی رح نے مبسوط سے مانند اس جواب کے نقل کیا- الحمد للہ علی ذلک- اور طحاوی رح نے کہا کہ متواتر
اخبار ہمکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے بعد اصحاب رضی اللہ عنہم سے پہونچے کہ وے عصر میں تاخیر کرتے جبتک کہ آفتاب
متغیر نہو- میں کہتا ہوں کہ معنی یہ ہیں کہ اتنی تاخیر کر کے نماز شروع کرتے تھے کہ فراغت ہونے پر آفتاب متغیر نہیں ہوتا تھا
اور شک نہیں کہ ایک مثل سایہ ہونے پر وقت عصر شروع ہوا اور کوئی نوافل ادا کرتا رہا حتی کہ دیر گذری پھر جماعت سے عصر
ادا کی تو بھی آفتاب کچھ دیر تک اونچا نکھرا صاف رہیگا- امام مالک رح کا قول یہ ہے کہ قلیل تاخیر مستحب ہے- اور اجماع ہے کہ
اتنی تاخیر کہ آفتاب متغیر ہو جاوے مکروہ ہے- **والمعتبر تغیر القرص وهو ان یصیر بحال لا تحار فیہ الاعین هو الصحیح
والتاخیر الیہ مکروہ**- اور بدل جانا گردہ کا معتبر ہے اور وہ اسطرح کہ ایسی حالت ہو جاوے کہ آنکھیں اسپر نظر کرنے سے نہ
چوندھاویں یہی صحیح ہے اور اتنے تغیر تک تاخیر کرنا مکروہ ہے- **ف**- یعنی مکروہ تحریمی ہے- الفقیہ- اور مشائخ نے کہا کہ اسوقت نماز کا
فعل مکروہ نہیں کیونکہ بندہ کو اسکا حکم ہے اور حکم ہونے کی وجہ سے کراہیت جمع نہیں ہو سکتی ہے- م- اور اگر تغیر سے پہلے نماز شروع کی
اور اسکو اسقدر دراز پڑھا کہ وقت مکروہ آگیا تو مکروہ نہیں ہے- البحر عن الغایہ- عمارہ بن رویبہ رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کبھی نہیں داخل ہوگا دوزخ کی آگ میں جسنے نماز پڑھی قبل طلوع آفتاب اور قبل غروب آفتاب کے
یعنی فجر و عصر- رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی- **ویستحب تعجیل المغرب**- اور مغرب کی نماز میں تعجیل کرنا مستحب ہے- **ف**- اگر
گرمی ہو یا جاڑے ہوں- **لان تاخیرہا مکروہ لما فیہ من التشبہ بالیہود**- کیونکہ تاخیر اس نماز کی مکروہ ہے اس جہت سے
کہ اسمیں یہودیوں کے ساتھ مشابہت ہوتی ہے- **ف**- جیسے روافض کے ساتھ ہے- اور معنی تعجیل کے یہ ہیں کہ وقت پر اذان
واقامت کے درمیان کچھ فصل نہ کرے سواے ایک خفیف بیٹھک یا سکوت کے- اور تاخیر بقدر دو رکعت کے مکروہ واستانی ہے
ف- اور قنیہ میں ہے کہ سفر میں تاخیر کرنا اور کھانے کے لیے بہت بھوک ہونے میں تاخیر کرنا یا بدلی کا دن ہو تاخیر کرنا مکروہ نہیں ہے
اور اگر تطویل قرأت کے واسطے تاخیر کی تو اختلاف ہے اور حسن رح نے امام رح سے روایت کی کہ مکروہ نہیں جبتک شفق غائب
نہو- منع- اور واضح ہو کہ لیلۃ النحر میں مزدلفہ کے قصد میں تاخیر مکروہ نہیں اور مبسوط میں ہے کہ عیسی بن ابان کہتے کہ مغرب کی
تعجیل مستحب ہے اور تاخیر مکروہ نہیں کیا تم نہیں دیکھتے کہ مسافر کو اور مریض کو روا ہے کہ مغرب کو تاخیر کر کے آخر وقت اور عشاء کو
اول وقت پڑھکر جمع کر لے پھر اگر یہ مذہب ہوتا کہ مطلقاً تاخیر مکروہ ہے تو یہ سفر و مرض میں کیوں مباح ہوتا حالانکہ عصر کی تاخیر
یہانتک کہ آفتاب زرد ہو جاوے نہیں روا ہے- م- **وقال علیہ السلام لا یزال امتی بخیر ما عجلوا المغرب واخروا العشاء**

اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمیشہ میری امت بہتری کے ساتھ رہیگی جبتک جلدی ادا کرین مغرب کو اور دیر کرکے ادا کرین
عشاء کو۔ ف۔ یہ حدیث ابو داؤد رح نے مرثد بن عبد اللہ سے روایت کی کہ ابو ایوب رضی اللہ عنہ جہاد کرنے کو ہمارے یہان آکر
اترے اور اسوقت عقبہ بن عامر حاکم مصر تھا پس عقبہ رض نے مغرب مین تاخیر کی تو ابو ایوب رض نے اسکو فرمایا کہ اے عقبہ یہ کیا نماز ہے
اسنے کہا کہ ہم شغل مین پھنس گئے تو ابو ایوب رض نے فرمایا کہ کیا تو نے نہین سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لاتزال امتی
بخیر او قال علی الفطرۃ مالم یوخروا المغرب الی ان تشتبک النجوم۔ یعنی برابر میری امت بھلائی کے ساتھ رہیگی یا فرمایا کہ فطرت پر
یعنی سنت پر رہیگی جب تک کہ مغرب کی تاخیر نہ کرین یہانتک کہ ستارے گنجان چمکین۔ ورواہ الحاکم وقال صحیح علی شرط مسلم۔ اور
ابن ماجہ نے اسکو عباس بن عبد المطلب سے روایت کیا ہے۔ مع۔ روایت ابو داؤد کی اسناد مین محمد بن اسحق راوی ہے اور حق
یہ کہ محمد بن اسحق ثقہ ہے اور یہ جو نقل کیا گیا کہ امام مالک نے محمد بن اسحق مین کلام کیا تو یہ ثابت نہین ہے اور اگر ثبوت ہو تو بھی اہل علم
قبول نہ کرینگے کیونکہ شعبہ رح نے فرمایا کہ محمد بن اسحق تو حدیث مین مومنون کا سردار ہے اور ثوری و شافعی و حماد بن زید اور یزید
بن زریع و ابن علیہ و عبد الوارث و ابن المبارک وغیرہم سے اور امام بخاری نے کتاب القراءۃ خلف الامام مین ابن اسحق کی
توثیق مین طول دیا ہے اور ابن حبان نے اسکو ثقات مین ذکر کیا اور یہ بھی ذکر کیا کہ امام مالک نے ابن اسحق مین کلام کرنے سے رجوع
کیا اور ابن اسحق سے باہم مصالحہ کر لیا اور ابن اسحق کو ہدیہ بھیجا۔ الفتح۔ پھر حدیث جب صحیح ہوئی تو مغرب کی تعجیل مستحب ہونیکی
صریح دلیل ہے اور بعض نے اسی حدیث سے مغرب کی تاخیر مکروہ ہونے پر استدلال کیا مگر ابن الہمام نے کہا کہ مقتضاے حدیث
تو استحباب ہے اور مستحب کے ترک سے کراہت لازم ہونا ضرور نہین کیونکہ مباح ہو سکتا ہے جیسے عشاء کی تاخیر تہائی تک مستحب ہے
لیکن اگر نہ کرے تو کراہت نہین ہے۔ مین کہتا ہون کہ یہ بات ٹھیک ہے اور اگر کہا جاوے کہ ابو ایوب رضی اللہ عنہ نے عقبہ بن
عامر رض پر تاخیر کرنے مین اعتراض و انکار کیا تو معلوم ہوا کہ کراہت ہے۔ جواب یہ کہ مستحب چھوڑنے پر بھی انکار لائق ہے۔ م۔ وتاخیر
العشاء الی ما قبل ثلث اللیل۔ اور مستحب ہے تاخیر کرنا عشاء کو تہائی رات سے پہلے تک۔ لقولہ علیہ السلام لولا ان اشق
علی امتی لاخرت العشاء الی ثلث اللیل۔ بدلیل حدیث حضرت صلعم کے کہ اگر نہوتا یہ کہ شاق کردون اپنی امت پر تو مین البتہ
تاخیر کرتا عشاء کو تہائی رات تک۔ ف۔ یعنی اس عذر کی وجہ سے تاخیر لازم نہکی کہ لازم کرنے مین امت پر مشقت ہو جائیگی اور
مشقت اللہ تعالی نے رحمت کاملہ سے اس امت مرحومہ سے دور کردی ہے لہذا آپ نے تاخیر کو مستحب رکھا یعنی تاخیر کی فضیلت بیان
کردی اس حدیث مین۔ م۔ یہ حدیث ابو ہریرہ و زید بن خالد جہنی۔ وعلی بن ابی طالب و ابو سعید خدری رضی اللہ عنہم سے مروی ہے
اور اس مضمون کی حدیث ابو برزہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مستحب رکھتے تھے کہ تاخیر کریں عشاء کو
جسکو عوام لوگ عتمہ نام رکھتے ہین۔ رواہ البخاری ومسلم۔ جابر بن سمرہ رض سے مرفوع ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عتمہ کو تاخیر کیا کرتے تھے
رواہ مسلم۔ لیکن ان دونون حدیثون سے ثابت ہوا کہ آپ تاخیر کرتے اور تاخیر کو پسند کرتے تھے مگر تہائی رات تک تاخیر نہین نکلتی
اگر بہر حال یہ شافعیہ پر حجت ہے جو اول وقت شروع کو مستحب کہتے ہین کیونکہ حضرت تو تاخیر کیا کرتے تھے۔ اب تہائی رات تک
تاخیر تو ابو ہریرہ رض نے مرفوع روایت کی کہ اگر یہ نہوتا کہ مین شاق کردون اپنی امت پر تو مین تاخیر کرتا عشاء کو تہائی رات تک
یا آدھی رات تک۔ رواہ الترمذی وقال حسن صحیح وابن ماجہ۔ اور زید بن خالد رض کے مرفوع حدیث مین ہر نماز کے وقت مسواک و تاخیر
عشاء تہائی رات تک مذکور ہے۔ رواہ الترمذی وقال حسن صحیح والنسائی۔ اور اسی کے مانند بزار رح نے حضرت علی رض سے مرفوع روایت
کی۔ اور حدیث ابو سعید رض کو ابن ماجہ نے روایت کیا اسمین شطر اللیل ہے یعنی قریب نصف کے۔ اور بخاری و مسلم نے ابن عباس رض
سے روایت کی کہ آپ نے عشاء کی تاخیر کی یہانتک رات مین سے جسقدر اللہ تعالی نے چاہا گذر گئی الخ۔ اسمین ہے کہ اگر شاق نہوتا تو
اسی ساعت انکو نماز کا حکم دیتا۔ اور مسلم کی حدیث ابن عمر رض مین تہائی رات یا اس سے زیادہ گذر مذکور ہے اور صحیحین کی حدیث انس

آدھی رات تک تاخیر مذکور ہے۔ تلخیص العینی م۔ یہ کل روایات حجت ہیں ولیکن تہائی رات تک تو جماعت کا قیام ہے اور آدھی رات تک جو تاخیر مذکور ہے وہ اسی صورت میں کہ جماعت قائم رہے چنانچہ حدیث میں یہ دلالت خود موجود ہے کہ لوگوں کو یہ حکم دیتا یعنی جماعت کے ساتھ پھر چونکہ تہائی تک جماعت میں کمی کا احتمال ہے لہٰذا ابعد کو ہمارے فقہاء نے ذکر نہیں کیا۔ فافہم۔ بالجملہ تاخیر مذکور مستحب ہے بحت نص صحیح کے۔ ولان فیہ قطع السمر المنہی عنہ بعدہ۔ اور بحت اسکے کہ اس تاخیر میں قطع ہوگی قصہ گوئی جو کہ بعد نماز عشاء کے ممنوع ہے۔ ف حتی کہ بعد تہائی رات کے نیند کا غلبہ ہوگا پس عوام باہم قصہ گوئی نہیں کرینگے بلکہ سو رہینگے۔ اور حدیث ابو برزہ رض میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مستحب رکھتے تاخیر عشاء کو جسکا عوام لوگ عتمہ نام رکھتے ہیں اور مکروہ رکھتے تھے عشاء سے پہلے سونا اور عشاء کے بعد باتیں کرنا۔ رواہ الائمۃ الستۃ فی کتبہم۔ اور واضح ہو کہ امام طحاوی رح نے کہا کہ عشاء کی نماز سے پہلے سونا ایسے شخص کو مکروہ ہے جسکے حق میں وقت یا جماعت جاتے رہنے کا خوف ہو اور جسکو کوئی جگانے والا ہو تو اسکو سو جانا مباح ہے۔ اور ہمارے علماء نے اجازت دی کہ عشاء کے بعد نیکی کی باتیں کرنا اور بھلائی میں گفتگو کرنا روا ہے بدلیل حدیث ابن عمرؓ کہ آخر حیات میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد عشاء سے سلام پھیرنے کے فرمایا کہ بھلا تمنے اپنی یہ رات دیکھی پس ایکسو برس پر کوئی باقی نہ رہیگا جو روئے زمین پر ہے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ یعنی جو لوگ اسوقت موجود ہیں ایک صدی ختم پر زمین سے کوئی زندہ نہیں رہیگا پس یہ حکم ان لوگوں کو شامل نہیں جو اس رات کے بعد پیدا ہوں۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ عبرت ونصیحت و بھلائی میں گفتگو کرنا بعد عشاء کے منع نہیں ہے۔ اور حضرت عمر رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات تک ابوبکر رض کے ساتھ مومنوں کے بارہ میں باتیں کیا کرتے اور میں بھی دونوں کے ساتھ ہوتا تھا۔ رواہ الترمذی والنسائی۔ وقیل فی الصیف تعجل کیلا تتقلل الجماعۃ۔ اور کہا گیا کہ گرمی کی رات میں عشاء کی نماز میں تعجیل کیجاوے تاکہ جماعت کی قلت نہو جاوے۔ ف۔ شیخ الاسلام خواہرزادہ نے کہا کہ ہمارے علماء کے نزدیک جاڑے میں عشاء کو تہائی رات تک تاخیر دینا افضل ہے اور گرمی میں تاخیر سے تعجیل افضل ہے اور یونہی جامع قاضیخان میں جاڑے و گرمی کی تفصیل مذکور ہے ع۔ والتاخیر الی نصف اللیل مباح لان دلیل الکراہۃ وہو تقلیل الجماعۃ عارضہ دلیل الندب وہو قطع السمر بواحد فتثبت الاباحۃ الی النصف اور عشاء کو تاخیر کرنا آدھی رات تک مباح ہے کیونکہ دلیل کراہت کو اور وہ جماعت کی کمی ہے معارض ہوئی دلیل ندب اور وہ باتیں کرنے کا بالکلیہ انقطاع کیا جانا پس آدھی رات تک اباحت ثابت ہوگی۔ ف۔ حاصل یہ کہ آدھی رات تک تاخیر میں پھر ایک کے باتیں کرنے والا نہوگا دو چار کا کیا ذکر ہے ولیکن ساتھ ہی نماز کی جماعت میں بھی بہت کمی ہوگی۔ پس جماعت کی کمی ہونا تو دلیل کراہت ہے اور اس تاخیر سے سمر کا بالکل منقطع کرنا دلیل استحباب ہے اور جب نصف تک تاخیر میں ایک دلیل کراہت کی اور دوسری دلیل استحباب کی جمع ہوئیں تو نہ مکروہ رہی نہ مستحب رہی بلکہ درمیان میں مباح رہ گئی۔ م۔ لیکن چند مسائل دلالت کرتے ہیں کہ ایسی صورت میں کراہت کو ترجیح دیجاتی ہے تو مباح بھی نہونا چاہیئے کیونکہ مباح کی کوئی جانب مرجح نہیں ہوتی ہے۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ نصف تک تاخیر کرنا حدیث صحیح سے ثابت ہے پس وہ مستحب ہے لیکن بوجہ لوگوں کے کمی ہمت یا بیمار و ضعیفوں کے عدم تحمل کے کمی جماعت عارض ہوئی اور یہ مکروہ ہے اور اس کراہت کا معارض استحباب انقطاع سمر موجود تو دونوں برابر ہوئے ولیکن چھوڑنا مرجح ہوا مگر اصلی ثبوت سنت نے اس ترجیح کراہت کو مغلوب کر دیا تو اباحت ضرور قائم رہی۔ یا یوں کہا جاوے کہ اصل میں نصف تک تاخیر کرنا مرغوب ومسنون ومستحب ہے اور لوگوں کی کمی ہمت سے اسکا استحباب نہیں جاتا ولیکن ہم جماعت تمام کرنے اور قصہ گوئی وغیرہ ممنوعات روکنے پر مامور ہیں تو عارضی حالت سے ہمارے علماء نے اس تاخیر کو بدون کمی جماعت کے نہیں ہو سکتا تو بکو مباح کر دیا گیا حتی کہ اس استحباب مسنون پر عمل نہ کرنے سے قابل ملامت نہیں اور بے پروائی میں شمار نہیں ہوگا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ والی النصف الاخیر مکروہ لما فیہ من تقلیل الجماعۃ وقد انقطع

السمر قبلہ۔ اور تاخیر کرنا عشاء کو اخیر کی آدھی رات تک مکروہ ہے کیونکہ اسمین جماعت کی تقلیل ہے حالانکہ سمر تو پہلے اس سے منقطع ہو چکا۔ ف۔ یعنی اول آدھی رات کے بعد تک تاخیر کرنے سے یہ کراہت تو پیدا ہوئی کہ جماعت مین بہت کمی آئی۔ اور قطع سمر کا فائدہ جو تاخیر سے ہوتا تھا وہ نہوا کیونکہ سمر قطع کرنا تو اس تاخیر سے جب ہو کہ اسوقت مین اکثر یا برابر درجہ پر سمر پایا جاوے حالانکہ اسوقت تو لوگون مین باہمی باتون وقصہ گوئی کی عادت نہین ہے پس معلوم ہوا کہ اس تاخیر سے کوئی مستحب بات نہوئی بلکہ تقلیل جماعت کی مکروہ بات پیدا ہوئی تو جب مستحب کے ہونے مکروہ تو ترجیح ہوتی ہے تو اب تنہا بدرجۂ اولے ترجیح ہے لہذا عینی نے نقل کیا کہ منیہ مین کہا کہ یہ مکروہ تحریمی ہے۔ وکذا مع من البحر۔ پھر واضح ہو کہ نفس وقت مین کوئی کراہت نہین ہے حتی کہ وتر اسوقت مین مستحب ہے حالانکہ وتر وعشاء دونون کا وقت بالاتفاق ایک ہی ہے گر عشاء فرض بجماعت ہے اور اسکے ندارد ہونے سے کراہت عارض ہوئی۔ لیکن کراہت کا تحریمی ہونا مشکل ہے اسلیے کہ جماعت اُنکے نزدیک واجب نہین ہان سنت مؤکدہ ہے پھر اگر قریب بوجوب ہو تو بھی کراہت تحریمی جبکہ بالکل جماعت معدوم ہو اور تقلیل جماعت سے تو وجود جماعت کا قائم ہے اور جماعت مین زیادتی بالاتفاق مستحب ہے۔ ہان اگر کسی مسجد مین یہ عادت کر لیجاوے کہ ہمیشہ بعد آدھی رات کے نماز قائم کیجاوے تو استدلال کراہت تحریمی کو گنجایش ہے فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ ویستحب فی الوتر لمن یالف صلوٰۃ اللیل آخر اللیل فان لم یثق بالانتباہ اوتر قبل النوم۔ اور وتر کے بارہ مین جو شخص کہ عادت مالوف رکھتا ہو رات مین نماز کی تو مستحب آخر رات ہے پھر اگر اسکو جاگنے پر بھروسا نہو تو خواب سے پہلے وتر پڑھ لیوے۔ ف۔ اسمین لطیف اشارہ ہے کہ رات مین نماز تہجد محبوب ومالوف چیز ہے اور اشارہ واضحہ ہے کہ تہجد بعد کسی قدر خواب کے ہے۔ اور مسنون طریقہ بھی یون ہی ثبوت ہوا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پھر مناقب امام ابوحنیفہ رح مین عشاء کے وضو سے فجر کی نماز کس معنی مین ہے۔ جواب دونگا کہ وضو تو ہر نماز کے واسطے بالاتفاق افضل ہے تو یہ معنی اسکے نہین کہ امام رح ہر نماز کا وضو نہین کرتے تھے بلکہ مراد کثرت عبادت وطاعت ہے پھر یہ ممکن کہ بعد نماز عشاء کے غافلون کی طرح پانون پھیلا کر نہ سوتے ہون بلکہ ایسے طور پر جس سے وضو نہین ٹوٹتا ہے چنانچہ یہ بھی روایت ہے کہ حاضر وغائب پانون دراز نہ کرتے تھے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اسقدر قلیل وقت سونے مین دیتے کہ گویا نہین سوتے ہین فافہم۔ غرضکہ یہان مجھے شرح مسائل پر توجہ ہے۔ تو حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جسکو رات مین نماز کی عادت ہے اور اُسکو جاگنے پر بھروسا بھی ہے تو اسکے حق مین مستحب یہ کہ وتر کو بعد تہجد کے آخر رات مین پڑھے اور اگر اُسکو جاگنے پر بھروسا نہین ہے یا ایسا شخص کہ رات مین نماز کی عادت نہین رکھتا تو وہ خواب سے پہلے پڑھ لے۔ لقولہ علیہ السلام من خاف ان لا یقوم آخر اللیل فلیوتر اولہ ومن طمع ان یقوم آخر اللیل فلیوتر آخر اللیل۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جسکو خوف ہو کہ آخر رات نہ اُٹھیگا تو اول رات مین وتر پڑھ لے اور جو طمع رکھتا ہو کہ آخر رات مین قیام کریگا تو آخر رات مین وتر پڑھے۔ ف۔ حضرت جابر رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ تم کس وقت وتر پڑھتے ہو عرض کیا کہ اول رات مین بعد عشاء کے۔ فرمایا کہ تم نے قریب کو اختیار کیا پھر عمر رض سے پوچھا کہ تم کب وتر پڑھتے ہو عرض کیا کہ آخر رات مین فرمایا کہ تم نے قوت کو لیا۔ رواہ مسلم ع۔ سعید بن المسیب رح سے مرسل روایت بمنزلہ مرفوع ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمارے ومنافقین کے درمیان حاضر ہونا عشاء وفجر کا ہے منافقین ان دونون کی استطاعت نہین پاتے ہین۔ رواہ مالک۔ اور حضرت عمر رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے عشاء کی نماز جماعت سے پڑھی گویا اُسنے آدھی رات عبادت مین قیام کیا اور جس نے صبح کی نماز جماعت مین پڑھی گویا تمام رات عبادت مین قیام کیا۔ رواہ مسلم ومالک وابو داؤد والترمذی۔ اور حدیث مین ہے کہ من صلی البردین دخل الجنۃ

جس نے دونوں سردی کی نماز دن کو ادا کیا وہ جنت میں داخل ہوا۔ کما فی الصحیح۔ ظاہر اعشاء و فجر مراد ہے اور یہی قول صحیح ہے واللہ اعلم۔ م۔ پھر یہ اوقات استحباب کے بیان کیے اُس وقت میں کہ آسمان ابر وغیرہ سے صاف ہو۔ اور جب آسمان پر ابر ہو تو اسمین استحباب کا حکم اس ضابطہ پر کہ جسکے اول میں ہے جیسے عصر تو تعجیل کرے اور باقی میں تاخیر کرے۔ ع۔ چنانچہ امام مصنف نے لکھا۔ واذا کان یوم غیم فالمستحب فی الفجر والظہر والمغرب تاخیرہا وفی العصر والعشاء تعجیلہا۔ اور جب ابر کا دن ہو تو مستحب فجر و ظہر و مغرب میں تاخیر نماز ہے اور عصر و عشاء میں تعجیل نماز ہے۔ ف۔ یہی وقایہ و کنز وغیرہ میں لیا ہے م۔ یہی ینابیع و تحفہ و محیط وغیرہ میں ہے۔ اور مبسوط میں مغرب کی تعجیل ہر وقت مذکور ہے ابر کے روز تاخیر مذکور نہیں ہے۔ ع۔ لان فی تاخیر العشاء تقلیل الجماعۃ علی اعتبار المطر۔ کیونکہ عشاء کی تاخیر میں کمی جماعت کرنا ہوگا بنا بر مینہ پڑنے کے اعتبار کے۔ ف۔ اور بادل جب تر ہوا تو وہ سبب مطر ہے اور لوگ سستی کرینگے اور رخصت کو اختیار کرینگے بقول صلی اللہ علیہ وسلم کہ جب جوتیاں تر ہوجاوین تو نماز گھروں میں پڑھو ع ن۔ جب مینہ کا دن ہوتا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اذان میں ندا کرادیتے کہ الاصلوا فی رحالکم خبردار ہوجاؤ کہ اپنے اپنے ٹھکانے پر نماز پڑھ لو۔ جیسا کہ صحیح میں مروی ہے م۔ وفی تاخیر العصر توہم الوقوع فی الوقت المکروہ اور عصر کی تاخیر کرنے میں وہم ہے اس بات کا کہ مکروہ وقت میں نماز پڑجاوے۔ ف۔ کیونکہ عصر کا آخر وقت مکروہ ہے برخلاف فجر کے رم۔ ولا توہم فی الفجر لان تلک المدۃ مدیدۃ۔ اور فجر میں یہ توہم نہیں کیونکہ یہ مدت دراز ہے۔ ف۔ تو یہ خوف نہیں کہ نماز وقت طلوع کے واقع ہو م۔ وعن ابی حنیفۃ التاخیر فی الکل للاحتیاط۔ اور امام ابوحنیفہ رح سے بنظر احتیاط کل نمازوں میں تاخیر مروی ہے۔ ف۔ حسن رح نے امام رح سے ابر کے دن کل نمازوں میں تاخیر کا استحباب روایت کیا ہے۔ کذا فی المبسوط۔ اور اسی کو فقیہ ابواحمد عیاضی نے اختیار کیا کہ بنظر صحت و فساد کے اسی میں احتیاط ہے۔ مع۔ الا تری انہ یجوز الاداء بعد الوقت لا قبلہ۔ کیا نہیں دیکھتے کہ نماز کا ادا ہونا بعد وقت کے جائز ہے اور اس سے پہلے نہیں جائز ہے۔ ف۔ پس ابر کے روز اگر نماز قبل وقت کے واقع ہوئی تو صحیح نہیں ہوئی اور اگر بعد وقت کے واقع ہوئی تو ادا ہوجائیگی۔ ولیکن اسمین تامل اسوجہ سے ہے کہ شاید نماز عصر تاخیر میں وقت غروب و کراہت میں واقع ہوجاوے اور بہتر یہ میں ہے کہ ابر کے روز روشن کرے فجر کو۔ جیسے صاف دن میں ہے اور ظہر کی تاخیر کرے تاکہ زوال سے پہلے نہ ہوجاوے اور عصر میں جلدی کرے کہ مکروہ وقت میں واقع نہو اور مغرب میں تاخیر کرے کہ قبل غروب واقع نہو اور عشاء میں جلدی کرے کہ مینہ بوندی جماعت سے نہ روکے۔ محیط السرخسی۔ پھر یہ سب غالب وقوع پر ہے لہذا جن ملکوں میں جاڑا بہت و ابر زیادہ رہتا ہے اور اوقات کی نگہداشت نہیں ہوتی ہے تو ابر کے اوقات ملحوظ ہونگے اور ہمارے دیار میں جہاں مطلع اکثر صاف رہتا ہے تو تعجیل و تاخیر میں پہلا حکم جو مطلع صاف ہونے میں مذکور ہوا ہے مرعی رہیگا۔ مع۔ اور یہی پسندیدہ ہے۔ النہر ط۔ میں کہتا ہوں کہ ہمارے یہاں سال کے چار ماہ بلکہ زیادہ تک برسات کا موسم ہے تو ابر کی رعایت اوقات لائق ہے م۔

فصل۔ فی الاوقات التی تکرہ فیہا الصلوٰۃ۔ فصل ان اوقات میں جنمیں نماز مکروہ ہے۔ لا یجوز الصلوٰۃ عند طلوع الشمس ولا عند قیامہا فی الظہیرۃ ولا عند غروبہا۔ نہیں جائز ہے نماز پڑھنا وقت طلوع آفتاب کے اور نہ وقت قیام آفتاب کے ظہیرہ میں۔ اور نہ وقت غروب آفتاب کے۔ ف۔ قیام فی الظہیرۃ وہ ٹھیک دوپہر کا وقت ہے پس ان تینوں وقتوں میں نماز پڑھنا نہیں جائز ہے۔ لحدیث عقبۃ بن عامر قال ثلثۃ اوقات نہانا رسول اللہ علیہ السلام ان نصلی وان نقبر فیہا موتانا عند طلوع الشمس حتی ترتفع وعند زوالہا حتی تزول وحین تضیف للغروب حتی تغرب بدلیل حدیث عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ کہ تین اوقات ہیں جنمیں ہمکو نماز پڑھنے اور اپنے مردے دفن کرنے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ممانعت فرمائی وقت طلوع آفتاب کے یہانتک کہ بلند ہوجاوے اور وقت زوال آفتاب کے یہانتک کہ

ڈھل جاوے اور جبکہ غروب ہونے لگے یہانتک کہ غروب ہو جاوے۔ ف۔ اس حدیث کو صحاح ستہ میں سے سواے بخاری رح کے سب نے روایت کیا ہے ع۔ اور ان اوقات کی کراہت میں احادیث ایک جماعت صحابہ رض سے مروی ہیں ازانجملہ ابن عمر رض سے صحیحین و مؤطا و سنن نسائی میں؛ و عبد اللہ الصنابحی رض سے مؤطا و نسائی میں اور عمرو بن عبسہ رضی اللہ عنہ سے سنن ابو داؤد و نسائی میں جسمیں بیان ہے کہ وقت طلوع کے کیونکہ وہ دو قرن شیطان کے درمیان طلوع کرتا ہے اور وہ کفار کی نماز کا وقت ہے پس اسوقت نماز چھوڑ دے یہانتک کہ آفتاب بقدر نیزہ کے بلند ہو جاوے اور اسکی شعاع جاتی رہے الحدیث۔ اور حدیث عائشہ رض سے صحیح مسلم و نسائی میں اور دیگر اوقات مکروہہ میں بھی ایک جماعت صحابہ رض سے احادیث ہیں پس یہ غریب مشہور ہیں۔م۔ پھر اصل میں مذکور ہے کہ جب ایک نیزہ یا دو نیزہ آفتاب بلند ہو تو نماز مباح ہے ع۔ امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ جب تک انسان کو آفتاب کے گردہ پر نظر کرنے کی قدرت ہے تو وہ طلوع کی حالت میں ہے انتھی۔ ایک نیزہ بلند ہونے کی اصل حدیث عمرو بن عبسہ رض میں گذری ہے م۔ مگر عوام لوگ وقت طلوع کے نماز وغیرہ کے نفل سے نہ روکے جاوین کیونکہ اگر اسوقت نہ پڑھی تو وے اسکو چھوڑ دینگے اور یہ کروہ جو بعض اماموں کے نزدیک جائز ہے بالکل چھوڑنے سے بہتر ہے۔ کمافی القنیہ وغیرہا۔ د۔ والمراد بقولہ وان نقبر صلوۃ الجنازۃ لان الدفن غیر مکروہ۔ اور مراد اس قول سے کہ مردے دفن کرنے سے "نماز جنازہ" ہے کیونکہ خالی دفن مکروہ نہیں ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ علماء اس باب میں مختلف ہیں ایک گروہ نے ظاہری حدیث کو لیا اور کہا کہ ان تین اوقات میں دفن کرنا مکروہ ہے۔ بیہقی رح نے کہا کہ دفن کرنے کی ممانعت سے نماز جنازہ کی ممانعت نہیں نکلتی اور ابو داؤد رح نے بھی باب باندھا کہ طلوع و غروب کے وقت دفن کرنے میں جو حدیث آئی ہے پھر یہی حدیث عقبہ رض روایت کی۔ اور اکثر علماء ان اوقات میں نماز جنازہ مکروہ ہونے کی طرف گئے ہیں یہی ابن عمر رض سے مروی ہے اور یہی قول عطاء و ثوری و نخعی و اوزاعی کا اور یہی قول ابو حنیفہ و آنکے اصحاب و احمد و اسحق کا ہے اور اسی پر حدیث کو ترمذی رح نے محمول کر کے باب باندھا کہ جو آفتاب طلوع و غروب کے وقت نماز جنازہ کی کراہت میں مروی ہے۔ اور ابن المبارک سے نقل کیا کہ ان نقبر یعنی نماز جنازہ۔ انتھی کلام البیہقی مترجما۔ اگر کہا جاوے کہ کس وجہ سے تمنے نماز جنازہ پر محمول کیا۔ جواب یہ کہ امام ابو حفص عمر بن شاہین رح نے کتاب الجنائز میں لیث بن سعد کی حدیث عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ہمکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ ہم نماز پڑھیں اپنے مردوں پر تین وقتوں میں وقت طلوع آفتاب کے الحدیث۔ بیہقی رح نے کتاب المعرفہ میں کہا کہ اسکو روح بن القاسم نے مانند لیث رح کے روایت کیا اور زیادہ کیا کہ علی رح نے کہا کہ میں نے عقبہ رض سے پوچھا کہ اگر دفن رات میں کیا تو فرمایا کہ ہاں اور ابو بکر رض تو رات ہی میں دفن ہوے۔ من ع ت۔ والحدیث باطلاقہ حجۃ علی الشافعی فی تخصیص الفرائض و بمکۃ۔ اور یہ حدیث عقبہ رض کی اپنے اطلاق کے ساتھ امام شافعی پر حجت ہے اس بارہ میں کہ امام شافعی نے تخصیص کی فرائض کی اور مکہ معظمہ کی۔ ف۔ یعنی حدیث میں تو مطلقاً نماز سے ممانعت مذکور ہے خواہ فرائض ہوں یا نوافل ہوں اور ہر جگہ ممانعت ہے خواہ مکہ میں ہو یا کہیں اور ہو م۔ مذہب شافعی یہ ہے کہ ممانعت مذکورہ سواے فرائض کے ہے کیونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ جو کوئی سو گیا نماز سے یا اسکو بھول گیا تو اسکو پڑھے جس وقت اسکو یاد کرے کہ یہی اسکا وقت ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ تو معلوم ہوا کہ فرض ممنوع نہیں ہے پس ان اوقات مکروہہ میں بھی فرض پڑھنا جائز ہے اور رہی نوافل تو وہ ان اوقات میں مکروہ ہیں سب جگہ سواے مکہ کے بدلیل حدیث ابو داؤد رح کے جسمیں ان اوقات میں نماز مکروہ ہونا بیان فرمایا مگر مکہ یعنی سواے مکہ کے۔ سنح۔ اور بدلیل حدیث جبیر بن مطعم رض کہ حضرت نے فرمایا کہ اے بنو عبد مناف مت منع کرو کسی کو جو طواف کرے اس بیت کو یعنی خانہ کعبہ کو اور نماز پڑھے جس ساعت چاہے

رات مین یا دن مین۔ ف۔ اور ابوقتادہ رضہ سے روایت ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نصف النہار میں نماز کو مکروہ رکھتے تھے سوائے روز جمعہ کے اور فرمایا کہ جہنم افروختہ کیجاتی ہی سوائے روز جمعہ کے۔ رواہ ابوداؤد۔ اور نووی رح نے روضہ مین کہا کہ ان اوقات مکروہہ مین فرائض وقضاے فرائض وایسے سنن ونوافل جنکو آدمی نے اپنا ورد کر لیا ہو جائز ہین اور نماز جنازہ وسجدہ تلاوت وسجدہ شکر و دو رکعت طواف ونماز کسوف جائز ہو اور اصح قول پر نماز استسقا بھی مکروہ نہین ہو۔ انتہی۔ اور نوافل مطلقہ مکروہ ہین یعنی جنکا کوئی سبب نہو۔ اور مکہ مین نوافل مطلقہ بھی جائز ہین۔ مع۔ اور ہمارے نزدیک بدلیل حدیث عقبہ رضہ کوئی جائز نہین ہین اور دلائل شافعی رح کا جواب بہت بسط چاہتا ہو لیکن مختصر سا یہ جواب یہ ہو کہ حدیث من نام عن صلوٰۃ۔ یعنی جو کوئی سوگیا نماز سے الخ۔ یہ مفید نہین بچند وجوہ۔ اول آنکہ اگر یہ معنی ہین کہ جب اسکو یاد آوے رات یا دن تین اوقات مکروہہ یا صبح ہون تو حدیث عقبہ بن عامر رضہ سے انکی تخصیص ہوگی کیونکہ وہ عام اوقات کو شامل ہو اور یہ تین اوقات کی تخصیص کرتی ہو پھر کیون تخصیص نہین کی گئی۔ مع۔ اور میں کہتا ہون کہ جو شخص سوگیا پھر دن نکلے جاگا پس آیا یہ قضا رہی یا ادا، ہو اگر ادا ہو تو تخصیص اوقات نہین رہی کیونکہ یہی وقت ادائے نماز فجر ہو اور اگر قضا ہی تو یہ تنگی اسکے واسطے باجماع نہین ہو پھر حدیث اوقات مکروہہ ترک کرنے کی کوئی وجہ نہین ہو۔ علاوہ برین جو نماز سے سویا۔ عام ہو کہ نماز فرض ہو یا نفل وورد ہو پھر اس حدیث کو نفل وورد پر کیون محمول نہین کیا چنانچہ حدیث صحیح دیگر مین موجود ہو کہ جسکا کوئی ورد رات کا ہو اور وہ سوگیا تو اسکو بعد طلوع آفتاب کے دوپہر تک کے درمیان پڑھ لے۔ اور تہجد کی نماز جب آپ رات مین نہ پڑھتے تو اسی طرح بعد طلوع کے پڑھتے تھے۔ پس ظاہر ہوا کہ اس حدیث سے استدلال مین الزام ہو بلکہ عمدہ جواب میرے پاس یہ ہو کہ آپ نے حدیث من نام سے نکالا جو شخص طلوع آفتاب کے وقت جاگا تو حدیث کی دلالت سے اسوقت پڑھ سکتا ہو اور مین کہتا ہون کہ اسکے معارض حدیث ابن عمر رضہ صحیحین وغیرہ مین وحدیث ام المومنین عائشہ رضہ صحیح مسلم مین موجود ہو کہ کوئی تم مین سے عمدی قصد کرکے یہ نہین کرے کہ آفتاب طلوع ہوتے وقت یا غروب ہوتے وقت نماز پڑھے پس یہ صراحت سے ممانعت ہو اور یہ بات ظاہر کہ جو شخص طلوع کے وقت جاگا وہ اپنے قصد عمدی سے اسوقت نماز پڑھیگا۔ پس اب ہمارے واسطے حدیث عقبہ رضہ بلا معارضہ باقی رہی جس سے ثابت ہوا کہ تینون اوقات مین فرض ہو یا نفل ہو مکروہ ہو۔ المترجم۔ دوم حدیث جبیر بن مطعم رضہ دربارہ طواف ونماز مکہ کے۔ تو یہ حدیث ترمذی نے صحیح کہی اور ابن حبان وابن خزیمہ نے اپنی اپنی صحیح مین وحاکم واحمد وابوداؤد وابن ماجہ ونسائی نے روایت کی۔ پس حدیث صحیح ہونے مین کچھ شبہہ نہین ہو ولیکن یہ عام اوقات مین ہو اور حدیث عقبہ رضہ خاص ہو پس یہ مخصص ہوگی خصوصاً بر اصول شافعی رح۔ اور اگر ہم مانین کہ تخصیص نہین سہی تو ہم کہتے ہین کہ حدیث جبیر بن مطعم رضہ سے ظاہر ہوتا ہو کہ وہ اوقات مکروہہ مین جواز کو بھی شامل ہو اور حدیث عقبہ رضہ سے صریح ہو کہ وہ ان اوقات مین نماز حرام کرتی ہو اور جب دلالت سے مباح کرنیوالی نص اور صراحت سے حرام کرنیوالی نص جمع ہون تو حرام کرنیوالی نص مرجح ہو پس حدیث عقبہ رضہ مقدم ہوگی۔ اور چونکہ حدیث عقبہ رضہ وممانعت اوقات ثلثہ کی قوت وشہرت معلوم ہو تو بعض روایات مین جو استثناء آیا کہ سوائے مکہ کے۔ اسکو ترجیح نہ دیجائیگی۔ م۔ مع۔

وحجۃ علی ابی یوسف فی اباحۃ التنفل یوم الجمعۃ وقت الزوال۔ اور یہی حدیث عقبہ رضہ حجت ہو ابویوسف رح پر جو مباح کہتے ہین نفل کو جمعہ کے روز زوال کے وقت۔ ف۔ دلیل انکی بروایت ابوداؤد رح حدیث ابوقتادہ رضہ ہو وحدیث ابوسعید خدری رضہ ہو اور جواب بعد تسلیم صحت حدیث کے یہ ہو کہ حدیث ممانعت کے معارض یہ حدیث نہین ہو سکتی کیونکہ دونون مساوی نہین ہین اور اگر مساوی ہون تو حدیث تحریم کو ترجیح ہوگی پس حدیث ابوقتادہ

متقدم ہوتی - اور کبھی کہا جاتا ہے کہ حکم و حادثہ متحد ہونے سے دونوں ایک معنی پر محمول کیجاوین پس روز جمعہ مستثنیٰ ہوگا بعد
اسی وجہ سے اشباہ مین ہے کہ زوال روز جمعہ کے وقت نفل جائز مین بنابر قول ابو یوسف رح کے اور یہی صحیح معتمد ہے اور حلبی شارح
منیہ نے حاوی سے نقل کیا کہ اسی پر فتوی ہے - د - مین کہتا ہون کہ بنظر قوت دلیل کے ترجیح قول امام ابو حنیفہ و محمد رح ہے یعنی
جواز نہین ہے واللہ تعالی اعلم - اور یہی ہدایہ مین مذکور واسی پر متون ہین پس اشباہ و ذخیرہ کا معارضہ قبول نہوگا فافہم - اگر کہا جاوے
کہ متون کی تصحیح التزامی ہے اور یہ تصحیح صریح تو صریح اقوی ہے جیسا کہ شامی رح نے فرائض در مختار کے ایک مسئلہ مین تصریح کی ہے
جواب یہ کہ تصحیح التزامی کے اگر یہ معنی ہوتے کہ بدلالت مطابقی و ہو بھی نہین بلکہ بدلالت التزامی انکی تصحیح ثابت ہوتی ہے تو
التزامی سے صریح قوی ہوتی بلکہ معنی یہ ہین کہ اصحاب متون نے اپنے اوپر التزام کیا ہے کہ صحیح لاوین تو یہ اول تو صحیح دوم
انکے التزام سے صحیح ہے پس یہ قوی ہے اور قول شامی رح عجب سے خالی نہین - فافہم - م - حاصل یہ کہ بدلیل قوی ثابت ہوا
کہ طلوع و قیام ظہیرہ و غروب کے وقت نماز نہین جائز ہے - باقی رہا یہان یہ کلام کہ امام مصنف رح نے اوقات مکروہہ سے کیا
مراد لی پس ابن الہمام رح نے لکھا کہ کراہت سے یہان لغوی معنی مراد ہین ہونا جائز وغیرہ ایسے امور کو شامل ہے جنکا نہ کرنا
وہونا مطلوب ہے یا مراد مکروہ سے فقہاء کے معنی عرفی ہین اور مراد کراہت تحریمی ہے کیونکہ یہ بات اصول الفقہ مین معلوم ہوئی
کہ ظنی ممانعت جو اپنے موجب سے پھیری نہ گئی ہو اس سے کراہت تحریمی ثبوت ہوتی ہے اور اگر قطعی ممانعت ہو تو اس سے
حرام ثبوت ہوتا ہے جو فرض کے مقابلہ مین ہے جیسے کراہت تحریمی بمقابلہ واجب کے ہے اور کراہت تنزیہی بمقابلہ مندوب ہے
اور یہان جو نہی ہے وہ از قسم اول یعنی ظنی ہے تو ثبوت اس سے کراہت تحریمی ہوئی اور وہ جب نماز مین ہو پس اگر وقت
مین نقصان کی وجہ سے ہو تو جس نماز کا ثبوت بسبب وقت کامل کے ہوا ہو وہ صحیح نہوگی کچھ اسوجہ سے نہین کہ کراہت تحریمی ہے
بلکہ اسوجہ سے کہ جو کامل واجب ہوئی وہ ناقص ادا نہوگی اسی وجہ سے امام مصنف نے کہا کہ لایجوز الصلوٰۃ الخ - لیکن اب سوال
متوجہ ہوا کہ عدم جواز سے کیا مراد ہے اگر عدم صحت مراد ہے یعنی کوئی نماز صحیح نہین ان اوقات مکروہہ مین - تو یہ صحیح نہین اسواسطے
کہ اگر ان اوقات مین کسی نے نفل کو شروع کیا تو شروع کرنا صحیح ہے حتی کہ اسکی قضاء واجب ہوگی جب کہ قطع کردے اور
قطع کرنا واجب ہے پھر غیر مکروہ وقت مین قضاء کرنا واجب ہے - یہی ظاہر الروایۃ ہے اور اگر اسنے قطع نہ کی بلکہ تمام کردی تو اس
شروع سے جو اسکے ذمہ لازم ہوا تھا اس سے بری الذمہ ہو جائیگا - الفتح - ولیکن اسنے برا کیا اور اسپر کچھ واجب نہین شرح
الطحاوی - م - اور اگر عدم جواز سے عدم حلت مراد ہے یعنی حلال نہین تو عدم صحت سے عام ہے - الفتح - یعنی لایجوز - کے یہ معنی
کہ شرعاً اسکا کرنا حلال نہین ہے ولیکن اگر اسنے شروع کر دیا تو لازم ہوگا جیسے کہتے ہین کہ بیع فاسد کرنا جائز نہین ہے یعنی آنکہ
شرعاً یہ حلال نہین ہے ولیکن اگر بیع فاسد کی تو بعد قبضہ کے جو چیز خریدی اسپر ملک ثابت ہو جاتی ہے - النہایہ - پس ان
اوقات مین نفل شروع کرے تو لازم اور ادا کرے تو صحیح ہو جائیگی اگرچہ برا کیا - حاصل آنکہ لایجوز یعنی نماز ان اوقات
مین نہین پڑھنا چاہیے - خواہ نفل ہو یا فرض ہو اور وتر ہو یا نذر ہو - ولا صلوٰۃ جنازۃ - لما روینا - اور نماز جنازہ بھی
نہ پڑھنا چاہیے بدلیل اسی حدیث کے جو ہمنے روایت کی - ف - یعنی حدیث عقبہ بن عامر رض کیونکہ اسمین اول تو مطلقاً
نماز سے ممانعت ہے - دوم اسمین مردے دفن کرنے سے ممانعت ہے اور مراد دفن سے نماز جنازہ ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا - و
لا سجدۃ تلاوۃ - لانہا فی معنی الصلوٰۃ - اور سجدہ تلاوت بھی نہین جائز ہے کیونکہ یہ سجدہ بھی نماز کے معنی مین ہے -
ف - اس راہ سے کہ جو شرائط نماز مین ہین مانند طہارت و ستر عورت و استقبال قبلہ وغیرہ کے وہ اس سجدہ مین بھی
شرط ہین اور کہا جاتا ہے کہ باعتبار آفتاب پرستون کے ساتھ مشابہت ہونے کے - کما فی المبسوط - اگر کہا جاوے کہ جب
سجدہ تلاوت بمعنی نماز ہے تو سجدہ تلاوت مین قہقہہ کرنے سے وضو کیون نہین ٹوٹتا - جواب دیا گیا کہ حدیث جس سے

قہقہہ توڑتا ہے مراد اس سے رکوع و سجدہ والی نماز ہے کیونکہ بصلوۃ سے اسی قسم کی نماز مراد ہے۔ کمافی النہایہ۔ مع۔ میں کہتا ہوں قہقہہ سے وضو ر توڑنا خلاف قیاس ہے تو جس مورد پر وارد ہوا اسی تک رکھا جائیگا اور سجدہ تلاوت مثل نماز کے صورت و معنی دونوں میں نہیں ہے اور خالی معنی میں نماز کی طرح ہونے سے عین نماز نہو جائیگا پس سوال معقول نہیں ہے کیونکہ اسمیں حکم قہقہہ سے غفلت ہے۔ م۔ بالجملہ ان اوقات میں جو بعینی نماز ہو وہ بھی نہیں جائز ہے۔ الا عصر یومہ عند الغروب سوا اسی روز کی عصر کے کہ وقت غروب کے جائز ہے۔ ف۔ یعنی اگر کسی نے عصر نہیں پڑھی یہانتک کہ غروب کا وقت ہو گیا تو وہ پڑھ لے۔ اور اگر کسی دوسرے وقت ظہر یا فجر کی نماز ہو یا کسی دوسرے روز کی قضاء عصر اسپر ہو تو ایسے مکروہ وقت میں قضاء نہیں جائز ہے لہذا قید کر دی کہ اسی روز کی عصر ہو۔ لان السبب ہو الجزء القائم من الوقت۔ کیونکہ نماز واجب ہونے کا سبب تو کل وقت میں سے وہ جزو ہے جو قائم ہے۔ ف۔ نہ کل وقت۔ لانہ لو تعلق بالکل لوجب الاداء بعدہ۔ کیونکہ سبب ہونا اگر کل وقت سے متعلق ہو تو ادا کرنا بعد وقت کے واجب ہوگا۔ ف۔ اسلیے کہ جو سبب ہے وہ پہلے موجود ہو تب مسبب موجود ہوگا اور کل وقت جب سبب مانا جاے تو جب کل وقت ہو جاے تب ادا ے نماز واجب ہو حالانکہ یہ بالاجماع باطل ہے اور نماز قضاء ہو جائیگی۔ ولو تعلق بالجزء الماضی فالمودی فی آخر الوقت قاض۔ اور اگر سبب ہونا اس جزو سے متعلق کرو جو گذر گیا تو جس شخص نے نماز کو وقت کے آخری جزو میں ادا کیا وہ ادا نہیں بلکہ قضاء کرنے والا ہوا۔ ف۔ کیونکہ جو سبب تھا اسکے ساتھ تو ادا نہوئی جب وہ وقت گذر گیا تو بعد اسکے ایسے وقت میں ادا ہوئی جو موجب نہیں ہے بلکہ جزو موجب کی وجہ سے جو ذمہ پر واجب ہوا تھا وہ اب ادا کر دیا اور یہی معنی قضاء ے نماز کے ہیں۔ اور اگر تعلق سبب ہونے کا اس جزو سے ہو جو آیندہ آنے والا ہے تو وہ سبب ہنوز نہیں آیا جب وہ آوے تو اسمیں کلام کیا جاوے کہ یہ گذرے تب سبب ہوگا یا اپنی موجودگی میں سبب ہے پس اگر گذرے تو اوپر کا کلام اور اگر موجود ہونے پر سبب ہے تو یہی ہمارا مطلب ہے کہ جو جزو موجود ہے وہی سبب ہوتا ہے۔ م۔ واذا کان کذلک۔ اور جب ایسا ثبوت ہوا کہ جزو موجود وہی موجب ہوتا ہے۔ ف۔ تو جس نے عصر نہیں پڑھی تو آخری جزو جو موجود ہے وہی موجب ادا ہے بلکہ موجب مضیق ہے کہ تاخیر کی گنجایش نہیں۔ تو ضرور اسپر حکم ہوا کہ ادا کرے پس حکماً اسنے ادا کی۔ م۔ فقد اداہا کما وجبت۔ پس جیسے اسپر واجب ہوئی اسنے ادا کر دی۔ ف۔ یعنی ناقص وقت میں واجب ہوئی اسی وقت میں اسنے ادا کر دی۔ حالانکہ شرع نے اس ناقص وقت کو بھی عصر کا وقت قرار دیا ہے۔ م۔ پھر کراہت اس تاخیر میں ہے اور ادا ے نماز میں کچھ کراہت نہیں کیونکہ وہ تو اسنے حکماً ادا کی ہے کما صرح بہ العینی وغیرہ۔ م۔ بخلاف غیرہا من الصلوات لانہا وجبت کاملۃ فلا تتادی بالناقص۔ برخلاف دیگر نمازوں کے جو سواے اسی روز کی عصر کے ہوں کیونکہ وے نمازیں تو بصفت کمال واجب ہوئی تھیں تو ناقص وقت کے ساتھ ادا نہونگی۔ قال رح والمراد بالنفی المذکور فی صلوۃ الجنازۃ وسجدۃ التلاوۃ الکراہۃ حتی لو صلاہا فیہ او تلا سجدۃ فیہ وسجدہا جاز لانہا ادیت کما وجبت اذا لوجوب بحضور الجنازۃ والتلاوۃ۔ امام مصنف رح نے فرمایا کہ نماز جنازہ و سجدہ تلاوت میں جو عدم جواز کا حکم دیا وہ کراہت ہے یعنی یہ دونوں ان اوقات میں مکروہ ہیں حتی کہ اگر مکروہ وقت جنازہ آیا اور نماز جنازہ کو وقت مکروہ میں پڑھا یا وقت مکروہ میں سجدہ کی آیت تلاوت کرکے وقت مکروہ میں سجدہ ادا کر دیا تو جائز ہوا کیونکہ نماز جنازہ یا سجدہ جیسے ناقص وقت میں واجب ہوئی ویسے ہی ادا کر دی گئی کیونکہ وجوب تو بر وقت جنازہ آنے یا آیت سجدہ تلاوت کرنے کے ہوا۔ ف۔ اور جب جنازہ لانا یا تلاوت کرنا اسی وقت میں ہوا تو اسی وجوب ہوا اور جیسے ناقص میں وجوب ہوا ویسے ہی ادا بھی ناقص ہوئی۔ واضح ہو کر معنی کلام امام مصنف رح کے یہ ہیں کہ فرائض و واجبات نمازوں کے حق میں عدم جواز کے یہ معنی ہیں کہ انکا انعقاد ہی نہیں ہوتا

مین نہوگا باستثناے اُسی روز کی عصر کے پس کوئی فرض یا واجب کسی طرح ناقص یا کامل ادا نہین ہوسکتا جبکہ منعقد ہی نہوا۔ اور
یون ہی جو چیزین کہ فرض کے معنی مین ملحق ہین جیسے نماز جنازہ و سجدۂ تلاوت تو جب وہ مباح وقت مین واجب ادین ت
وقت مکروہ سے پہلے جنازہ آیا یا پہلے سجدۂ تلاوت کیا پھر تاخیر کرکے مکروہ وقت مین نماز جنازہ یا سجدہ ادا کرنا چاہا تو وہ ک
ہرگز ادا نہوگا بلکہ منعقد ہی نہوگا۔ اور اگر سجدۂ تلاوت اُسی وقت مکروہ مین واجب آیا مثلاً اُسی وقت مین آیت سجدہ
کی یا اُسی وقت مین جنازہ آکر نماز واجب ہوئی تو ان دونون کو اُسی وقت مین ادا کر دینا جائز ہے یعنی مکروہ تحریمی نہین
کما فی السراج والکافی والتبیین وت۔ اس سے ظاہر ہوا کہ کراہت تنزیہی ہے لہذا فرمایا کہ بہتر یہ کہ سجدۂ تلاوت مین تاخیر کرکے
مباح وقت مین ادا کرے لیکن نماز جنازہ اُسی وقت پڑھ دے کہ اُسمین تاخیر مکروہ ہے۔ کما فی التحفہ مع التبیین البحر النہ
اگر مکروہ وقت مین فرض یا واجب نماز وتر مثلاً شروع کی اور قہقہہ مارا تو وضو نہین ٹوٹیگا اسلیے کہ نماز تو منعقد ہی نہ تھی اور
اگر اسوقت مین نفل شروع کرکے قہقہہ مارا تو وضو ٹوٹ گیا کیونکہ نفل منعقد ہوجاتی ہے۔ کما فی قاضیخان۔ نفل نماز ان
اوقات مین جائز و مکروہ ہے۔ الکافی و شرح الطحاوی یعنی اُسی وقت نفل کو تمام ادا کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ بلکہ توڑ کر مباح وقت
مین قضاء کرنا واجب ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے الفتح۔ اور اگر نہ توڑے اور اسی مکروہ وقت ادا کر دے تو جائز مگر گناہ کیا۔
محیط السرخسی۔ اور اگر کسی نے مکروہ وقت مین نماز اپنے اوپر نذر کی اور اُسی وقت مین ادا کی تو جائز مگر مکروہ ہے اور واجب
یہ کہ غیر مکروہ وقت مین نذر ادا کرے۔ البحر۔ اور اگر کسی نے مطلق نذر کی تھی یعنے کسی وقت مکروہ کی قید نہ تھی یا اُسنے سواے
مکروہ اوقات کے کسی وقت مباح کی قید لگائی تھی پھر اُسکو وقت مکروہ مین ادا کیا تو نہین ادا ہوگی اور یہی اوجہ ہے شرح
المنیہ لامیر الحاج۔ خلاصہ کلام اس مقام پر یہ ہے کہ جسکو نماز بولا جاتا ہے اگرچہ نماز جنازہ ہو وہ تین قسم ہے فرض و واجب و نفل
پھر قسم اول یعنی فرض کے تین نوع ہین۔ فرض قطعی جیسے نماز پنجگانہ و جمعہ اور فرض کفایہ نماز جنازہ اور فرض عملی وتر بقول
امام ابوحنیفہ رح۔ اور بعض چیزین نماز قطعی کے معنی مین ہین جیسے وہ سجدہ جو نماز کے اندر واجب ہوا۔ پس جو اوقات مکروہ
بیان ہوے یعنی طلوع و ٹھیک دوپہر و غروب ان اوقات مین یہ فرائض کوئی منعقد ہی نہین ہوتے تو کبھی ادا نہونگے سواے
نماز جنازہ کے جو اُسی وقت مین آیا ہو تو اسکو بلا تاخیر ادا کر دے۔ اور سواے عصر کے جو اُسی دن کی ہو یعنی نہ قضاء ہوا اور
نہ اُس دن کی کوئی اور نماز قضاء ہو پس اُسی دن کی عصر تو غروب کے وقت منعقد و ادا ہوجائیگی اور اسکا توڑنا بھی جائز
نہین ہے لیکن اسقدر تاخیر کرنے کا وہ گنہگار ہوگا۔ قسم دوم یعنی نماز واجب کی دو نوع ہین۔ نوع اول واجب ذاتی یعنی جو
شرع کی طرف سے واجب ثابت ہوئی چنانچہ نماز وتر بقول اعظم و نماز عیدین اور ملحق اسکے ساتھ سجدۂ تلاوت ہے۔ نوع دوم
واجب غیری جو غیر کی جہت سے واجب ہو جیسے بندہ نے اپنے اوپر واجب کی پس شرع نے اُسکی امید پوری کر دی کہ ادا
ہوئی چنانچہ نذر کی نماز ہے مثلاً اپنے اوپر دو رکعت نماز کی نذر کی خواہ اسطرح کہا کہ مجھپر اللہ تعالی کے واسطے دو رکعت نماز ہے
پس کوئی وقت نہ کہا بلکہ مطلق رکھا اور خواہ اسطرح کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر دو رکعت نماز بعد اداے نماز ظہر کے ہے۔
تو ایک وقت مباح مین نذر کی قید رکھی اور خواہ اسطرح کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر دو رکعت نماز وقت غروب آفتاب ہے یعنی
کسی وقت مکروہ کی قید رکھی۔ بالجملہ واجب غیری یہ نماز نذر ہے اور توڑی ہوئی نفل یعنی نفل شروع کرکے توڑ دی تو عمل باطل
کرنا ممنوع ہونیکی جہت سے اُسپر قضاء واجب ہوئی اسمین درجے ہین کہ اُسنے وقت مکروہ مین شروع کرکے توڑی یا وقت مباح
مین شروع کرکے توڑی۔ اور دو رکعت طواف بھی واجب غیری ہین اور ملحق اُسکے ساتھ سجدہ سہو ہے۔ پس قسم واجب جو ہے
خواہ ذاتی ہو یا غیری ہو انعقاد نہین سواے ایسی نذر کے جسکے ادا کرنے کی اُنھین اوقات مین نذر کی ہو اور واجب قضاء
ایسے نفل کے جسکو اُنھین اوقات مین شروع کرکے توڑا ہو اور وہ سجدۂ تلاوت جو اُنھین اوقات مین تلاوت سے واجب ہوا ہو

ں یہ تینوں صورتین نذر و قضاے نفل و سجدہ تلاوت سے کراہت تحریمی کے ساتھ ادا ہونگی مگر گنہگار ہوگا چنانچہ غیر کردہ
قت مین ادا کرنا واجب ہو۔ قسم سوم نماز نفل وہ سنت موکدہ ہو یا غیر مؤکدہ یا باجازت عامہ۔ اور یہ ان اوقات مین منعقد
ادا ہو جائیگی یعنی بکراہت تحریمی لہذا توڑ کر اُسکو مباح وقت مین ادا کرنا واجب ہو۔ ملتقط من الحواشی۔م۔ ان اوقات مین
ان ٹرھنے سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود ٹرھنا بہتر ہو گویا جو چیز نماز کا رکن ہو اُسکو بھی نہ کرنا بہتر ہو۔ البحر عن البغیۃ
ھر واضح ہو کہ سواے اِن اوقات کے دیگر اوقات واسباب ہین جنکے ساتھ بعض اقسام نماز مین کراہت ہو۔ امین سے بعض
ام مصنف رح نے ذکر کیا نقال رح۔ ویکرہ ان یتنفل بعد الفجر حتی تطلع الشمس وبعد العصر حتی تغرب۔ اور مکروہ ہی
نفل ٹرھے بعد فجر کے یہانتک کہ آفتاب طلوع کرے اور بعد عصر کے یہانتک کہ آفتاب غروب ہو۔ ف۔ یعنی بعد نماز
ہر اور بعد نماز عصر کے نفل کسی قسم کی ہو خواہ سنت موکدہ ہو یا اور ہو مکروہ ہو۔ لما روی انہ علیہ السلام نہی عن ذلک
یونکہ روایت ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہو۔ ف۔ اس باب مین حدیث ابن عباس رض ہو کہ
یے شہادت دی بندگان حق پسندیدہ نے جنمین سب سے زیادہ پسندیدہ میرے نزدیک حضرت عمر بن الخطاب ہین کہ
سول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا نماز سے بعد صبح کے یہانتک کہ آفتاب طلوع ہو جاوے اور بعد عصر کے حتی کہ
فتاب غروب ہو جاوے۔ رواہ البخاری ومسلم ف۔ اسی کے مثل صحیحین مین حدیث ابو ہریرہ و ابو سعید خدری رض ہو۔ اور
رمذی رح نے بعد روایت ابن عباس کے فرمایا کہ اس باب مین روایت حضرت علی و ابن مسعود و ابو سعید و ابو ہریرہ و عقبہ
ن عامر و ابن عمر و سمرہ بن جندب و سلمہ بن الاکوع و زید بن ثابت و معاذ بن عفرا و کعب بن عجرہ و ابی امامہ و عمرو بن عبسہ و
علی بن امیہ و معاویہ و صنابحی رضی اللہ عنہم اجمعین سے مروی ہو۔ اور ابن حجر رح نے اسپر بھی چند صحابہ رضی اللہ عنہم دیگر بڑھا
س یہ حدیث بہت قوی و مشہور اعلی ہو۔ م۔ اور کوئی حدیث اِسکے معارض نہین ولیکن وہ جو حضرت عائشہ رض سے روایت
ہ دو رکعتین ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انکو نہین چھوڑتے نہ پوشیدہ اور نہ علانیہ دو رکعتین قبل نماز صبح کے
ور دو رکعتین بعد نماز عصر کے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور ایک روایت مین ہو کہ کبھی نہین ہوا کہ آئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
یرے پاس بعد عصر کے مگر دو رکعتین پڑھین۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور مسلم کی ایک روایت مین ام المومنین سے ہی
ہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو یہی کہا کہ قصد مت کر طلوع آفتاب و اسکے غروب کا پس اُسوقت نماز پڑھو۔ اور
صحیح بخاری رح مین ام ایمن رض سے روایت ہو کہ حضرت عائشہ رض نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونون
رکعتون کو نہین چھوڑا یہانتک کہ وفات پائی اور نہین وفات پائی حتی کہ نماز آپ پر گران ہوئی اور آپ اِن دونون رکعتو
کو پڑھتے اور مسجد مین نہ پڑھتے بخوف اِسکے کہ آپ کی امت پر بھاری ہو جاوین اور آپ پسند کرتے کہ امت سے تخفیف
ہو جاوے۔ پس اِس حدیث حضرت عائشہ رض سے تو البتہ معلوم ہوتا ہو کہ بعد عصر کے آپ نے دو رکعت پر التزام کیا ہی
و اِسکا عذر یہ ہو کہ یہ دونون رکعات آپ کی خصوصیات سے تھین۔ کما فی الفتح۔ طحاوی رح نے زید بن خالد جہنی رض سے
بھی مرفوع مانند قول عائشہ رض کے روایت کی اور حضرت عائشہ رض و ام سلمہ و معاویہ سے مرفوعات روایات کین جنمین ممانعت
کی تصریح ہو اور عینی رح نے ماوردی و خطابی رح شافعیہ سے بھی نقل کیا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات سے دو
رکعتین تھین۔ م۔ اور دلیل اِسپر یہ ہو کہ اصل مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دونون رکعتین بجاے اُن دو رکعتون کے
جو بعد ظہر کے پڑھتے تھے اور بوجہ گروہ عبد القیس کے آپ اِنکو نہین پڑھ سکے تھے بطور تلافی بعد عصر کے پڑھی تھین اور
چونکہ عادات شریفہ سے تھا کہ جب کوئی عمل کرتے تو اُسپر مداومت فرماتے تھے اور دوسرون کو ان دو رکعتون سے منع
فرماتے تھے چنانچہ صحیح مسلم و بخاری مین کریب رح سے روایت ہو کہ عبد اللہ بن عباس و عبد الرحمن و مسور بن مخرمہ نے

بھیجے ام المومنین عائشہ رضؓ کی خدمت مین بھیجا کہ ہم سب کی طرف سے ام المومنین کی خدمت مین سلام پہونچا اور
بعد عصر کے دو رکعتون کا حال دریافت کر اور عرض کر کہ ہم لوگون کو خبر پہونچی ہے یہ کہ آپ انکو پڑھا کرتی ہین اور یہ کہ رسول
صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنسے منع فرمایا ہے۔ کریب رح نے کہا کہ پھر مین نے ام المومنین صدیقہ رضؓ کی خدمت مین جاکر پیغام
عرض کیا تو آپ نے فرمایا کہ تو جاکر اِسکو ام سلمہ رضؓ سے دریافت کر پس مین نے واپس ہوکر ان لوگون کو خبر دی تو اُنھون نے
مجھے حضرت ام المومنین ام سلمہ رضؓ کی خدمت مین بھیجا پس ام سلمہ رضؓ نے فرمایا کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
سے پہلے سنا کہ آپ نے بعد عصر کے نماز سے ممانعت فرمائی پھر مین نے دیکھا کہ آپ نے دو رکعتین پڑھین تو آپ سے اس بارہ مین
عرض کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ میرے پاس عبد القیس کے لوگ آگئے اپنی قوم کی طرف سے اسلام لانے کے ساتھ تو
ظہر کے بعد کی دو رکعتون کے پڑھنے سے مجھے مشغول کر لیا تو یہ وہی دونون ہین۔ رواہ البخاری فی المغازی۔ اور ابو سلمہ
سے روایت ہے کہ اُسنے ام المومنین صدیقہ رضؓ سے ان دونون رکعتون کو پوچھا جنکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد عصر
کے پڑھا کرتے تھے تو آپ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اُنکو عصر سے پہلے پڑھتے تھے پھر ایک مرتبہ آپ مشغول
کر لیے گئے یا آپ بھول گئے کہ یہ دو رکعتین نہ پڑھین تو پھر اُنکو عصر کے بعد پڑھا بعد اسکے دونون رکعتون کو بعد عصر کے
بھی برقرار رکھا اور آپ کی شان یہ تھی کہ جب کوئی نماز پڑھتے تو اُسپر مداومت فرماتے تھے۔ رواہ مسلم۔ پس ثابت ہوا کہ ان
دو رکعتون کی اصلیت وہی ظہر کی دو رکعتین تھین اور جب اُنکو بعد عصر کے پڑھا تو پھر اُنپر مداومت کر لی۔ رہا یہ کہ مخصوص
آپ ہی واسطے رکھین تو اسکی دلیل حدیث ذکوان ہے کہ ام المومنین عائشہ صدیقہ رضؓ نے فرمایا کہ خود رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم بعد عصر کے دو رکعتین پڑھتے اور دوسرون کو اُنسے منع کرتے اور خود آپ روزہ برابر ملا کر رکھتے اور دوسرون کو
ایسے ملانے سے منع کرتے تھے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور ہمارے قول کے واسطے تائید یہ کہ سائب بن یزید نے عمر بن الخطاب
رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ آپ منکدر رح کو عصر کے بعد نماز پڑھنے کی وجہ سے مارتے تھے۔ رواہ مالک۔ اور یہ واقعہ بحضوری
صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا اور کسی نے اِسپر انکار نہ کیا تو اِس امر پر اجماع ہوگیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اسی پر قرار
تھا کہ بعد عصر کے نماز نہین جائز ہے۔ اور حضرت انس رضؓ سے جب بعد عصر کے نوافل پڑھنے کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ حضرت
عمر رضی اللہ عنہ تو بعد عصر کے نماز پڑھنے سے ہاتھون پر مار دیا کرتے تھے۔ کما رواہ مسلم۔ پس معلوم ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ
کا یہ دستور تھا تو یہ بھی وہم نہ رہا کہ شاید کبھی مارا ہو پھر رجوع کیا ہو اور شاید بعض صحابہ رضؓ کو خبر ہو اور بعض کو نہو۔ کذا فی
الفتح۔ یہ بات عصر کے بعد تو بہت مستحکم ہے صرف کلام اسمین رہا کہ ظاہر نصوص مین مطلقاً نماز بعد عصر و فجر کے ممنوع ہے اور فقہاء کے
درمیان کلام ہے چنانچہ قضاے فرائض ہمارے نزدیک بھی ممنوع نہین ہاں چنانچہ آویگا۔ پھر فجر کی سنت مین ایک خلاف
ہے چنانچہ قیس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم برآمد ہوے پس نماز کی اقامت کہی گئی تو مین نے
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صبح پڑھی پھر آپ پھرے تو مجھے نماز پڑھتے پایا پس فرمایا کہ بھلا اے قیس کیا دو نمازین
ساتھ ہی۔ تو مین نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین نے فجر کی دو رکعت نہین پڑھی تھین فرمایا کہ تو اب نہین
رواہ ابو داؤد والترمذی۔ یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ دو رکعت سنت فجر کو بعد فجر کے ادا کر سکتا ہے۔ بعض نے جواب دیا کہ
حدیث مین جو فرمایا کہ۔ فلا اذن۔ جسکا ترجمہ تو اب نہین۔ مذکور ہوا اسکے معنی یہ ہین کہ اب نہین پڑھنا چاہیے۔ مین کہتا ہون
کہ یہ تاویل نہین بلکہ تحریف ہے کیونکہ محاورہ عرب مین اسکے معنی یہی ہین کہ فلا باس اذن۔ یعنی اذ کان کذلک فلا باس۔
یعنی جبکہ یہ بات ہے تو کچھ مضائقہ نہین ہے۔ م۔ عینی رح نے یہ جواب دیا کہ احادیث دیگر تو منع پر دلالت کرتی ہین اور یہ حدیث
جواز پر اور یہ قاعدہ ٹھہرا ہے کہ حرام کرنے والی نص و مباح کرنیوالی نص جب متعارض ہون تو حرام کرنیوالی نص کو ترجیح دیجاتی ہے

اور جتنے ذکر کیا کہ کراہت تحریمی کی احادیث بہت ہیں۔ انتہی مترجما۔ بالجملہ ہمارے ائمہ سے بھی اسمیں روایات ہیں اور اسکی
بحث آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ آویگی۔ پھر جب سنت فجر چھوٹ گئی اور بعض عوام نے بنا بر فتوی یا خبر عیسیٰ رضی اللہ عنہ
کے سنت بعد نماز فجر کے پڑھی تو کیا عوام کو اس سے منع کیا جائیگا یا نہیں۔ یہ مسئلہ میں نے کسی کتاب میں نہیں دیکھا اور بنا بر
روایت سراج کے جو سابق میں گذری جواب یہ ہے کہ منع نہ کیا جاوے کیونکہ سراج میں ہے کہ طلوع آفتاب کے وقت عوام کو
نماز سے منع نہ کیا جائیگا کیونکہ منع کرنے میں دے چھوڑ دینگے پس ادا سے مکروہ جو بعض کے نزدیک درست ہو مطلقاً ترک سے
بہتر ہے و علی ہذا جب طلوع کے وقت منع نہو تو قبل طلوع کے بدرجہ اولیٰ ممانعت نہ کیجائیگی اور یہی میرے نزدیک صحیح ہے۔ واللہ
تعالیٰ اعلم۔ **و لاباس بان یصلی فی ہذین الوقتین الفوائت و یسجد للتلاوۃ و یصلی علی الجنازۃ۔** اور مضائقہ نہیں
کہ ان دونوں وقتوں یعنی بعد نماز فجر و بعد نماز عصر کے قضاء نمازوں کو پڑھے اور تلاوت کا سجدہ کرے اور جنازہ کی نماز پڑھے
ف۔ اگرچہ نصوص میں تو مطلقاً نماز سے بعد فجر و عصر کے ممانعت ہے جیساکہ احادیث مذکور ہوئیں مگر قضاء وغیرہ مذکورہ کا جواز
ہے۔ **لان الکراہۃ کانت لحق الفرض لیصیر الوقت کالمشغول بہ۔** کیونکہ کراہت تو حق فرض یعنی نماز فجر یا عصر کی جہت
سے تھی تاکہ تمام وقت گویا اسی وقت کے فرض میں مشغول ہوجاوے۔ **ف۔** پس دوسری نماز اس فرض کے ساتھ ملاکر مکروہ
ہوا تھا۔ **لا لمعنی فی الوقت۔** نہ بوجہ کسی معنی کے جو وقت میں پائی جاویں۔ **ف۔** یعنی خود وقت میں کوئی معنی کراہت کے
نہیں لہٰذا اگر عصر کو ابتداء شروع کرکے یہانتک دراز کیا کہ غروب کا وقت ہوگیا تو بالاتفاق مکروہ نہیں پس اگر کوئی کراہت وقت
میں ہوتی تو یہ مکروہ ہوتا پس کراہت بوجہ فرض کے بوجھ کے ہے۔ برخلاف وقت طلوع و غروب کے کہ دونوں وقت قرن
شیطان کے درمیان طلوع و غروب کے ہیں تو ان اوقات کے اندر خود معنی کراہت کے ہیں اور قبل اسکے جو وقت بعد فجر و عصر
کی نماز کے ہے اسمیں خود کچھ کراہت نہیں ہے بلکہ تمام وقت فرض میں مشغول رکھنے کی جہت سے دیگر نماز کی کراہت ہے۔ **فلم تظہر
فی حق الفرائض و فیما وجب لعینہ کسجدۃ التلاوۃ۔** پس اس کراہت کا ظہور نہوا حق فرائض میں یعنی قضاء فرائض میں
خواہ قطعی ہوں یا عملی جیسے وتر۔ اور ان چیزوں میں جو ذاتی واجب ہیں جیسے سجدۂ تلاوت۔ **ف۔** واجب ذاتی وہ کہ جسکا
وجوب خود ثابت ہوگیا کسی عارض کی وجہ سے نہوا ہو حالانکہ پہلے نفل ہو۔ **ف۔** پس سجدہ تلاوت بدلیل سمعی ثابت ہوا ہے
اگر کہا جاوے کہ اصول میں مذکور ہے کہ سجدۂ تلاوت کا وجوب واسطے قربت مقصودہ کے ہوا حتی کہ بجاے اسکے رکوع
قائم ہوسکتا ہے بخلاف سجدہ نماز کے کہ اسکی جگہ رکوع قائم نہیں ہوسکتا۔ یہ قول تو وہم دلاتا ہے کہ سجدہ تلاوت واجب
ذاتی نہیں بلکہ واجب غیری ہے یعنی وجوب اسکا غیر کی جہت سے ہوگیا اور وہ قربت مقصودہ ہے۔ جواب یہ کہ یہاں واجب
ذاتی سے مراد ہر وہ چیز جو ابتداءً واجب ہی شروع ہوئی نہ وہ کہ اصل میں تو نفل مشروع ہوئی تھی پھر کسی عارض کی جہت سے
واجب ہوگئی جیسے مثلاً بعد نماز ظہر کے دو رکعت نفل پڑھنے کی نذر کی تو یہ واجب ہوگئی بوجہ نذر کے۔ پھر یہ واجب
ذاتی جو یہاں مراد ہے کبھی تو خود اپنی ذات میں قربت مقصودہ ہوگی جیسے نماز فرض و روزہ فرض وغیرہ اور کبھی نہوگی جیسے
سجدہ تلاوت کہ وہ اس راہ سے کہ واجب ہی مشروع ہوا ہے واجب ذاتی ہے اور اس راہ سے کہ وجوب اسکا واسطے انبیاء
علیہم السلام و ملائکہ وغیرہ ابرار کی موافقت کے لیے اور کفار و فجار کی مخالفت کے لیے ہوا ہے تو خود مقصود نہوا اور نماز
جنازہ بھی اسی قسم سے ہے یہ نہیں دیکھتے کہ وہ میت کے حق کی جہت سے واجب ہے ولیکن چونکہ ابتداء میں واجب ہی مشروع
ہوئی لہٰذا واجب ذاتی میں شمار ہوئی۔ **م۔ و ظہرت فی حق المنذور لانہ تعلق وجوبہ بسبب من جہتہ۔** اور ظاہر ہوئی
کراہت مذکور نذر کی ہوئی نماز میں کیونکہ نذر کی ہوئی کا وجوب متعلق نذر کرنے والے کی جہت سے ہے۔ **ف۔** کیونکہ جب
اسنے نذر مانی تو اسپر واجب ہوئی جیسے وہ نفل کو شروع کرکے اپنے ذمہ واجب کی پس اس جہت سے منذور کا ادا کرنا

ان اوقات مین مکروہ ہو اور امام ابو یوسف رح سے ایک روایت مین نفل مکروہ نہین ہو ع - وفی حق رکعتی الطواف اور ظاہر ہوئی کراہت طواف کی دونون رکعتون مین - ف - حتی کہ بعد فجر وعصر کے انکا ادا کرنا بھی مکروہ ہو کیونکہ انکا واجب ہونا ختم طواف سے ہوا جو اسکا فعل تھا ع - وفی الذی شرع فیہ ثم افسدہ - اور ایسی نماز کے حق مین ظاہر ہوئی جسکو اُسنے شروع کرکے فاسد کر دیا - ف - وعلیٰ ہذا بعض نے سنت فجر کے واسطے جو حیلہ لکھا کہ شروع کرکے اُسکو فاسد کردے تاکہ ذمہ واجب ہوجاوے پھر بعد فرض کے اُسکو پڑھے یہ مفید نہین کیونکہ قبل طلوع آفتاب کے تو اسوجہ سے ادا نہین کرسکتا کہ وہ واجب ذاتی نہین ہو اور بعد طلوع کے ادا کریگا لیکن عمل کو اسواسطے شروع کرنا کہ اُسکو فاسد کریگا خود ممنوع ومکروہ ہو - وفی العینی - اور اگر سنت فجر کو شروع کرکے فاسد کیا پھر بعد نماز فجر کے اُسکو قضا کیا تو نہین جائز ہو - المحیط - بالجملہ دونون رکعت طواف اور جسکو شروع کرکے توڑنے سے اپنے اوپر لازم کیا دونون کو ادا کرنا ان دونون وقتون مین مکروہ ہو - لان الوجوب لغیرہ - کیونکہ واجب ہونا ذاتی نہین بلکہ غیر کی جہت سے ہو - وہو ختم الطواف - اور وہ ختم طواف ہو - ف - دونون رکعتون طواف مین جو کہ طواف کنندہ کا فعل ہو - وصیانۃ المؤدی عن البطلان - اور برباد ہونے سے بچانا جسکو شروع کیا تھا - ف - اس نماز مین جسکو شروع کرکے توڑ دیا ہو - پھر یہ جب ہو کہ اُسکو وقت مستحب مین شروع کیا ہو ولیکن در مختار مین عام رکھا کہ خواہ مستحب مین شروع کیا ہو یا وقت مکروہ مین شروع کیا ہو پھر توڑا - اب حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ بعد نماز فجر وبعد نماز عصر کے نماز نفل پڑھنا مکروہ ہو اگرچہ تحیۃ المسجد ہو اور وہ نماز جو واجب غیری ہو یعنی واجب ذاتی نہو جیسے نماز نذر و دو رکعت طواف اور سجدہ سہو اور وہ نماز جسکو وقت مستحب یا مکروہ مین شروع کرکے بگاڑا ہو اگرچہ وہ سنت فجر ہو یہ سب مکروہ ہین - واضح ہو کہ محصول مقام یہ ہوا کہ بعد نماز فجر وعصر کے نماز مین تفصیل ہو پس قضاے فرائض وادائے واجب ذاتی تو مکروہ نہین اور واجب غیری ونفل مکروہ ہو اور ہمین سنے اوپر اشارہ کیا کہ نصوص احادیث مین تو مطلقاً نماز سے بعد عصر وفجر کے ممانعت ہو کوئی تفصیل نہین ہو اسے امام مصنف رح نے تفصیل کی وجہ یہ بیان کی کہ معنی کراہت کے کچھ وقت کی ذاتی کراہت سے نہین بلکہ اسواسطے کہ وہ تمام وقت گویا اپنے فرض وقتی مین مشغول ہوجاوے تو اُسکے بعد دوسری نماز مکروہ ہو پس یہ کراہت بدین معنی ایسی نمازون کو شامل ہوئی جو محض نفل ہین یا اُنکا وجوب بالغیر ہوگیا ہو اور ایسی نمازون کو شامل نہوئی جو فرض اگرچہ قضا ہین یا واجب ذاتی ہین - ابن الہمام رح نے اعتراض کیا کہ اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتا ہو کہ یہ معنی اعتبار کرنے پر کیا دلیل ہو مجھے نہین معلوم - پھر جب ہم اسپر نظر کرتے ہین تو لازم آتا ہو کہ فقہا رنے اپنے قول کے خلاف کیا کیونکہ اُنکا یہ قول ہو کہ منصوص علیہ مین اعتبار عین النص کا ہو نہ معنی نص کا - اور نص مین مطلقاً ہر نماز سے ممانعت ہو حالانکہ فقہا رنے تفصیل کے معنی اعتبار کیے تو لازم آیا کہ اُنھون نے نص کے ساتھ معارضہ معنی سے کیا اور یہ جائز نہین ہو اور اگر ہم منصوص کیطرف نظر کرتے ہین تو یہ صحیح نکلتا ہو کہ بعد فجر وعصر کے قضاے فرائض بھی ممنوع ہین کیونکہ ممانعت عام ہو اور جو روایت احادیث مین ذکر کی خالی ہو اگر صحیح ہو تو بھی ممانعت کو جواز پر تقدیم ہوگی - ہان نماز جنازہ وسجدہ تلاوت کا جواز بعد عصر وفجر کے اسواسطے ہوسکتا ہو کہ ممانعت نماز سے ہو اور یہ دونون کامل نماز نہین ہین - اور رہا یہ کہ فرائض کی قضا تو وہ اسوجہ سے حلال ہوجائیگی کہ وقت مین خود کوئی معنی کراہت کے نہین ہین ولیکن یہ جواز مع کراہت ہوگا کیونکہ نماز سے مطلقاً ممانعت ہو سکتا فی الفتح - مین کہتا ہون کہ یہ کلام دقیق وخوب ہو ولیکن ائمہ فقہا رح نے جو تفصیل اعتبار کی شاید کہ وجہ اسکی یہ ہو کہ عمرو بن عبسہ رضی اللہ عنہ کی حدیث مین عدم وقت بالذات ظاہر ہو - کما رواہ ابوداؤد والنسائی - پھر اصل اسکی دو رکعت بعد العصر کا وجوب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ہو اور ہمارا نفل شروع کرکے توڑنے کا وجوب بالغیر ہو اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

کے حق میں وہ وجوب ذاتی ہوگیا تھا اور یہ توجیہ اوجہ و احسن ہے کذا وفق للمترجم واللہ تعالیٰ اعلم۔ **ویکرہ ان یتنفل بعد طلوع**
الفجر باکثر من رکعتی الفجر لانہ علیہ السلام لم یزد علیہما مع حرصہ علی الصلوٰۃ۔ اور مکروہ ہے کہ بعد طلوع فجر کے دو رکعت
سنت فجر سے زیادہ نفل پڑھے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دو رکعتوں پر زیادہ نہیں کیا باوجودیکہ آپ نماز پر زیادہ
شوق رکھتے تھے۔ ف۔ ابن عمر رض سے مرفوع روایت ہے کہ بعد طلوع فجر کے نماز نہیں مگر دو رکعت۔ رواہ الترمذی و ابو داؤد۔
حضرت حفصہ رض سے مرفوع ہے کہ جب فجر طلوع ہوتی تو حضرت صلعم نماز نہیں پڑھتے مگر خفیف دو رکعت۔ رواہ مسلم۔ اگر آخر رات
میں نماز شروع کی پھر ایک رکعت کے بعد فجر طلوع ہوئی تو ایک رکعت ملا کر پورا کر لینا افضل ہے کیونکہ بلاقصد ہے۔ التجنیس والمنتقیٰ
ع ن۔ اور یہ دو رکعت اصح قول پر سنت فجر کے قائم مقام نہ ہونگی۔ السراج التبیین۔ اور اگر چار کی نیت ہو تو طلوع فجر کے بعد
جو دوگانہ واقع ہوا وہ بقول مختار سنت فجر کا نائب ہے۔ الخزانہ۔ بعد طلوع کے جو نفل پڑھے بلانیت وہ سنت فجر ہو جائیگی یعنی
واجب غیری مکروہ ہے نہ قضائے فرض و واجب فائتی۔ کما فی الدر۔ بعد طلوع فجر کے بات کرنا مکروہ ہے سوائے بھلائی کی گفتگو
کے یہانتک کہ نماز پڑھے اور بعد نماز کے کلام کرنے میں مضائقہ نہیں اور ایک قول میں طلوع آفتاب تک کلام کرنا اور حاجت
میں جانا مکروہ ہے اور بھلائی سے مراد جسمیں کچھ ثواب ہو ورنہ مباح تو نہ عذاب نہ ثواب۔ الفتح۔ **ولا یتنفل بعد الغروب**
قبل الفرض۔ اور نفل نہ پڑھے بعد غروب کے قبل ادائے فرض کے۔ ف۔ یعنی مکروہ ہے۔ ت۔ **لما فیہ من تاخیر المغرب**
کیونکہ اسمیں مغرب کی تاخیر لازم آتی ہے۔ ف۔ اور تاخیر مکروہ ہے مگر خفیف۔ کذا فی ف سراج۔ ابن العربی رح نے کہا کہ بعد
صحابہ رض کے کسی نے نہیں پڑھی اور صحابہ میں اختلاف روایات ہیں۔ مع۔ **ولا اذا خرج الامام للخطبۃ یوم الجمعۃ الی**
ان یفرغ من خطبتہ۔ اور نہیں نفل پڑھے جب نکلے امام واسطے خطبہ کے بروز جمعہ یہانتک کہ وہ خطبہ سے فارغ ہو۔ ف۔
اور اگر امام کا حجرہ ہو تو جب وہ منبر پر جانے کو کھڑا ہوا اسوقت نہ پڑھے۔ د۔ **لما فیہ من الاشتغال عن استماع الخطبۃ**
کیونکہ نفل پڑھنے میں خطبہ کی طرف کان لگا کر سننے سے اعراض کرکے دوسرے کام میں مشغول ہونا لازم آتا ہے۔ ف۔
اور یہ مکروہ تحریمی ہے۔ ابن العربی رح نے کہا کہ جمہور کا یہی قول ہے کہ نفل نہ پڑھے اور یہی صحیح ہے اور امام شافعی و احمد و اسحٰق
نے تحیۃ المسجد کی دو رکعتیں جائز رکھی ہیں بدلیل حدیث جابر رض کہ جسکا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلعم کے خطبہ پڑھنے میں سلیک
الغطفانی رض آیا تو حضرت صلعم نے اسکو خفیف دو رکعت پڑھ لینے کا حکم دیا اور حدیث صحیح مسلم میں ہے۔ اسکے کئی جوابات
دیے گئے۔ اول یہ کہ خطبہ پڑھنے میں کلام ممنوع ہے کیونکہ وہ بمنزلہ نماز ہے تو شاید کہ نماز میں کلام کرنا حرام ہونے سے پہلے ہو
میں کہتا ہوں کہ یہ جواب صحیح نہیں کہ ایمان غطفان و منع کلام ظاہر ہیں اور حضرت عمر رض نے اپنی خلافت میں حضرت
عثمان رض سے کلام کیا۔ کما فی البخاری۔ دوم یہ کہ منع کلام و استماع خطبہ کی احادیث معروف ہیں تو یہ حدیث سلیک رض
کے اسکے معارضہ میں دو وجہ سے ہوگی اول تو معارضہ برابر نہیں دوم ممانعت کو اباحت پر تقدیم ہے۔ جواب سوم یہ کہ
جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اجازت دی تو خطبہ کا سننا واجب نہ رہا بلکہ ظاہر یہ کہ اتنی دیر تک خطبہ نہیں پڑھا
جب ہی تو جلدی و تخفیف کا حکم دیا تھا۔ مع۔ بالجملہ ظاہر المذہب یہی کہ خطبہ جمعہ کے وقت نماز نہیں ہے۔ م۔ اگر جمعہ سے
اول کی چار رکعت سنت شروع کیں پھر امام خطبہ کے واسطے نکلا تو چاروں پوری کرلے اور یہی صحیح ہے اور اسی طرف
صدر الاجل حسام الدین شہید رح نے میل کیا ہے۔ الظہیریہ۔ یہ ممانعت نماز نفل کے ساتھ مخصوص ہے برخلاف فائتہ یعنی
قضائے فرائض کے کہ اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر فائتہ ایسی ہو کہ جمعہ سے پہلے اسکا مقدم کرنا بوجہ ترتیب کے لازم ہے تو اسکا
پڑھنا مکروہ نہیں ورنہ مکروہ ہے۔ ت۔ صدر اصغر کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے مثل نفل کے اور یہی اقویٰ ہے اسلیے کہ ترتیب
اگرچہ واجب ہے مگر ساقط ہو جاتی ہے تو استماع خطبہ کا وجوب اس سے ساقط نہیں ہو سکتا واللہ اعلم۔ م۔ جمعہ کی اذان

کے وقت بھی مکروہ ہے اور یونہی خطبہ کسوف اور دونوں عید وخطبہ استسقاء کے وقت نماز مکروہ ہے۔ النہایہ والکفایہ ون
اور خطبہ حج اور خطبہ نکاح کے وقت بھی ممنوع ہے شرح المنیہ لامیر الحاج۔ ہر خطبہ کے وقت مکروہ ہے۔ ت۔ حج کے تین خطبے و
خطبہ ختم قرآن سب ملاکر دس ہیں۔ د ط۔ جب کسی نماز کی اقامت ہو تو نفل مکروہ ہے سوائے سنت فجر کے بشرطیکہ جماعت
جاتی رہنے کا خوف نہ ہو۔ البحر۔ بدلیل حدیث اذا اقیمت الصلوٰۃ فلا صلوٰۃ الا المکتوبۃ الا سنۃ الفجر۔ لیکن بیہقی وغیرہ نے
تصریح کی کہ سنت فجر کا استثناء موضوع باطل ہے۔ م۔ لہذا نہر الفائق میں ظاہر مذہب اختیار کیا۔ بعد اقامت کے سنت فجر
نہ پڑھے۔ ط۔ میں کہتا ہوں کہ وقایہ وغیرہ میں سنت فجر کا استثناء مذکور ہے اور جب وہ علی واجب کے حکم میں ہے تو اس کے
استثناء کی ایک وجہ ہے اور ظاہر مذہب تو یہی کہ فوت جماعت کا خوف نہ ہو تو سنت فجر ادا کرلے خصوصاً عوام اور وہ لوگ
جو مشقت سے رزق پاتے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ لیکن اگر جماعت جاتے رہنے کا خوف ہو تو سنت فجر نہ پڑھے۔ درمختار
میں کہا کہ بالکل ترک کرے یعنی بعد فرض کے یا بعد طلوع کے کسی وقت نہ پڑھے اور میں نے مقدم کیا کہ عوام کو بعد فرض کے
منع نہ کیا جاوے بقیاس مسئلہ سراج کے کہ اوقات مکروہہ میں عوام منع نہ کیے جاویں تو یہ صورت بدرجہ اولیٰ جواز کی ہے اور
فرق فرض وقضاء کا واسطے تفریق قیاس کے باطل ہے۔ فافہم۔ م۔ اور نفل پڑھنا مکروہ ہے عیدین کی نماز سے پہلے خواہ گھر میں
پڑھے یا عیدگاہ میں۔ اور بعد نماز عیدین کے عیدگاہ میں مکروہ اور گھر پر مکروہ نہیں۔ البحر۔ اور یہی اصح ہے۔ د۔ عرفہ ومزدلفہ
کی دونوں نمازوں کے جمع کرنے کے بیچ میں نفل پڑھنا مکروہ ہے جیسا کہ بعض نے کہا۔ ف البحر۔ اور یونہی بعد جمع
کرنے کے مکروہ ہے۔ ہو۔ جب وقتی نماز کا وقت تنگ رہ جاوے تو جملہ نمازیں سوائے وقتیہ کے مکروہ ہیں شرح المنیہ لامیر
عن الحاوی۔ جب پیشاب یا پائخانہ کی حاجت ہو تو نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ البحر۔ یعنی اگرچہ فرض وقتی ہو۔ اور یہی حکم ریح کا ہے
د م۔ اور جب طعام موجود اور نفس کو اشتیاق ہو اس وقت میں اور ایسے وقت کہ کوئی ایسی بات پائی جاوے جو دل کو افعال
نماز سے ہٹا کر کے اپنی طرف مشغول کرے اور خشوع میں خلل ڈالے خواہ کوئی چیز ہو اس وقت نماز مکروہ ہے اور آدھی رات
کے بعد عشاء کو ادا کرنا مکروہ ہے۔ البحر۔ جیسے ان اوقات میں کراہت ہے ایسی ہی چند جگہیں ہیں جہاں نماز مکروہ ہے جیسے کعبہ
کی چھت پر اور لوگوں کے راستہ پر اور گھوڑے پر اور جانوروں کے ذبح کیے جانے کی جگہ میں اور مقبرہ میں اور جہاں
نہاوے اور خاص حمام میں اور وادی کے نیچے میں اور اصطبل وجانوروں کے باندھے جانے کے مقام میں اور نیچی گھر یا
اونٹ بیل گدھے کی بدھی گھر یعنی اسکے پاس میں اور پیخانہ میں واسکی چھت پر اور وادی کے نالہ میں اور زبردستی چھینی
زمین میں یا غیر کی بوئی یا جوتی زمین میں اور میدان میں اس طرح کہ گذرنے والے سے سترہ نہ کرلیا ہو اور جہاں پانی پلاکر اونٹ
یا بکری یا گائیں بٹھائی گئیں۔ الکافی وغیرہ۔ د۔ حدیث میں ہے کہ مبارک الابل میں نماز سے منع فرمایا اور مرابض الغنم میں اجازت
دی وعلی ہذا بکریوں کی جگہ میں کراہت نہیں بجائے بکریوں کے بھینسیں شمار کرنا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مسئلہ۔ نہیں
جائز ہے جمع کرنا دو فرضوں کا ایک وقت میں بوجہ عذر کے مگر حج کے وقت عرفہ ومزدلفہ میں۔ وقایہ۔ ت۔ خواہ عذر سفر ہو یا مرض وغیرہ
اور احادیث جو اس بارہ میں آئی ہیں کہ حضرت صلعم نے جمع کیا انکے معنی یہ ہیں کہ عذر سفر میں مغرب کو تاخیر دی حتی کہ جب
شفق غروب ہونے کو پہونچا تو مغرب کی نماز پڑھی اور وقت ختم ہوا اور عشاء کا وقت شروع ہوگیا تو عشاء پڑھی پس معاً ہوا
کہ ہر ایک نماز اپنے وقت میں ہوئی صرف عذر میں یہ جائز ہوا کہ ایک کو تاخیر دے اور دوسری کو تعجیل دے لہذا یہ حج میں
روا نہیں ہے۔ م۔ اگر مثلاً عصر کو ظہر کے وقت میں جمع کیا تو عصر نہ ہوئی اور اگر ظہر کو تاخیر دیکر عصر میں لیگیا تو حرام ہے اگرچہ ظہر بطور
قضاء کے ہوگئی۔ کذا فی التنویر والدر۔ حاجیوں کے لیے عرفہ ومزدلفہ میں جمع کرنا جائز ہے۔ ت۔ مسئلہ اگر حنفی نے کسی مسئلہ
میں دوسرے امام مثلاً شافعی رح کی تقلید کی تو ضرورت کے وقت روا ہے بشرطیکہ جو کچھ اس امام کا اسمیں اجتہاد ہے اسکو پورا مانے

اللہ۔ یعنی مثلاً جمع بین الصلوتین میں امام شافعی رح کی تقلید سفر میں کرلے تو جائز ہی خصوص سفر حجاز میں کہ وہاں قافلہ والے ٹھہرتے نہیں اور تنہا ہونے میں جان و مال کا خوف ہی۔م۔ امام شافعی رح کے نزدیک جمع بین الصلوتین دو طرح ایک یہ کہ اگلی نماز مثلاً عصر کو مقدم کر کے ظہر کے ساتھ پڑھے تو شرط یہ ہی کہ ظہر کو مقدم کرے اور ظہر کی فراغت سے پہلے عصر کو اسکے ساتھ جمع کرنے کی نیت کرے اور دونوں میں اِستقدر فصل نہ کرے جسکو لوگ عرف میں جدا کرنا سمجھتے ہیں۔ دوم یہ کہ مثلاً ظہر کو تاخیر کر کے عصر میں جمع کرے تو فقط شرط یہ ہی کہ ظہر کا وقت خارج ہونے سے پہلے ظہر کو عصر کے ساتھ جمع کرنے کی نیت کرے۔ پھر مسافر کو منزل پر جمع تقدیم افضل اور راہ میں جمع تاخیر افضل ہی اور مسافر اکثر ایسی حالت میں مبتلا ہوتا ہی بالخصوص حجاز کے سفر میں اور تقلید کر لینے میں مضائقہ نہیں ہی۔ النہر۔ اور ظاہر اضرورت کی قید سے معلوم ہوتا ہی کہ صرف ضرورت کے وقت تقلید دوسرے امام کی جائز ہی حالانکہ یہ ایک قول ہی اور دوسرا قول جو مذہب میں مختار ہی وہ یہ ہی کہ دوسرے امام کی تقلید بدون ضرورت بھی جائز ہی اگرچہ ایک امام کے قول پر عمل کے بعد ہو اور گو بعد وقوع و نزول ہو۔ط۔ میں کہتا ہوں کہ یہ قول اس مقام پر موہم اور مشوش ہی بدین معنی کہ جس صورت میں حلت و حرمت کا اختلاف ہو تو بحسب حاجت اِسکو ہر ایک جائز ہو جائیگا پس اِسپر شرعی تکلیف نہ رہیگی حالانکہ باطل ہی اور تحقیق اِسکی انشاء اللہ تعالیٰ کتاب القضاء وغیرہ میں مع کلام ابن الہمام رح ہم بیان کرینگے ومن اللہ تعالیٰ التوفیق ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔م۔

باب الاذان

یہ باب اذان کے بیان میں ہی۔ ف۔ فضائل اذان بہت ہیں ازانجملہ ابوہریرہ رض سے مرفوع روایت میں بعد اذان بلال رض کے فرمایا۔ من قال مثل ہذا یقیناً دخل الجنۃ۔ جس نے اسکے مثل یقیناً کہا وہ جنت میں داخل ہوا۔ النسائی۔ اور مانند اِسکے مسلم و ابوداؤد۔ آواز اذان سے شیطان کو سو میل دور بھاگنا جابر رض کی مرفوع روایت صحیح مسلم میں ہی۔ عبداللہ بن عمرو بن العاص رض سے مرفوع روایت ہی کہ آپ فرماتے کہ جب تم اذان سنو تو جو وہ کہتا ہی اسکے مثل کہو پھر مجھپر درود پڑھو کیونکہ جسنے مجھپر درود پڑھا ایکبار اُسپر اللہ تعالیٰ اُسکے عوض دس بار درود بھیجتا ہی پھر میرے واسطے اللہ تعالیٰ سے وسیلہ مانگو کہ وسیلہ جنت میں ایک درجہ ہی کہ وہ اللہ تعالیٰ کے بندوں میں سے صرف ایک ہی کے واسطے ہو سکتا ہی اور مجھے امید ہی کہ وہ میں ہی ہوں پس جس نے میرے واسطے وسیلہ مانگا اُسکے لیے میری شفاعت حلال ہو گئی۔ رواہ مسلم والاربعہ وسیلہ مانگنے کا طریقہ حضرت جابر رض کی روایت میں ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اذان سنکر جس نے کہا کہ اللّٰھم رب ہذہ الدعوۃ التامۃ والصلوۃ القائمۃ آت محمد الوسیلۃ والفضیلۃ وابعثہ مقاماً محموداً الذی وعدتہ۔ تو اُسکے واسطے قیامت کے روز میری شفاعت حلال ہوئی۔ رواہ البخاری الا مسلم اور یہ جو عرف میں والدرجۃ الرفیعۃ وابعثہ مقاماً محمودا الذی وعدتہ وارزقنا شفاعتہ یوم القیامۃ۔ پڑھا جاتا ہی تو حدیث میں وارد نہیں ولیکن مستحسن ہی کیونکہ بعد اذان کے وقت قبولیت دعا میں سے ہی اور یہ دعا عمدہ ہی۔ وعن ابی سعید الخدری مرفوعاً جب اذان سنو تو جو مؤذن کہتا ہی اُسکے مثل تم بھی کہو۔ رواہ الستہ۔ عن ابن عباس رض مرفوعاً جس شخص نے ثواب کی نیت سے سات برس اذان دی اللہ تعالیٰ نے اُسکے واسطے دوزخ سے برات لکھدی۔ الترمذی۔ وعن معاویہ مرفوعاً۔ قیامت کے روز مؤذن سب لوگوں سے گردن بلند ہونگے۔ مسلم۔ حدیث ابوسعید رض میں مرفوع ہی کہ مؤذن کی دراز آواز کو جن و انس و جو چیز سنیگی وہ اُسکے واسطے قیامت کے روز گواہ ہوگی۔ البخاری و مالک والنسائی۔ عن ابی ہریرہ رض مرفوعاً۔ امام تو ضامن ہی اور مؤذن امانت دار ہی الٰہی اماموں کو ہدایت دے اور مؤذنوں کو بخشدے۔ ابوداؤد والترمذی۔ یہ چند احادیث مختصر میں مم امام مصنف رح نے بعد بیان اوقات کے جو درحقیقت علامات اور گویا اسباب ہیں اذان کو ذکر کیا جو آگاہی کے واسطے ہی۔

لغت مین اذان بمعنی اعلام ہر اور شریعت مین اعلام مخصوص بر وجہ مخصوص بالفاظ مخصوص ہر۔ مت۔ پس سواے عربی کے فارسی
و اردو کسی زبان مین درست نہین قاضیخان اور یہی اظہر واصح ہر۔ البحر۔ اگرچہ لوگ جان لین کہ یہ اذان ہر۔ سراج ش
اور ابتداے ثبوت اسکا اسطرح کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کے واسطے لوگون کو جمع کرنے مین اہتمام تھا اور یہود کا بوق
اور نصاری کا ناقوس کوئی پسند نہ کیا اور باہم مومنون کا ایک دوسرے کو پکار لینا بھی پسند نہ آیا اور ظاہر یہ ہر کہ آخر ناقوس کی
راے کا میلان ہوا تھا چنانچہ ابو داؤد نے عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ناقوس کا حکم دیا کہ وہ بنایا جاوے اور نماز کے لیے جمع کرنے مین بجایا جاوے تو مجھے خواب مین نظر آیا کہ ایک شخص اپنے
ہاتھ مین ناقوس لیے ہر مین نے کہا کہ اے بندۂ خدا تو اسکو فروخت کریگا اُسنے کہا کہ تو اسکو کیا کریگا مین نے کہا کہ اُسکی آواز کے
ذریعہ سے لوگون کو نماز کے واسطے بلا دینگے اُسنے کہا کہ مین تجھے اس سے بہتر بات نہ بتاؤن۔ مین نے کہا کہ کیون نہین بلکہ ضرور
بتلا پس اُسنے کہا کہ کہہ اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اشہد ان لا الہ الا اللہ۔ اشہد ان لا الہ الا اللہ۔ اشہد ان محمدا رسول اللہ
اشہد ان محمدا رسول اللہ۔ مع خلکہ باقی اذان تک سب بلا ترجیع کے بیان کیا اور کہا کہ پھر ذرا دیر مجھسے تاخیر کرکے کہا کہ پھر جب تو
نماز کو قائم کرے تو کہہ کہ اللہ اکبر اللہ اکبر۔ پس باقی تمام اقامت کو مفرد بیان کیا اور لفظ قد قامت الصلوٰۃ کو دو بار کہا۔ عبد اللہ بن زید
نے کہا جب مین نے صبح کی تو مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوا اور مین نے آپ سے خواب عرض کیا پس آپ نے
فرمایا کہ انشاء اللہ تعالی یہ خواب سچ ہر پس تو بلال رضہ کے ساتھ کھڑا ہو کر اُسکو بتلاتا جا جو تو نے دیکھا ہر تاکہ وہ اس سے اذان
کہے کیونکہ تجھسے اُسکی آواز بلند ہر پس مین نے بلال رضہ کے ساتھ کھڑے ہو کر اسکو القا کیا پس اسکو عمر بن الخطاب رضہ نے سنا اور وہ
اپنے گھر مین تھے تو چادر کھینچتے ہوے نکلے اور آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ قسم اُس پاک کی جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہر کہ مین نے
بھی اُسی کے مثل دیکھا جو عبد اللہ بن زید نے دیکھا ہر پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فللہ الحمد۔ اللہ تعالی ہی کے واسطے
حمد ہر۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ ایک روایت مین اذان دو دو بار اور اقامت ایک ایک بار ہر اور ایک روایت مین اذان و
اقامت ہر ایک دو دو بار ہر۔ ابو محذورہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہر کہ مین نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھے سنت اذان سکھلا دیجیے
پس آپ نے میرے اگلے سر کو مسح فرمایا اور کہا کہ تو کہہ کہ اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر۔ اسکے ساتھ اپنی آواز کو بلند کر پھر کہہ کہ
اشہد ان لا الہ الا اللہ اشہد ان لا الہ الا اللہ اشہد ان محمدا رسول اللہ اشہد ان محمدا رسول اللہ۔ انکے ساتھ اپنی آواز پست کر
پھر بلند کر آواز بشہادت۔ اشہد ان لا الہ الا اللہ اشہد ان لا الہ الا اللہ اشہد ان محمدا رسول اللہ اشہد ان محمدا رسول اللہ حی علی الصلوٰۃ
حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح حی علی الفلاح۔ اور نماز صبح مین الصلوٰۃ خیر من النوم دو بار۔ اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ۔ روایت
صحیح مسلم و سنن اربعہ مین ہر۔ التفسیر۔ ابن الہمام رح نے حدیث عبد اللہ بن زید کو ذکر کرکے کہا کہ امام ابن خزیمہ رح نے اپنی صحیح
مین اسکو روایت کرکے کہا کہ مین نے محمد بن یحیی الذہلی کو فرماتے سنا کہ عبد اللہ بن زید کی احادیث مین اس روایت سے اصح
نہین ہر اور کہا کہ محمد بن اسحق کی یہ روایت صحیح ثابت ہر۔ ترمذی رح نے کہا کہ مین نے محمد بن اسمعیل بخاری رح سے اس حدیث
کو پوچھا تو فرمایا کہ وہ میرے نزدیک حدیث صحیح ہر۔ مت۔ اس حدیث کو احمد رح نے روایت کیا اور ترمذی نے صحیح کہا
اور ابو عمر بن عبد البر نے کہا کہ عبد اللہ بن زید رضہ کے اس قصہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جماعت صحابہ رضہ نے مختلف
الفاظ و قریب قریب معنی مین متعدد روایات کین اور کل روایات اس امر پر متفق ہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسی وقت
اذان کا حکم دیا واللہ اعلم۔ اس بارہ مین سب حسن متواتر و جید ہین۔ مع۔ اور وہ جو بزار رح نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے
ابتداء اذان کے شب معراج مین روایت کی تو وہ معارض خبر صحیح ہر اور امام مین شیخ تقی الدین نے کہا کہ صحیح یہ کہ ابتداء اذان
مدینہ مین ہوئی ہر۔ فع۔ اور صحیح مسلم مین ہر کہ مسلمان جب مدینہ مین آئے تو وقت اندازہ کرتے اور جمع ہو جاتے نماز کے لیے

اور نماز کے واسطے کوئی اذان نہ کہتا تھا پس اُنھون نے جمع ہوکر اُسکے واسطے راے چاہی الحدیث - اور شیخ ابوبکر الرازی رح
نے احکام القرآن مین کہا کہ شب معراج تو مکہ مین ہوئی ہی حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو مدینہ مین بلا اذان کے نماز
پڑھی ہی - مع - پس جو تنویر مین ابتدا اسکی شب معراج سے رکھی ضعیف ہی - م - **الاذان سنة للصلوات الخمس**
والجمعة لاسواها - اذان سنت ہی پانچون نمازون وجمعہ کے لیے نہ اُنکے ماسواے کے لیے - ف - پس اِس کلام مین
چند باتین افادہ فرمائین - اوّل آنکہ اذان سنت ہی واجب نہین ہی - دوم وہ پانچون نمازون وجمعہ کے لیے ہی نہ اوقات کے
واسطے نہین ہی - سوم یہ کہ آیا مردون وعورتون دونون کو شامل ہی یا خصوصیت مردون کی ہی - چہارم سواے اِن چھ کے
دیگر نمازون کے لیے نہین ہی - یعنی سنت نہین پھر کیا جائز ہی یا نہین - پس جسقدر ذکر کیا یہ تو اصل ہی یعنی ماسواے انکے
دیگر نمازون کے لیے سنت نہین ہی - **للنقل المتواتر** - بدلیل نقل متواتر - ف - یعنی زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے اور آپ کے بعد کے اماموں سے اب تک متواتر منقول چلا آتا ہی کہ پانچ وقتی نمازون وجمعہ کے لیے اذان دلوائی اور اِنکے
سواے کسی نماز کے لیے نہین دلوائی - مع - **وصفة الاذان معروفة وهو كما اذن الملك النازل من السماء** - اور
اذان کی صفت تو معروف ہی اور وہ اِسی طرح ہی جیسے آسمان سے نازل فرشتہ نے اذان دی تھی - ف - یعنی جو حدیث
عبد اللہ بن زید رضی اللہ عنہ مین گذری اور عنقریب ضروری فروع اِسکی ہم ذکر کرینگے - م - امر اول آنکہ اذان سنت ہی - یعنی
سنت مؤکدہ ہی - بج - اور یہی اکثر فقہاء کا قول ہی اور امام محمد رح نے ذکر کیا کہ اگر کسی گانون یا شہر والے ترک اذان پر
متفق ہوے تو مین اُنسے قتال کرونگا - یہ دلیل وجوب ہی کیونکہ قتال تو ترک واجب پر ہی - تحفہ ومحیط مین ہی کہ اذان
سنت موکدہ ہی اور بدائع مین کہا کہ ہمارے عامہ مشائخ کے قول پر اذان واقامت دونون سنت موکدہ ہین - مع -
لیکن قول امام محمد رح ظاہر اِسکے وجوب مین ہی - ف - اور جواب یہ کہ قتال بوجہ وجوب کے نہین بلکہ بوجہ اِسکے شعائر اسلام
ہونے کے ہی چنانچہ قاضیخان نے لکھا کہ اذان وجماعت دونون شعائر اسلام سے ہین حتی کہ اگر کسی شہر یا گانون یا محلہ والون
سب نے انکو چھوڑا تو امام المسلمین اُنکو دھمکی دیدے پھر اگر نہ مانین تو اُنسے قتال کرے - مع - اور صحیح یہ کہ اذان سنت موکدہ
ہی الکافی اور اِسی پر عامہ مشائخ ہین المحیط - دوم آنکہ سنت اذان واسطے نمازون کے ہی نہ واسطے وقت کے لہذا ظہر کے وقت
بعد ابراد کے نماز کے لیے اذان کہی جاتی ہی اور اگر قضاء نماز ہو تو اُسکے واسطے جماعت مین اذان واقامت ہی جیسا کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے قضاے فجر با اذان واقامت پڑھی - م - سوم یہ سنت موکدہ واسطے مردون کے ہی - بج - اور عورتون
پر اذان واقامت کچھ نہین ہی اور اگر اُنھون نے با اذان واقامت جماعت پڑھی تو جواز برائی کے ساتھ ہی کمافی الخلاصہ
اور یہ سنت موکدہ مردون آزاد کے واسطے ہی - م - اور غلامون پر اذان واقامت کچھ نہین ہی التبیین - امر چہارم
سواے پانچون فرض وجمعہ کے دوسری نمازون کے لیے اذان نہین ہی - یعنی مسنون نہین ہی - جیسے سنتین ووتر ونوافل
وتراویح وعیدین کہ اُنکے واسطے نہ اذان ہی نہ اقامت ہی - المحیط - اور یون ہی نماز نذر ونماز جنازہ واستسقاء وچاشت وکسی
خوفناک امر کی نماز ہی التبیین - ویون ہی چاند گہن وسورج گہن کی نماز ہی - عینی علی الکنز - حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اذان سنت
موکدہ ہی صرف آزاد مردون کے لیے پانچون نمازون وجمعہ کے واسطے اگرچہ قضاء ہون نہ اُنکے سواے کسی نماز کے لیے
م - **ولا ترجیع فیه** - اور اذان مین ترجیع نہین ہی - ف - کیونکہ مکروہ ہی - المنتقی د - **وهو ان یرجع فیرفع صوته بالشهادتین**
بعد ما خفض بهما - اور ترجیع یہ ہی کہ بعد تکبیر کے لوٹا دے پس بلند کرے اپنی آواز کو دونون شہادتین کے ساتھ بعد اسکے
پست آواز سے اُنکو ادا کر چکا ہی - ف - یعنی پہلے اللہ اکبر چار بار وباختیار شافعی رح دو بار کہکر دو بار اشہد ان لا الہ الا اللہ
اور دو بار اشہد ان محمدا رسول اللہ پست آواز سے کہے پھر لوٹا کر اشہد ان لا الہ الا اللہ دو بار بلند آواز سے اور اشہد ان

محمدا رسول اللہ دو بار بلند آواز سے کہے پس ہمارے نزدیک یہ ترجیع نہیں ہے۔ وقال الشافعی فیہ ذلک۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ اذان میں ترجیع ہے۔ ف۔ جسطرح اوپر مذکور ہوئی ولیکن اگر ترجیع نہ کرے تو شافعی کے نزدیک کچھ مضائقہ نہیں ہے لحدیث ابی محذورۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرہ بالترجیع۔ بدلیل حدیث ابو محذورہ رضہ کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو محذورہ کو ترجیع کا حکم دیا۔ ف۔ اور حدیث ابو محذورہ عنقریب اوپر گذری ہے ولیکن صحیح مسلم میں اول کی تکبیر دو بار ہے اور ابو داؤد و نسائی میں چار بار ہے اور اسکی اسناد بھی صحیح ہے۔ کما فی الفتح۔ اور بعض روایات میں ہے ارجع فمد بہا صوتک یعنی ابو محذورہ کو بصیغہ امر فرمایا کہ پھر لوٹا دے پس شہادتین کے ساتھ اپنی آواز بلند کر۔ پس یہ معنی حضرت صلعم کے حکم دینے کے ہیں۔ ولنا انہ لاترجیع فی المشاہیر وکان ما رواہ تعلیما فظنہ ترجیعا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مشہور حدیثوں میں تو ترجیع نہیں ہے اور ابو محذورہ کی حدیث بطور تعلیم تھی اُسکو ابو محذورہ نے ترجیع خیال کیا۔ ف۔ یعنی ابو محذورہ نے شہادتین کے ساتھ اسقدر آواز بلند نہ کی جسقدر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چاہی تو دو بارہ لوٹا دیا تاکہ بلند آواز سے کہے اُسکو ابو محذورہ نے گمان کیا کہ مجھے ہمیشہ دوبارہ بعد پستی کے بلند آواز سے کہنے کا حکم دیا ہے۔ یوں ہی طحاوی و ابن الجوزی نے تاویل کی۔ ولیکن پوشیدہ نہیں کہ جو روایت ابو محذورہ رضہ کی میں نے اوپر ذکر کی ہے اسمیں تو صریح یہ ہے کہ پہلے اُنکے ساتھ آواز پست کر پھر اُنکے ساتھ آواز بلند کر۔ یہ اعتراض فتح القدیر میں مذکور ہے اور میں کہتا ہوں کہ امام مصنفؒ پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا اسواسطے کہ امام مصنف رح تو کہتے ہیں کہ ہاں یہ تو روایت ہے لیکن یہ ابو محذورہ نے اپنے گمان پر اسکے معنی بیان کیے ہیں ولیکن حق یہ ہے کہ ابو محذورہ رضہ ضرور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متبرک بیان کو لمحوظ رکھتے علاوہ اسکے وہ مکہ معظمہ میں عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ کے ساتھ موذن رہے ہیں لہذا شیخ ابن الہمام رح نے کہا ابو محذورہ رضہ سے خود دوسری روایت بلا ترجیع کے اُسکے معارض موجود ہے اندرانکہ طبرانی نے معجم اوسط میں روایت کی کہ حدثنا احمد بن عبدالرحمن بن عبداللہ البغدادی حدثنا ابو جعفر النفیلی حدثنا ابراہیم بن اسمعیل بن عبدالملک بن ابی محذورہ قال سمعت جدی عبدالملک بن ابی محذورہ یقول انہ سمع اباہ ابا محذورہ رضہ یقول القی علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الاذان حرفا حرفا اللہ اکبر اللہ اکبر الخ۔ اس روایت میں کچھ بھی ترجیع مذکور نہیں ہے تو یہ روایت معارض ہوئی گذشتہ روایت کی پس دونوں ساقط ہو گئیں اور ہماری حجت حدیث عبداللہ بن زید و ابن عمر وغیرہ بلا معارضہ باقی رہیں جنمیں ترجیع نہیں ہے۔ مف۔ لیکن ابن حجرؒ نے جواب دیا کہ طبرانی کی روایت کمی کے ساتھ ابو محذورہ نے بیان کی ہے اور تمام روایت وہ ہے جو ابو داؤد نے ذکر کی۔ میں کہتا ہوں کہ روایت میں اگرچہ اختصار جاری ہے ولیکن طبرانی رح کی روایت ایسے عنوان سے واقع ہوئی ہے کہ وہ کمی و اختصار ہونے کو انکار کرتی ہے کیونکہ اسمیں حرف حرف تعلیم کو روایت کیا اور یہ بعید ہے کہ حرف ترجیع کو درمیان سے ساقط کر دیں اور یہ ظاہر ہے کہ روایت ابو داؤد میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ ترجیع مراد ہے اور دوم یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس کیفیت سے تعلیم فرمایا اُسکو ابو محذورہ رضہ نے حکایت کیا پس الفاظ شہادتین کے با تکرار ہیں۔ ہاں تعلیم کے وقت البتہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اول آہستہ کہلائی پھر بلند آواز سے کہلائی۔ اب ہم کہتے ہیں کہ دوسری روایت طبرانی رح کی دوسرے احتمال کو مؤید ہے کیونکہ اول احتمال پر تعارض لازم آتا ہے یا یہ کہ دوسری روایت ناقص ہے اور یہ دونوں بلا وجہ کیوں برداشت ہوں پس ہمارے نزدیک دونوں روایتیں متحد ہیں اور اول روایت اس کیفیت کا بیان ہے جس صورت سے آپ نے تعلیم سنت اذان فرمائی اور دوسری روایت میں صرف اذان کا بیان ہے اور اُسکے علاوہ یہ بات ہے جو ابن الہمام رح وغیرہ نے کہی کہ حدیث عبداللہ بن زید بن عبدربہ رضی اللہ عنہ باب اذان میں اصل ہے وہ متعدد طرق سے مروی ہے اُسکو ابو داؤد و نسائی و ابن خزیمہ و ابن حبان نے روایت کیا ہے جسمیں ترجیع نہیں ہے اور حدیث ابن عمر رضہ جو صحیح ابو عوانہ و دارقطنی میں ہے

وحدیث بلال رضہ ان سب میں سے کسی میں ترجیح نہیں ہو پس حدیث ابو محذورہ و اُنسے معارض ہوئی اور بلال رضہ مدینہ
میں حضوری حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں اذان کہتے اور ابو محذورہ کو معظمہ میں کہتے تھے پس حدیث عبد اللہ بن زید بالاصل
اور حدیث بلال بحضوری بہ نسبت حدیث ابو محذورہ کے ارجح ہو فافہم۔ اور حق واضح یہ ہو کہ اذان بلا ترجیع ہو اور حدیث
ابو محذورہ رضہ میں بات وہی ہو جو تحقیق میں ابن الجوزی نے کہی کہ ابو محذورہ کو بھی توحید کا جزم نہ تھا اور یوں ہی جماعت
اہل مکہ کو بھی تو توحید الٰہی وشہادت رسالت کو مکرر کیا تاکہ دلوں میں راسخ وجم جاوے اور فضائل میں گنداکر آپ پر یقین سے
داخل جنت ہوتا ہو۔ پھر یہاں ایک چیستان پوچھتے ہیں کہ وہ کون سنت ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو کبھی نہیں
کیا اور جواب دیتے ہیں کہ اذان ہو اور بعض نے اعتراض کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اذان دینا ایک حدیث سے ثابت
ہو اور یہ اعتراض ساقط ہو کیونکہ مواظبت بغیر کوئی سنت نہیں ہو اور اگر کہا جاوے کہ وہ امکی ارشاد سے سنت ہوئی ہو تو چیستان
میں تامل ہو۔ م۔ ویزید فی اذان الفجر بعد الفلاح الصلوٰۃ خیر من النوم مرتین۔ اور اذان فجر میں بعد حی علی الفلاح
کے دوبار الصلوٰۃ خیر من النوم بڑھاوے۔ ف۔ جیسا کہ حدیث ابو محذورہ میں بروایت صحیح مسلم وسنن اربعہ مذکور ہو چکا
م۔ لان بلالا قال الصلوٰۃ خیر من النوم حین وجد النبی صلی اللہ علیہ وسلم راقدا فقال علیہ السلام ما احسن
ہذا یا بلال اجعلہ فی اذانک۔ کیونکہ بلال رضہ نے کہا تھا الصلوٰۃ خیر من النوم یعنی سونے سے نماز بہتر ہو یہ اُسوقت کہا
کہ جب نماز کو بلانے آئے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سوتے پایا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے بلال یہ بہت خوب ہو
اسکو اپنی اذان میں داخل کر۔ ف۔ اس حدیث کو طبرانی نے بلال سے روایت کیا اور مانند اسکے ابن ماجہ نے بلال رضہ
سے روایت کیا ہو۔ وخص الفجر بہ لانہ وقت نوم وغفلۃ۔ اور فجر اسکے ساتھ مخصوص ہوئی ہو کیونکہ یہ وقت نیند وغفلت
کا ہو۔ ف۔ حدیث میں تثویب اسی کو کہا گیا ہو فافہم۔ م۔ والاقامۃ مثل الاذان۔ اور اقامت مثل اذان کے ہو
ف۔ اس باب میں کہ وہ بھی فقط فرائض کے واسطے سنت ہو۔ الجر۔ الا انہ یزید فیہا بعد الفلاح قد قامت الصلوٰۃ
مرتین۔ لیکن اتنی بات کا فرق ہو کہ اقامت میں بعد حی علی الفلاح کے قد قامت الصلوٰۃ دو مرتبہ بڑھاوے۔ ف۔ پس
اذان میں عموماً پندرہ کلمہ اور اقامت میں سترہ ہیں۔ کما فی قاضیخان۔ اور اذان فجر واقامت دونوں برابر ہیں۔ اور اگر
اذان میں ترجیع کیجاوے یعنی شہادتین دو دو مرتبہ دوہرائی جاویں تو کل ۱۹ ہوے۔ م۔ ہکذا فعل الملک النازل
من السماء وہو المشہور۔ ایسا ہی اُس فرشتہ نے کیا جو آسمان سے نازل ہوا تھا اور یہی مشہور رہو۔ ف۔ ابن ابی شیبہ
نے عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ سے روایت کی کہ ہم سے اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان کیا کہ عبد اللہ بن زید انصاری
رضی اللہ عنہ نے آکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ گویا ایک شخص جسپر دو سبز چادریں ہیں ایک دیوار پر کھڑا ہوا
اور اُسنے اذان دو دو مرتبہ اور اقامت دو دو مرتبہ کہی۔ امام میں لکھا کہ اس اسناد کے راوی وہ ہیں جو صحیحین کے راوی ہیں
اور ابن ماجہ کی حدیث ابو محذورہ میں ہو کہ اور اقامت سترہ کلمہ سکھلائے۔ اور یہی ترمذی رح کی روایت میں سترہ کلمہ
معدود ہیں۔ مع۔ ثم ہو حجۃ علی الشافعی فی قولہ انہا فرادیٰ فرادیٰ الا قولہ قد قامت الصلوٰۃ۔ پھر یہ حجت
ہو امام شافعی پر اُنکے اس قول میں کہ اقامت فرد فرد ہو سوائے کلمہ قد قامت الصلوٰۃ کے۔ ف۔ بدلیل حدیث بخاری
کہ بلال رضہ کو حکم دیا کہ اذان جفت کہے اور اقامت طاق کہے سوائے قد قامت الصلوٰۃ کے۔ اور ایک روایت صحیحین
میں قد قامت الصلوٰۃ کا استثناء بھی نہیں ہو۔ اور اسی سے امام مالک رح نے اس لفظ کو بھی منفرد لیا ہو اور جواب یہ ہو
کہ جو حدیث ہمنے لی ہو وہ عدد کے واسطے نص صریح ہو اور اسمیں کلمات اذان بھی حکایت ہیں تو اسمیں کسی طرح کا احتمال
نہیں ہو بر خلاف حجت شافعی رح کے کہ حکم طاق کرنے کا محتمل کہ مراد ایک مرتبہ ہو یعنی اقامت کو صرف ایک مرتبہ کہے

اور محتمل ہے کہ اُسکی آواز مین اقتصار ہو یعنی سرعت کے ساتھ کہو اور اقامت مین جلدی کرنا شوارث بھی ہے تو اسی پر محمول کرنا چاہیے
تاکہ توفیق حاصل ہو۔ مف۔ مین کہتا ہون کہ یہ تاویل بعید ہے کیونکہ طاق مین یہ احتمال کہ اقامت پوری ایک مرتبہ ہو تو خارج
کہ اذان دو مرتبہ نہین کہی جاتی پس یہ احتمال باطل ہے اور دوسرا احتمال کہ طاق سے مراد سرعت ہو تو استثنا ر اقامت
کے یہ معنی ہوے کہ سواے قد قامت الصلوۃ قد قامت الصلوۃ کے کہ اسکو جلدی مت کہو حالانکہ یہ کسی کا قول نہین ہے اور
شیخ الاسلام عینی رح نے اسپر زور دیا کہ حدیث بلال رض منسوخ ہے اور طحاوی رح کی احادیث و آثار دو دو بار اقامت کے
تبدیل ذکر کیے اور ابن الہمام رح نے لکھا کہ امام طحاوی رح نے کہا کہ حضرت بلال رض سے متواتر آثار وارد ہوے کہ اقامت
کو دو دو بار کہتے تھے یہانتک کہ انتقال کیا اور ابراہیم نخعی رح سے مروی ہے کہ اقامت مثل اذان کے تھی یہانتک کہ یہ
بادشاہ لوگ یعنی بنو امیہ ہوے تو انھون نے اقامت کو ایک ایک بار کر دیا تاکہ جلدی سے نکلین۔ یہی ابن الجوزی رح
نے تحقیق مین ذکر کیا ہے۔ عینی رح نے طحاوی رح سے باسناد مانند اسکے مجاہد رح سے روایت کیا۔ مترجم کہتا ہے کہ حق میرے
نزدیک اس مقام پر یہ ہے کہ جفت اذان وطاق اقامت کی حدیث صحیح ہے ولیکن محمول اسپر ہے کہ کسی خاص وقت میں ایسا
حکم دیا مثلاً سفر وغیرہ تو اس سے مواظبت نہین پائی جاتی اور سنت وہ ہے جسپر مواظبت ہو پھر دلیل اسطرح محمول کرنے پر
یہ ہے کہ اول تو حدیث ابو محذورہ رض مین ہے کہ یا رسول اللہ مجھے سنت اذان سکھلایئے اور اسمین اقامت دو دو بار ہے پس
یہی سنت اذان ٹھہری۔ دوم ابو محذورہ رض نے اقامت کے سترہ کلمہ گن دیے جیسا کہ ترمذی نے روایت کر کے کہا کہ
حدیث حسن صحیح ہے اور صحیح ابن حبان و صحیح ابن خزیمہ وغیرہ مین موجود ہے پھر امام بیہقی رح کا یہ کلام کہ یہ حدیث محفوظ نہین کیونکہ
امام مسلم نے اسکو روایت نہ کیا الی آخرہ۔ یہ کچھ نہین ہے چنانچہ دیدۂ انصاف پر پوشیدہ نہین۔ تو معلوم ہوا کہ سنت اقامت
دو دو بار ہے اور ابو داؤد کی دوسری روایت مین ابو محذورہ رض سے تصریح ہے کہ مجھے حضرت صلعم نے اقامت دو دو بار سکھلائی
پھر تفسیر کے ساتھ ذکر کیا۔ طحاوی رح نے عبد العزیز بن رفیع سے روایت کی کہ مین نے ابو محذورہ کو سنا کہ اذان میں تھے
دو دو بار اور اقامت کہتے دو دو بار۔ عبد العزیز بن رفیع ثقہ ہے۔ امر سوم یہ کہ اگر بلال رض کو اذان جفت و اقامت طاق
کا حکم دوامی ہوتا تو بلال رض سے اسی پر عمل ثابت ہوتا حالانکہ دوامی عمل اسکے خلاف ثابت ہے چنانچہ عبد الرزاق نے مصنف
مین روایت کی کہ اخبرنا معمر عن حماد عن ابراہیم عن الاسود ان بلالا کان یثنی الاقامۃ وکان یبدا بالتکبیر ویختم بالتکبیر یعنی اسود
نے کہا کہ بلال رض دو دو بار اقامت کہتے اور تکبیر کے ساتھ شروع کرتے اور تکبیر پر ختم کرتے تھے۔ یہ سب راوی ثقہ ہین اور رح
ابن الجوزی رح نے تحقیق مین کہا کہ اسود رح نے بلال رض کو نہین پایا تو صاحب تنقیح نے اسکو رد کر دیا کہ نسائی رح نے اسود رح
یون روایت کی کہ حدثنا بلال یعنی بلال رض نے ہم لوگون سے حدیث فرمائی۔ دارقطنی رح نے ایسی اسناد کے ساتھ جسمین
ایک راوی زیاد البکالی ہے حضرت بلال رض سے روایت کی کہ بلال رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے دو دو بار
اذان کہتے اور دو دو بار اقامت کہتے تھے۔ زیاد البکالی کو امام احمد نے ثقہ کہا اور ابو زرعہ نے صدوق کہا اور امام مسلم رح نے
اسکے ساتھ حجت پکڑی ہے پس یہ اسناد اچھی ہے۔ اور طحاوی رح نے فرمایا کہ بلال رض سے متواتر آثار کے ساتھ دو دو بار اقامت
کا ثبوت ہوا ہے اور طحاوی نے اچھی اسانید کے ساتھ سلمہ بن الاکوع و ثوبان وغیرہ رضی اللہ عنہم سے دو دو بار اقامت کہنا روایت
کیں۔ پس یہ جو امام نووی رح نے شرح صحیح مسلم مین کہا کہ "اقامت سترہ کلمہ ہونا جیسا کہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے مذہب شاذ ہے" یہ امام
نووی رح سے بہت عجیب ہے۔ تم نہین دیکھتے کہ اتنی احادیث و آثار صحیحہ کے باوجود مذہب شاذ ہونا کیا معنی ہین۔ بالجملہ آثار
متواترہ بلال و دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم و اقوال تابعین مذکورہ بالا کے ساتھ صاف ظاہر ہوا کہ سنت اذان و اقامت یون ہی ہے
جیسے ہمارا مذہب ہے اور حدیث بلال رض جسمین طاق اقامت مذکور ہے وہ کسی خاص حالت و وقت مین حکم دیا ہے اس سے دوام

نہین نکلتا ہے اور نہایت درجہ اس سے یہ ثبوت ہوتا ہے کہ یہ بھی روا ہے مگر ہمارا کلام اصطلاحی سنت مین ہے یعنی جسپر معمولی علدرآمد
ہو ہمیشہ مگر کبھی ترک کیا ہو اور اگر کبھی ترک نہو تو دلیل وجوب ہے بلکہ حدیث بلال رض سے یہ بھی نقل آیا کہ کبھی کبھی دو بار کو ترک
کیا ہے اور نقل آیا کہ ابراہیم نخعی رح نے کہا کہ حضرت صلعم کے وقت مین اقامت دو دو بار تھی اور اول جس نے اسکو ایک ایک کیا
کیا وہ معاویہ رضی اللہ عنہ ہے - یہ فعل معاویہ رض کا بدعت نہین بلکہ اصل اسکے واسطے حدیث بلال رض اللہ عنہ ہے اور معنی یہ ہین
کہ سنت ازلی کو ترک کیا - واضح ہو کہ جو افعال سنت کئی طرح سے مروی ہین انہین یہ ضرور نہین کہ سب طریقہ منسوخ ہون صرف
ایک باقی ہو بلکہ سب ہو سکتے ہین مگر ہمکو انہین سے وہ طریقہ تلاش کرنا چاہیے جسپر معمولی علدرآمد تھا تم نہین دیکھتے کہ حج
کے احرام مین سر مین جون پڑ جاوین کہ تکلیف سے منڈانا پڑے تو اُسکا کفارہ متعدد وجوہ سے ہے جب واجبات مین موجود
تو سنن مین کیون نہین ہے لہذا ہم بلا دلیل یہ دعوی نہین کرتے کہ حدیث بلال رض جو طاق اقامت کی ہے وہ منسوخ ہے بلکہ ہم نے
یہ ثابت کر دیا کہ احادیث و آثار مین توفیق سے ثبوت ہوا کہ سنت معمول دو دو بار اقامت ہے اور یہی ہمارا مطلب تھا - م
(فروع) مسجد مین ادائے فرض بجماعت بدون اذان و اقامت مکروہ ہے - قاضیخان - لائق موذن ہونے مین اعتماد علم
اور اوقات نماز پہچاننے پر ہے - ق - چاہیے کہ موذن مرد عاقل صالح متقی اور سنت سے آگاہ ہو - النہایہ - اور ہیبت والا اور
لوگون کے احوال سے خبرگیری رکھنے والا اور جو لوگ جماعت سے پچھڑین اُنکو جھڑکنے والا ہو - القنیہ - اور اذان دینے پر
دائمی التزام رکھنے والا ہو - البدائع - اور اذان مین امیدوار ثواب ہو - النہر - یعنی خالص ثواب کی نیت سے بلا عوض و طمع
دنیاوی ہو اور یہ سب استحباب ہے - م - اور بہتر کہ وہی امام نماز بھی ہو - المعراج - اور وہی اقامت بھی کہے - الکافی - اگر اسکی
غیبت مین دوسرے نے اقامت کہی تو بلا کراہت جائز ہے اور اگر موجود ہو اور وہ اسپر راضی تو بھی اور اگر اسکو ناگوار ی
ہو تو ہمارے نزدیک غیر کی اقامت مکروہ ہے - المحیط - طفل عاقل کی اذان بلا کراہت ظاہر الروایہ مین صحیح ہے اور غیر عاقل
مثل مجنون کے نہین جائز - النہایہ - ست نشہ کی اذان مکروہ - التبیین - عورت کی اذان مکروہ و اعادہ مستحب ہے - الکافی -
فاسق کی اذان مکروہ مگر اعادہ نہین ہے - الذخیرہ - غلام و دیہاتی و ولد الزنا و اندھے کی اذان - اور جو فقط بعض اوقات اذان
دیتا ہے بلا کراہت جائز ہے مگر غیر بہتر - المحیط - اگر اندھے کے ساتھ کوئی ہو جو اوقات نماز کی محافظت کرے تو اندھا مثل دیکھنے والے
کے ہے - النہایہ - اول وقت اذان دینا چاہیے اور اوسط وقت مین اقامت کہے تاکہ وضو کرنے والا وضو سے اور نوافل والا
نوافل سے اور حاجت والا قضاے حاجت سے فارغ ہو جاوے - التاتارخانیہ عن الحجۃ - سواے عربی کے فارسی وغیرہ
کسی زبان مین اذان نہ کہے - قاضیخان - یہی اظہر و اصح ہے - البحر - اذان پندرہ کلمہ و اقامت سترہ ہین - قاضیخان - اذان
و اقامت مین آواز بلند کرنا سنت ہے مگر اقامت اس سے پست ہے - البدائع النہایہ - مگر اپنی طاقت سے زیادہ آواز
بلند کرنا مکروہ ہے - المضمرات - سنت یہ کہ اذان اونچی جگہ دے - البحر - مگر مسجد کے اندر نہین بلکہ مینار پر یا مسجد سے باہر
ہونا چاہیے - قاضیخان - اقامت مسجد کے اندر ہموار جگہ پر - البحر القنیہ - **ويترسل في الاذان ويحدر في الاقامة**
اذان کہنے مین ترسل کرے اور اقامت کہنے مین حدر کرے - **ف** - ترسل یہ کہ اللہ اکبر اللہ اکبر - کہکر ٹھہر جاوے پھر
اللہ اکبر اللہ اکبر کہکر ٹھہر جاوے پھر اشہد ان لا الہ الا اللہ - کہکر ٹھہر جاوے اسی طرح ہر دو کلمہ کے درمیان آخر تک کرے
اور حدر یہ کہ کلمات ملے ہوے جلدی کے ساتھ کہے - التاتارخانیہ عن الینابیع - اذان مین آخر کلمہ پر جزم کرے ظاہر و باطن اور
اقامت مین نیت جزم کی رکھی - التبیین - امام مصنف رح نے ترسل و حدر کی دلیل ذکر فرمائی - **لقوله عليه السلام اذا اذنت
فترسل واذا اقمت فاحدر** - یعنی بلال رض کو فرمایا کہ جب تو اذان دے تو ترسل کر اور جب اقامت کہے تو حدر کر - **ف** -
ترمذی رح نے بعد روایت کے اسکو ضعیف کیا کہ اسناد مجہول ہے اور دارقطنی رح نے حضرت عمر رض کا قول روایت کیا و بیہقی نے

ابن عمرؓ کا فعل روایت کیا ہے لہٰذا امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔ وہٰذا بیان الاستحباب۔ یعنی یہ ایک مستحب فعل کا بیان ہے۔ ف۔ حتی کہ برعکس کرنا یا دونوں میں ترسل یا دونوں میں حدر بلا کراہت جائز ہے۔ کما فی الکافی۔ اور کہا گیا کہ مکروہ ہے۔ اور قاضیخان میں اعادہ اقامت کا حکم مذکور ہے۔ ابن الہمام رحمہ نے اسی کو حق کہا بدلیل توارث کے۔ ولیکن حق یہ کہ کچھ اختلاف نہیں یعنی کراہت تحریمی نہیں ہے اور کراہت تنزیہی موجود بدلیل آنکہ بدائع وغایۃ السروجی میں اعادہ کو افضل کہا ہے مگر بنظر دلیل صرف اذان میں یہ صحیح ہے۔ کما فی قاضیخان عف والمحیط۔ م۔ تکبیر یعنی اللہ اکبر کہنے میں اول میں مد دینا کفر ہے اور آخر میں خطائے فاحش ہے۔ الزاہدی۔ یعنی اول کا مد دینے والا یہ ارادہ کریگا آاللہ اکبر۔ کیا اللہ بڑا ہے تو کفر کا ارادہ کیا اور آخر میں مد کرنا اکبار جو ایک خطائے فاحش ہے اور یہ مراد نہیں کہ اگر کسی نادان مؤذن کی زبان سے ایسا نکل گیا تو وہ کافر ہوا فافہم م۔ اور اذان واقامت کے کلمات میں جس طرح مشروع ہیں اسی طرح ترتیب رکھے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر بعض کلمات کو مقدم وبعض کو مؤخر کیا تو افضل یہ ہے کہ جس کلمہ کو اپنی جگہ سے مقدم کیا اسکا اعتبار نہ کرے اپنی جگہ پر اسکو اعادہ کرے اور اگر نہ کیا تو اسکی نماز جائز ہے۔ المحیط لہٰذا ترتیب مستحب ہے م۔ ایسے طور پر راگنی کہ جس سے اذان واقامت کے کلمات میں تغیر آجاوے مکروہ ہے۔ شرح المجمع لابن ملک یہ کراہت تحریمی ہے سکا تقسم من الدر م۔ اور بدون ایسی راگنی کے اذان کے لیے خوش آوازی کرنا اچھا ہے۔ سراجیہ والصلواۃ ویستقبل بہا القبلۃ۔ اور قبلہ کا استقبال کرے اذان واقامت میں۔ ف۔ یعنی سوائے مسافر کے م۔ لان النازل من السماء اذن مستقبل القبلۃ۔ کیونکہ آسمان سے نازل ہونے والے فرشتہ نے قبلہ رخ ہو کر اذان کہی تھی۔ ف۔ جیساکہ روایت ابوداؤد وغیرہ میں صحیح ہے م۔ ولو ترک الاستقبال جاز لحصول المقصود ویکرہ لمخالفۃ السنۃ۔ اور اگر استقبال کو چھوڑا تو اذان کا جو مقصود ہے حاصل ہو جانے سے جائز ہو گیا لیکن سنت طریقہ کے مخالف ہونے سے مکروہ ہے ف۔ یعنی تنزیہی۔ و۔ ابن المنذر رحمہ نے کہا کہ اہل علم نے اذان میں استقبال قبلہ پر اجماع کیا ہے ع۔ مسافر کو سواری پر اذان کہنا اگرچہ قبلہ رخ نہو جائز ہے اور اقامت کے واسطے اترے۔ کما فی قاضیخان والخلاصہ۔ اور نہ اترا تو بھی روا ہے۔ المحیط۔ اور حضر میں سواری پر اذان ظاہر الروایہ میں مکروہ مگر اعادہ نہیں۔ الخلاصہ۔ بیٹھے اذان دینا مکروہ ہے قاضیخان۔ ویحول وجہہ للصلوٰۃ والفلاح یمنۃ ویسرۃ۔ اور جب حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح پر پہونچے تو ان دونوں کے کہنے کو اپنا چہرہ فقط دائیں طرف وبائیں طرف پھیرے۔ ف۔ اور دونوں قدم اپنی جگہ پر جمے رہیں خواہ تنہا نماز پڑھے یا جماعت کے ساتھ اور یہی صحیح ہے حتی کہ مشائخ نے کہا کہ جو مولود کے کان میں اذان دے وہ بھی ان دونوں کلمات پر اپنا چہرہ پھیرے۔ المحیط۔ لانہ خطاب للقوم فیواجہہم۔ کیونکہ یہ تو قوم کو خطاب ہے پس انکے روبرو ہوگا۔ ف۔ کہ نماز کی طرف اور فلاح دارین کی طرف آؤ۔ م۔ اور کیفیت یوں کہ حی علی الصلوٰۃ پر دائیں طرف پھیرلے اور فلاح پر بائیں طرف یہی صحیح ہے۔ التبیین۔ اور کہا گیا کہ ہر ایک کے واسطے دائیں وبائیں پھیرے اور یہی اوجہ ہے۔ الفتح۔ وان استدار فی صومعتہ فحسن۔ اور اگر مؤذن اپنے صومعہ میں گھوم گیا تو اچھا ہے۔ ف۔ جبکہ صومعہ کشادہ ہو۔ البدائع۔ پس دائیں موکھلے سے اپنا سر نکال کر دوبار حی علی الصلوٰۃ کہے اور بائیں موکھلے سے سر نکال کر دوبار فلاح کہے۔ ابو المکارم۔ و مرادہ اذا لم یستطع تحویل الوجہ یمینا وشمالا مع ثبات قدمیہ مکانہما کما ہو السنۃ بان کانت الصومعۃ متسعۃ۔ اور مراد امام محمد رحمہ کے کلام کی جو متن میں مذکور ہے یہ ہے کہ صومعہ میں پھرنا اس صورت میں جب اسکو دونوں قدم جمائے رکھنے کے ساتھ دائیں بائیں منہ پھیرنا کہ جو کہ سنت طریقہ ہے ممکن نہو بایں وجہ کہ مثلاً صومعہ کشادہ ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ اپنی جگہ پر جمے ہونے کے ساتھ اذان کا پورا اعلام جو مقصود ہے حاصل نہو تب موکھلے پر جانے کی ضرورت ہوگی اور اسمیں کچھ مضائقہ نہیں اچھا ہے جبکہ ضرورت ہے م۔ فاما من غیر حاجۃ فلا۔ رہا بدون ضرورت کے تو اپنی جگہ سے قدم ہٹانا نہیں اچھا ہے۔ ف۔ اقامت کہنے میں ان کلمات پر تحویل مذکور نہیں ہے۔

اور بعض قوم کے بیچ بو دیکھتے ہیں۔ تر تاشی رح۔ صومعہ بلند مقام جیسے کھڑا ہوکر اذان دے وہ کبھی مثل کوٹھری کے ہوا کشادہ
یا تنگ ہوتا ہے اور اتزاری رح نے کہا کہ منارہ اذان کی چوکی پر ہوتا ہے مگ۔ ثبوت بلندی پر اذان کا جو ابوداؤد اور بیہقی وغیرہ
نے بنو النجار کی ایک عورت سے بلال رضہ کی اذان سب سے اونچے گھر پر روایت کی اور ابو برزہ رضہ وغیرہ سے منارہ پر
اذان کا سنت ہونا ابوالشیخ وغیرہ نے روایت کیا ہے اور بغیر ضرورت کے اپنی جگہ سے تحویل نہ کرنا صحیحین وغیرہ میں معروف
ہے اور بضرورت کے وقت تحویل کرنا تو حدیث ابو جحیفہ رضہ کہ رایت بلالا یوذن ویدور ویتبع فاہ ھہنا وھہنا واصبعاہ فی اذنیہ۔
میں نے بلال کو دیکھا کہ اذان دیتے اور دور کرتے اور دائیں و بائیں منہ لاتے اس حالت میں کہ انکی دونوں انگلیاں دونوں
کانوں میں تھیں۔ اس حدیث کو ترمذی نے روایت کرکے کہا کہ حسن صحیح ہے اور بیہقی رح کا اعتراض کہ اسمیں عبد الرزاق نے وہم
کیا ہے ہمکو تسلیم نہیں کیونکہ عبد الرزاق صاحب مصنف ثقہ حجت ہے اور دوسری روایت ابو جحیفہ رضہ کی کہ جسمیں یہ مذکور ہے کہ دونہ
نہیں کیا وہ محمول دوسرے وقت پر ہے جبکہ ضرورت دور کی نہ تھی اور یہی ہمارا مذہب ہے ع م۔ والافضل للموذن۔ اور افضل
ہے موذن کے واسطے یعنی اذان دینے میں۔ ف۔ نہ اقامت کہنے میں۔ ان یجعل اصبعیہ فی اذنیہ۔ یہ کہ اپنی دونوں
انگلیاں اپنے دونوں کانوں میں کرلے۔ بذلک امر النبی علیہ السلام بلالا رضہ ولانہ ابلغ فی الاعلام۔ کیونکہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال رضہ کو اسکا حکم کیا اور اسلئے کہ اعلام جو مقصود اذان ہے اس سے خوب پورا ہوتا ہے۔ ف۔ چنانچہ
ابن ماجہ وطبرانی وحاکم نے یہ حدیث روایت کی مع اس کلام کے کہ یہ تیری آواز کا زیادہ بلند کرنے والا ہے۔ اور ابوالشیخ نے
کتاب الاذان میں عبد اللہ بن زید کی حدیث میں فرشتہ کا اسطرح کرنا روایت کیا ہے۔ بالجملہ یہ امر اذان میں اس مقصد کے
لیے زائد کرنا بہتر ہے کہ آواز بلند ہو۔ وان لم یفعل فحسن۔ اور اگر موذن نے ایسا نہ کیا تو بھی اذان اچھی رہی۔ مع۔ لانہا
لیست بالسنۃ الاصلیۃ۔ کیونکہ یہ اصلی سنت نہیں ہے۔ ف۔ اتزاری رح نے کہا یعنی سنن الہدیٰ میں سے نہیں بلکہ سنن الزوائد
میں سے ہے۔ م۔ کیونکہ وہ مبالغہ اعلام کے لیے مشروع ہے اور اگر دونوں ہاتھ دونوں کانوں پر رکھے تو بھی اچھا ہے۔ التبیین۔
کیونکہ امام احمد رح کی حدیث ابو محذورہ میں چاروں انگلیاں ملاکر کانوں پر رکھنا مروی ہے ت۔ اگر اذان یا اقامت میں ایک
ساعت غشی میں مبتلا ہوا یا بجو لکر بند ہوگیا تو افضل از سرنو کہنا۔ دونوں کے درمیان کلام کرنا وجواب سلام وغیرہ مثل
مکروہ ہے۔ اقامت کو وہ اپنی جگہ ختم کرے خواہ امام ہو یا نہ ہو اور یہی اصح ہے۔ کما فی البدائع۔ ایک موذن کو دو مسجدوں میں اذان
دینا مکروہ ہے۔ وفی الحدیث من اذن فھو یقیم۔ جو اذان دے وہی اقامت کہے۔ رواہ الترمذی وابن ماجہ۔ عینی رح نے کہا کہ اسمیں
عبد الرحمن افریقی ضعیف ہے۔ اقول اور حق یہ کہ وہ ثقہ ہے۔ لہٰذا شیخ وہری رح نے کہا کہ موذن کی اجازت سے دوسرا اقامت کہے
تو جائز ہے۔ م۔ چاہیے کہ موذن مرد بالغ عاقل تندرست متقی عالم بسنت واوقات نماز ہو اور بلند آواز ودائمی اذان کہنے والا
پانچوں وقت کا ہو اور اسپر اجرت نہ لے اور اگر اجرت ٹھہرائی تو آسکا مستحق نہوگا۔ فی الحدیث اور ایسا موذن مقرر کیے جو
اپنی اذان پر اجرت نہ لیوے۔ رواہ الترمذی وابن ماجہ وابوداؤد۔ یہی قول اوزاعی واحمد وابن المنذر کا ہے اور امام مالک وبعض
شافعیہ نے اجرت لینا جائز رکھا ہے۔ مع۔ اور بہتر یہ کہ اسکو محتاج دیکھیں تو بلا شرط کے اسکی اعانت کریں اور جس نے اذان
پر اجرت ٹھہرائی وہ فاسق ہے اسکی اذان مکروہ ہے۔ محیط میں برخلاف ذخیرہ وبدائع کے اندھے کی اذان مکروہ نہیں۔ مع
واضح ہو کہ فجر کی اذان میں اول تثویب جو حدیث میں ہے وہ الصلوٰۃ خیر من النوم دوبار ہے اور صحیح یہ کہ وہ درمیان اذان میں
ہی جیسے معمول ہے نہ بعد اذان کے۔ ساحفظ۔ والتثویب فی الفجر حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح مرتین بین الاذان
والاقامۃ حسن۔ لانہ وقت نوم وغفلۃ۔ وکرہ فی سائر الصلوات۔ اور تثویب کرنا فجر میں بعد اذان کے دوبار حی علی الصلوٰۃ
حی علی الفلاح کے ساتھ اذان واقامت کے درمیان میں بعض تو یعنی اذان کہکر توقف کرکے اقامت واذان کے بیچ میں یہ

ان دو کلمہ سے پکارنا بہتر ہے۔ اس جہت سے کہ وہ وقت خواب وغفلت کا ہے۔ اور باقی نمازوں میں تثویب مکروہ ہے۔ ف
آیندہ آتا ہے کہ متاخرین نے کل نمازوں میں تثویب کو مستحسن رکھا اور اسی کو تنویر وغیرہ میں مذہب قرار دیا ہے۔ م۔ ومعناہ
العود الی الاعلام وھو علی حسب ما تعارفوہ۔ اور معنی تثویب کے یہ ہیں کہ پھر خبردار کرنے کی طرف عود کرنا اور یہ ہوتا ہے
لوگوں کے متعارف کے ہے۔ ف۔ یعنی کوئی خصوصیت اسمیں لفظ حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح کی نہیں ہے بلکہ اسمیں اگر الصلوٰۃ
الصلوٰۃ یا قامت الصلوٰۃ یا مانند اسکے جو متعارف ہوجاوے وہی کافی ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ یہ تثویب بالاتفاق نفس اذان
میں سے نہیں ہے بلکہ اذان کا جو مقصود ہے اسکے حاصل ہونے کے واسطے سوائے اذان کے ایک وسیلہ اپنی طرف سے نکالا
گیا ہے تو اس صورت میں روا ہوگا کہ ہندوستان میں ہر خطہ کی زبان میں اُنکے متعارف پر یہ اعلام ہو اور عربی کی خصوصیت
کو صرف اذان کے کلمات میں ہے برخلاف تثویب اول کے یعنی الصلوٰۃ خیر من النوم۔ کے کہ وہ فخر الاسلام کے نزدیک
صحیح یہ کہ بعد اذان کے تھی اور امام محمدؒ کا قول کتاب الآثار میں اسپر صریح دلالت کرتا ہے ولیکن اصح یہ کہ وہ بعد حی علی الفلاح
کے داخل اذان تھی جیسا کہ متون میں مذکور اور معمول ہے اور حدیث کا لفظ بھی کہ اجعلہ فی اذانک۔ اسکو اپنی اذان
میں کردے۔ اسپر دلیل ہے۔ ہر تقدیر وہ جب بحکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم داخل کیا گیا تو یہ احداث نہیں بلکہ شرع
ہے تو وہ اسی طرح عربی کے سوائے کسی زبان میں روا نہیں ہے فاحفظہ۔ م۔ وہذا تثویب احدثہ علماء الکوفۃ بعد
احداث الصحابۃ لتغیر احوال الناس۔ اور یہ تثویب جسمیں کلام ہے ایسی تثویب ہے جسکو احداث کیا یعنی نیا نکالا ہے علماے کوفہ نے
بعد زمانہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بوجہ لوگوں کے احوال بدل جانے کے۔ ف۔ اور لوگوں میں غفلت وسستی پیدا ہوجانے
یعنی وجہ تثویب اول کی خواب غفلت تھا اور وہ غفلت وسستی اس زمانہ میں بیداری میں بھی پیدا ہوگئی ہے وخصوا الفجر
لما ذکرناہ۔ اور علماے کوفہ نے فجر کی خصوصیت اس تثویب کے ساتھ اسی وجہ سے کی جو ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ کہ وہ وقت خواب
وغفلت کا ہے۔ اور شاید کہ یہ وجہ ہو کہ فجر میں تثویب کے لیے گنجایش اس وجہ سے ہے کہ ایک تثویب اسمیں موجود ہے۔ والمتاخرون
استحسنوہ فی الصلوات کلہا لظہور التوانی فی الامور الدینیۃ۔ اور متاخرین فقہاء نے تثویب کو تمام نمازوں میں مستحسن
نکالا ہے کیونکہ امور دینیہ میں سستی ظاہر ہوگئی ہے۔ ف۔ تمام نمازیں سوائے مغرب کے۔ کما فی شرح النقایہ۔ پس جب خواب
کی غفلت میں تثویب روا ہوئی تو سستی وکام کاج کی غفلتوں کے ساتھ بھی روا بلکہ اولی ہے۔ ولیکن اسمیں اشکال یہ ہے کہ خواب
کی غفلت تو بے اختیاری ہے اور اسمیں کوئی کوتاہی وسرکشی نہیں ہے لہذا لیلۃ التعریس کی حدیث میں جب صبح کی نماز میں سو
سو گئے تھے صحابہ رضی اللہ عنہم کو بہت تشویش تھی کہ ہمنے بہت تفریط کی تو فرمایا کہ لا تفریط فی النوم آہ یعنی خواب میں کچھ
اپنی طرف سے کوتاہی نہیں ہے کیونکہ ارواح تو قبضۂ قدرت میں ہیں اُسنے جب چاہا اُنکو چھوڑا اور تفریط تو صرف بیداری کی
میں ہوتی ہے پس جب معلوم ہوا کہ تثویب اول کا مشروع ہونا بدون تفریط کی صورت اور بحالت بے اختیاری کے تھا تو اب
قیاس دوسری اوقات میں جو صورت تفریط اور حالت اختیاری ہے قیاس مع الفارق بلکہ برعکس ہے تو کیونکر ہوگا۔ فافہم۔ م۔
متاخرین نے احداث پر احداث کیا کیونکہ تثویب اول خود میان اذان تھی اسپر علماء کوفہ نے اذان کے بعد اور اقامت
سے پہلے ایک تثویب احداث کی باوجود اول تثویب کے باقی رکھنے کے پھر متاخرین نے اسپر اور تثویب جملہ نمازوں میں احداث
کی تو یہ احداث پر احداث ہوا۔ النہایہ وغیرہ۔ اقول۔ بلکہ امام ابو یوسف رحمہ نے جو تنہا احداث کیا۔ کما قال الامام المصنف
وقال ابو یوسف لا اری باسا ان یقول المؤذن للامیر فی الصلوات کلہا السلام علیک ایہا الامیر ورحمۃ اللہ
وبرکاتہ حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح الصلوٰۃ یرحمک اللہ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ میں اسمیں مضائقہ نہیں دیکھتا
کہ موذن سب نمازوں میں امیر کو یعنی مسلمانوں کے سردار حاکم کو یوں کہے کہ السلام علیک ایہا الامیر آخر تک۔ ف۔ یہ

کے واسطے تثویب خاص ہے۔ واستبعدہ محمد رح لان الناس سواسیۃ فی امر الجماعۃ۔ اور امام محمد رح نے اسکو جواز سے دور جانا ہے کیونکہ امر جماعت مین توسب لوگ خواہ امیر ہو یا رعیت ہون برابر ہین۔ ف۔ پھر امیر کی کون خصوصیت ہے۔ وابو یوسف خصہم بذلک لزیادۃ اشتغالہم باموار المسلمین کیلا تفوتہم الجماعۃ۔ اور ابو یوسف نے امراء کو اس تثویب کے ساتھ اسلیے خاص کیا کہ مسلمانون کے امور مین انکو زیادہ اشتغال ہے پس انکو یہ خاص اعلام کردیا جاوے تاکہ انکی جماعت فوت نہوجاوے۔ ف۔ امام مصنف رح نے امراء کے ساتھ بقول ابو یوسف اور یہی جزئیات ملائے بقولہ۔ وعلی ہذا القاضی والمفتی۔ اور اسی حالت رحکم پر ہین قاضی ومفتی۔ ف۔ کیونکہ وے بھی مسلمانون کے کامون مین زیادہ مشغول رہتے ہین۔ قاضیخان رح نے فتاوی مین کہا کہ امام ابو یوسف کا قول اپنے زمانہ کے امراء المسلمین کے حق مین تھا اور رہے ہمارے زمانہ کے امراء تو یہ مسلمانون کے کامون مین نہین بلکہ اپنے حلم کرگے مین مشغول ہین۔ ع۔ پھر امام مصنف رح کے کلام سے اور یون ہی قاضیخان وغیرہ کے کلام سے نکلتا ہے کہ انھون نے ابو یوسف رح کا قول اختیار کیا ہے۔ ف۔ پھر طریقہ یہ کہ بعد اذان کے بقدر (۲۰) آیت پڑھنے کے ٹھہرکر تثویب کرے پھر اسی قدر ٹھہرکر اقامت کہے۔ ف۔ بعض نے ابو یوسف رح کی تائید مین کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بالخصوص جماعت تیار ہونے کی آگاہی دینے کو بلال رض جاتے تھے اور رد کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر کسی کا قیاس نہین ہوسکتا اور امراء کی خصوصیت کرنے مین عوام مومنین کی جانب بے پروائی بیدا کرنا اور حرص شرف وامارت کا تخم انکے دلون مین بونا ہوگا جواب دیا گیا کہ امام مالک رح کی روایت مؤطا حضرت عمر رض کے بارہ مین بھی موجود ہے کہ موذن بلانے گیا اور سوتا پایا تو کہا کہ الصلوٰۃ خیر من النوم اور رد کیا گیا کہ یہ لفظ تو مرفوع حدیث مین ثابت ہے اور حضرت عمر رض پر بھی قیاس روا نہین ہے۔ احادیث صحیحہ مین ثبوت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ عنقریب تم پر ایسے امراء ہونگے جو نماز دن مین تاخیر کرینگے الخ۔ ومع ہذا آنکے حق مین کسی تثویب کا حکم نہین دیا۔ عینی رح نے اول احداث پر اعتراض کیا کہ اگر کہا جاوے کہ احداث تو مذموم ہے اور جواب دیا کہ یہ بدعت حسنہ ہے بدلیل قولہ علیہ السلام ما راٰہ المومنون حسنا فہو عند اللہ حسن۔ یعنی جس چیز کو مومنین بہتر جانین وہ اللہ تعالی کے نزدیک بہتر ہے تو یہ تثویب بہتر ہے پس بدعت حسنہ ہے۔ اقول تحقیق مقام بہت درازی چاہتا ہے جو میرے التزام سے خارج ہے ولیکن کافی اختصار سے بیان۔ اسواسطے ضرور ہوا کہ اس مسئلہ مین شور شغب زیادہ ہے۔ واضح ہو کہ علامہ عینی رح نے جو استدلال پیش کیا بقولہ ما راٰہ المومنون حسنا الخ سو اس مین المومنون سے بعض مراد ہین یا سب مراد ہین اگر بعض مراد ہین تو لازم آویگا کہ معتزلہ فرقہ کے بعض اقوال جو ہمارے نزدیک باطل ہین وہ صحیح ہون کیونکہ صحیح قول پر ہمارے نزدیک معتزلہ فرقہ کی تکفیر نہین تو وہ مومنین سے ہین اور تم نے نکالا کہ بعض مومنین جس بات کو اچھا جانین وہ اللہ تعالی کے نزدیک اچھی ہے حالانکہ یہ باطل ہے اگر کہو کہ مومنون سے کامل مومن مراد ہین تو کامل یا ناقص واقعی ہمکو نہین معلوم بلکہ ہم ظاہر شریعت پر حکم کرتے ہین لہذا جو ظاہر مین کلمہ توحید کا اقرار کرے اسکو مسلمان ٹھہراتے ہین اور یہ علم بالاجماع اللہ تعالی ہی کو ہے باستثناے صحابہ رضی اللہ عنہم کے کہ اللہ تعالی نے فرمایا۔ اولئک ہم المومنون حقاً۔ اور فرمایا اولئک ہم الصادقون۔ اور مانند اسکے آیات بکثرت ہین جو انکے صدق وکمال ایمان کی دلیل ہین تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے جس بات پر اجماع کیا وہ قطعی ہے اسی واسطے حدیث ما راٰہ المومنون حسنا الخ کی تفسیر مین خود حضرت عبد اللہ بن مسعود رض نے فرمایا اولئک اصحاب محمد الخ۔ یہ لوگ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ ہین آخر تک۔ پھر بعد انکے اگر سب مسلمان کسی بات پر اجماع کرین تو ضرور ہے کہ انمین صادقین وکاملین بھی آگئے اگرچہ ہم بالخصوص نہین جان سکتے کہ وہ کون کون ہین تو وہ بھی اجماع قطعی ہے۔ اب ہم اصل مسئلہ تثویب مین کلام کرتے ہین کہ افعال دو قسم کے ایک وہ کہ از قبیل شرائع ہین جنمین ثواب موعود ہے دوم جو از قسم عام مباحات ہین اگرچہ انکا مباح وجائز ہونا بھی شرع سے معلوم ہوا پھر جو مباحات ہین اگر انکو کسی نعل مشروع سے ملا دیا جاوے تو

اسکے واسطے اجازت کی ضرورت ہو جبکہ اس سے شروع مین کچھ تغیر ہو۔ جب یہ معلوم ہوا تو ہم کہتے ہین کہ اگر تثویب کو از قبیل
شرائع کہا جاوے تو اُسکی دلیل شرعی چاہیے اور یہ دلیل کہ ما رآہ المومنون حسنا الخ پوری نہین اسواسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم
سے اسکا ثبوت نہین ہو اور اُنکے بعد تمام مومنون نے اجماع نہین کیا۔ تو لامحالہ وہ از قبیل مباحات ہو جس سے باہم یہ مقصود کہ
ہمارے ساتھ والے ہمارے مجمع جماعت مین شامل ہوکر نماز پڑھین اور اُسکی دو صورتین ہین ایک یہ کہ خود اذان کے اندر کوئی بات
بڑھائی جاوے تو یہ بالاجماع نہین جائز ہو چنانچہ علماے کوفہ نے بھی ایسا نہین کیا۔ دوم یہ کہ مسجد مین سے آواز دیجاوے اور
لوگون کو پکارا جاوے تو اُسکو اذان سے ایک لگاؤ ہوا کہ اذان بھی مسجد سے پکاری گئی تھی لہذا عینی رح نے مبسوط سے نقل کیا
کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ایک موذن کو دیکھا کہ اُسنے نماز عشاء کے واسطے تثویب کہی تو فرمایا کہ اس مبتدع کو مسجد سے نکال دو
اور مجاہد رح نے کہا کہ مین ابن عمر رض کے ساتھ مسجد مین داخل ہوا جس مین اذان دیدی گئی تھی اور ہم نماز پڑھنا چاہتے تھے کہ اتنے
مین موذن کو سنا کہ وہ تثویب کرنے لگا تو غضبناک ہوگئے اور فرمایا کہ اٹھ کھڑا ہو تاکہ ہم اس بدعتی کی جگہ سے نکل جاوین اور وہان
نماز نہ پڑھی۔ ابو داؤد و اثرم ری۔ اور ایک روایت مین ظہر یا عصر کی نماز کا تذکرہ ہو اور تثویب تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک
مین صرف فجر کی نماز مین تھی۔ پس یہ تو صحابہ رض کے عہد مین مسجد کے اندر سے تثویب کا حال ہو اور رہا مسجد کے باہر ہوکر تو صحیح ہوا کہ
موذن نے جاکر حضرت عمر رض کو جماعت تیار ہونے کی اطلاع دی اور یہ بات دوسرون کے واسطے ثابت ہوئی ہو اور اسپر صحابہ رض مین
سے انکار نہین مروی ہو اور یہ جو کہا گیا کہ یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خصوصیات سے تھا تو یہ بات کچھ نہین ہو اسواسطے کہ اسمین کوئی
وجہ خصوصیت کی نہین ہو۔ بالجملہ علماے کوفہ و متاخرین نے تثویب کو از قسم شرائع نہین بلکہ از قسم مباحات شمار کیا ہو کیا تم نہین
دیکھتے کہ اُسکو اذان سے خارج کیا اور اُسکے واسطے کوئی خصوصیت لفظ حی علی الصلوٰۃ کی بھی نہین رکھی بلکہ لفظ کی بھی خصوصیت
نہین حتی کہ کھنکارنا وغیرہ جو متعارف ہو۔ کما فی العینی۔ پس جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب کلام صرف اسمین رہا کہ کیا مسجد کے
اندر سے یہ بات روا ہو یا نہین کیونکہ خارج مسجد سے جماعت تیار ہونے کو آگاہ کردینا تو ثبوت ہو اور اسمین خلاف نہونا چاہیے ولیکن
مسجد سے باہر جاکر اس کام کو کرنا مشکل اور اُسکا فائدہ کم ہو لہذا خاص حدود مسجد سے علحدہ ہوکر عام اعلان کرنا عموماً مفید ہو
تو اسی کو علماء رح نے اختیار کیا اگر وہم ہو کہ مسجد سے باہر ہونے کی قید کہان سے لگاتے ہو تو جواب یہ کہ ہم اوپر مسئلہ لکھ چکے کہ
اذان مسجد سے خارج دینا چاہیے اور مسجد مین نہ دیوے۔ کما فی قاضیخان۔ اور صومعہ و مینذنہ و منارہ خارج مسجد ہو اور صحیح بخاری
مین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے زیادت ندائے ثالث بالزوراء مذکور ہو اسطرح کہ جب جمعہ مین لوگون کی کثرت ہوئی تو حضرت عثمان
نے تیسری ندا یعنی اذان کو مقام زوراء پر بڑھایا۔ اور یہ مسجد سے خارج ہو اور جب کہ منارہ و مینذنہ و صومعہ خارج مسجد ہو تو تثویب
مذکور مسجد سے خارج ہوئی اور ہم نے بیان کردیا کہ وہ جائز ہو۔ اگر وہم ہو کہ تم نے مباحات سے کیونکر کہا حالانکہ مذکور تو یہ ہو کہ۔
واستحسنوہ یعنی اسکو مستحسن رکھا اور وہ مستحب ہو۔ جواب یہ کہ نہین بلکہ استحسنوہ کے معنی یہ کہ بدلیل استحسان اسکو نکالا ہو اور
مباح کبھی مستحسن اس نظر سے ہوتا ہو کہ اُنکا نتیجہ کوئی امر مستحب ہو جیسے یہان تکثیر جماعت وغیرہ لہذا تثویب بدین معنی مستحسن ٹھہری
اور یہ غرض نہین کہ ہماری تثویب پر ثواب مترتب ہو پس یہ تو میرے نزدیک تحقیق ہو واللہ تعالیٰ ہو الموفق للصدق والصواب
والیہ المرجع والمآب۔ **ویجلس بین الاذان والاقامۃ الا فی المغرب** ۔ اور ہر اذان و اقامت کے درمیان مین جلسہ کرے
سوائے مغرب کے۔ **ف** یعنی اذان سے اقامت کو ملا دینا تو بالاتفاق مکروہ ہو۔ المعراج۔ حتی کہ مغرب مین بھی بالاتفاق فاصلہ
کردینا ضرور ہو۔ النہایہ۔ پس سوائے مغرب کے باقیون مین فاصلہ بقدر دو یا چار رکعت کے ہر رکعت مین بقدر دس آیت کے
قرأت ممکن ہو۔ الزاہدی۔ اور موذن کو اسی درمیان مین سنت یا نفل پڑھنا اولیٰ ہو۔ المحیط۔ رہی مغرب تو امام رح کے نزدیک
افضل یہ کہ بقدر ایک بڑی آیت کے کھڑے ہوجانے فاصلہ دے اور بیٹھنا بھی روا ہو اور صاحبین کے نزدیک برعکس ہو۔ کما فی [illegible]

وعلی ہذا المغرب مین نبیٹھنا افضل ہے۔ وہذا عند ابی حنیفۃ - اور یہ امام اعظم رح کے نزدیک ہے۔ وقالا یجلس فی المغرب ایضا جلسۃ خفیفۃ لانہ لابد من الفصل اذ الوصل مکروہ ولا یقع الفصل بالسکتۃ لوجودہا بین کلمات الاذان فیفصل بالجلسۃ کما بین الخطبتین - اور صاحبین نے کہا کہ مغرب مین بھی جلسہ کرے مگر خفیف اسلیے کہ فاصلہ کرنا تو ضرور کیونکہ ملانا مکروہ ہے اور فاصلہ دینا سکوت سے نہین ہوتا کیونکہ سکتہ تو اذان کے کلمات مین بھی پایا جاتا ہے پس بیٹھک سے فاصلہ دے جیسے دو خطبون کے درمیان ہوتا ہے۔ ولابی حنیفۃ ان التاخیر مکروہ فیکتفی بادنی الفصل احترازا عنہ والمکان فی مسالتنا مختلف وکذا النغمۃ فیقع الفصل بالسکتۃ ولا کذلک الخطبۃ - اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ تاخیر کرنا مغرب مین مکروہ ہے یعنی سوائے ادنی تاخیر کے پس کمتر فاصلہ پر اکتفا کیا جاوے تاخیر سے احتراز کرنے کو۔ اور ہمارے اس مسئلہ مین جگہ مختلف ہے اور آواز بھی مختلف ہے تو سکتہ کے ساتھ فاصلہ ہو جائیگا اور خطبہ کی یہ حالت نہین ہے۔ ف۔ بلکہ دونون خطبہ کی جگہ و آواز متحد ہے تو بدون بیٹھک کے صرف سکتہ سے وہان فاصلہ نہین ہوتا ہے۔ وقال الشافعی یفصل برکعتین اعتبارا بسائر الصلوات والفرق قد ذکرناہ - اور شافعی رح نے کہا کہ دو رکعتون سے فاصلہ دے بقیاس باقی نمازون کے اور فرق ہمنے ذکر کر دیا۔ ف۔ یعنی شافعی رح کا قیاس باقی نمازون پر قیاس مع الفارق ہے اور فرق یہ کہ دیگر نمازون مین تاخیر مکروہ نہین اور مغرب مین مکروہ ہے تو مغرب کا دوسری نمازون پر قیاس نہین ہو سکتا ہے۔ قال یعقوب رایت ابا حنیفۃ یوذن فی المغرب ویقیم ولا یجلس بین الاذان والاقامۃ - یعقوب نے یعنی ابو یوسف رح نے کہا کہ مین نے ابو حنیفہ رح کو دیکھا کہ مغرب مین اذان دیتے اور اقامت کرتے اور اذان و اقامت کے بیچ مین نہین بیٹھتے تھے - وہذا یفید ما قلناہ - اور یہ قول دو باتون کو مفید ہے ایک وہ جو ہمنے بیان کی تھی۔ ف۔ یعنی امام ابو حنیفہ کے نزدیک مغرب مین اذان و اقامت کے درمیان جلسہ نہین ہے۔ عنایہ۔ دوم یہ کہ۔ وان المستحب کون المؤذن عالما بالسنۃ - اور مستحب یہ ہے کہ اذان دینے والا عالم بالسنۃ ہو۔ ف۔ یعنی شریعت کے احکام جانتا ہو۔ ع۔ یہ کس دلیل سے ہے جواب۔ لقولہ علیہ السلام ویؤذن لکم خیارکم - بدلیل اس حدیث کے۔ ف۔ جسکو ابو داؤد و ابن ماجہ و طبرانی رح نے ابن عباس کی حدیث سے مرفوعا روایت کی لیؤذن لکم خیارکم ولیؤمکم اقرأکم۔ چاہیے کہ تمہارے واسطے وہ اذان کہے جو تم مین سے بہتر ہو اور چاہیے کہ تمہارے واسطے وہ امام ہو جو اقرأ ہو یعنی کتاب الٰہی کو خوب پڑھا ہوا ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ عالم ایسا ہو کہ عمل کرنے والا ہو کیونکہ عالم فاسق تو دو قول مین سے احق قول پر جاہل فاسق سے بھی زیادہ عذاب مین ہے تو وہ خیار مین سے نہو گا جیسا کہ احادیث صحیحہ اسکے شاہد ہین اور فقہاء نے بھی تصریح کی کہ فاسق کی اذان مکروہ ہے تو عام رکھا خواہ جاہل ہو یا عالم ہو۔ ن۔ اور عبد الرزاق کی روایت مین ہے اور ایسا شخص تمہارا موذن نہو جو بالغ نہین ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ ظاہر الروایۃ مین جواز ہے اور اول جلے مین نے نہایہ سے بلا کراہت جواز نقل کیا ظاہرا کراہت کے ساتھ جواز مراد ظاہر الروایۃ ہوگا جیسا کہ غیر ظاہر الروایۃ مین آیا ہے اور بعید گویا یہ ہے کہ اثر کلمہ توحید کا مؤذن صالح نیکوکار کے زبان سے ہوتا ہے تو طفل نابالغ نہونا چاہیے فافہم واللہ اعلم۔ لہذا اجرت ممنوع ہے جیسا کہ حدیث مین بھی وارد ہے اور درمختار مین بحر الرائق سے نقل کرکے زعم کیا کہ اجرت لے تو بھی ثواب کا مستحق ہو گا اور یہ صحیح نہین ہے کیونکہ خود بحر الرائق نے اسکو احتمال کے طور پر لکھا ہے اور کلام مشائخ کے مخالف ہے اور موذن جب عالم باوقات نماز نہو تو موذنون کے ثواب کا مستحق نہوگا - انتہی - وفی الفتح - اور طبرانی رح نے اوسط مین بسند صالح حضرت ابن عمر رض سے مرفوع روایت کی کہ تین ہین کہ فزع اکبر سے انکو ہول نہوگا اور حساب انکو ماخوذ نہ کریگا اور وے مشک کے بلند مقام پر ہونگے یہانتک کہ خلائق کے حساب سے فراغت ہو ایک وہ جس نے قرآن پڑھا خالص اللہ تعالیٰ کی رضامندی کیلیے اور اسکے ساتھ ایک قوم کی امامت کی جو اس سے راضی رہے دوم وہ موذن جو اللہ تعالیٰ کے واسطے نمازون کے لیے اذان دیتا ہے سوم وہ غلام جس نے اچھا معاملہ رکھا اپنے اور اپنے رب تعالیٰ کے درمیان اور اپنے اور اپنے آقاؤن کے درمیان مین۔ ورواہ فی المعجم الکبیر ایضا اور

اسمین قرآن والے کے لیے امامت کا ذکر نہین بلکہ صرف خاص رضاے الٰہی ہو اور فتح القدیر مین کہا کہ اذان واقامت کے وقت
تنحنح یعنی کھنکھار بطور گلا صاف کرنے کے کرنا مکروہ بدعت ہو ولیکن بحر الرائق مین ہو کہ موذن کو آواز اچھی کرنے کے لیے روا ہو
اور یہ درحقیقت سراج کا قول ہو م ملی الہندیہ۔ اور موذن لوگون کا انتظار کرے اور جو ضعیف جلدی چاہتا ہو اسکی رعایت سے
اقامت کہے اور محلہ کے رئیس وبڑے آدمی کا انتظار نہ کرے۔ السراج وکذا فی الفتح۔ اور اپنی جگہ پر اقامت کہے پھر اگر قد قامت
الصلوٰۃ کے وقت نماز کی جگہ چلا تو جائز ہو جبکہ امام ہو اور کہا گیا کہ مطلقاً جائز ہو اور درمیان اذان مین کلام کرے تو دوہراوے
اور کئی جگہ لکھا ہو کہ جب موذن پر سلام کیا یا چھینکا وحمد کی یا نماز پڑھنے والے پر یا قرآن یا خطبہ پڑھنے والے پر سلام کیا تو مشائخ
نے قول ابو یوسف رح کو صحیح کہا کہ جواب نہ دے نہ قبل فراغ و نہ بعد فراغ نہ دل مین۔ ف۔ موذن بعد فراغ کے بھی جواب
نہ دے یہی اصح ہو۔ الزاہدی۔ پیخانہ پھرنے والے پر سلام حرام ہو تو بالاجماع اُسپر جواب نہ فی الحال نہ بعد فراغ کے کبھی واجب
نہین وہی فتاوی قاضیخان۔ اگر قاضی یا مدرس کو سلام کیا تو مشائخ نے کہا کہ جواب واجب نہین۔ انتہی۔ اسی طرح فقیر کا جواب
بھی واجب نہین ہو۔ مسئلہ۔ جو اذان سنے وہ جواب دے پس جو موذن کہتا ہو وہی کہے سواے حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح
کے کہ لاحول ولا قوۃ الا باللہ کہے۔ الفتح۔ یعنی مجھے کچھ طاقت وقدرت نہین مگر اللہ تعالیٰ کے ساتھ یعنی بحول وقوت الٰہی مین نماز
وفلاح مین حاضر ہونگا اور یہ حضرت عمر رض کی حدیث صحیح مسلم مین مذکور ہو اور غرائب مین کہا کہ یہی صحیح ہو م۔ اور الصلوٰۃ خیر من النوم
کے جواب مین کہے صدقت وبررت یعنی تونے سچ کیا اور نیکوکاری کی نصیحت کی۔ محیط السرخسی۔ اور حدیث مین ہو کہ اذا سمعتم المؤذن
فقولوا مثل ما یقول یعنی جب تم موذن سے اذان سنو تو مثل اُسکے قول کے تم بھی کہو۔ لہذا فقہا نے کہا کہ اذان کا جواب دینا
چاہیے پھر اختلاف ہو کہ جواب زبان سے واجب ہو یا مستحب ہو تو ابن الہمام نے کہا کہ ظاہر حدیث سے وجوب نکلتا ہو اور کوئی
قرینہ نہین جو وجوب سے پھیرے اور لکھا کہ یہی ظاہر خلاصہ وتحفہ ہو۔ مین کہتا ہون کہ یہی ظاہر نہایہ ومحیط سرخسی ہو اور غرائب مین کہا
کہ یہی صحیح ہو پھر مین کہتا ہون کہ یہ مشکل ہو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موذن کو جب اُسنے اللہ اکبر کہا تو فرمایا کہ علی الفطرۃ
یعنی یہ اقرار بر فطرت ہو پھر اسنے کہا کہ اشہد ان لا الٰہ الا اللہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا آگ سے نکل گیا الحدیث علامہ عینی
نے کہا کہ امام طحاوی رح نے کہا کہ پھر دیکھو کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود ہین کہ آپ نے موذن سے سُنا اور جواب دوسرا دیا
تو معلوم ہو گیا کہ موذن کا جواب دینا بطور استحباب ہو تاکہ فضیلت حاصل کرے اور قاضی خان کے فتاوی مین ہو کہ جس نے
اذان سُنی اُسکو مستحب ہو کہ جیسے موذن کہتا ہو اُسکے مثل کہے مگر وقت قول حی علی الصلوٰۃ والفلاح کے۔ اور بخاری رح نے
معاویہ رض سے روایت کی کہ جب موذن نے حی علی الصلوٰۃ کہا تو کہا کہ لاحول ولا قوۃ الا باللہ۔ مع۔ اور شمس الائمہ حلوانی رح نے
کہا کہ موذن کی اجابت بقدم ہو نہ بزبان حتی کہ اگر زبان سے جواب دیا اور قدم سے نہ چلا تو جواب دینے والا نہین ہوگا اور
اگر وہ مسجد مین موجود ہو تو اُسپر زبان سے جواب واجب نہین ہو اور ایک جماعت مشائخ نے اسی کی تصریح کی ہو اور کہا کہ
جواب زبانی مستحب ہو اگر کہیگا تو ثواب پاویگا ورنہ گناہ نہین۔ مف۔ ثواب جو کہ حدیث مین مذکور ہو یہ کہ جس نے صدق دل سے
کہا وہ جنت مین داخل ہوا۔ کما فی صحیح مسلم وغیرہ۔ اور یہی صحیح ہو اور اسی کو تنویر مین اختیار کیا اور کہا کہ اگر گھر مین قرآن پڑھتا ہو
تو بند کردے اور اگر مسجد مین ہو تو نہین۔ اور مین کہتا ہون کہ اس قول پر جواب سلام واجب ہوگا کیونکہ زبانی جواب مستحب
وجواب سلام واجب ہو ولیکن ایسے شغل کی حالت مین سلام کرنے والے کو احتراز چاہیے۔ اور علامہ عینی رح نے کہا کہ موذن
کے قول کے مثل زبانی متابعت ہر شخص کو چاہیے خواہ بے وضو ہو یا جنب ہو یا حائضہ وزچہ ہو کیونکہ وہ ذکر ہو مگر اس سے
مصلی وجو پیخانہ پر بیٹھا ہو اور جو جماع مین مشغول ہو مستثنیٰ ہین اور ہندیہ مین ہو کہ نہین چاہیے کہ سننے والا اذان واقامت
کے درمیان باتین کرے اور نہ چاہیے کہ قرأۃ قرآن یا کسی دوسرے کام مین مشغول ہو سواے جواب دینے کے اور اگر وہ قرآن

پڑھتا ہو تو چاہیے کہ روک کر کان لگا کر سننے مین اور قبول کرنے مین مشغول ہو۔ البدائع۔ اور اقامت کے وقت مضائقہ نہین کہ دعا رمین مشغول ہو۔ الخلاصہ۔ اور جواب اقامت مستحب ہے۔ ف۔ چنانچہ ابو امامہ رض کی حدیث ابو داؤد مین مرفوع ہے کہ بلال رض نے اقامت مین مانند حدیث عمر رض کے اذان مین جواب دیا اور قد قامت الصلوٰۃ کے وقت کہا۔ اقامہا اللہ وادامہا ما دامت السموات والارض۔ یعنی اللہ تعالیٰ اسکو قائم ودائم رکھے جب تک آسمان وزمین دائم ہین۔ کما فی التیسیر واختارہ فی الغرائب اور کہا گیا کہ اقامت کا جواب نہ دے۔ ت۔ اور اسی پر شمنی رح نے جزم کیا ہے۔ د۔ یہ کچھ نہین ہے بلکہ فضیلت جواب حاصل کرنے کے واسطے احب جواب ہے۔ م۔ پھر قدم سے چلکر حاضر ہونے کا جواب تو صرف اپنی مسجد کا واجب ہے۔ کما فی التاتارخانیہ۔ پھر جمعہ کی اول اذان کا جواب بالاتفاق بسعی قدم ہے۔ النہر وغیرہ۔ خطیب کے روبرو جو اذان کہی جاتی ہے جب خطیب نے خطبہ شروع کیا تو دعا پڑھنا وغیرہ سب مکروہ ہے صرف خطبہ سننے مین مشغول ہو۔ م۔ تفاریق مین ہے کہ جب ایک مسجد مین یکے بعد دیگرے کئی موذن نے اذان دی تو احترام صرف اول اذان کا ہے۔ ک ف۔ اور اگر گھر مین کئی مسجدون سے اذان کی آواز سنے تو ظہیر الدین نے فرمایا کہ اپنی مسجد کی اذان کا قبول کرنا بفعل یعنی چلکر حاضر ہونا لازم ہے۔ ت د۔ اور احراز ثواب زبانی جواب کے لیے عینی رح نے جزم کیا کہ ہر ایک کا جواب دے اور ثواب موعود جدا گانہ پاویگا اور یہی ظاہر ہے۔ م۔ اگر کوئی شخص بعد اذان کے اقامت کے وقت مسجد مین آیا تو کھڑے ہوکر اُسکو انتظار کرنا مکروہ ہے ولیکن بیٹھ جاوے پھر جب اقامت مین حی علی الفلاح پر پہونچے تب کھڑا ہو۔ المضمرات۔ امام وقوم مسجد مین ہین تو ہمارے علمائے ثلثہ رحمہم اللہ کے نزدیک جب موذن اقامت مین حی علی الفلاح پر پہونچے تو امام وقوم کھڑے ہون یہی صحیح ہے۔ اور اگر امام باہر ہو پس اگر صفون کی طرف سے آیا تو جس صف سے آگے بڑھے وہی صف کھڑی ہوجاوے اسی طرف شمس الائمہ حلوانی وسرخسی وخواہرزادہ نے میل کیا اور اگر وہ صفون کے روبرو سے آیا تو جیسے امام کو دیکھین سب کھڑے ہوجاوین اور اگر موذن ہی امام ہو تو جب مسجد مین اقامت کہے تو جب تک فارغ نہو کھڑے ہون اور جب باہر اقامت کہے تو باتفاق مشائخ جب تک اندر نہ آوے کھڑے نہون۔ امام قد قامت آ سے کچھ پہلے تکبیر کہے یعنی جب موذن دوسرا ہو۔ حلوانی رح نے فرمایا کہ یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ اہل مسجد نے جب اذان وجماعت سے نماز پڑھ لی تو پھر اسمین تکرار اذان وجماعت مکروہ ہے۔ اگر بعض اہل مسجد نے اقامت وجماعت کرلی پھر موذن وامام وباقی جماعت آئے تو مستحب جماعت انکی ہے اور کراہت پہلی جماعت کو ہے۔ المضمرات۔ اور اگر اہل مسجد کے سوائے غیرون نے اسمین جماعت پڑھی تو مضائقہ نہین کہ اہل مسجد اسمین جماعت کرین۔ محیط السرخسی۔ اہل مسجد مین سے ایک جماعت نے اسمین ایسے آہستہ اذان دی کہ انکے سوائے کسی نے نہین سنی پھر انکے سوائے دوسری جماعت آئی جنکو نہین معلوم ہوکہ فریق اول نے کیا پھر انھون نے بلند آواز سے اذان دی پھر فریق اول کا فعل معلوم ہوا تو انکو اختیار ہے کہ جسطرح چاہین جماعت سے نماز پڑھین اور اول جماعت کا کچھ اعتبار نہین ہے۔ قاضیخان۔ ایک مسجد کا کوئی موذن وامام مقرری نہین ہے بلکہ جوق جوق لوگ آکر اسمین جماعت پڑھتے جاتے ہین تو افضل یہ ہے کہ ہر فریق اپنی اذان واقامت علحدہ کرے۔ قاضیخان۔ بعد اذان وجماعت کے وقت کے اندر انکو نماز کا فاسد ہونا معلوم ہوا تو بدون اعادۂ اذان واقامت کے جماعت سے نماز کو قضا کرین۔ اور اگر بعد وقت کے جانا تو دوسری مسجد مین اذان واقامت کے ساتھ قضا کرینگے۔ الزاہدی۔ مترجم۔ مین کہتا ہون کہ اسکی کوئی وجہ ظاہر نہین اور عموم کلام مشائخ سے اسی مسجد مین جواز نکلتا ہے اور وہی اظہر ہے۔ واللہ اعلم۔ قال المصنف۔ ویؤذن للفائتۃ ویقیم۔ اور اذان دے اُس نماز کے لیے جو فوت ہوگئی ہے اور اقامت بھی کہے۔ ف۔ خواہ اکیلا ہو یا جماعت ہو۔ المحیط۔ لانہ علیہ السلام قضی الفجر غداۃ لیلۃ التعریس باذان واقامۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لیلۃ التعریس کے دن نکلنے پر اول وقت مین فجر کی نماز کو اذان واقامت کے ساتھ قضا کیا۔ ف۔ واضح ہو کہ تعریس آخر شب مین کسی مقام پر اُتر کر استراحت کرنا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مع اصحاب رض کے ایسا واقعہ ہوا

اور بعض اصحاب رضہ نے عرض کیا کہ آپ ہمکو تعریس دیتے۔ آپ نے فرمایا کہ مجھے خوف ہے کہ تم اپنی نماز سے سو جاؤ تو بلال رضہ نے
عرض کیا کہ مین جگاؤنگا پس سب سو رہے آخر بلال رضہ کو شیطان نے اگر بچون کی طرح تھپکایا کہ اُنھون نے کجاوہ سے اپنی
پیٹھ لگائی پس سوئے تو جب آفتاب کی دھوپ پڑی تب جاگے اور بعض روایات مین جب آفتاب کا کونا نکل آیا تو اُٹھے وغیرہ
پھر بعض روایات مین اول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جاگے اور بعض مین ہے کہ اول حضرت عمر رضہ جاگے اور بلند آواز سے تکبیر
کہنی شروع کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی جاگے۔ پھر بعض روایات سے ثابت ہے کہ یہ واقعہ حدیبیہ سے واپسی مین اور بعض مین
خیبر سے اور بعض مین تبوک سے واپسی مین ہوا اسی جہت سے بعضے علماء نے تین مرتبہ ایسا واقعہ تجویز کیا اور اکثر علماء کے نزدیک
صرف ایک مرتبہ ہے اور ابن عبدالبر رح نے کہا کہ صحیح یہ ہے کہ واپسی خیبر مین ہوا ہے۔ بالجملہ آپ نے بلال رضہ کو کچھ ملامت نہ کی، اور بلال رضہ
کے جاگنے سے پہلے بلال رضہ کے ساتھ شیطان کا معاملہ سب بیان کر دیا چنانچہ پھر بلال رضہ کو بلا کر واقعہ پوچھا تو بعینہ ویسا ہی بلال رضہ
نے عند بیان کیا پھر صحابہ رضہ کو تسکین دی کہ خواب مین تفریط نہیں بلکہ وہ بیداری مین ہے اور اس مقام سے جہان تمکو شیطان
کا قرب ہوا تھا کوچ کا حکم دیا اور آگے بڑھکر لشکر اُترا اور بلال رضہ کو اذان کا حکم دیا اور لوگون نے سنتین پڑھین پھر آپ
کے ساتھ جماعت کی نماز پڑھائی۔ پھر یہ چند صحابہ رضہ سے مروی ہے چنانچہ حدیث ابوہریرہ رضہ بروایت ابو داؤد اور حدیث
عمران بن حصین بروایت ابوداؤد وابن خزیمہ وابن حبان والحاکم اور حدیث ابن مسعود رضہ بروایت ابوداؤد وابن حبان
اور دیگر صحابہ مانند بلال وغیرہ مین اور ہر ایک کی حدیث مین اذان واقامت کا حکم ہے اور یہ سب اسانید صحیحہ ہین۔ ہم ۔ وھو حجۃ
علی الشافعی فی اکتفائہ بالاقامۃ۔ اور یہ حدیث امام شافعی رح پر حجت ہے اس بارہ مین کہ شافعی رح نے صرف اقامت پر
اکتفا کی۔ ف۔ بدلیل حدیث ابوہریرہ بروایت مسلم کہ اسمین صرف اقامت ہے اور جواب یہ کہ اذان کا راوی نے ذکر نہ کیا
حالانکہ دوسری صحیح روایتون مین مذکور ہے تو زیادت پر عمل اولی ہے لیکن اگر وقایہ متعدد ہون جیسا کہ بعضے علماء کا قول ہے تو
محتمل ہے کہ شاید صرف اقامت پر اکتفا کیا ہو اور اس صورت مین ہم کہتے ہین کہ اذان نہونے پر یقین نہین پس غایت یہ کہ صرف
اقامت پر اکتفاء جائز ہے اور اسمین شک نہین کہ اذان مع اقامت بہر حال اولی ہے خصوص باصل شافعی رح کہ مطلق کو مقید
پر محمول کرتے ہین اور زیادات ایک دوسرے مین لاتے ہین۔ فان فاتتہ صلوات اذن للاولی واقام۔ پھر اگر پہلی کئی نمازین یعنی ایک
سے زیادہ فوت ہوئی ہون تو اذان دے، اقامت کہے اول نماز کے واسطے۔ لما روینا۔ بدلیل حدیث لیلۃ التعریس کے۔ وکان مخیرا
فی الباقی ان شاء اذن واقام لیکون القضاء علی حسب الاداء۔ وان شاء اقتصر علی الاقامۃ۔ لان الاذان للاستحضار وھم حضور
اور وہ باقی نمازون کے حق مین مختار ہوگا چاہے تو ہر ایک کے لیے اذان دے واقامت کہے تاکہ قضاء موافق ادا ہو اور چاہے فقط اقامت کہے
کیونکہ اذان تو حاضری کی خواہش سے ہوتی ہے اور یہان تو لوگ سب حاضر ہی ہین۔ قال وعن محمد انہ یقام لما بعدھا قالوا
یجوز ان یکون ھذا قولھم جمیعا۔ امام مصنف رح نے کہا کہ اور امام محمد رح سے مروی ہے کہ اول کے بعد والی نمازون کے لیے
اقامت کہی جائیگی یعنی صرف اقامت پر اقتصار ہوگا نہ اختیار۔ اور مشائخ نے فرمایا کہ ہو سکتا ہے کہ یہ قول امام محمد وابو یوسف
وابو حنیفہ رح سب کا ہو۔ ف۔ چنانچہ ابوبکر الرازی رح سے یہ روایت مصرح ہے۔ کذا فی العینی۔ اور ابن الہمام رح نے کہا کہ
ابو یوسف رح سے امالی مین بالاسناد روز جنگ خندق کی چار نمازین قضاء ہونے مین مروی ہے کہ ہر نماز کو اذان واقامت
سے ادا کیا۔ مف۔ نسائی رح نے ابو سعید رضہ سے روز خندق کی حدیث روایت کی اسمین ہے کہ پھر بلال رضہ کو حکم دیا پس
اُنھے نماز ظہر کی اقامت کہی پس اُسکو آپ نے پڑھا جیسے اُسکے وقت مین پڑھا کرتے تھے پھر اقامت کہی عصر کی پس اُسکو
آپ نے پڑھا جیسے اُسکے وقت مین پڑھا کرتے تھے آخر تک۔ عینی رح نے کہا کہ چونکہ اپنے وقت مین ہر نماز کو اذان واقامت
سے پڑھتے تھے اسی طرح اذان واقامت سے پڑھا۔ مین کہتا ہون کہ یہ مشکل ہے اسواسطے کہ اول کی کیفیت تو بیان کر دی گئی

اقامت کہی اُسکے بعد اپنے وقت کی کیفیت معمولی ہی یعنی ظہر وعصر کو اخفا رسے چار چار رکعات ومغرب جہر سے تین رکعات
کیونکہ مثلاً مسجد نبوی مین مع سنن ونوافل کے بعینہٖ کیفیت تو قطعاً مراد نہین ہی پس صحیح جواب یہ ہی کہ ترمذی رح نے ابن مسعودؓ
سے روایت کی کہ جنگ خندق کے روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازین قضا ہوئین حتی کہ رات مین سے وقت جسقدر
اللہ تعالی نے چاہا گذر گیا پھر بلال رضہ کو حکم فرمایا اُسنے اذان دی پھر اقامت کہی تو آپ نے ظہر کی نماز پڑھی پھر اقامت
کہی تو عصر کی نماز پڑھی آخر تک۔ پس اس حدیث مین اول کے واسطے اذان ہی اور باقیون مین صرف اقامت ہی لیکن
مختصر روایات مین یون آیا کہ قضا نمازون کو حضرت صلعم نے باذان واقامت ادا کیا اور بعض روایات مین اول کے واسطے
اذان واقامت و باقیون کے واسطے صرف اقامت مروی ہی پس اس اختلاف کی جہت سے ہم نے کہا کہ اول مین اذان ہی
اور باقیون مین اختیار ہی مع۔ گرض یہ ہی کہ اس اختلاف سے یہ توفیق لازم نہین آتی ہی بلکہ یا تو احتیاط کرکے جسمین باقیون
کی اقامت مذکور رہی اُسکو مع اذان پر محمول کرو اور یا آسانی کے واسطے جسمین اذان واقامت مذکور ہی اُسکی تفسیر دوسری
حدیث سے قرار دو کہ اول کے واسطے اذان کہی اور باقیون کے واسطے صرف اقامت پر اقتصار کیا یہی وجہ ہی کہ شیخ
ابو بکر الرازی الجصاص رح نے قرار دیا کہ یہی سب کا قول ہی اور امام مصنف رح نے بھی اسی طرف اشارہ کیا اور یہی مختار مذہب
شافعیہ ہی ولیکن ہمارا ظاہر مذہب وہی ہی جو مذکور ہوا حتی کہ ہندیہ مین ہی کہ ہر نماز کے لیے اذان واقامت بہتر ہی تاکہ بطریق ادا
ہو۔ المبسوط للسرخسی۔ پھر باقیون مین صرف اقامت کا اختیار جب ہی ہی کہ ایک ہی مجلس مین سب کو قضا کرے اور اگر علیحدہ علیحدہ
اوقات مین ہر ایک کو قضا کرے تو اذان واقامت دونون شرط ہین۔ البحر۔ ضابطہ ہمارے نزدیک یہ ہی کہ ہر فرض خواہ ادا
ہو یا قضا ہو اُسکے واسطے اذان واقامت ہی خواہ تنہا ادا کرے یا جماعت سے سوائے جمعہ کے روز شہر کے اندر ظہر کی نماز کے
کہ وہ اذان واقامت سے مکروہ ہی۔ التبیین۔ کیونکہ اسکی جماعت مکروہ ہی اور مزدلفہ وعرفہ کی دونون جمع نمازین بھی مستثنی ہین
کیونکہ دوسری نماز کے لیے اذان نہین ہی کما فی قاضیخان وغیرہ م۔ اگر کسی نے تنہا گھر مین نماز پڑھی پس اُسنے مسجد کی اذان
واقامت پر اکتفا کیا تو جائز ہی اور اگر اقامت کہی تو بہتر ہی یہ کتاب الاصل مین مذکور ہی اور ابن مسعود رضہ سے روایت ہی کہ
انہون نے علقمہ واسود کے ساتھ بدون اذان واقامت کے نماز پڑھی اور کہا کہ ہمکو محلہ کی اذان واقامت کافی ہی مع۔ وینبغی ان
یؤذن ویقیم علی طہر فان اذن علی غیر وضوء جاز۔ اور لائق ہی کہ اذان دے اور اقامت کہے ایسی حالت پر کہ طہارت
سے ہو یعنی وضوء کے ساتھ ہو پھر اگر بے وضوء صرف اذان دے تو روا ہی۔ **لانہ ذکر ولیس بصلوۃ فکان الوضوء فیہ
استحبابا کما فی القراءۃ۔** کیونکہ اذان تو ذکر ہی اور کچھ نماز نہین ہی تو وضوء ہونا اسمین مستحب ہوا جیسے قرآن پڑھنے مین ہی۔
ف۔ یہی شافعی واحمد وعامہ اہل علم کا قول ہی اور بعض شافعیہ واوزاعی کے نزدیک طہارت شرط ہی۔ ترمذی رح نے ابو ہریرہؓ
کا قول روایت کیا کہ لا یؤذن الا متوضئ یعنی اذان وہی دے جو متوضی ہو مگر اس سے استحباب ہی مراد ہوگا اور ابو الشیخ
نے وائل رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حق اور سنت ان لایؤذن الا وہو طاہر یعنی حق ہی یا کہا کہ سنت ہی کہ حالت طہارت ہی
مین اذان دے۔ اور یہ بھی مقتضی استحباب ہی مع۔ اگر اذان یا اقامت مین اُسکو بے اختیار حدث ہو گیا پھر وہ وضوء
کرنے گیا تو دوسرا اُسکے سرے سے کہدے یا خود واپس ہو کر نئے سرے سے کہے۔ قاضیخان۔ اور ہمارے مشائخ نے کہا کہ بہتر یہ ہی
کہ حدث ہو جاوے تو اذان ہو یا اقامت ہو پورا کرکے تب وضوء کرنے جاوے۔ المحیط۔ **ویکرہ ان یقیم علی غیر وضوء**
اور مکروہ ہی کہ اقامت کہے ایسی حالت پر کہ بے وضوء ہو۔ ف۔ یعنی ابتداءً شروع کرنا بے طہارت مکروہ ہی اور اگر درمیان مین
حدث ہو گیا تو بقول مشائخ اولی یہ کہ تمام کر دے۔ کما سبق من المحیط۔ **لما فیہ من الفصل بین الاقامۃ والصلوۃ۔** وجہ
کراہت یہ کہ اسمین مؤذن کی اقامت ونماز مین فصل لازم آتا ہی۔ **ویروی انہ لا تکرہ الاقامۃ ایضا لانہ احد الاذانین**

اور کرخی رح نے ع - روایت کی کہ اقامت بھی بے وضو مکروہ نہیں کیونکہ وہ بھی دو اذانوں میں سے ایک اذان ہے - ف
لیکن فصل لازم ہوگا لہٰذا اس روایت کو اس صورت پر محمول کرنا چاہیے کہ جب حالت اقامت میں بے اختیار حدث ہو جاوے
تاکہ دوسری روایت سے موافقت ہو جاوے جو ذکر کی بقولہ - ویروی انہ یکرہ الاذان ایضا لانہ یصیر داعیا الے
ما لا یجیب بنفسہ - اور کرخی رح نے ع یہ بھی روایت کی کہ اذان بھی بے وضو مکروہ ہے کیونکہ وہ پکارنے والا ایسی چیز کیطرف
ہوا کہ خود اُسکی طرف اجابت نہیں کرتا - ف - ولیکن حق یہ کہ یہ علت لازم نہیں کیونکہ بعد اذان کے یہ بھی وضو کرکے
حاضر ہونے والا ہے جیسے اور لوگ - غایت یہ کہ فی الحال وہ اس حالت پر نہیں ہے - ویکرہ ان یوذن وھو جنب - اور
جنب کی اذان مکروہ ہے - روایۃ واحدۃ - روایت واحدہ ہے - ف یعنی جن وجوہ سے روایات آئی ہیں سب متحد ہیں
لہٰذا کافی میں کہا کہ باتفاق الروایات تو سب روایات گویا ایک ہی ہیں م - ووجہ الفرق علی احدی الروایتین - اور
وجہ فرق درمیان جنب کے اور درمیان محدث کے دو روایتوں میں سے ایک روایت بلا کراہت کے - ھو ان للاذان
شبھا بالصلوۃ فیشترط الطھارۃ عن اغلظ الحدثین دون اخفھما عملا بالشبھین - یہ ہے کہ اذان کی ایک شباہت
نماز سے ہے یعنی اور ایک مشابہت نہیں بھی ہے پس ہمنے دو طرح کی حدث میں سے جو زیادہ غلیظ حدث تھا اُس سے طہارت شرط
کی اور جو خفیف حدث تھا یعنی وضو اُس سے طہارت شرط نہ کی تاکہ دونوں طرح کی شباہت پر عمل ہو جاوے - ف
پس ہمنے کہا کہ اذان ایک طرح مشابہ نماز کے ہے تو نجاست جنابت کے ساتھ نہ چاہیے مکروہ ہے اگرچہ مقصود اذان کا حاصل
ہو جاوے - اور کافی میں کہا کہ اشبہ یہ کہ اذان جنب کا اعادہ کیا جاوے - اور ہمنے کہا کہ ایک طرح اذان مشابہ نماز نہیں
بلکہ ذکر ہے تو اس میں نجاست حدث یعنی بے وضو ہونا روا ہے - کافی میں کہا کہ ظاہر الروایۃ میں مکروہ نہیں اور جوہرہ میں ہے
کہ یہی صحیح ہے اور اسکی اقامت مکروہ مگر اعادہ نہیں ہے - اور کافی میں ہے کہ اشبہ یہ کہ جنب کی اقامت بھی اگرچہ مکروہ ہے مگر
اعادہ نہ کیجاوے - ذخیرہ میں ہے کہ فاسق کی اذان مکروہ اور اعادہ نہیں - اور در مختار میں زعم کیا کہ جاہل متقی سے عالم
فاسق کی امامت و اذان اولی ہے - اقول امامت میں تو تصحیح قراءۃ کی وجہ ہے لیکن اذان میں یہ حکم مرجح ہے چنانچہ فتح القدیر
سے گذرا کہ احق القولین پر وہ جاہل سے بدتر ہے م - اور تبیین میں ہے کہ مست نشہ کی اذان مکروہ اور اعادہ مستحب ہے - وفی
الجامع الصغیر اذا اذن علی غیر وضوء واقام لا یعید والجنب احب الی ان یعید وان لم یعد اجزاہ - اور جامع صغیر
میں ہے کہ جب بے وضو کی حالت میں اذان دی اور اقامت کہی تو اعادہ نہ کرے اور جنب نے ایسا کیا تو مجھے پسندیدہ ہے
کہ اعادہ کرے اور اگر نہ اعادہ کیا تو اُسکو نماز کفایت ہے - اما الاول فلخفۃ الحدث - یعنی بے وضو اذان و اقامت کا جواز
بوجہ حدث کے خفیف ہونے کے ہے ع - واما الثانی ففی الاعادۃ بسبب الجنابۃ روایتان - اور دوم یعنی اذان
و اقامت بحالت جنابت تو اُسکے اعادہ میں دو روایتیں ہیں - یعنی ایک روایت میں اعادہ کرے اور دوسرے میں نہیں
ع - والاشبہ ان یعاد الاذان دون الاقامۃ - اور اشبہ بالفقہ یہ کہ جنب کی اذان تو اعادہ کیجاوے نہ اذان -
ف - اقول اور کافی میں اسی کی تبعیت کی اور اسی کو تنویر نے مذہب کر لیا ہے - لان تکرار الاذان مشروع دون الاقامۃ
کیونکہ اذان کا مکرر کرنا مشروع ہے نہ اقامت کا - ف - چنانچہ حضرت عثمان رض نے جمعہ کی ایک اذان مقام زوراء پر جو احاطہ
حضرت عثمان کا تھا بڑھائی - کما فی البخاری تاج الشریعۃ وع - وقولہ ان لم یعد اجزاہ یعنی الصلوۃ لانھا جائزۃ بدون
الاذان والاقامۃ - اور یہ جو امام محمد رح نے جامع صغیر میں کہا کہ اگر اُسنے اعادہ نہ کیا تو اُسکو کافی ہے مراد یہ کہ نماز بدون
اسکے کافی ہے کیونکہ نماز تو بدون اذان و اقامت کے جائز ہے - ف - پس بدون اعادہ بدرجہ اولی جائز ہے لیکن اذان
کا اعادہ نہ کرنا مکروہ ہوگا جیسے بغیر اذان و اقامت کے نماز پڑھنا اگرچہ نماز روا ہے لیکن تاضیخان میں ہے کہ ادا - زید مستجد

بجماعت بدون اذان واقامت کے مکروہ ہے- اور یہی مین ہے کہ شہر کے اندر جو پڑھے بدون اذان واقامت کے حالانکہ مسجد محلہ مین اذان واقامت ہو گئی ہے تو مکروہ نہین ہے خواہ تنہا پڑھے یا جماعت ہو اور تمرتاشی مین ہے کہ افضل باذان و اقامت ہے- اور اگر اُس محلہ مین اذان واقامت نہوئی ہو تو دونون کا ترک مکروہ ہے اور خالی اذان کا ترک مکروہ نہین ہے المحیط- اور خالی اقامت کا ترک مکروہ ہے- التمرتاشی- قال وکذلک المرأۃ تؤذن- امام مصنف رح نے کہا کہ اور اسی طرح حکم ہے عورت کی اذان کا- معناہ یستحب ان یعاد لیقع علی وجہ السنۃ- اسکے معنی یہ کہ عورت کی اذان کا اعادہ کرنا مستحب ہے تاکہ بطور سنت واقع ہو- ف- کیونکہ مسنون مرد موذن ہے- م- حاصل آنکہ عورت کی اذان مکروہ اور اُسکا اعادہ مستحب ہے- الکافی- اور مخفی نہین کہ عورت کا آواز بلند کرنا فعل حرام ہے تو اسمین کراہیت شدیدہ ہے پس شاید کہ جواز بنظر حصول مقصود ہو لیکن تامل یہ کہ مقصود بذریعۂ حرام حاصل ہوا تو اولی قول یہ کہ وہ معدوم اور وجوب اعادہ ہے خصوص جبکہ تکرار اذان مشروع ہے- م- ابن الہمام رح نے کہا کہ حاصل یہ کہ طفل غیر عاقل وعورت وجنب ومست نشہ ومجنون ومعتوہ کی اذان مکروہ اور اعادہ کیجاوے کیونکہ اُنکی اذان پر اعتماد نہین تو التفات نہوگا مگر یہ دلیل جنب مین جاری نہین تمامت آنکہ وہ فاسق ہوگا اور تصریح ہوئی کہ اذان فاسق مکروہ بلا اعادہ ہے اور خلاصہ مین ہے کہ پانچ باتین جب اذان واقامت مین پائی جاوین تو اُسکو نئے سر سے کہنا واجب ہے اذان یا اقامت مین غشی یا موت یا بے اختیار حدث جبکہ وضو کرنے چلا جاوے یا بھول کر بند ہوا اور کوئی لقمہ دینے والا نہین یا گونگا ہوگیا- اور اسی کے معنی قاضیخان مین ہین پس تامل ہے کہ واجب کے کیا معنی ہین اگر بمعنی لائق ہے تو خیر اور اگر وجوب شرعی ہے تو شاید بعد شروع کے اُسپر تمام کرنا واجب ہو- مت- مین کہتا ہون کہ قاضیخان نے تو خود تصریح کی کہ وہ یا دوسرا اُسکو نئے سر سے تمام کردے پس اگر بوجہ شروع کے مانند نفل کے اسپر وجوب ہوتا تو اسی پر تمام کرنا لازم ہوتا- ہان دوسری وجہ ہوسکتی ہے جو ذکر کی کہ لوگ تھوڑی سی اذان سُنکر شبہہ مین پڑ گئے تو اُنکا شبہہ دور کرنا لازم ہے کہ صحیح اذان از سر نو پوری کردے ولیکن اسمین یہ شبہہ ہے کہ قاضیخان نے کہا کہ دوسرا بھی از سر نو پوری کرے حالانکہ لوگون کا شبہہ تو اسی کو تمام کرنے سے دور ہوسکتا تھا پس حق واللہ اعلم یہ ہے کہ وجوب بمعنی لائق ہے پھر مین نے دیکھا کہ در مختار مین سراج سے نقل کیا کہ از سر نو کہنا مستحب ہے اور واضح ہو کہ اقامت ان لوگون کی اعادہ نہ کی جائیگی- اور در مختار مین کہا کہ مصنف تنویر نے جزم کیا کہ مجنون ومعتوہ وطفل لا یعقل کی اذان صحیح نہین ہے- مین کہتا ہون کہ یہ قول اوجہ ہے خیر ازینکہ جب لوگون کو حال معلوم ہو جاوے- وعلی ہذا شیخ محقق ابن الہمام کا قول اولی ہے کہ اگر لوگون کو حال معلوم ہوگیا تو اعادہ واجب ہے ورنہ مستحب ہے تاکہ اذان بردجہ سنت واقع ہو- م- ولا یؤذن لصلوٰۃ قبل دخول وقتہا ویعاد فی الوقت- اور نہین اذان دیجاوے کسی نماز کے لیے قبل اسکے وقت کے اور اعادہ کیجاوے وقت کے اندر- ف- اگر کسی نے قبل وقت کے اذان کہدی ہو- م- اسی پر فتوی ہے- التاتارخانیہ عن الحجہ اور اقامت تو بالاجماع قبل وقت کے نہین جائز ہے- المحیط- اور اذان مین صرف صبح کے وقت اختلاف ہے- اور امام ابو حنیفہ وامام محمد رح کے نزدیک قبل از وقت نہین جائز ہے- لان الاذان للاعلام وقبل الوقت تجہیل- کیونکہ اذان تو آگاہ کرنے کو ہے کہ وقت ادائے نماز آگیا اور قبل وقت کے اذان دینا نادانی مین ڈالنا ہوا- وقال ابو یوسف وہو قول الشافعی رح یجوز للفجر فی النصف الاخیر من اللیل- اور ابو یوسف رح نے کہا اور یہی قول شافعی رح کا ہے کہ فجر کے واسطے اخیر آدھی رات مین جائز ہے- ف- اور یہی قول امام مالک واحمد کا ہے- لتوارث اہل الحرمین- کیونکہ اہل مکہ واہل مدینہ کے نزدیک یہ میراث چلی آئی ہے- ف- کہ فجر کے واسطے اخیر رات سے اذان دیدیتے ہین- اور بدلیل حدیث ابن عمر مرفوع کے کہ بلال رات سے اذان دیتا ہے تو تم لوگ کھاؤ پیو یہانتک کہ ابن ام مکتوم اذان دے- شیخ تقی الدین شافعی رح نے کتاب امام مین

کہا کہ صحیح یہ کہ حدیث مرسل ہے و علی ہذا امام شافعی رح کے نزدیک مرسل حجت نہین مگر ہمارے نزدیک حجت ہے لیکن صحیحین مین اسی کے مثل حضرت عائشہ رضہ سے مرفوع ثابت ہے اور انہین یہ بھی مذکور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دو موذن بلال و ابن ام مکتوم تھے۔ اقول ابن ام مکتوم کا نام عمرو بن قیس یا عبد اللہ بن قیس تھا اور آنکھون سے اندھے تھے انکو تیرہ مرتبہ حضرت صلعم نے جہاد کو جانے مین مدینہ پر خلیفہ کیا اور حضرت عمر رضہ کی خلافت مین قادسیہ کی لڑائی مین شہید ہوئے۔ کما فی العینی۔ **والحجۃ علی الکل قولہ علیہ السلام لبلال لا تؤذن حتی یستبین لک الفجر ہکذا** و مد یدیہ عرضا اور حجت ان سب علماء پر قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے بلال رضہ کو کہ تو مت اذان دے یہانتک کہ تجھکو فجر یون چمکتا دکھائی دے اور دونون ہاتھ چوڑان مین پھیلائے۔ ف۔ اس حدیث کو ابو داؤد نے روایت کر کے سکوت کیا و لیکن بیہقی نے کہا کہ شداد رح نے بلال رضہ کو نہین پایا تو اسناد منقطع ہے اور ابن القطان رح نے کہا کہ شداد بھی مجہول ہے۔ عینی رح نے کہا کہ ابوداؤد نے حماد بن سلمہ عن ایوب عن نافع عن ابن عمر رضہ روایت کی کہ بلال رضہ نے طلوع الفجر سے پہلے اذان دیدی تو حضرت نے اسکو حکم دیا کہ تین مرتبہ پکار دے کہ الا ان العبد قد نام یعنی خبردار ہو جاؤ کہ یہ بندہ الٰہی سو گیا تھا۔ اقول یہ اسناد صحیح ہے اگر کہا جاوے کہ اور حدیث رات سے اذان دینے کی خود صحیحین کی روایت ہے پھر یہ حدیث سب پر حجت کیونکر ہو گئی۔ مترجم کہتا ہے کہ ہان حجت ہو گئی اور تحقیق مقام یہ ہے کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع بلال و ابن ام مکتوم کے دو گروہ تھے بعضے تو ابتدا مین تہجد کرتے اور بعضے اخیر مین اور بلال رضہ نے اور ابن ام مکتوم نے باری باری سے اپنے ذمہ اذان لے لی تھی کہ رہی ان دونون مین معمولی شناخت تھی پس جہان بلال رضہ نے اذان دی رات مین تو اول رات والے ختم کر کے تھوڑی دیر استراحت کرتے اور جو استراحت مین تھے وے اٹھکر نماز تہجد پر قیام کرتے تھے اور دلیل اسپر وہی حدیث صحیحین ہے کہ بلال رضہ کی اذان سے تم دھوکے مین نہ آیو کہ وہ رات سے اذان دیتا ہے تاکہ تمہارے قائم کو رجوع کرا دے اور تمہارے نائم کو جگا دے۔ یعنی جو نماز مین قائم تھا وہ تھوڑی دیر استراحت کرلے اور جو سوتا تھا وہ بیدار ہو کر تہجد پڑھے۔ اور دوسری حدیث مین ہے کہ تمہاری سحری سے اذان بلال تم کو مانع نہو یعنی برابر سحری کھاتے پیتے رہو کیونکہ بلال رات سے اذان دیتا ہے یعنی دونون گروہ عبادت تہجد والون کے واسطے یہانتک کہ ابن ام مکتوم اذان دے تب سحری سے باز رہو۔ پھر واضح ہو کہ یہ مرتب واقعہ رمضان کا تھا اور اس رمضان مین رات والی اذان کی باری بلال کی تھی اور اذان فجر کی باری ابن ام مکتوم کی تھی اور اسکے برعکس دوسرے رمضان مین واقع ہوا چنانچہ ابن خزیمہ نے اپنی صحیح مین حضرت عائشہ رضہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابن ام مکتوم تو رات مین اذان دیتا ہے پس تم کھاتے پیتے رہو یہانتک کہ بلال اذان دے اور بلال نہین اذان دیا کرتا یہانتک کہ فجر کو دیکھ لیتا تھا۔ و رواہ ابن حبان فی صحیحہ۔ پس یہ دوسرے رمضان کا واقعہ ہے کہ اسمین رات کی باری ابن ام مکتوم کی تھی۔ اور انیسہ بنت حبیب رضہ سے مرفوع روایت ہے کہ جب ابن ام مکتوم اذان دے تو تم لوگ کھاؤ پیو اور جب بلال اذان دے تو پھر مت کھاؤ پیو۔ رواہ ابن خزیمہ و ابن حبان و احمد۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دو موذن بدین معنی تھے نہ آنکہ بلال رضہ کبھی اذان کا کام چھوڑ دیتے تھے۔ اب رہا نماز فجر کی اذان کا بیان تو وہ حدیث ہے جو امام مصنف رح نے ذکر کی اور وہ جو ابو داؤد رح نے ابن عمر رضہ سے روایت کی حالانکہ بلال کی رات سے اذان دینے کی حدیث بھی ابن عمر رضہ سے مروی ہے مگر بات وہ ہے جو ہمنے بیان کی کہ رات سے اذان انھون نے تہجد کے واسطے روایت کی اور فریضہ فجر کی اذان پر روایت کی۔ اور بیہقی رح کی حدیث مرفوع کہ اے بلال مت اذان دے یہانتک کہ فجر طلوع ہو جاوے۔ تقی الدین نے امام مین کہا کہ اسکی اسناد کے راوی سب ثقہ ہین۔ م۔ و حدیث شیبان رضہ کہ جسکے آخر مین بلال رضہ کے حق مین ہے کہ ہمارے اس موذن

کی نظر مین خرابی ہی کہ قبل طلوع فجر کے اذان دیتا ہی آخر تک اور اسمین مذکور ہی کہ بلال رض نہین اذان دیا کرتا حتی کہ کھلی صبح ہوجاوے
رواہ الطبرانی رح باسناد صحیح - وحدیث ام المومنین حفصہ رض کہ جب موذن فجر کی اذان دیتا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے
ہوکر دو رکعت فجر پڑھتے پھر مسجد کو جاتے اور یہ وقت کھانا پانی حرام ہونے کا تھا اور موذن نہ اذان دیتا حتی کہ صبح ہوجاوے
رواہ الطحاوی - وحدیث ام المومنین عائشہ رض کہ موذن اذان نہین دیتا یہانتک کہ فجر طلوع ہوجاوے - رواہ ابو الشیخ باسناد
صحیح عن وکیع عن سفیان عن ابی اسحٰق - ت ف فتح الباری - اور ابن عبد البر رح نے ابراہیم تابعی رح سے روایت کی کہ صحابہ رض
کی یہ شان تھی کہ جب کوئی موذن رات مین اذان دیدیتا تو اُس سے فرماتے کہ اللہ تعالیٰ سے ڈر اور اپنی اذان کا اعادہ
کر - اِس سے معلوم ہوا کہ یہ بات اُنہین فاش تھی کہ رات سے اذان پر انکار کرتے تھے اور بلال کی اذان قبل فجر پر اسواسطے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غصہ فرمایا - ف - اب واضح ہوا کہ ابو یوسف وشافعی رح کی دلیل یعنی حدیث بلال رض رات سے
اذان دینے کی حدیث صحیح ہی مگر اِس سے وہ بات ثابت نہین جو اُنکی مراد ہی اور جو حدیث مصنف رح نے ذکر کی اُس سے وہ بات
ثابت جو ہماری مراد ہی پس وہ سب پر حجت ہی - واللہ تعالیٰ اعلم - م - واضح ہو کہ اقامت ونماز مین فاصلہ نہین ہی جیساکہ گذرا - وفی الہندیہ
اگر اقامت کی ایک ساعت بعد امام آیا یا سنت فجر اُسکے بعد پڑھی تو اقامت کا اعادہ واجب نہین ہی - القنیہ - **والمسافر یوذن**
ویقیم - اور مسافر اذان دے واقامت کہے - **ف** - یعنی اُسکو اذان واقامت دونون کہنا چاہیے - **لقولہ علیہ السلام لابنی**
ابی ملیکۃ اذا سافرتما فاذنا واقیما - یعنی جب تم دونون سفر کرو تو دونون اذان دو اور دونون اقامت کہو - **ف** - اور یہ بات کہ
ابو ملیکہ کے دونون بیٹون کو ایسا فرمایا تھا یہ غلط ہی - اور میرا گمان یہ ہی کہ مصنف رح نے اِس کتاب کو شاگردون پر املا کیا
یعنی آپ بولتے گئے اور وے لکھتے گئے جیساکہ خطبہ کتاب مین تصریح ہی اور اِسی جہت سے مصنف رح کا قول بلفظ قال رضی اللہ عنہ
جا بجا مذکور ہی یعنی مصنف رضی اللہ عنہ نے کہا - حالانکہ یہ شاگرد کی طرف سے الحاق ہی نہ آنکہ خود امام مصنف رح نے اپنے واسطے
ایسا کہا بلکہ اپنے واسطے تو قال العبد الضعیف وغیرہ عبارات سے تعبیر کیا ہی - بالجملہ مترجم کا گمان یہی ہی کہ شاگرد نے یہ زعم کیا کہ
ابنے ابی ملیکہ کو کہا کیونکہ امام مصنف رح نے تو کتاب الصرف مین اِس حدیث کو صحیح طور پر بیان کیا ہی اور حدیث یہ ہی کہ مالک
بن الحویرث رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حاضر ہوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مین اور میرا ساتھی پھر جب ہم نے آپ کی
خدمت سے جانا چاہا تو آپ نے ہم سے فرمایا کہ جب نماز کا وقت آوے تو تم دونون اذان کہو اور دونون اقامت کرو اور
جو تم دونون مین سے بڑا ہو وہ امامت کرے - رواہ البخاری ومسلم اور ترمذی کی روایت مین تصریح ہی کہ ساتھی اُنکا چچازاد بھائی
تھا - اور معنی حدیث مین یہ نہین ہین کہ دونون اذان کہین علٰحدہ علٰحدہ یا اقامت علٰحدہ علٰحدہ - بلکہ دونون کو خطاب کیا
اور مراد یہ کہ تم دونون اذان کے ساتھ اور اقامت کے ساتھ نماز پڑھو - اور دوسرا قاعدہ یہ کہ دونون کا ساتھ رہنا کچھ لازمی
تو نہ تھا لہذا ہر ایک کو حکم ہو گیا کہ تنہا ہو تو بھی اذان واقامت کہے اِسی واسطے امامت مین صیغہ تثنیہ نہین ہی - م ف ع - پس اگر
مسافر نے اذان دی واقامت کہی تو اچھا کیا اور اِسی طرح اگر اذان نہ کہی بلکہ صرف اقامت کہی تو بھی اچھا ہی - المبسوط یعنی
مکروہ نہین ہی - المحیط - اور اگر اذان کہی واقامت چھوڑی تو کافی مگر مکروہ ہی - شرح الطحاوی - **فان ترکہما جمیعا یکرہ** - اور اگر
دونون کو ترک کیا تو مکروہ ہی - **ولو اکتفی بالاقامۃ جاز** - اور اگر خالی اقامت پر اکتفا کیا تو جائز ہی - **لان الاذان**
لاستحضار الغائبین والرفقۃ حاضرون والاقامۃ لاعلام الافتتاح وہم الیہ محتاجون - کیونکہ اذان تو غائبون کے
حاضر ہونے کے واسطے ہوتی ہی اور سفر کے ساتھی تو سب حاضر ہین اور اقامت اسواسطے ہوتی ہی کہ نماز شروع کرنے سے آگاہی
دیجاوے اور ساتھی بھی اِس آگاہی کے حاجتمند ہین - **ف** - لہذا ترک اذان جائز ہی اور ترک اقامت مکروہ ہی - واضح
ہو کہ ترک اذان کا جواز بھی بنظر انسانی ساتھیون کے ہی ورنہ بنظر فضیلت وبنظر غیر انسان کے البتہ بہتر نہین ہی بدلیل اُنکہ

جہانتک آواز موذن پہونچتی ہی ہر چیز اُسکے واسطے شاہد ہوتی ہی اور اسی جہت سے ابو سعید رضی اللہ عنہ نے عبداللہ بن عبدالرحمن کو جنگل مین اذان بآواز بلند کہنے کی تاکید فرمائی تھی۔ کما فی صحیح البخاری وغیرہ۔ اور حدیث ابو داؤد و نسائی مین ہی کہ تیرا رب عزوجل کو پسند آتا ہی وہ بکریون کا چرواہا جو پہاڑی کی چوٹی پر اذان دیتا اور نماز قائم کرتا ہی پس اللہ عزوجل فرماتا ہی کہ میرے اس بندہ کو دیکھو کہ اذان دیتا و نماز قائم کرتا ہی وہ مجھسے ڈرتا ہی مین نے اپنے بندہ کو بخش دیا اور جنت مین داخل کیا۔ اور سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہی کہ جب آدمی کسی میدان مین تنہا ہو پس نماز کا وقت آیا تو وہ وضو کرے اور اگر پانی نہ پاوے تو تیمم کرے پھر اگر اُسنے اقامت کہی تو اُسکے ساتھ دو فرشتے نماز پڑھتے ہین اور اگر اُسنے اذان دی و اقامت کہی تو اُسکے پیچھے اللہ تعالیٰ کی مخلوقات لشکرون سے اسقدر نماز پڑھتے ہین کہ جنکے دونون کنارون کو وہ نہین دیکھ سکتا۔ رواہ عبدالرزاق فی مصنفہ۔ ایسی احادیث سے معلوم ہو گیا کہ اذان کا مقصود صرف اسی مین منحصر نہین کہ آدمی لوگون کو حاضری کا اعلام ہو بلکہ یہ بھی ہی کہ اُس سے اللہ تعالیٰ کا نام توحید کے ساتھ اسکی زمین مین بلند ہو اور جنگلون وغیرہ مین اُسکے بندون مین سے جن و انسان وغیرہ کو یاد دلائی جاوے جنکو موذن اپنی نظر سے نہین دیکھتا ہی۔ کما فی الفتح۔ رہا جواز ترک کے واسطے تو نافع نے ابن عمر رض کا اثر روایت کیا کہ سفر مین ابن عمر رض صرف اقامت پر اکتفا کرتے سوائے فجر کی نماز کے کہ اسمین اذان و اقامت دونون کہتے تھے اور یون کہا کرتے کہ اذان تو اس امام کے لیے ہی کہ جسکی طرف لوگ جمع ہو جاوین۔ رواہ مالک۔ فان صلی فی بیتہ فی المصر یصلی باذان واقامۃ۔ پھر اگر بستے اپنے گھر مین شہر کے اندر نماز پڑھی تو بھی اذان و اقامت سے پڑھے۔ لیکون الاداء علی ہیئۃ الجماعۃ۔ تاکہ ادائے نماز بصورت جماعت ہو۔ ف۔ اور یہ افضل ہی۔ کما فی التمرتاشی۔ خواہ تنہا پڑھے یا جماعت سے پڑھے کچھ فرق نہین ہی۔ التبیین۔ وان ترکہما جاز لقول ابن مسعود اذان الحی یکفینا۔ اور اگر اُسنے اذان و اقامت دونون کو چھوڑا تو جائز ہی بدلیل قول ابن مسعود رض کہ ہمکو ہماری قوم کی اذان کافی ہی۔ ف۔ اور جس گانون مین مسجد ہی وہان گھر مین پڑھنا اسی حکم مین ہی اور اگر مسجد نہ ہو تو مسافر کا حکم ہی۔ کما فی الشمنی۔ اور اگر کھیت یا باغ مین ہو تو گانون و آبادی کی اذان کافی ہی بشرطیکہ قریب ہو ورنہ نہین اور قریب وہ کہ وہانتک کہ اذان کی آواز گانون سے پہونچے۔ مختار الفتاوی۔ اور اگر یہ لوگ اذان دیتے تو بہتر ہی۔ الخلاصہ و امامت اذان سے افضل ہی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و خلفائے راشدین نے امامت پر مواظبت فرمائی ہی اور ظہیر الدین نے مبسوط سے نقل کیا کہ اقامت بہ نسبت اذان کے زیادہ موکد ہی۔ من الفتح۔ جس شخص نے مسجد بنائی اُسکو اذان و اقامت کی ولایت ہی چاہے عادل ہو یا فاسق ہو اور اسی کو امامت کا حق ہی بشرطیکہ عادل ہو۔ د۔ حضرت ابو امامہ رض سے روایت ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص خوب پاکیزہ ہو کر نماز فریضہ کی طرف نکلا تو اُسکا ثواب مثل احرام باندھکر حج ادا کرنے والے کے ہی۔ الحدیث ابوداؤد۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہی کہ مرد کی نماز جماعت مین اُسکے گھر یا بازار کی نماز سے پچیس گونہ بڑھ جاتی ہی اور یہ اسطرح کہ جب اُسنے وضو کیا پس اچھی طرح طہارت کی پھر مسجد کو نکلا کہ سوائے نماز کے اُسکے نکلنے کا کوئی باعث نہین تو سوائے اسکے نہین کہ جو قدم اُسنے اُٹھایا اُس سے اُسکا ایک درجہ بڑھ گیا اور ایک گناہ اس سے دور کیا گیا پھر جب نماز پڑھی تو جب تک کسی کو ایذا نہ دے برابر اُسپر ملائکہ صلوٰۃ بھیجتے رہتے ہین جبتک اپنی جائے نماز پر ہی یا اللّٰھم صل علیہ اللّٰھم ارحمہ اللّٰھم تب علیہ یعنی الٰہی اُسپر درود بھیج الٰہی اُسپر رحم کر الٰہی اُسکے حال پر رجوع فرما و توبہ قبول کر جبتک حدث نہو یعنی ریاح آہستہ یا آواز سے نہ نکلین اور برابر تم مین سے ہر ایک نماز ہی مین رہیگا جبتک کہ وہ نماز کے انتظار مین ہو۔ رواہ البخاری و مسلم والاربعۃ الا النسائی

باب شروط الصلوٰۃ التی تتقدمہا

یہ باب نماز کی اُن شرطوں کے بیان میں ہے جو نماز پر مقدم ہوتی ہیں۔ ف۔ وہ ہمارے نزدیک سات ہیں طہارت حدث سے
طہارت نجس سے۔ ستر عورت۔ استقبال قبلہ۔ وقت۔ نیت۔ تحریمہ۔ کذا فی الزاہدی۔ اصطلاح میں شرط وہ ہے جس پر کسی چیز کا
پایا جانا موقوف ہو اور یہ اُس چیز میں داخل نہو۔ شروط نماز تین قسم ہیں۔ اول شرط انعقاد مانند نیت وتحریمہ ووقت وجمعہ کا
خطبہ وجماعت۔ دوم شرط دوام جیسے طہارت واستقبال قبلہ وجمعہ کا وقت۔ سوم جسکا ہونا حالت بقاء میں شرط ہے اور اس میں
ابتداے نماز سے مقارنت یا دوام شرط نہیں ہے اور وہ قرأت ہے کیونکہ وہ بذات خود رکن ہے اور تمام ارکان میں ہونا شرط ہے اگرچہ
تقدیراً ہو لہٰذا اگر قاری امام نے اخیر کی دو رکعتوں میں امی کو خلیفہ کر دیا تو نماز فاسد ہو جائیگی۔ اول۔ اگرچہ حکماً ہو جیسے قرأت
امام کی وہی مقتدی کی قرأت ہے۔ م۔ یجب علی المصلی ان یقدم الطہارۃ۔ مصلی پر واجب ہے یعنی فرض ہے کہ مقدم کرے
طہارت کو۔ من الاحداث۔ ہر قسم کی حدث سے۔ ف۔ خواہ حدث موجب وضو ہو یا موجب غسل ہو جیسے پاخانہ و
پیشاب وحیض ونفاس وجماع وغیرہ۔ کہ اُنسے طہارت وضو یا غسل کرے۔ والانجاس۔ اور نجاست سے۔ علی ما قدمناہ۔
یہ طہارت اُسی طریقہ پر جو ہمنے مقدم بیان کر دیا ہے۔ ف۔ یعنی وضو وغسل یا تیمم اور نجاستوں کا پاک کرنا۔ پس طہارت بدنی
اُسکی تمام ظاہر کی نہ باطن حتی کہ آنکھ کے اندر سے نجس سرمہ دھونا ضرور نہیں ہے۔ حدث اصغر واکبر سے خواہ بوضو یا غسل یا تیمم یا
جبکہ پانی نہو اور چہرہ پر زخم یا ہاتھ بیکار ہوں تو ساقط و صرف نیت ہے۔ اور خبث گندگی غلیظہ سے جبکہ مقدار عفو سے زائد ہو یا بعد
درم ہو جبکہ دھونا بدون ارتکاب قبیح کے ممکن ہو مثلاً ننگے ہو کر لوگوں کے سامنے استنجا کرنا منع ہے تو یہ نجاست ترک کرے۔ علاوہ
جامہ کہ وضو سے اُسکا دھونا مقدم ہے اور جامہ اسی قدر جو مصلی کے بدن پر ہے حتی کہ مصلی کی جنبش سے جو ہل جاوے وہ بھی اُسکے
بدن پر شمار ہے اور طفل جو اپنے بل نہیں تھمتا بمنزلہ اسکے لادے ہوئے لباس کے ہے اور بقول اصح اگر کتے کا منہ بند ہو کہ لعاب
وغیرہ نہ بہے تو مثل گندا انڈا ایسے ہوئے کے طہارت ہے ورنہ نہیں۔ جیسے پیشاب کا قارورہ۔ اور طہارت جاے نماز یعنی مصلی کے
دونوں قدم کے نیچے یا ایک کے نیچے یا مقام سجدہ پر قدر مانع نجاست نہو اور ظاہر مذہب میں دونوں ہاتھوں و گھٹنے کے رکھنے کی جگہ نجاست
کا اعتبار نہیں لیکن فقیہ ابو اللیث کے نزدیک اعتبار ہے چنانچہ عیون میں اسی کی تصحیح کی اور متون میں بھی اطلاق اسکا مؤید اور
یہی ابو السعود کا مختار ہے اور جب ہاتھ پر سجدہ کرے تو بالخلاف اسکے نیچے طہارت شرط ہے۔ اور یہ مسائل مفصلاً گذر چکے۔ م۔ قال
اللہ تعالیٰ وثیابک فطہر وقال اللہ تعالیٰ وان کنتم جنبا فاطہروا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وثیابک الخ یعنی اپنے کپڑوں کو
پاک کر۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا وان کنتم الخ یعنی تم جنب ہو تو خوب پاک ہو جاؤ یعنی طہارت پانی کے ساتھ یا تیمم سے کرو۔ ف۔
یہ اشارہ ہے اصل نص کا جس سے یہ شرط ماخوذ ہے اور تمام نص میں افادہ ہے کہ اول اصل یہ کہ باطن کو ناپاک و پلید اعتقادات سے
اصلاح پاک کرے کہ توحید وعقاید جس پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ رضی اللہ عنہم وجماعت سلف وخلف صالحین گذرے ہیں
انپر یقین وجزم کرے پھر نماز کے لیے اول شرط ظاہری طہارت ہے۔ اور دوم۔ ویستر عورتہ۔ اور چھپا دے اپنے اسقدر بدن کو
جسکا کھلنا قبیح بے شرعی ہے۔ ف۔ یہ ہمارے نزدیک وشافعی واحمد وعامہ فقہاء واہل حدیث کے نزدیک شرط ہے۔ ع۔ لقولہ تعالیٰ
خذوا زینتکم عند کل مسجد ای ما یواری عورتکم عند کل صلوٰۃ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ خذوا زینتکم الخ یعنی لو اپنی زینت کو
نزدیک ہر سجدہ کے اے لو وہ چیز جو چھپا دے تمہاری عورت کو نزدیک ہر نماز کے۔ ف۔ اور معلوم ہو چکا کہ عورت اسقدر
جسم کا نام ہے جسکا کھلنا بے شرعی ہے اور یہ عورت بمقابلہ مرد کے نہیں بلکہ مرد میں بھی یہ جسم عورت ہے اور عورت میں بھی یہ عورت
ہے لیکن دونوں میں فرق ہے چنانچہ ہر ایک کا بیان آویگا۔ م۔ پس اِس آیت کے موافق مرد بقدر اپنے جسم عورت کے
اور عورت بقدر اپنے جسم عورت کے نماز کے وقت چھپا دے۔ وقال علیہ السلام لا صلوٰۃ لحائض الا بخمار ای لبالغۃ

اور حضرت علیہ السلام نے فرمایا کہ نماز نہیں کسی حائضہ کی مگر اوڑھنے کے ساتھ۔ حائضہ سے مراد بالغہ جسکو حیض آوے۔ ف۔
جیسے لڑکا محتلم۔ یعنی بالغ۔ تو بالغہ عورت کی نماز بدون اوڑھنی کے نہیں ہے۔ یہ حدیث سنن ابوداؤد و ابن ماجہ و ترمذی و صحیح
ابن حبان و ابن خزیمہ و مسند احمد و اسحٰق و طیالسی وغیرہ میں صحیح ہے۔ مع۔ اور جسم عورت کا چھپانا نماز صحیح ہونے کی شرط ہے جبکہ
قدرت حاصل ہو۔ محیط السرخسی۔ نماز میں اُسکا غیر سے چھپانا بالاجماع فرض ہے اور اپنی نظر سے چھپانا عامہ مشائخ کے نزدیک
فرض نہیں۔ الشاہان۔ اور یہی صحیح ہے۔ الزیلعی۔ اور در مختار میں نقل کیا کہ اپنی ذات سے بھی چھپانا صحیح قول پر فرض ہے ولیکن اول
معتمد ہے اور اسی پر جزم ہے۔ م۔ حتیٰ کہ دراز قرطہ میں بلا ازار نماز پڑھی اور اُسکے چاک سے خود جسم عورت دیکھا تو عامہ مشائخ کے نزدیک
نماز فاسد نہیں اور یہی صحیح ہے اور اگر اندھیری کوٹھری میں پاک کپڑا رکھا چھوڑ کر ننگے نماز پڑھی تو بالاجماع جائز نہیں ہے۔ السراج۔
باریک کپڑا جس سے ماتحت ظاہر ہو اُس سے ستر عورت کر کے نماز روا نہیں۔ التبیین۔ اور گندہ کپڑا اسقدر چست و تنگ کہ عضو کی شکل
بتاتا ہے نماز کی جواز میں مضر نہیں ہے۔ د۔ اگرچہ خلاف سنت و مکروہ ہیأت ہے۔ م۔ ستر کرنا چار طرف سے ہے نہ نیچے کی طرف سے۔ ط۔
دراز قرطہ بلا ازار میں بوقت سجدہ کے نیچے سے نظر کر کے آدمی دیکھ سکتا ہے تو یہ کچھ نہیں ہے۔ المحیط۔ مرد و عورت کے جسم عورت میں
تفصیل ہے۔ عورۃ الرجل ماتحت السرۃ الی الرکبۃ۔ مرد کا جسم عورت اُسکی ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ہے۔ ف۔ پس ہمارے
تینوں علماء کے نزدیک ناف عورت نہیں اور گھٹنا عورت ہے۔ المحیط۔ مگر گھٹنا عورت خفیفہ پھر ران اس سے بڑھکر پھر
آلہ تناسل و مقعد سب سے بڑھکر عورت غلیظہ ہیں۔ ح و ط۔ یہ بالغ کے حق میں ہے اور بچہ کا بیان آویگا۔ م۔ لقولہ علیہ السلام
عورۃ الرجل ما بین سرتہ الی رکبتہ ویروی ما بین سرتہ حتی تجاوز رکبتیہ۔ بدلیل قولہ علیہ السلام کہ مرد کا جسم عورت ناف
اور اُسکے دونوں گھٹنے کے مابین ہے۔ اور روایت کیا جاتا ہے کہ مابین اُسکی ناف کے حتیٰ کہ دونوں گھٹنوں سے تجاوز کر جاوے
وبھذا تبین ان السرۃ لیست من العورۃ خلافا لما یقولہ الشافعی والرکبۃ من العورۃ خلافا لہ ایضا۔ اور اس سے
ظاہر ہو گیا کہ یہ ناف داخل عورت نہیں ہے برخلاف قول شافعی رح کے کہ عورت ہے۔ اور یہ کہ گھٹنا داخل عورت ہے برخلاف قول شافعی
کہ نہیں ہے۔ ف۔ اگر وہم ہو کہ الی رکبتہ۔ میں الی تو حد ہے جیسے ناف سے ابتدا ہے تو ناف داخل نہیں پس گھٹنا بھی داخل
نہیں ہے جواب یہ کہ دونوں میں اس مقام پر بلحاظ احتیاط و بنظر دوسری روایت کے فرق ہے۔ وکلمۃ الی نحملھا علی کلمۃ مع عملا
بکلمۃ حتی وعملا بقولہ علیہ السلام الرکبۃ من العورۃ۔ اور کلمہ الی کو ہم محمول کرتے ہیں۔ مع۔ کے معنی پر یعنی الی رکبتہ بمعنی
مع رکبتہ ہے یعنی مع دونوں گھٹنوں کے۔ تاکہ عمل ہو جاوے کلمہ حتیٰ پر جو دوسری روایت میں ہے اور عمل ہو جاوے اس حدیث پر
کہ الرکبۃ من العورۃ۔ گھٹنا داخل عورت ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ یہ تمام بحث اسپر موقوف ہے کہ حدیث مذکورہ اول و دوم اور ثالث
حجت ہوں ولیکن حدیث اول کو حاکم نے روایت کر کے سکوت کیا اور اسمیں اسحٰق بن واصل واصرم بن حوشب کذاب و متروک
و متہم بالوضع ہیں لہذا ذہبی رح نے کہا کہ میں اس حدیث کو موضوع خیال کرتا ہوں ولیکن ابو ایوب رض سے مرفوع روایت ہے کہ
جو گھٹنوں سے اوپر ہے وہ عورت ہے اور جو ناف سے نیچے ہے وہ عورت ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ مرفوع
روایت ہے جسمیں یہ ہے کہ جو تم میں سے اپنی باندی کو اپنے غلام یا نوکر کے ساتھ بیاہ دے تو پھر اُسکے گھٹنے سے اوپر اور ناف
سے نیچے نہ دیکھے کیونکہ ماتحت ناف کے گھٹنے تک عورت ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور اسکی اسناد اچھی ہے اور اُسکو ابوداؤد و احمد نے
مختصر روایت کیا لیکن اس سے گھٹنے کا عورت ہونا لازم نہیں آتا اور حق یہ ہے کہ عورت ہونا بھی لازم نہیں آتا کیونکہ بنظر تحقیق یہ
کلام کنایہ ہے کہ اس باندی سے پھر جماع و تفخیذ نہ کرے اور عرب کا دستور تھا کہ ران کی مساس و مباشرت سے متمتع ہوتے پس گھٹنے
سے اوپر کی تفخیذ سے منع کیا۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ علی رض سے مرفوع روایت ہے کہ الرکبۃ من العورۃ۔ گھٹنا بھی جسم عورت سے ہے
لیکن راوی عقبہ بن علقمہ ضعیف ہے۔ اور دوسری روایت حتی تجاوز رکبتیہ۔ پہچانی نہیں گئی۔ تو اب تمام بحث ساقط ہو گئی کیونکہ

وہ حدیث الرکبہ کے لائق حجت ہونے پر موقوف ہے ہاں اُسکے واسطے طریقہ یہ ہے کہ رکبہ وہ ہڈی ہے کہ عورت ران وغیر عورت ساق کا وہان ملاپ ہے تو حلال وحرام کا اجتماع ہوا اور کوئی چیز ممیز نہیں تو یہ مقام احتیاط ٹھہرا اور الی الرکبتین مین شک ہے کبھی تو انتہا داخل ہوتی ہے اور کبھی نہیں پس مقام احتیاط مین ہم نے اُسکو داخل قرار دیا۔ مف۔ اور مین کہتا ہون کہ رکبتین سے اوپر ممانعت صریح پھر فرمایا کیونکہ زیر ناف سے رکبہ تک عورت ہے اور ہم نے بیان کیا کہ اوپر سے ممانعت تو نفیذ سے ممانعت ہے اور اس سے لازم نہیں کہ گھٹنا عورت ہو پس ہمنے احتیاطاً اُسکو عورت قرار دیا مع تائید حدیث علی رضہ اگرچہ ضعیف ہو۔ اور رہی ران تو حضرت علی رضہ سے مرفوع روایت ہے کہ ای علی اپنی ران ڈھنکی رکھو اور مت دیکھو کسی زندہ کی ران کو اور نہ مردہ کی ران کو۔ رواہ ابوداؤد۔ اور ابن عباس رضہ سے مرفوع روایت ہے کہ ران عورت ہے۔ رواہ الترمذی۔ ولیکن پوشیدہ نہین کہ اُسکے معارض بھی قوی ہین چنانچہ صحیح مسلم مین حضرت عائشہ رضہ سے مرفوع قصہ مین ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رانین کھولے ہوے تھے پس ابوبکر رضہ نے اجازت چاہی تو اسی حالت پر اجازت دی آخر تک۔ اور صحیح بخاری مین حضرت انس رضہ سے مرفوع روایت مین ہے کہ پھر ازار کو ران سے کھول دیا حتی کہ مین گویا آپ کی ران کی سپیدی دیکھتا ہون۔ اور اسی طرح گھٹنے کھولنے کا ثبوت حدیث ابوموسی و ابوالدرداء رضہ مین ہے۔ اور طحاوی رح نے اُسکے معارضہ مین حضرت عائشہ وغیرہا سے اس حدیث کی روایت کین اور انمین ران کھولنے کا ذکر نہین ہے۔ اور حق یہ کہ ان روایات مین ذکر نہونے سے نہونا لازم نہین آتا اور ایک مین زیادت ہو باوجود ناملہ سے معارض نہین ہے۔ ہان یہ ہو سکتا ہے کہ روایت حضرت علی و ابن عباس جو اوپر مذکور ہوئین اُنسے معارضہ ہے پھر اگر کہا جاوے کہ معارضہ اسطرح دفع ہے کہ ڈھکنا ادب یا سنت ہے اور کھولنا جائز ہے تو جواب یہ ہے کہ ثابت تو روایت علی و ابن عباس مین ران کا عورت ہونا اور دیکھنے سے ممانعت ہے پس عورت کے ستر کا حکم تو انسے لازم ہے اور اس حدیث قولی کی تعمیل متعین کیونکہ اُنکے معارض تو روایات فعلی ہین اور انمین احتمال ضرورت وغیرہ کا ہے علاوہ برین احادیث قولی کو ہمنے نماز پر محمول کیا اور عامہ علماء کے نزدیک نماز مین ستر عورت واجب ہے اور روایات معارض فعلی تو خارج نماز مین۔ فافہم۔ بحمد اللہ کہ مین نے اس مقام کو موجہ کردیا جو شارحین نے ضعیف چھوڑ دیا تھا۔ م۔ **وبدن الحرۃ کلہا عورۃ الا وجہہا وکفیہا** ۔ اور آزادہ عورت کا کل بدن عورت ہے سوائے اُسکے چہرہ و دونون ہتھیلیون کے۔ **لقولہ علیہ السلام المرأۃ عورۃ مستورۃ** ۔ بدلیل اس حدیث کے زن عورت مستورہ ہے۔ **واستثناء العضوین للابتلاء بابدائہما** ۔ اور دونون عضو کا استثناء بوجہ ان دونون کے ظاہر کرنے سے ابتلاء کے ہے۔ **ف** ۔ یعنی بضرورت دونون عضو ظاہر کرنے مین مبتلا ہونا پڑتا ہے کیونکہ باہمی کام کاج لین دین سے چارہ نہین ہے۔ پھر اس حدیث کو ترمذی نے ابن مسعود رضہ سے مرفوع روایت کیا کہ المرأۃ عورۃ فاذا خرجت استشرفہا الشیطان۔ ترمذی رح نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح غریب ہے۔ ورواہ ابن خزیمۃ وابن حبان ع۔ اور مصنف رح کی روایت مین مستورہ کا لفظ کسی روایت مین زیلعی رح نے نہین پایا۔ اور حدیث ام المومنین عائشہ رضہ مین ہے کہ حضرت صلعم نے اسماء رضہ کو کہا کہ ای اسماء جب عورت بلوغ کو پہونچے تو لائق نہین کہ اُس سے کچھ دیکھا جاوے سوائے اسکے اور اسکے۔ اشارہ کیا اپنے چہرہ و دونون ہتھیلیون کی طرف۔ رواہ ابوداؤد وہو منقطع حجۃ عندنا۔ اور قتادہ رح کی حدیث مرفوع مین ہے دونون ہتھیلیون کے دونون ہاتھ پہونچے تک ہین۔ رواہ ابوداؤد فی المراسیل۔ وعلی ہذا مصنف رح کے قول کو کہ استثناء العضوین الخ۔ ہم اسی پر محمول کرتے ہین کہ بعض حدیث مین دونون عضو کا استثناء اسی حکمت سے ہے کہ ان دونون کے کھولنے کی ضرورت اور انکے پردہ مین حرج ومشقت ہے علاوہ برین حرج بالنصوص دفع ہے۔ **قال رضی اللہ عنہ وہذا تنصیص علی ان القدم عورۃ** ۔ امام مصنف رح نے کہا کہ متن کا یہ قول اس بات پر تنصیص ہے کہ عورت کا قدم بھی عورت ہے۔ **ف** ۔ کیونکہ تمام بدن سے صرف چہرہ و ہتھیلیون کا استثناء ہے۔ **ویروی انہا لیست بعورۃ وہو الاصح** ۔ اور روایت کیا جاتا ہے یعنی حسن رح نے ابوحنیفہ رح سے روایت کیا ہے کہ دونون قدم عورت نہین ہین اور یہی اصح ہے۔ **ف** ۔ اور اقطع نے بدلیل ظاہر حدیث کے قول اول کی تصحیح

اور یہی قول مرغینانی واسبیجابی کا ہے - مع - اور حق یہ کہ جب نص عام بوجہ دوسری نص کے چہرہ وہتیلیون سے مخصوص ہے بوجہ ابتلاے
عام کے تو جب قدم مین یہ ابتلا زیادہ متحقق تو بدرجۂ اولی وہ بھی مستثنیٰ ہین پس یہی صحیح ہے اور اسی پر تنویر مین اعتماد کیا اور یہی متون
مین مذکور ہے اور ابن الہمام رح نے کہا کہ ظاہر قول متن کا اسپر بھی نصیص ہے کہ ہتیلی کی پشت بھی عورت ہے اور حق یہ کہ کف سے تنہا
صرف ہتیلی ہے نہ اُسکی پشت اور مختلفات قاضیخان مین ہے کہ ظاہر الروایۃ مین ہتیلی کی پشت عورت ہے ولیکن ہتیلی کا ظاہر و باطن عورت
نہین ہے - مف - پس قاضیخان نے خلاف ظاہر الروایۃ کے یہ اختیار کیا کہ وہ عورت نہین اور یہی اصح و اظہر ہے بدلیل حدیث
قتادہ رضہ مرفوع کے جو اوپر گذری جسمین دونون ہاتھ پہونچون تک مستثنیٰ ہین اور بدلیل حرج ومشقت کے کہ خالی ہتیلی ظاہر کرنا
اور اُسکی پشت کو چھپانا خصوص معاملات لین دین وبعض دکھلانے وغیرہ امور مین حرج ومشقت سے خالی نہین ہے اور عجب
یہ کہ کلائی مین اختلاف ہے چنانچہ ابن الہمام رح نے لکھا کہ مبسوط مین ہے کہ کلائی مین دو روایتین ہین اور اصح یہ کہ وہ عورت ہے
اور اختیار شرح مختار مین ہے کہ اگر عورت آزادہ کی کلائی کھل گئی تو نماز جائز ہے کیونکہ وہ بھی زینت ظاہرہ کا محل ہے اور وہ کنگن
ہے اور عورت کو کام کاج کے واسطے اُسکے کھولنے کی ضرورت ہے مگر اُسکا ڈھانکنا افضل ہے اور بعضون نے تصحیح کی کہ وہ
نماز مین عورت ہے اور خارج نماز مین نہین ہے - پھر ابن الہمام رح نے لکھا کہ یہ واضح رہے کہ جو عضو عورت نہو تو یہ لازم نہین
کہ اُسکا عمداً دیکھنا بھی حلال ہو کیونکہ دیکھنے کی حلت کا مدار تو دو باتون پر ہے کہ شہوت کا خوف نہو اور وہ عضو بھی عورت
نہو اسی جہت سے عورت کے چہرہ پر نظر کرنا حرام ہے یعنی بخوف شہوت کیونکہ وہ محل ہے اور یون ہی بغیر ڈاڑھی موچھ کے
طفل کا چہرہ دیکھنا جبکہ خوف شہوت ہو حرام ہے اگرچہ یہ کوئی عضو عورت نہین ہے یعنی نہ عورت کا چہرہ اور نہ امرد کا چہرہ باینہمہ
درصورت خوف شہوت کے دیکھنا حرام ہے پھر عورت کے بال سر سے لامتق تو باتفاق عورت ہین اور جو ٹہر حکر لٹکے ہین
اُنمین دو روایتین اور اصح یہ کہ لٹکے بھی عورت ہین - کما فی المحیط - مف - یہی اصح ہے - الخلاصہ - اور یہی صحیح و اسی پر فتویٰ ہے - المعراج
نوازل مین مصرح کہ عورت کی آواز بھی عورت ہے - الفتح - لہذا کہا کہ عورت کو عورت سے قرآن پڑھنا بہتر ہے اسی واسطے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا - التسبیح للرجال والتصفیق للنساء - یعنی نماز مین امام مثلاً بھول کر التحیات مین بیٹھ جاوے
تو مرد لوگ تو سبحان اللہ کہین کہ وہ ہوشیار ہو جاوے اور عورت آواز نہ نکالے بلکہ ایک ہاتھ کی انگلیون کو دوسرے ہاتھ
کی پشت پہ مارے - بالجملہ بہتر نہین کہ مرد اجنبی اُسکی آواز سنے - انتہی مترجما - ت - یہ کلام مفید ہے کہ مرد سے اُسکا پڑھنا
بھی روا ہے بوجہ ضرورت کے - م - وعلی ہذا اگر کہا جاوے کہ جب عورت نے بلند آواز سے نماز پڑھی تو نماز فاسد ہوگی تو
کچھ موجہ ہے - الفتح - کیونکہ اُسکو آواز سے پڑھنے کی حاجت نہین ہے پس نماز مین کراہت کا ارتکاب ہوگا - اور مین کہتا ہون
کہ اشد کراہت جو بدرجۂ فاحش پہونچنے والی ہے وہ عورت کی اذان ہے - ولہذا مین نے مسئلۂ اذان عورت مین تنبیہ کردی
کہ اُسکا کالعدم قرار دینا احب ہے - اور درمختار مین بہ تبعیت بحر الرائق وغیرہ عورت کی آواز کو عورت نہین لیا اور طحطاوی
نے لکھا کہ اُسکا آواز بلند کرنا جو حرام ہے تو بخوف فتنہ حرام ہے - مین کہتا ہون کہ یہ کلام علی الاصل ہے کہ عہد رسالت پناہ
صلی اللہ علیہ وسلم ومابعد مین مانند بے پردگی وعورتون کے مسجد مین حاضر ہونے وغیرہ کے جواز آواز بھی تھا پھر جب
عورتون کی طرف سے خوف فتنہ موجب ممانعت حاضری جماعت ہوا تو وہی علت اُنکی آواز مین سبب ممانعت ہے پس
فتویٰ اسی پر دیا جائیگا کہ جو نوازل مین مذکور ہے اور مسائل کی تفریع اسی پر ہوگی مانند اذان وقرأت نماز بجہر و قرآن ایسی
آواز سے کہ اجنبی سنین اور مطلقاً آواز بلند کرنا وغیر ذلک فافہم - اگر خنثیٰ ہو جسکے عورت و مرد دونون کی علامت ہے اگر وہ
بالغ ہو کر عورت ٹھہرے تو اُسکا حکم بھی مثل عورت کے ہے - کما صرح بہ مع - فان صلت وربع ساقہا مکشوف او ثلثہا
تعید الصلوٰۃ - پھر اگر آزادہ عورت نے نماز پڑھی اس حالت سے کہ اُسکی چوتھائی پنڈلی کھلی ہے یا تہائی کھلی ہے تو وہ نماز کا

اعادہ کرے۔ ف۔ کہا گیا کہ امام محمد کی کتاب مین تہائی کا لفظ سہو سے کاتب کے قلم سے نکلا ہی لہذا فخر الاسلام وغیرہ عامہ مشائخ نے نہین نقل کیا ہی یا امام محمد رح کے شاگردون مین سے راوی کو شبہہ ہوا کہ چوتھائی فرمایا کہ تہائی ع۔ اور یہی جواب آخر ہی اور سوائے اسکے دوسرے جوابات بھی ہین جنکا ذکر کرنا بیکار ہی۔ بالجملہ چوتھائی پنڈلی کھلے نماز پڑھے تو اعادہ واجب ہی عند ابی حنیفۃ ومحمد رح۔ امام اعظم وامام محمد کے نزدیک۔ وان کان اقل من الربع لاتعید۔ اور اگر چوتھائی سے کم کھلی ہو تو اُنکے نزدیک اعادہ واجب نہین ہی۔ وقال ابو یوسف لاتعید ان کان اقل من النصف لان الشئی انما یوصف بالکثرۃ اذا کان مایقابلہ اقل منہ اذ ہما من اسماء المقابلۃ۔ اور ابو یوسف رح نے کہا کہ نماز کا اعادہ اُسپر واجب نہین اگر نصف سے کم کھلی ہو اسواسطے کہ کسی چیز کو کثرت کا وصف جب ہی ہوتا ہی جبکہ اُسکے مقابل اُس سے کمتر ہو اسواسطے کہ وہ دونون اسماء مقابلہ مین سے ہین۔ ف۔ یعنی قلت وکثرت باہم متقابل ہین تو جب ایک کے مقابلہ مین اُس سے زیادہ ہو تو زائد کو اُسکے مقابلہ کی نظر سے کثیر کہینگے حتی کہ اگر کوئی اُس سے زائد ہو تو یہ کثیر بمقابلہ اسکے قلیل ہوگا چنانچہ چار بمقابلہ ۲ کے قلیل ہی جیسے ۲ بمقابلہ چار کے کثیر ہی لیکن بمقابلہ ۸ کے قلیل ہی تو معلوم ہوا کہ قلیل وکثیر باہمی مقابلہ کے نام ہین تو پنڈلی مین جب نصف سے کم ہو تو وہ قلیل ہی اور اسکو کثرت کا وصف نہین ہو سکتا کیونکہ اسکا مقابل اُس سے کم نہین ہی وفی النصف عنہ روایتان فاعتبر الخروج عن حد القلۃ او عدم الدخول فی ضدہ۔ اور نصف کی صورت مین ابو یوسف سے دو روایتین ہین پس اعتبار کیا حد قلت سے یا نہ داخل ہونے کا اپنی ضد مین۔ ف۔ یعنی ایک روایت یہ کہ جب نصف ہو تو اعادہ واجب ہی اس دلیل سے کہ وہ حد قلت سے نکل گئی کیونکہ جسقدر نہین کھلی وہ بھی نصف ہی تو جسقدر کھلے وہ اُس سے کم نہین ہی پس جب وہ کمی کے نام مین نرہی تو اسقدر کھلنے سے اعادہ واجب ہی۔ اور دوسری روایت یہ کہ نصف کھلے تو بھی اعادہ واجب نہین اس دلیل سے کہ وہ ضد کے تحت مین داخل نہوئی یعنی ہنوز وہ ڈھکے ہوئے کے برابر ہی نہ اکثر تو نصف تک ہونے سے وہ کثرت کے تحت مین نہین آئی پس جب ہنوز کثرت نہوئی تو اعادہ واجب نہین ہی ع۔ خلاصہ یہ کہ جس عضو کا ڈھکنا واجب ہی جب وہ سب یا اسقدر کھل جاوے کہ بمنزلہ کل کے ہی تو نماز کا اعادہ لازم ہوگا اور اکثر بمنزلہ کل کے ہی یہ تو امام ابو یوسف کی راے ہی۔ ولہما ان الربع یحکی حکایۃ الکمال کما فی مسح الراس والحلق فی الاحرام۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہی کہ چوتھائی بھی پوری کی حکایت کرتا ہی جیسے سر کے مسح مین اور احرام کی حالت کا چوتھائی سر منڈانے مین ف۔ پس مسح سر مین چوتھائی نظیر کامل ہی ولیکن اسمین اعتراض یہ کہ واجب پورے سر کا مسح نہین تھا کہ چوتھائی بجاے کل کے ہو جاتا تو یہ مثال معقول نہین ہی۔ فدع۔ مترجم کی طرف سے جواب یہ ہی کہ امام مصنف رح نے صرف یہ کہا کہ چہارم حکایت مین کامل آتا ہی جیسے مسح سر مین چہارم فرض ہی باوجود اسکے اللہ تعالیٰ نے نص مین یون ذکر فرمایا کہ وامسحوا برؤسکم۔ تو راس کو کامل بدون ربع کے ذکر کیا۔ فافہم۔ اور دوسرا مسئلہ یہ کہ اگر محرم نے احرام مین سب سر منڈایا تو قربانی واجب اور اگر چہارم منڈایا تو بھی مثل اسکے قربانی واجب ہی اور محاورات مین بھی ایسا جاری ہی چنانچہ فرمایا۔ ومن راے وجہ غیرہ یخبر عن رویتہ وان لم یر الا احد جوانبہ الاربعۃ۔ اور جس نے دوسرے کے رُخ کی طرف دیکھا تو وہ خبر دیتا ہی کہ مین نے اُسکو دیکھا اگرچہ اُس نے سواے ایک جہت کے چارون طرف مین سے اور نہین دیکھا ہی۔ ف۔ تو چہارم بجائے کل کی حکایت کی۔ م۔ یہ مسئلہ تو پنڈلی کے بارہ مین تھا۔ والشعر والبطن والفخذ کذلک۔ اور بال وپیٹ وران کا بھی ایسا ہی حکم ہی۔ یعنی علی ہذا الاختلاف۔ یعنی اسی اختلاف کی بنیاد پر ہی۔ ف۔ کہ چہارم جزو کل ہی عندہما۔ اور نصف یا زائد بمنزلہ کل کے ہی۔ عند ابی یوسف۔ پس اگر ان اعضا مین سے چہارم کھلا تو اعادہ واجب عندہما۔ اور ابو یوسف کے نزدیک نہین مگر جبکہ نصف یا زائد ہو جیساکہ اختلاف گذرا۔ لان کل واحد عضو علیحدۃ۔ کیونکہ انمین سے ہر ایک علیحدہ عضو ہی۔ ف۔ تو مثل ساق کے ہر ایک مین

اختلاف جاری ہوا۔ پھر بالون مین دو قسم ہین ایک تو سر سے ملاصق کہ وہ بالاتفاق ستر ہین اور دوم سر سے لٹکے ہوئے
ہوا مراد بہ النازل من الراس ہو الصحیح۔ اور مراد بالون سے وہ ہین جو سر سے نیچے لٹکے ہوئے ہین انہین یہ اختلاف
متعدار ہے اور یہی صحیح ہے۔ ف۔ نہ آنکہ سر کے بال جیسا کہ مختار صدر الشہید وغیرہ ہے۔ اگر کہا جاوے کہ لٹکے مراد ہونا چاہیے
کہ غسل مین انکا دھونا لازم نہین جواب بلکہ وہی مراد ہین۔ وانما وضع غسلہ فی الجنابۃ لمکان الحرج۔ اور غسل جنابت مین
انکا دھونا صرف حرج کی جہت سے ساقط کیا گیا ہے۔ ف۔ نہ اسوجہ سے کہ وے سر کے بال نہین ہین۔ والعورۃ الغلیظۃ علی
الاختلاف۔ اور عورت غلیظہ بھی اسی اختلاف پر ہے۔ ف۔ یعنی مقام پیشاب ومقام پاخانہ حتی کہ طرفین کے نزدیک
چہارم کھلنا موجب اعادہ ہے خلافاً لابی یوسف رح۔ والذکر یعتبر بانفرادہ وکذا الانثیان۔ اور مردین نرہ کو تنہا عضو شمار
کیا جائیگا اور دونون خصیون کو عضو علحدہ اعتبار کیا جائیگا۔ وہذا ہو الصحیح دون الضم۔ اور یہی صحیح ہے نہ آنکہ دونون کو ملاکر
ایک عضو اعتبار کیا جاوے۔ ف۔ اس تمام بیان سے ظاہر ہوا کہ عورت کی ساق جو کہ خفیفہ شرمگاہ ہے اور فرج جو غلیظہ شرمگاہ
ہے دونون مین چوتھائی کھلنے کا اعتبار ہے۔ م۔ قلیل کھلنا عفو ہے اور وہ چہارم سے کم ہے یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ اور چہارم معتبر خواہ عورت
غلیظہ ہو یا خفیفہ ہو۔ یہی اصح ہے۔ الخلاصہ۔ یعنی چہارم عضو نہین ہے۔ م۔ ایک عضو مین چہارم سے کم عفو ہے اور اگر دو عضو یا زیادہ مین
قلیل ہو اور دو جمع کرکے انمین سے چھوٹے عضو کا چوتھائی ہو پہنچا تو مانع جواز ہے۔ شرح المجمع لابن الملک۔ مراد یہ کہ پنڈلی ایک عضو ہے
اسمین چوتھائی سے کم عضو ہے اور اگر اسکے ساتھ عورت کے پیٹ سے کسی قدر خفیف اور کچھ گردن سے بھی ہو تو جمع کرنے سے اگر گردن
کا چوتھائی ہو جاوے تو مانع نماز ہے۔ م۔ اگر نماز مین عورت کی چوتھائی پنڈلی یا زیادہ کھل گئی اُسنے فوراً بند کر لی تو بالاجماع نماز جائز
اور اگر کھلی ہوئی کوئی رکن نماز ادا کر لیا تو بالاجماع فاسد ہے اور اگر رکن ادا نہ کیا مگر اتنی دیر کی کہ اسمین رکن ادا ہو جاتا تو ابو یوسف
کے نزدیک فاسد ہے امام محمد کے نزدیک نہین۔ امام سے روایت نہین اور صاحبین مین اختلاف ہے۔ کمافی شرح ابو المکارم۔ رکن ادا ہونیکی
مقدار تین بار سبحان اللہ کہنے کی مدت تک ہے۔ ہ۔ اگر ابتدا سے چہارم کھلا ہو تو نماز کا انعقاد نہو گا اور اگر عمداً درمیان نماز مین کھولے
تو فوراً فاسد ہو گی۔ ط۔ ہر ایک چوتڑ عضو علحدہ اور مقعد علحدہ ہے یہی صحیح ہے۔ شرح المجمع لابن الملک التبیین۔ گھٹنے سے ران آخر تک
ایک عضو ہے حتی کہ رانین ڈھکے و گھٹنے کھلے نماز پڑھی تو علی الاصح جائز ہے۔ التجنیس اور یون عورت کا ٹخنہ مع پنڈلی ایک عضو ہے۔ شرح
المجمع لابن الملک۔ ناف وعانہ کے درمیان عضو علحدہ ہے۔ الخلاصہ۔ پیٹھ وپیٹ سینہ ہر ایک عضو علحدہ ہے۔ التاتارخانیہ عن العتابیہ
اور پہلو تابع پیٹ کا ہے۔ القنیہ۔ لڑکی کی چھاتیان ابھار پر ہون تو تابع سینہ مین اور اگر بڑی ہو تو ہر ایک عضو علحدہ ہے۔ الخلاصہ
ہر کان عضو علحدہ ہے۔ الزاہدی۔ بہت چھوٹی لڑکی بدن مین بلا عورت ہے پھر بڑھے تو جب تک قابل شہوت نہین ہے اُسکے بول وبراز
کی راہ چھپائی جاوے پھر دس برس پر صرف بول وبراز کی راہ چھپانا واجب ہے پھر سب بدن عورت ہے۔ السراج۔ بہت چھوٹی چار
برس تک ہے۔ الحلبی ط۔ قریب بلوغ لڑکی نے اگر ننگے یا بے وضو نماز پڑھی تو اعادہ کا حکم دیا جاوے اور اگر بغیر اوڑھنی پڑھی تو
استحساناً نماز پوری ہے۔ محیط السرخسی۔ احوط یہ کہ قابل جماع لڑکی کا تمام بدن عورت ہو۔ م۔ بالغ لڑکا عورتون مین نہ جاوے
جبکہ احتلام ہو ورنہ پندرہ برس تک۔ وط۔ مرد کا ستر اور آزاد عورت کا ستر بیان ہو چکا پھر فرمایا۔ وما کان عورۃ من الرجل
فہو عورۃ من الامۃ وبطنہا وظہرہا عورۃ۔ اور جو جسم کہ مرد کے بدن سے شرمگاہ ہے وہ باندی مین سے اور باندی کا پیٹ و
پیٹھ بھی ہے۔ ف۔ اور پہلو تابع پیٹ کے ہے۔ س ر۔ وما سوی ذلک من بدنہا لیس بعورۃ۔ اور اسکے سوائے باقی سب بدن
باندی کا عورت نہین ہے۔ لقول عمر رض الق عنک الخمار یا دفار اتشبہین بالحرائر۔ بدلیل قول حضرت عمر رض کے ایک باندی
سے کہ دور کر دے اپنے اوپر سے اوڑھنی کو اے گندی کیا تو آزاد عورتون کے ساتھ مشابہت بناتی ہے۔ ف۔ یہ الفاظ پائے نہین
گئے مگر اسکے معنی مصنف عبد الرزاق مین انس رض سے آئے ہین کہ آل انس رض کی ایک باندی کو حضرت عمر رض نے ملاجو مقنعہ

اوڑھے تھی اور کہا کہ سر کھول دے اور آزادہ عورتون سے مشابہت مت کر۔ بیہقی نے صفیہ بنت ابی عبید سے روایت کی کہ ایک عورت خمار و جلباب اوڑھے نکلی تو عمر رضہ نے پوچھا کہ یہ کون عورت ہے کہا گیا کہ فلان کی باندی ہے حضرت عمر رضہ کی اولاد مین سے ایک کا نام بتایا گیا تو آپ نے حضرت حفصہ رضہ کے پاس بھیجا کہ کیا باعث ہوا کہ تم نے اِس عورت کو خمار و جلباب پہنا کر آزادہ عورتون سے مشابہ بنایا حتی کہ مین نے اُسکو آزادہ عورت اِس حال سے خیال کر کے سزا دینے کا قصد کیا تھا تم اپنی باندیون کو آزادہ عورتون سے مشابہت مت بناؤ۔ بیہقی نے کہا کہ حضرت عمر رضہ سے اِس بارہ مین آثار صحیحہ وارد ہین۔ منع۔ ظاہر ہوا کہ باندیون کو مقنعہ سے اسواسطے منع کرنے کہ انکو کار خدمت کے لیے پھرنا روا ہے برخلاف آزادہ کے کو وہ سزا پاوے اگر اسطرح بے پردہ ہو پس امتیاز باقی رکھا جاوے پس اِس دلیل سے معلوم ہوا کہ صحابہ رضہ کا اجماع تھا کہ باندیون کا ستر سواے گردن سے لیکر گھٹنے تک کے اور نہین ہے۔ ولانہا تخرج لحاجۃ مولاہا فی ثیاب مہنتہا عادۃ فاعتبر حالہا بذوات المحارم فی حق جمیع الرجال دفعا للحرج۔ اور اِس دلیل سے کہ باندی تو اپنے آقا کی ضرورتون کے لیے اپنے خدمتی کپڑون مین نکلیگی یہی عادت ہے پس باندی کا قیاس تمام مردون کے حق مین ذوات محرم عورتون پر ہوا تا کہ حرج دفع ہو۔ ف۔ پس باندیان ہر ایک مرد کے حق مین پردہ کے حکم مین گویا اُسکی مان بہن وغیرہ ذوات محرم عورت ہے۔ پھر اِس حکم مین کل قسم کی باندیان داخل ہین خواہ رقیقہ ہو خواہ ام الولد جسکے آقا سے کوئی بچہ ہوا کہ وہ آقا کے مرتے ہی آزاد ہوتی ہے۔ خواہ مدبرہ ہو جسکو آقا نے کہدیا کہ میرے بعد تو آزاد ہے خواہ مکاتبہ ہو جس سے کہا کہ مزدوری کر کے اتنا مال دیدے تو تو آزاد ہے۔ کما فی التبیین۔ اور جو باندی آزاد ہوئی مگر اُسپر لازم ہے کہ مزدوری کر کے مال ادا کرے وہ امام رح کے نزدیک بمنزلہ مکاتبہ ہے۔ الظہیریہ۔ اور جب یہ باندیان آزاد ہو جاوین تو اُنپر وہ حکم لازم ہے جو آزاد عورت کا ہے۔ م۔ خنثی مرد و عورت دونون کی علامت اور حالت برابر ہو کہ پہچان نہو کہ یہ عورت ہے یا مرد ہے تو اگر وہ باندی ہو تو باندی کا حکم اور آزادہ ہو تو آزادہ کا حکم ہے لیکن بعض کے نزدیک اگر اُسنے باندی کی قدر ستر کر کے نماز پڑھ لی تو اعادہ نہین ہے۔ السراج۔ اور ظاہر یہ اختلاف اعادہ افضل ہونے مین ہے۔ النہر۔ پھر واضح ہو کہ ستر عورت کرنا بحالت قدرت و اختیار کے فرض ہے۔ کمامر۔ پھر اگر کسی نے مثلاً مردار کی کھال بغیر دباغت کے پائی ومانند اسکے جو اصلیت سے ایسی نجس ہے تو نماز سے خارج اِس سے بدن چھپا دے اور نماز اسمین نا پڑھے۔ وغیرہ۔ اور اگر اصلی نجس نہو بلکہ نجاست لگجانے سے نجس ہوا تو اختلاف ہے۔ قال رح۔ ولو لم یجد ما یزیل بہ النجاسۃ صلی معہا ولم یعد۔ اور اگر مصلی نے ایسی چیز نہ پائی جس سے نجاست کو زائل کرے تو اِسی طرح نجس کپڑے کے ساتھ نماز پڑھے اور پھر اعادہ بھی نہ کرے۔ ف۔ یہ جبکہ اُسکے پاس کوئی دوسرا کپڑا نہو۔ وہذا علی وجہین۔ اور اسمین دو صورتین ہین ایک یہ کہ ان کان ربع الثوب او اکثر منہ طاہرا یصلی فیہ ولو صلی عریانا لا یجزیہ۔ اگرچہ تہائی کپڑا یا اُس سے زیادہ حصہ پاک ہو تو وجوباً اُسی کپڑے مین نماز پڑھے اور اگر ننگے پڑھے تو روا نہوگی۔ ف۔ اسپر اتفاق ہے۔ لان ربع الشی یقوم مقام کلہ کیونکہ چیز کی چوتھائی بجاے کل کے قائم ہوتی ہے۔ ف۔ تو گویا کل پاک ہے اور پاک کو چھوڑ کر ننگے پڑھنا روا نہین ہے۔ دوسری صورت یہ کہ۔ ان کان الطاہر اقل من الربع۔ اگر کپڑے مین پاک چوتھائی سے کم ہو۔ ف۔ تو وجوب مین اختلاف ہے۔ فکذلک عند محمد رح۔ تو امام محمد رح کے نزدیک یہی حکم ہے۔ ف۔ کہ وجوباً اِسی مین پڑھے بلا اعادہ اور ننگے نہین روا ہے۔ اور یہی امام مالک کا قول ہے ع۔ وہو احد قولی الشافعی۔ اور یہی شافعی رح کے دو قول مین سے ایک قول ہے۔ ف۔ اور اسرار مین لکھا کہ یہی قول احسن ہے ولیکن ابن الہمام رح نے اُسکی دلیل مین مناقشہ کیا۔ م۔ دوسرا قول شافعی رح کا یہ کہ ننگے پڑھے اور یہی انکا ظاہر المذہب ہے ع۔ وجہ قول محمد رح یہ کہ۔ لان فی الصلوٰۃ فیہ ترک فرض واحد وفی الصلوٰۃ عریانا ترک الفروض۔ نجس کپڑے مین نماز سے ایک ہی فرض یعنی طہارت کا ترک لازم آتا ہے اور ننگے نماز پڑھنے مین فرضون کا ترک ہے۔ ف۔ کیونکہ ننگا بیٹھے اشارہ سے پڑھتا ہے تو قیام و رکوع و سجود سب ترک ہوئے۔ م۔ ابن الہمام نے اسرار سے یہ دلیل نقل کی کہ پاک کرنے کا حکم بوجہ پانی

ہونے کے ساقط ہی تو یہ کپڑا بمنزلہ پاک کے ہوا اور یہ وجہ بھی کہ چوتھائی پاک ہو تو اسی مین روا ہی پس مین چوتھائی نجاست
مانع نہوئی تو پورا نجس ہونا بھی مانع نہین ہی کیونکہ حالت اختیار مین دونون برابر ہوتے ہین اور جواب دیا کہ نجاست کی وجہ
سے پردہ کرنے کا خطاب ساقط ہوا تو ننگا ہونا بمنزلہ پہننے کے ہوا اور جب چوتھائی پاک ہوا تو بقدر اسکے خطاب متوجہ ہوا
اور بقدر نجس کے ساقط ہوا تو پہننے توجہ خطاب کو ترجیح دیکر پہننا واجب رکھا کہ اس مین احتیاط ہی - ابن الہمام رح نے
کہا کہ پاک سے بدن ڈھکنے کا حکم ساقط ہوا تو نجس سے بدن ڈھکنے کا حکم دوسرا چاہیے اور وہ موجود نہین تو نفی اصلی باقی رہی
ملخصا من الفتح - اورحق واللہ اعلم یہ کہ خطاب تو ڈھکنے کا ہی اور طہارت کرنا اُسکی شرط ہی جبکہ قدرت ہو اور جب قدرت نہین
تو یہ شرط ساقط ہوئی پس ڈھکنا باقی رہا کیا تم نہین دیکھتے کہ بدون نماز کے ڈھکنا واجب ہی اگرچہ کپڑا نجس ہو بلکہ اصلی نجس ہو
لہذا اسرار مین اسی کی تحسین کی ہی - م - وعند ابی حنیفۃ وابی یوسف تیخیر بین ان یصلی عریانا وبین ان یصلی فیہ
وھو الافضل - اور امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک اُسکو اختیار دیا گیا ہی کہ چاہے ننگے پڑھے اور چاہے اُس نجس
کپڑے مین پڑھے اور یہی افضل ہی - لان کل واحد منہما مانع جواز الصلوۃ حالۃ الاختیار ویستویان فی حق المقدار
فیستویان فی حکم الصلوۃ - کیونکہ جسم عورت کھلنا و نجاست ہونا دونون مین سے ہر ایک جواز نماز سے مانع ہی درحالیکہ
اختیار ہی یعنی ڈھکنا ممکن و دھونا میسر ہی اور حق مقدار مین دونون برابر ہین یعنی ہر ایک مین سے صرف قلیل عفو ہی زیادہ نہین
تو نماز کے حکم مین بھی دونون برابر ہین - ف - رہا یہ کہ برابر کیونکر ہون جبکہ ننگے پڑھنے مین فرض کا ترک لازم آتا ہی
تو جواب یہ کہ ترک نہین لازم ہی - وترک الشئی الی خلف لایکون ترکا - اور کسی چیز کا ترک اس طرح کہ اُسکا خلیفہ موجود
رہے ترک نہین - ف - یعنی بالکلیۃ ترک نہین ہوگا - اچھا پھر ڈھکنا کیون افضل ہی - والافضلیۃ لعدم اختصاص
الستر بالصلوۃ واختصاص الطہارۃ بہا - تو افضلیت اس وجہ سے کہ ڈھکنے کا حکم کچھ مخصوص نماز ہی کے ساتھ نہین ہی
اور طہارت کا حکم مخصوص بہ نماز ہی - ف - لہذا ہم نے کہا کہ نجس سے ڈھکنا افضل ہی - م - پھر مذہب ہمارے نزدیک
یہ ہی کہ نجاست کا دور کرنا کپڑے و بدن و جاے نماز سے ایک شرط ہی نماز صحیح ہونے کی جبکہ اُسپر قدرت ہو اور کچھ فرق نہین
کہ دانستگی ہو یا نادانی ہو یا نسیان ہو خواہ نماز فرض ہو یا نفل ہو یا نماز جنازہ ہو یا سجدہ تلاوت و سجدہ شکر ہو بہرحال شرط ہی
اور یہی قول شافعی واحمد و جمہور فقہاء سلف وخلف کا ہی - ع - اور ستر عورت واجب ہی جبکہ ایسی چیز پاوے جس سے ڈھک
جاوے خواہ کوئی چیز ہو اور نماز مین اسکا بھی پاک ہونا شرط ہی - م - ومن لم یجد ثوبا صلی عریانا قاعدا یومی بالرکوع
والسجود - اور جس نے کپڑا نہ پایا تو نماز پڑھے ننگے بیٹھے ہوے درحالیکہ اشارہ سے کرے رکوع و سجود کو - ہکذا فعلہ
اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - یون ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب رضی اللہ عنہم نے کیا ہی - ف
چنانچہ خلال رح نے ابن عمر رض سے روایت کی کہ ایک قوم کی کشتی ٹوٹ گئی تو سمندر سے ننگے برآمد ہوے پس وے بیٹھے
نماز پڑھا کرتے اس حالت سے کہ سرون سے رکوع و سجود کا اشارہ کرتے تھے - ع - سبط ابن الجوزی نے بھی اسکو خلال رح
کی روایت بیان کیا - ف - عینی رح نے لکھا کہ اسکے خلاف کوئی اثر مروی نہین ہی اور یہی ابن عمر و ابن عباس و عطاء و عکرمہ
وقتادہ واوزاعی واحمد سے مروی ہی - اور عبد الرزاق نے مصنف مین کہا کہ اخبرنا ابراہیم بن محمد عن داؤد بن الحصین عن عکرمۃ
عن ابن عباس رض قال الذی یصلی فی السفینۃ والذی یصلی عریانا یصلی جالسا - یعنی ابن عباس رض نے کہا کہ جو کشتی مین نماز پڑھے
اور جو ننگے نماز پڑھے وہ بیٹھے ہوے پڑھے - اور ہکو ابراہیم بن محمد رح نے ابن عباس سے خبر دی کہ ننگا اگر ایسی جگہ ہو کہ لوگ
دیکھتے ہین تو بیٹھے پڑھے اور ایسی جگہ ہو کہ جہان نہین دیکھتے تو کھڑے ہوے پڑھے - ع - فان صلی قائما اجزاہ - پھر اگر ننگے
نے کھڑے ہوکر نماز پڑھی تو اُسکو روا ہی - ف - یعنی مع رکوع و سجود - لان فی القعود ستر العورۃ الغلیظۃ وفی القیام

ادا رہذہ الارکان فیمیل الی ایماشا، الا ان الاول افضل لان الستر وجب لحق الصلوٰۃ وحق الناس ولانہ لاخلف لہ والا یماء خلف عن الارکان - کیونکہ بیٹھے ہوئے پڑھنے مین عورت غلیظہ کی پردہ پوشی ہو اور کھڑے ہونے مین ان ارکان قیام و رکوع و سجود کا ادا ہو تو دونون مین سے جس طرف چاہے میل کرے - مگر اول افضل ہو کیونکہ پردہ کرنا نماز کے حق و لوگون کے حق دونون طرح واجب ہو یعنی برخلاف طہارت کے کہ وہ فقط نماز کا حق ہو اور اسلیے کہ پردہ کا کوئی خلیفہ نہین رہتا اور اشارہ خلیفہ ارکان باقی ہو - ف - حاصل یہ کہ بیٹھے رکوع و سجود کے ساتھ یا کھڑے ہو کر پڑھنے سے بیٹھے ہوے باشارہ پڑھنا افضل ہو - ت - الکافی - خواہ رات ہو یا دن - ہو خواہ کوٹھری ہو یا میدان ہو فرق نہین اور یہی صحیح ہو البحر - پھر اصل مسئلہ مین جو کہا کہ جس نے کپڑا نہ پایا - مراد یہ کہ ڈھکنے والی چیز پر قدرت نہو حتی کہ اگر کوئی کپڑا مباح کیا گیا ہو تو اصح یہ کہ اُسپر اُسکا استعمال واجب ہو - الجوہرہ - اسکے نزدیک کپڑے والا ہو تو اُس سے مستعار مانگے اور نہ دے تو ننگے پڑھے اور اگر درمیان نماز مین پاوے تو از سر نو نماز پڑھے - تاتارخانیہ عن السراجیہ - یہ مفید ہو کہ بعد نماز کے پاوے تو اعادہ نہین اگرچہ وقت باقی ہو - م - مانگنے مین حرج و ذلت ہو تو لازم نہین - م - اگر ملجانے کی امید ہو تو جب تک وقت جانے رہنے کا خوف نہو تاخیر کرے - القنیہ - جب ننگے پڑھنے والے ہون تو ہر ایک تنہا دور دور ہٹ کر پڑھین اور اگر جماعت کرین تو امام بیچ مین ہو جاوے اور اگر آگے ہو تو بھی جائز اور ہر ایک اپنے پانون قبلہ کی طرف پھیلا دے اور دونون ہاتھ دونون رانون کے درمیان ملاکر رکھے اور سر سے اشارہ کرے اور اگر کھڑے ہو کر اشارہ کیا یا بیٹھکر رکوع و سجدہ کیا تو جائز ہو - ف - المجتبی یہ سب اُس وقت کہ ایسی چیز نہ پاوے جس سے بدن چھپا دے - ف - ورنہ ننگے نہ پڑھے اگر چٹائی فرش یا بوریا پاوے یا سوکھی گھاس - التاتارخانیہ - یا ہری گھاس - ف - یا درخت کے پتے حتی کہ کیچڑ جبکہ جانے کہ وہ لگی رہیگی تو اُس سے چھپانا واجب ہو - قنیہ - اور اگر ایسی چیز پاوے جس سے بعض عورت چھپ سکتی ہو تو استعمال واجب اور اُس سے عورت غلیظہ آگے و پیچھے چھپا دے بالاتفاق - کمافی الدرایۃ - اور اگر ایک ہی چھپ سکے تو بعض کے نزدیک آگے فرج و بعض کے نزدیک مقعد چھپا دے - السراج ضابطہ یہ کہ دو باتون مین سے جو کم ہو اُسکا اختیار واجب اور برابر ہون تو مختار ہو ہین البحر - پس اختلاف افضل مین ہو ورنہ قبل و دبر مساوی ہین اور اسکے بعض مسائل باب الانجاس مین اس مقام کے متعلق مذکور ہو چکے ہین - م - اگر کپڑے پر سے نجاست زائل کرنی والی چیز کسی مخلوق کے روکنے سے نہ ملے تو بحر الرائق نے بحث کی کہ اس صورت مین لائق یہ کہ نماز کا اعادہ کرے جیسے تیمم مین گذرا - ط - اگر پانی ایک میل دور ہو یا پیاس کی ضرورت ہو تو نہ ملنے کے حکم مین ہو کہ نجس کپڑے سے نماز جائز ہو - اور اگر ایسی چیز ملے جس سے نجاست کم کر سکتا ہو تو کم کرے - د - نجاست حقیقیہ دھونا وضو سے مقدم ہو - وقد مرفی التیمم - ریشمی کپڑا اگرچہ حرام ہو لیکن جب نہ ملے تو ننگے نہ پڑھے اُسی مین پڑھے - ف - کھڑے اگر جسم عورت بقدر ربع کھلتا ہو تو بیٹھے بیٹھے پڑھے - التبیین - اگر سجدہ مین چہارم عورت کھلے تو سجدہ نہ کرے - العتابیہ - مستحب ہو کہ مرد تین کپڑے ازار و قمیص و عمامہ مین نماز پڑھے اور اگر ایک ہی کپڑے مین تمام بدن ڈھک کر نماز پڑھے تو بلا کراہت روا ہو اور خالی ازار مین جائز مگر مکروہ ہو الخلاصہ - یعنی جبکہ دوسرا کپڑا ہو اور وجہ یہ کہ کراہت تنزیہی ہو - م - عورت کے لیے تین کپڑے ازار و قمیص و مقنعہ مین مستحب اور دو مین جائز ہو - الخلاصہ - و ایک کپڑے مین نہین جائز مگر جبکہ عورت تمام بدن و سر ڈھک لے - محیط السرخسی - دو مردون نے ایک کپڑے مین اسطرح نماز پڑھی کہ ہر ایک نے اُسکے ایک کونہ سے بدن ڈھنکا تو جائز ہو - اسی طرح ایک نے دوسرا کنارہ سوتے پر ڈال دیا ہو تو روا ہو - الجوہرہ - اگر کپڑا عورت کے بدن و چوتھائی سر کو ڈھنکتا ہو اُسنے سر کا ڈھکنا چھوڑا تو روا نہین اور اگرچہ تہائی سے کم ڈھکتا ہو تو چھوڑنا مضر نہین ہو مگر ڈھکنا افضل ہو - التبیین - ننگے نے ایک لتا پایا جس سے سب سے چھوٹے عضو عورت کا چوتھائی ڈھکتا ہو اُسنے نہ ڈھکا تو نماز فاسد ورنہ نہین - القنیہ - اگر گدلے پانی مین کہ جسم عورت نظر نہین آتا نماز پڑھے

تو دوا ہے۔ اور اگر نظر آوے تو صحیح نہیں۔ السراج۔ اگر پاک و ناپاک کپڑے خلط سے اسپر شبہ ہیں تو تحری کرکے اسی کپڑے میں پڑھے جسپر تحری واقع ہو اگرچہ نجس کپڑے زائد ہوں۔ السراجیہ۔ اگر ریشمی کپڑا صاف ہے اور سوتی میں درم سے زائد نجاست ہے تو ریشمی میں نماز پڑھے۔ الخلاصہ۔ اگر اپنے کپڑے میں درم سے زائد نجاست مغلظہ پائی گئی اور معلوم نہیں کہ کب لگی ہے تو بالاجماع کوئی نماز اعادہ نہ کرے یہی اصح ہے۔ محیط السرخسی والجوہرہ۔ امام و مقتدی میں امام کے کپڑے میں قدر درم نجاست شمنی تو ان میں سے جسکا مذہب یہ ہو کہ قدر درم جائز ہے اسی کی نماز ہو جائیگی۔ قاضیخان۔ اور شیخ نصیر رح نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں۔ اور متفرق مقامات لباس کی نجاست جمع کیجائیگی حتی کہ درم سے زائد مانع ہوگی۔ کما فی الخلاصہ۔ بخلاف دو تہ کپڑے کے جبکہ ایک نجاست دونوں پر پھوٹی ہو تو بالاتفاق جمع نہوگی۔ کما فی قاضیخان۔ جیسے ایک درم کے دو رخ نجس ہیں۔ السراجیہ۔ یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ اور اگر کپڑے پر درم سے کم ہو اور زیر قدم ایک درم سے کم ہو اور مجموعہ درم سے زائد ہے تو جمع کرنا نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ قال وینوی الصلوٰۃ التی یدخل فیہا بنیۃ لا یفصل بینہا وبین التحریمۃ بعمل۔ فرمایا اور نمازی پر فرض ہے کہ جس نماز میں داخل ہوتا ہے اُسکی نیت کرے ایسی نیت کے ساتھ کہ درمیان نیت و تحریمہ کے کسی اور کام سے جدائی نہ کرے ف یعنی نیت دلی و تحریمہ کو ملادے درمیان میں کوئی اور کام نہ کرے۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام الاعمال بالنیات۔ اور اصل اسمیں حدیث الاعمال بالنیات ہے۔ ف یہ حدیث صحاح ستہ میں سے مشہور قریب متواتر ہے اور لفظ انما الاعمال بالنیات بھی صحاح میں ہے اور الاعمال بالنیات بھی روایت صحیح مسلم ہے۔ کما فی العینی۔ اور اسی طرح صحیح ابن حبان و اربعین حاکم و مسند امام ابی حنیفہ میں ہے۔ کما فی الفتح۔ بلکہ امام صاغانی رح نے مشارق میں اسی کو لیا بعد اس التزام کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ شریف پر اکتفا کرونگا اس جہت سے کہ الاعمال بالنیات بوجہ استغراق کے بمعنی انما الاعمال آہ ہے پس انما زائد واسطے تاکید کے ہے۔ پھر ہمارے نزدیک یہ حدیث اعمال کے مثمر ہونے کے لیے اصل ہے یعنی اعمال کا ثواب نیت پر موقوف ہے حتی کہ جو وضو بلا نیت ہو وہ بے ثواب ہے اور عبادت بھی نہیں ہے تو اس سے وضو کا حکم جو قرآن میں ہے اُسکی تعمیل نہوگی ولیکن صحت اسکی نیت پر موقوف نہیں چنانچہ یہ وضو بلا نیت والاصح ہے بدین معنی کہ وہ مفتاح نماز ہو جائیگا۔ کیونکہ وضو جب عبادت نہ رہا تو وہ دوسرے ایک کام میں آتا ہے کہ مفتاح نماز ہو جاتا ہے برخلاف نماز کے کہ نماز اگر بلا نیت ہوئی تو کسی کام کی نہیں ہے۔ یہ تو صدر الشریعہ وغیرہ کا خلاصہ کلام ہے اور مترجم کہتا ہے کہ حدیث میں صرف ثواب اعمال ہی مقدر کرنا قصور ہے کیونکہ جس نے مثلاً وضو اس نیت سے کیا کہ لوگ اسکو اچھا وضو کرنے والا یا نمازی خیال کریں تو وبال اسکا اس شخص پر ہے اسی حدیث سے کہ اعمال بہ نیات ہیں اور مانند اسکے تو ثابت ہوا کہ معنی حدیث میں مدار اعمال بر نیات ہے یعنی مآل و نتیجہ و اثر اگرچہ ظاہری صورت صحیح ہو اور بھید اسمیں یہ کہ فعل ایک مخلوق ہے جو کہ مخلوق آدمی وغیرہ سے اسطرح پیدا کیجاتی ہے جیسے درخت سے اوراق ہوتے ہیں اور جب واسطے اللہ تعالیٰ کے نہ تو وہ جسم بے روح ہے جیسے کافر منکر توحید الٰہی و خالی از معرفت مردہ بے روح ہے تو اس سے جو صورت اعمال کی ظاہر ہو وہ مثل اسکے ایک جسم بے روح ہے اور جو نیت صالحہ ہو تو روح میں وہ چیز خوبصورت و مثل حلال جاندار کے ہے اور اگر نیت ظلم ہو تو وہ سانپ و موذی درندہ ہے اور اگر نیت نفس ناپاک ہو تو نجس سور ہے و مانند اسکے خیال کرو یہ نظیر تفہیم کے واسطے ہے اور یہاں مقصود یہ کہ نماز کسی دوسری عبادت کی شرط نہیں بلکہ خود ہی مقصود ہے تو مدار اسکا نیت پر ہے پھر فعل نماز کو عبادت کرکے غیر عبادت سے ممتاز کرنے میں نیت شرط ہے۔ ولان ابتداء الصلوٰۃ بالقیام۔ اور نیت اس وجہ سے شرط ہے کہ نماز کی ابتدا قیام سے ہے۔ ف یعنی اول کھڑا ہوتا ہے۔ وہو متردد بین العادۃ والعبادۃ۔ اور کھڑا ہونا دائر ہے درمیان عادت اور عبادت کے۔ ف یعنی کبھی کھڑا ہونا اپنی کسی عادتی ضرورت و خواہش سے ہوتا ہے اور کبھی اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لیے ہوتا ہے تو کسی چیز سے امتیاز

چاہیے۔ ولا یقع التمیز الا بالنیۃ ۔ اور دونوں قسم کے کھڑے ہونے میں ایک دوسرے سے تمیز واقع نہوگی مگر بہ نیت۔
ف۔ کیونکہ صورت میں تو دونوں ایک ہی طرح کے ہیں۔ پھر یہ نیت کس وقت سے معتبر ہوگی تو جواب یہ کہ تکبیر سے مقارن
ہو۔ والمتقدم علی التکبیر کالقائم عندہ اذا لم یوجد ما یقطعہ وھو عمل لا یلیق بالصلوٰۃ۔ اور جو نیت کہ تکبیر سے پہلے
کر لی وہ گویا تکبیر کے وقت قائم ہے بشرطیکہ کوئی ایسا فعل درمیان میں نہ پایا جاوے جو اسکو کاٹ دے اور یہ ایسا عمل ہے
جو نماز کے لائق نہیں ہے۔ ف۔ یہ عمدہ عبارت ہے اور بعضے مشائخ نے کہا کہ کاٹنے والا ایسا عمل ہے جو جنس نماز سے نہ ہو
حالانکہ یہ معلوم کہ مثلاً وضو میں نیت کی تو مسجد تک درمیان میں چلنا پایا گیا حالانکہ جنس نماز سے نہیں ہے پس مراد یہی کہ وہ
عمل لائق نماز نہو۔ جیسے کھانا پینا وغیرہ۔ اور خلاصہ میں ہے کہ امام محمد رح سے روایت ہے کہ اگر وضو کے وقت نیت کی کہ ظہر کی نماز
یا عصر کی نماز کو امام کے ساتھ پڑھونگا اور بعد وضو کے ایسے کام میں مشغول نہوا جو جنس نماز سے نہیں ہے اور مسجد گیا لیکن جب نماز
شروع کی تو اُسوقت اُسکے دل میں نیت حاضر نہ تھی تو اگلی نیت سے یہ نماز جائز ہوگی اور ایسا ہی امام ابو یوسف و امام اعظم سے مروی
ہے اور امام مصنف نے بھی تجنیس میں رقیات سے امام محمد کا قول یہی نقل کیا پس یہ صریح ہے کہ درمیانی چلنا وغیرہ ایسا فعل نہیں جو
لائق نماز نہو بخلاف کھانے پینے و باتیں کرنے وغیرہ کے۔ کمافی الفتح۔ بلکہ چلنا مسجد کی طرف جنس نماز میں سے ہے بدلیل وعدہ ثواب
اقدام۔ کمافی الحدیث۔ بر خلاف اسکے کہ اگر بعد وضو کے کسی اور کام کے لیے چلا پھر مسجد کو گیا تو درمیان میں قاطع پایا گیا
اور افضل بالاتفاق یہ کہ شروع سے مقارن ہو۔ الخلاصہ۔ ولا معتبر بالمتاخرۃ منہا عنہ لان ما مضی لا یقع عبادۃ لعدم النیۃ
اور کچھ اعتبار نہیں جو نیت کہ تکبیر سے پیچھے ہو کیونکہ جو نیت سے پہلے ہو گذرا وہ بوجہ نیت نہونے کے عبادت واقع نہوگا۔ ف۔
پھر روزہ میں کیوں جائز ہوتا ہے۔ وفی الصوم جوزت للضرورۃ۔ اور روزہ میں پچھڑی نیت بوجہ ضرورت کے جائز رکھی گئی
ہے۔ ف۔ کیونکہ طلوع فجر کا وقت نیند و غفلت کا ہے اور اسی وقت نیت شرط ہونے میں سخت مشقت ہے اور چونکہ شفقت اللہ تعالیٰ
نے دور رکھی ہے تو ہمکو قطعی معلوم ہو گیا کہ اسی وقت نیت شرط نہیں رکھی پس متاخر بوجہ اس ضرورت کے جائز ہے بر خلاف نماز
کے کہ وہ جاگنے میں ہے ع م۔ لیکن کرخی رح نے جائز رکھی اور مشائخ نے بنا بر قول کرخی رح کے اختلاف کیا حتی کہ تا آخر رکوع تک
جائز رکھی ہے۔ مف۔ جمیع عبادات میں تقدیم نیت علی الاصح جائز ہے۔ ط۔ والنیۃ ہی الارادۃ۔ اور نیت ارادہ ہے۔ ف۔
یعنی ارادہ خاص۔ ف ت۔ وہ ارادہ ہے نماز کا واسطے اللہ تعالیٰ کے۔ د۔ اور خالی جان لینے کا نام نیت نہیں ہے۔ شیخ الاسلام
نے کہا کہ یہی اصح ہے کیونکہ جس نے کفر کو جانا وہ کافر نہیں ہوتا حالانکہ اگر نیت کرے کہ آیندہ کفر کرونگا تو ابھی کافر ہو جائیگا۔ مفع۔ پس
جاننا چیز دیگر اور نیت کرنا چیز دیگر ہے۔ ہاں جاننا اُسکے واسطے شرط ہے چنانچہ فرمایا۔ والشرط ان یعلم بقلبہ ای صلوٰۃ یصلی۔
اور شرط نیت یہ ہے کہ اپنے قلب کے ساتھ جانے کہ کونسی نماز پڑھتا ہے۔ ف۔ تاکہ تمیز ہو جاوے اور تمیز بے جانے نہیں ہوتی
ہے اور جاننے کی نشانی یہ کہ اگر اُس سے پوچھا جاوے تو اُسکو فی الفور بلا تامل جواب دینا ممکن ہو ع ف۔ اگر فی الفور جواب
نہ دیا تو دیکھا جاوے کہ اگر وضو کے وقت نیت کی تھی اور درمیان میں قاطع نہیں پایا گیا اور اب تکبیر کے وقت اُسکے دل
میں نیت حاضر نہیں تو بھی روا ہے جیسا کہ گذرا اور اگر یہ بھی نہ تھا تو جائز نہیں ہے م۔ بالجملہ نیت فعل قلبی ہے۔ اما الذکر باللسان
فلا معتبر بہ۔ رہا زبان سے بیان کرنا تو اُسکا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ ف۔ جیسے نویت ان اصلی۔ یا۔ میں نے نیت کی یہ کہ نماز
پڑھوں الخ م۔ حتی کہ اگر کسی نے ظہر کا عزم کیا اور زبان سے عصر نکلا ہے تو کچھ مضر نہیں ہے۔ شرح مقدمۃ ابی اللیث والقنیہ۔ کیونکہ
ذکر زبانی تو زبان کا فعل ہوا اور نیت فعل قلبی ہے تو یہ کچھ بھی نیت نہوئی۔ ہاں دلی نیت کا اظہار ہے پس اگر دل میں نیت ہو اظہار
سچ ہے ورنہ جھوٹ ہے۔ پھر اگر سچ کی صورت ہو تو اب کلام یہ کہ اس اظہار کا مقصد کیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ عالم الغیب ہے اور ہر
فعل کا ثبوت بھی نص سے چاہیے کیونکہ نماز میں اپنی رائے سے دخل دینا ممنوع ہے۔ ابن الہمام رح نے لکھا کہ بعضے حفاظ رح نے

فرمایا کہ زبان سے کہنے کا ثبوت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی طرح نہیں ہوا نہ حدیث صحیح سے اور نہ ضعیف سے اور نہ اسکا ثبوت صحابہ رضی اللہ عنہم یا تابعین میں سے کسی سے پہونچا بلکہ منقول تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صرف یہ ہے کہ جب نماز کو کھڑے ہوتے تو تکبیر کہی پس زبانی کہنا بدعت ہے۔ انتہی۔ مت۔ جامع کردری میں ہے کہ ذکر زبانی بعض کے نزدیک مکروہ ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سے منع فرمائے اور اسلیے کہ نیت فعل قلبی ہے اور اللہ تعالیٰ عالم الغیب ہے تو زبانی خبر دینا اسکی جناب میں مکروہ ہے۔ مع۔ چونکہ درایت سے موافق یہی روایت ہے تو بقول ابن الہمام رح کو درایت سے وقت موافقت روایت کے عدول نچاہیے لہٰذا مختار یہی روایت ہے۔ م۔ پھر اگر آدمی پر خاطر پریشانی غالب ہو اور وہ زبانی ذکر سے یہ قصد کرے کہ دل میں نیت جمع ہو جاوے تو روا ہے۔ مصنف نے فرمایا۔ ویحسن ذلک لاجتماع عزیمتہ۔ اور زبان سے کہنا اس غرض سے اچھا ہے کہ اسکا عزم قلبی مجتمع ہو جاوے۔ ف۔ تجنیس میں فرمایا کہ جس نے مشائخ میں سے زبانی بیان کو اختیار کیا وہ اسی واسطے اختیار کیا کہ اسکا قلبی عزم مجتمع ہو جاوے انتہی۔ اور یہی کافی میں مذکور ہے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ اگر یہ قصد نہو تو زبانی کہنا اچھا نہیں ہے۔ الفتح۔ فتاوی ہندیہ و درمختار میں لکھا کہ جو شخص قلب حاضر کرنے سے عاجز ہو اسکو زبان سے کہنا کافی ہے۔ الزاہدی فی المجتبی۔ شیخ ابو السعود رح نے اسکو رد کردیا کہ یہ نیت کا بدل ہونا ہے اور وہ منع ہے اور طحاوی نے جواب دیا کہ بدل نہیں بلکہ زبان پر کفایت ہے اور مترجم کہتا ہے کہ یہ غلط ہے اور صحیح وہی ہے جو شیخ ابو السعود رح نے فرمایا کیونکہ زبان سے تو کوئی نیت نہیں ہے پس بجائے اس فعل کے زبان کا کلام قائم کیا ابن الہمام رح نے گونگے کے حق میں تکبیر کے لیے زبان ہلانے کے مسئلہ میں کہا کہ جب نفس واجب متعذر ہوا تو بجائے اسکے بے دلیل دوسری چیز قائم نہیں ہو سکتی چنانچہ آویگا۔ اور واضح ہو کہ نیت نماز میں جزو اعظم ہے اور جب فعل بدون عزم کے صادر نہیں ہوتا تو صورت مذکورہ ایک تو مہمل اور دوسری معتزلی زاہدی کی رائے پر مدار ایک رکن اعظم نماز کا کہ جسکے نہونے سے نماز فاسد ہو پس روا نہیں ہے کہ اس مسئلہ پر اعتماد کیا جاوے اور فقہاے اہل سنت میں سے کسی کا قول یہ نہیں ہے پس زاہدی معتزلی سے عجب نہیں کیونکہ وہ امام اعظم کو اپنے اعتقاد پر جانتا ہے بلکہ عجب اس طبقہ تقلید سے ہے کہ بلا تامل زاہدی کے اقوال پر اعتماد کرتے ہیں مانند قہستانی وغیرہ کے۔ اور میں نے زاہدی کا یہ مسئلہ مقدمہ ہندیہ وغیرہ میں ذکر کیا کہ جادو کے تعویذ لکھنے کی مزدوری روا ہے اور اس مسئلہ کو اکثر اس طبقہ نے لیا حالانکہ یہ بربناے اعتزال ہے کیونکہ معتزلہ کے نزدیک جادو بے حقیقت ہے تو بمنزلہ شعر و مثنوی وغیرہ لکھنے کے اجارہ روا ہے اور اہل سنت کے نزدیک یہ باطل ہے۔ علیٰ ہذا زبانی اقرار کا اسلام میں اعتبار ہے کہ نیت کا یہ مسئلہ نکالا جسپر بعض نے جزم کر لیا حالانکہ وہ صحیح نہیں ہے۔ فاستقم واللہ تعالیٰ ہو الموفق للصدق والصواب۔ م۔ اگر مسجد میں آیا اور امام کو رکوع میں پایا پس اپنے کھڑے ہونے کی حالت میں اللہ کہا اور اکبر جھک کر رکوع میں واقع ہوا تو اسکی نماز شروع نہو گی اور اجماع ہے کہ اگر امام کے فارغ ہونے سے پہلے مقتدی تکبیر کا کلمہ اللہ کہکر فارغ ہو گیا تو اظہر الروایہ میں اسکی نماز شروع نہو گی۔ کذا فی الخلاصہ و قاضیخان۔ ثم ان کانت الصلوٰۃ نفلا یکفیہ مطلق النیۃ۔ پھر اگر نماز نفل ہو تو اسکو مطلق نیت کرنا کافی ہے۔ وکذا اذا کانت سنۃ فی الصحیح۔ اور یوں ہی صحیح قول میں اگر سنت ہو تو مطلق نیت کافی ہے۔ ف۔ اور یہی جب کہ تراویح ہو۔ اور ظاہر الجواب یہی اور اسی کو عامہ مشائخ نے اختیار کیا۔ التجنیس۔ اور احتیاط سنت میں یہ کہ نیت متابعت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہو۔ الذخیرہ۔ اور تراویح میں یہ کہ نیت تراویح یا سنت وقت یا قیام شب کی ہو۔ منیہ۔ واضح ہو کہ جس جگہ جمعہ صحیح ہونے میں شک ہو تو جمعہ کے بعد جو چار رکعتیں پڑھنا ہے اسمیں یہ نیت کرے کہ آخر ظہر جسکا میں نے وقت پایا اور ہنوز اسکو نہیں ادا کیا ہے۔ اس صورت میں اگر جمعہ صحیح ہے تو یہ سنت ہو جاوینگی۔ لیکن مزید ہے کہ اسپر کوئی قضاء ظہر نہو۔ مت۔ وان کانت فرضا فلا بد من تعیین فرض کالظہر مثلا لاختلاف الفروض۔ اور اگر نماز فرض ہو تو فرض کا معین کرنا ضرور ہے جیسے مثلا ظہر کیونکہ فروض مختلف ہیں۔ ف۔ اور خالی نیت نماز سے بالاجماع فرض و واجب ادا نہیں ہوتا

القنیانیہ - پھر اگر اسنے ظہر کے ساتھ یون کہا کہ آج کی ظہر تو بالاتفاق ادا ہو جائیگی اگرچہ ظہر کا وقت نکل گیا ہو کیونکہ غایت یہ کہ اسنے قضا میں ادا کی نیت کی ہے - ف - جسکو وقت نکل جانے مین شک ہو اُسکا یہی حکم ہے کہ آج کی اس نماز کی نیت کرے - التبیین - اگر ظہر کے ساتھ یون کہا کہ ظہر اس وقت کی تو بھی جواز اتفاقی ہے بشرطیکہ وقت باقی ہو اور نکل گیا تو صحیح قول مین کافی نہیں ہے اور اگر فرض الوقت کی نیت ہو تو جائز ہے سوائے جمعہ کے کہ وہ فرض الوقت کا عوض ہے نہ خود لیکن اگر اُسکے اعتقاد مین یہ ہو کہ جمعہ فرض الوقت ہے تو جائز ہے - ف - یہ صورتین تو اتفاقی ہین اور اگر اسنے خالی ظہر کی نیت کی جیسے کتاب مین مذکور ہے تو اسمین اختلاف ہے - م - اور فتاوی عتابی مین ذکر کیا ہے کہ اصح یہ کہ جائز ہے - اور اس سے معلوم ہو گیا کہ جسکی ظہر قضا ہوئی اور اُسنے عصر کے وقت مین ظہر و عصر کی نیت کی تو کوئی شروع نہو گی اور منتقی مین ہے کہ وقت مین دونون کی گنجایش ہو تو ظہر شروع ہو گی - خلاصہ مین ہے کہ دو فریضہ قضا کی نیت کی تو پہلے کے لیے نیت ہو گی - انتہی - اگر فرض و نفل کو جمع کیا یعنی دونون کی نیت کی تو ابو یوسف کے نزدیک فرض شروع ہو گی اور امام محمد رح کے نزدیک نیت باطل ہے - ف - نمازی چھ قسم کے ہین ایک وہ کہ فرض نمازون اور سنتون ہر ایک کو پہچانتا ہے اور معنی فرض کے کہ اُسکے کرنے مین ثواب عظیم اور چھوڑنے مین عذاب الیم ہے اور معنی سنت کے کہ اسکے ادا کرنے مین ثواب جمیل اور نہ کرنے مین عذاب نہین ہے غرضکہ معنی فرض و سنت کے پہچانتا ہے پس اُسنے نیت کی ظہر کی یا نیت کی عصر کی تو اُسکو یہی کافی ہے - دوم وہ کہ اسکو جانتا اور فرض مین فرض کی نیت کرتا ہے ولیکن یہ نہین پہچانتا کہ کون فرائض اور کون سنن ہین تو بھی روا ہے - سوم وہ کہ فرض کی نیت کرتا ہے یعنی زبان سے کہ لیتا ہے مگر اُسکے معنی نہین جانتا تو اُسکی نماز جائز نہین ہو گی - چہارم وہ کہ اسقدر جانتا ہے کہ لوگ جو نمازین پڑھتے ہین اُنمین بعضے فرائض ہین اور بعضے نوافل ہین پس جیسے لوگ پڑھتے ہین اُسی طرح پڑھے جاتا ہے اور فرض کو نفل سے شناخت نہین کرتا تو اُسکو روا نہین ہے - پنجم وہ کہ اُسنے کل کو فرض جان لیا تو اُسکی نماز روا ہو گئی - ششم وہ کہ اُسکو معلوم کہ سوائے اللہ تعالی کے فرائض بندون پر ہین ولیکن وہ نمازون کو اپنے وقت پر پڑھتا رہا تو اُسکو روا نہین ہے - ت - القنیہ م و الاشباہ عنہا - جو شخص فرض کو نفل سے امتیاز نہین کرتا ولیکن جو نماز پڑھتا ہے اسمین فرض کی نیت کرتا ہے تو اُسکے پیچھے اقتدا کرنا ایسی نمازون مین درست ہے کہ جنکے پہلے اُنکے مثل سنتین نہین ہین جیسے نماز عصر و مغرب و عشاء اور ایسی نمازون مین نہین درست جنکے پہلے ویسی ہی سنتین ہین جیسے فجر و ظہر - کمافی قاضیخان و شرح المنیہ للامیر - نماز جنازہ مین نماز اللہ تعالے کی خالص اور میت کے لیے دعا کی نیت اور عیدین مین نماز عید الفطر یا عید اضحی کی نیت اور وتر مین صرف نماز وتر کی نیت کرے - الزاہدی - جامع کردری مین ہے جمعہ مین جمعہ کی نیت کرے نہ فرض الوقت کی کیونکہ اسمین اختلاف ہے اور وتر کی نہ واجب وتر کی کیونکہ اختلاف ہے - ع - التبیین عن الغایۃ - اور نذر و نماز طواف مین تعین شرط ہے - البحر - اور جیسے نماز ادا مین تعیین شرط ویسے ہی قضا مین شرط ہے حتی کہ جب قضا نمازین بہت ہو جاوین تو ضرورت ہو گی کہ نیت مین لاوے ظہر فلان روز کی کمافی قاضیخان و الظہیریہ اور یہی اصح ہے - التبیین - یا آسانی کے لیے یہ کہ اول ظہر یا آخر ظہر اور یونہی باقی نمازون مین ہے کیونکہ جو انمین سے ادا کرچکا اُسکے بعد والی نماز اول ہو جاویگی جبکہ اول کی نیت ہو یا آخر ہو جائیگی جبکہ آخر کی نیت کرے اور اگر اسنے قضا مین معین نہ کیا تو جائز ہے - الفتح و ح المنیہ - برخلاف اسکے اگر دو روز رمضان کے قضا ہون اور اسنے ایک روز بغیر تعیین کے قضا کیا تو جائز ہے اور بہتر یہ کہ نمازین اول روز و دوم روز کو معین کر دے کیونکہ نماز کا سبب متعدد ہے اور روزہ کا ایک ہی سبب ماہ رمضان ہے اور اگر دو رمضان مین سے ہون تو تعیین واجب ہو گی جیساکہ قاضیخان مین ہے مگر کتاب الصوم مین بعد ذکر اختلاف کے کہا کہ صحیح یہ کہ بلا تعیین جائز اگرچہ دو رمضان کے ہون - الفتح - اور تعداد رکعات کی نیت شرط نہین - الصدر - حتی کہ اگر پانچ رکعات ظہر کی نیت کی - اور چوتھی پر قعدہ کیا تو کافی ہے اور نیت مذکور لغو ہے - شرح المنیہ للامیر - اور نیت کعبہ شرط نہین اور یہی صحیح ہے اور اسی پر فتوی ہے - المضمرات - ع البدائع - مگر بنظر اختلاف اولے ہے -

الخلاصہ ف - اور عمارت کعبہ وحجر اسود کی نیت پر نماز روا نہیں ہے ع - اگر اُسنے مقام ابراہیم کی نیت کی تو صحیح یہ کہ نماز جائز نہوگی
مگر جب کہ اس سے مراد جہت کعبہ ہو - الفتح - اور اگر یہ نیت کی کہ میرا قبلہ میری مسجد کی محراب ہے تو نماز نہوگی - فع - حاصل یہ کہ
قبلہ کا استقبال فرض ہے اور اُسکے ہونے ہوئے استقبال کی نیت کرنے کی ضرورت نہیں ہے - کما فی العینی عن المبسوط - اور اسی
کی تصحیح ہوئی اور اسی پر فتوی ہے پس نیت نہ کرنا تو روا ہے لیکن خلاف قبلہ کی نیت کرنا مثلاً عمارت کعبہ یا حجر اسود یا محراب مسجد
کی نیت کرنا مفسد نماز ہے اور فرق یہ کہ نیت نہ کرنا تو موافقت بلا نیت ہے اور خلاف قبلہ کی نیت کرنا مخالفت بہ نیت ہے حتی کہ
اسمین خوف کفر ہے چنانچہ آویگا - تو جنکے نزدیک استقبال ہونا نیت سے مستغنی کرتا تھا اور نیت شرط نہ تھی اُنکے نزدیک
بھی نیت خلاف قبلہ کی صورتون مین فساد نماز ہے - یہان سے ظاہر ہوا کہ یہ جو درالمختار مین سمجھا کہ عمارت کعبہ ومقام ابراہیم
ومحراب مسجد کی نیت کے مسائل اس مرجوح قول پر متفرع ہین کہ نیت قبلہ شرط ہے یہ سمجھنا ضعیف ہے بلکہ یہ مسائل بالاتفاق ہین
جیسا کہ اوپر موجہ ہوا - واللہ تعالی اعلم م - اگر فرض کی نیت سے شروع کی پھر بھول کر نفل کے گمان پر تمام کی تو فرض ادا
ہوئی اور اگر نفل کی نیت سے شروع اور گمان فرض پر تمام کی تو نفل ہے - قاضیخان ف - اگر ظہر یا نفل شروع کی پھر عصر یا جنازہ
یا نفل کی نیت کی اگر تکبیر کہی تو نکل گیا ورنہ اول سے خارج نہوگا - التاتارخانیہ وغیرہ - اگر ظہر کی ایک رکعت پڑھکر پھر ظہر کی
نیت مع تکبیر کی تو بھی وہی ظہر ہے اور دو رکعت شمار کرے - یہ تو جب نیت قلبی ہو اور اگر زبان سے بعد رکعت کے بولا
کہ مین ظہر کی نماز کی نیت کرتا ہون تو تکبیر کہے یا نہ کہے وہ نماز ٹوٹ گئی و رکعت جاتی رہی - الخلاصہ - رہا یہ بیان کہ مقتدی ہو
یا امام ہو تو اُنکو اقتدار یا امامت کی نیت بھی چاہیے یا نہیں تو امام مصنف رح نے لکھا - **وان کان مقتدیا بغیرہ نوی الصلوٰۃ ومتابعتہ** - اور اگر نمازی دوسرے کا اقتدار کرنے والا ہو تو وہ نماز کی اور دوسرے کی متابعت کی بھی نیت کرے
ف - یعنی اس نماز مین علاوہ نیت مذکورہ بالا کے اقتدار کی نیت بھی کرے - **لانہ یلزمہ فساد الصلوٰۃ من جہتہ فلا بد من التزامہ** - کیونکہ مقتدی کو امام کی جانب سے فساد نماز لازم آتا ہے تو ضرور ہوا کہ وہ متابعت کا التزام کریگا - ف - تاکہ جو
فساد لازم آیا اسکا ضرر اسپر آسکے قبول کرنے ولازم کرنے سے ہو - النہایہ - جیسے نفع کمال نماز کا اُسکو امام کی طرف سے
ملتا ہے - م - پس اقتدار بدون نیت نہین جائز ہے - قاضیخان - اور تنہا پڑھنے والا صرف خالص اللہ تعالی کی بندگی اور
تعین نماز کا پابند ہے اور قبلہ کی نیت بھی کرے تاکہ سب کے نزدیک نماز ہو جاوے - کما فی الخلاصہ - امام مصنف رح نے
متابعت امام کی نیت کہی تو اگر اُسنے نماز امام کی نیت کی تو جائز نہین - یہی اصح ہے - اگرچہ انتظار کیا ہو امام کی تکبیر کہنے کا
کما فی الخلاصہ - برخلاف شرح الطحاوی رح کے کیونکہ اسنے اقتدا کی نیت نہ کی کیونکہ یہ نماز تنہا بھی پڑھی جاتی ہے لہذا نماز جمعہ وجنازہ
وعیدین مین بقول مختار نیت ضرور نہین کیونکہ یہ نمازین تنہا نہین پڑھی جاتی ہین - مین کہتا ہون کہ نیت دلی اگر متابعت ہے تو
زبان کا اعتبار نہین اگرچہ وہ نماز امام کا قصد کرے یا زبان سے کہے بشرطیکہ اُسکے دل مین اقتدار ہو اور اگر اقتدار کا قصد
نہین تو چاہے زبان سے متابعت کہے یا نہ کہے کچھ مفید نہین ہے - اور عینی مین ہے کہ اگر اس امام کی اقتدار کی نیت کی یعنی اشارہ
مخصوص کرکے اور نماز مثلاً ظہر کی تعین نہ کی یا معلوم امام کی نماز مین شروع کرنے کی نیت کی تو اصح قول پر جائز ہے اور نیت
اقتدار یون کرنا چاہیے کہ الہی مین فرض وقتی کو قبلہ رخ ہوکر اس امام کی متابعت مین پڑھنا چاہتا ہون - المفید - اگر نماز
امام مین شروع کرنے کی نیت کی اور یہ نجانا کہ ظہر ہے یا جمعہ ہے تو جائز ہے اور اگر نماز امام نہین بلکہ ظہر مین اقتدار کی نیت کی اور
اور امام جمعہ مین تھا تو صحیح نہین اور جمعہ کی نیت کی اور وہ ظہر مین تھا تو جائز ہے اور یہی صحیح ہے - کما فی المبسوط والذخیرہ - خالی
اقتدار امام کی نیت کی تو اصح قول یہ کافی ہے - معراج الدرایہ - پھر اگر اقتدا اسے امام کی نیت کی بدون خیال اسکے کہ زید
ہے یا عمرو ہے تو جائز یا اگر گمان ہو کہ شاید زید ہے پھر عمرو نکلا تو بھی جائز ہے اور اگر اقتدا اسے زید کی نیت ہو اور وہ عمرو نکلا

تو نہیں۔ ع۔ بہتر یہ کہ امام کو معین نہ کرے بلکہ یہ امام خواہ کوئی ہو۔ کما فی الظہیریہ۔ اور یونہی قضاے روزہ میں اگر جمعرات کے
روزہ کی نیت کی اور اُسپر جمعہ کا قضا تھا تو روا نہیں ہے لہذا بہتر کہ یون نیت کرے کہ روزہ قضا یا اول قضا ہو ایسے ہی نماز جنازہ
میں میت کی تعیین نہ کرے کہ وہ زید ہے یا عمرو ہے یا مرد ہے یا عورت ہے بلکہ جسپر امام نماز پڑھتا ہے اُسی پر میں پڑھتا ہوں۔ مف۔ زخیرہ
میں ہے کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک افضل وقت اقتدا یہ کہ امام تکبیر سے فارغ ہو جاوے اور اگر امام اپنی امامت کی جگہ کھڑا
ہو اُسوقت نیت کر لے تو ہمارے عامہ علماء رحمہ کے نزدیک روا ہے ع۔ مقتدی کو آسان یہ کہ نماز امام و اُسکی اقتدا کی نیت
کرے یا امام کے ساتھ جو امام پڑھتا ہے اُسکی اقتدا کرے۔ المحیط۔ اگر نماز جمعہ میں جمعہ و ظہر دونون کی نیت کی تو بعض نے اسکو
جائز رکھا اور نیت جمعہ کو ترجیح دی۔ قاضیخان۔ امام قعدہ میں ہے پس نیت کی کہ اگر یہ قعدہ اول میں ہے تو مین نے اقتدا کی ورنہ
نہیں تو اقتدا صحیح نہیں اور اگر یون کہ اگر یہ قعدہ اول میں ہے تو مین نے فرض میں اقتدا کی ورنہ نفل میں تو فرض کی اقتدا نہیں
صحیح ہے۔ التجنیس۔ اگر عشاء میں ہے تو مین نے اقتدا کی اور اگر تراویح میں ہے تو نہیں تو اقتدا صحیح نہیں اگرچہ عشاء ہو۔ اور اگر یہ نیت
ہو کہ اگر عشاء میں ہے تو مین نے اقتدا کی اور اگر تراویح میں ہے تو اقتدا کی تو صحیح ہے کوئی ہو۔ الخلاصہ۔ امام کو امامت کی نیت کرنا
عامۂ فقہاء رحمہ کے نزدیک شرط نہیں ہے ع۔ حتی کہ اگر نیت کی کہ مین فلان کی امامت نہ کرونگا پھر اُسنے اگر اقتدا کر لی تو جائز ہے
قاضیخان۔ اور عورتون کا امام بدون نیت کے نہوگا۔ المحیط۔ اور بعض نے کہا کہ ہوگا۔ ت۔ جیسے نماز جنازہ میں باتفاق عورتوں
کی اقتدا بدون نیت کے درست ہے۔ د۔ اور جمہور کے نزدیک جمعہ و عید میں بدون نیت کے درست نہیں۔ ط۔ اور اصح قول پر
درست ہے۔ الخلاصہ۔ د۔ یہ اختلاف اِس صورت میں کہ عورت نے کسی مرد کے محاذی ہو کر اقتدا نہ کی ہو پس علی الاصح اُسکی نماز
ہو گئی اور اگر عورت نے مرد کے محاذی ہو کر نماز میں سواے نماز جنازہ کے اقتدا کی تو باتفاق شرط ہے کہ امام نے اُسکی امامت
کی نیت کی ہو۔ ت۔ واضح ہو کہ نہیں جائز ہے کسی کو کہ فرض یا نفل یا سجدۂ تلاوت یا نماز جنازہ سواے قبلہ رخ ہونے کے کسی طرح
ادا کرے۔ السراج۔ مین کہتا ہون کہ یہ معتزلہ کا قول ہے اور ہمارے نزدیک فرض و واجب وبلا عذر میں فرض۔ یعنی بحالت اختیار کے
بدون خوف و بدون نفل بسواری کے جیسا کہ آویگا۔ پس استقبال قبلہ شرط ہے لہذا فرمایا۔ **ویستقبل القبلۃ**۔ یعنی شرط ہے کہ قبلہ کی
طرف متوجہ ہو۔ ف۔ خواہ حقیقۃً یا حکماً مانند عاجز کے۔ د۔ یعنی مریض یا خائف یا دل سے کسی رخ تحری کرنیوالے کا رخ حکم شرع مین
قبلہ ہی کی طرف ہے۔ اور یہ ایک امتحانی شرط ہے کہ باوجود اِس اعتقاد کے کہ اللہ تعالیٰ عزوجل کے لیے کوئی جہت نہیں ہو سکتی دل مین
اِسپر جزم کرنے کے ساتھ انکو ایک طرف متوجہ کیا اور وہ شریعت یہود و نصاری میں بیت المقدس تھا اور شریعت حنیفیہ میں کعبہ ہے
پس اصل مقصود اللہ تعالیٰ کو سجدہ ہے اور کعبہ صرف جہت عبادت ہے حتی کہ اگر مین کعبہ کو سجدہ کرے تو کفر ہوگا۔ ش ط۔ اور یہ استقبال
واجب ہے۔ لقولہ تعالیٰ فولوا وجوہکم شطرہ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ فولوا الخ یعنی تم پھیر دو اپنے چہرون کو شطر المسجد الحرام کو۔ ف۔
یعنی اُسکی طرف جہت کو [illegible] نماز میں استقبال فرض ہوا جہان کہین آدمی ہو۔ اور براء بن عازب رضہ سے روایت ہے کہ حضرت
صلے اللہ علیہ وسلم جب مدینہ ہجرت کر آئے تو بحکم الٰہی بیت المقدس کی طرف سولہ یا سترہ مہینہ نماز پڑھی اور آپ کو خوش آتا تھا
کہ آپ کا قبلہ خانہ کعبہ ہوتا اور حال یہ کہ آپ کو مراد ملی اور پہلے نماز عصر تھی جو آپ نے خانہ کعبہ کی طرف پڑھی یعنی مدینہ میں۔ پھر
آپ کے ساتھ پڑھنے والون میں سے ایک باہر گیا تو اسکا گذر ایک مسجد والون پر ہوا وے جانب بیت المقدس رکوع میں تھے
تو اُسنے کہا کہ مین اللہ تعالیٰ کے ساتھ گواہی دیتا ہون کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جانب کعبہ نماز پڑھی پس
وے اِسی طرح رکوع میں جانب کعبہ پھر گئے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور ایک روایت میں ہے کہ وے نماز صبح میں تھے ع۔ جانب
کعبہ پھرنے کا حکم آپ پر ظہر یا عصر پر نازل ہوا اور اہل قباء کو خبر نہوئی حتی کہ صبح کی نماز میں اس شخص نے انکو شہادت دی اور
تمام کو مین نے توضیح کے ساتھ تفسیر اردو میں لکھا ہے م۔ اِس سے فائدہ یہ نکلا کہ ایک ثقہ کی خبر قبول کرنا چاہیے جیسے احاد کے

الحاوی میں اور یہ کہ جب تک معلوم نہو تب تک عمل فرض نہیں ہی - اور یہ کہ باندی اگر نماز میں سر کھلی ہو اُسکو آقا نے آزاد کیا پس اگر
اُسی وقت ڈھک لے تو نماز پوری ہوگی - اور یہ کہ قبلہ کے بارہ میں ایک کی خبر پر عمل درست ہی - مع - پھر قولہ تعالیٰ فولوا وجوہکم الخ
سے فرضیت ثابت ہوئی رہا یہ کہ جو عمداً تو بہ قبلہ چھوڑے اُسپر کفر ہونا بنا بر قول ابی حنیفہ رح تو یہ کفر اُسوقت کہ اُسنے استہزا ادو
استخفاف کیا ہو کیونکہ فرض کو عمداً ترک کرنے سے کفر لازم نہیں آتا مگر جب ہی کہ اُس سے انکار کرے اور یہی نماز بے طہارت کا
اور نماز نجس کپڑے میں پڑھنے کا حال ہی مگر قاضی ابو علی سعدی نے بغیر طہارت نماز پڑھنے میں کفر ہونا اختیار کیا اور یہی صدر شہید
نے لیا ہی - ف - اور حق یہ کہ کسی میں بدون استہزا ودا ستخفاف کے کفر نہیں ہی م - اگر قبلہ کی طرف سے چہرہ پھیر دیا تو نماز فاسد
نہوگی اور سینہ پھیر دیا تو فاسد ہوگئی - کہا گیا کہ یہ صاحبین کا قول ہوگا نہ امام رح کا کیونکہ جب تک منھ پھیر لینا بقصد ترک نہو مفسد نماز
نہ ہوگی جب تک مسجد میں ہی چنانچہ اگر نماز تمام کرنے کے گمان سے قبلہ کی طرف سے پھرا اور ظاہر ہوا کہ ہنوز تمام نہیں کی تو جبتک
مسجد میں ہی امام رح کے نزدیک اسی پر بنا کرے برخلاف قول صاحبین کے - حق یہ کہ یہ تو عذر کی وجہ ہی کہ اُسکو گمان اتمام کا تھا برخلاف
اسکے قبلہ کی طرف سے سینہ پھیر دینا عمدی حرکت ہی تو با تفاق مفسد نماز ہی - من الفتح - بالجملہ استہزا سے استقبال قبلہ چھوڑنا کفر ہی
اور بدون اسکے چھوڑنا حرام اور استقبال قبلہ فرض ہی - خواہ عین کعبہ ہو یا جہت کعبہ ہو اس تفصیل سے کہ - ثم من کان بمکۃ ففرضہ اصابۃ
عینہا - پھر جو شخص کہ مکہ میں ہو اُسکا فرض یہ کہ عین کعبہ کو پا دے - ف - اسپر اتفاق ہی پس مکہ والے کو عین کعبہ کی طرف توجہ لازم
ہی - قاضیخان - خواہ اسکے اور کعبہ کے درمیان کوئی دیوار وغیرہ حائل ہو یا نہو - التبیین - حتیٰ کہ اگر کسی نے اپنے گھر میں نماز پڑھی تو واجب
ہی کہ ایسے طور پر پڑھے کہ اگر دیوار دور کر دیجاوے تو شطر الکعبہ کا سامنا ہو - الکافی - اور حطیم کی طرف متوجہ ہو کر پڑھنا نہیں جائز ہی
المبسوط - ومن کان غائباً - اور جو کوئی کہ مکہ سے غائب ہو - ف - یعنی باہر ہو با ین طور کہ اُسکو نظر نہ آوے - ففرضہ اصابۃ جہتہا
تو اسکا فرض یہ کہ جہت کعبہ کو پا دے - ف - یہی عامہ مشائخ کا قول ہی - التبیین - ہو الصحیح - یہی صحیح قول ہی - ف - پس جو شخص
کعبہ کے معائنہ پر ہو تو شرط عین کعبہ پانا اور جو معائنہ پر نہو تو شرط جہت کعبہ ہی اور یہی مختار ہی - التجنیس للعلم رح - لان التکلیف بحسب
الوسع - کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو بقدر اُنکی طاقت کے مکلف فرمایا ہی - ف - اور دور والوں کی وسعت میں اسی قدر ہی
کہ کوشش سے سیدھ کعبہ کی پاویں مگر یہ وسعت نہیں کہ وہ ٹھیک عین کعبہ پر قصد ہو - م - اور یہی جمہور علماء کا قول ہی جنمیں ثوری
و ابن المبارک و احمد و اسحٰق و داؤد و مزنی و شافعی ہیں اور یہی ترمذی رح نے حضرت عمر و علی و ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہم سے
روایت کیا ہی - مع - بالجملہ جو مکہ میں ہی اُسکے لیے عین کعبہ کی اصابت شرط ہی اور یہی متون میں مذکور ہی - م - اور درایہ میں کہا کہ
جسکے اور کعبہ کے درمیان میں کچھ حائل ہو تو اصح یہ کہ وہ بمنزلہ غائب کے ہی - الفتح - اور اسی کو بحر الرائق میں قوی کہا ہی - پھر جو غائب
کہ ہو اُسپر فرض جہت کعبہ ہی پس عین کعبہ کے استقبال کی نیت کرنا لازم نہیں ہی م - پھر جہت کعبہ کا پہچانتا دلیل ہی اور دلیل
اسکے شہروں وغیرہ میں وہ محرابیں ہیں جنکو صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین نے قائم کیا ہی تو ہم پر اُنکی اتباع لازم ہی اور اگر نہوں تو
وہاں کے لوگوں سے پوچھیں - رہا جنگلوں و پہاڑوں وغیرہ میں تو قبلہ کی دلیل ستارے ہیں - قاضیخان - اور معتبر توجہ اس جگہ
کی طرف ہی جہاں بیت کعبہ کی عمارت ہی یعنی فضائے خالی ساتویں زمین سے لیکر عرش تک تو اونچے نیچے جہاں پڑھے سامنا ہوگا
کما فی المضمرات - پس عمارت وغیرہ کی طرف توجہ مفسد نماز ہی حتیٰ کہ اگر عمارت اُٹھا کر کہیں اور رکھی جاوے تو اُسکی طرف توجہ نہوگی
بلکہ اس میدان کی طرف ہوگی - اس سے صاف معلوم ہوا کہ اگر کسی نے عمارت وغیرہ کی طرف توجہ کا قصد کیا تو اُسنے استقبال قبلہ کو
نہ ادا یا پس نماز نہوگی م - جو صحن کعبہ یا اُسکی چھت پر ہر طرف منھ کر کے نماز ہوگی اور دیوار کعبہ پر صرف اُسکی اندرونی چھت کی طرف
منھ کر کے روا ہی - المبسوط - ومن کان خائفاً یصلی الی ای جہۃ قدر - اور جو شخص خوفناک ہو تو وہ جس طرف کو قدرت پاوے
نماز پڑھے - ف - خوف جان ہو یا مال - و - خواہ خوف دشمن ہو یا درندہ کا یا رہزن و چور کا - التبیین - اور کشتی ڈوبنے کا خوف ہو۔

شخص جس سے ارکان نماز کے ساقط ہوگئے بوجہ بڑھاپے وغیرہ کے۔ ش۔ ولتحقق العذر فاشبہ حالۃ الاشتباہ۔ تو حالت اشتباہ کے مانند اسکا بھی عذر متحقق ہوگیا پس اسکو بھی تحقیقی توجہ کی پابندی نہیں ہے۔ مع۔ کشتی ٹوٹ کر تختہ پر رہگیا اور قبلہ رخ پھرنے مین غرق کا خوف ہے تو جدھر قادر ہو نماز پڑھے۔ التبیین۔ فع۔ بیمار بستر پر لگ گیا اور خود قبلہ کی طرف نہیں پھر سکتا اور اس وقت کوئی نہیں جو اسکو پھیر دے تو جدھر چاہے نماز پڑھے جائز ہے۔ الخلاصہ۔ اور اگر کوئی موجود ہو جو اسکو پھر سکتا ہے مگر پھیرنے سے اُسکے واسطے ضرر ہے تو بھی یہی حکم ہے۔ الظہیریہ۔ سواری پر اگر فریضہ کو عذر سے اور نفل کو بغیر عذر پڑھے تو جا بجا متوجہ ہو جائز ہے۔ المنیہ۔ کیچڑ وغیرہ کا عذر مقبول نہیں ہے وہ استقبال کرے، اور ظہیریہ مین کہا کہ میرے نزدیک یہ اُسوقت کہ جانور کھڑا ہو اور اگر روان ہو تو جدھر چاہے پڑھے۔ کہ سکتے ہین کہ اگر نماز کے لیے ٹھہرانے مین سفر کے ساتھیون سے چھوٹ جانے کا خوف ہو تو جائز اور اگر نہو تو نہیں جائز ہے جیسے ابو یوسف رح سے ایسے خوف مین تیمم کا جواز مروی ہے اور اسکو مشائخ نے مستحسن کہا ہے۔ معت۔ جو کشتی مین فرض یا نفل پڑھنا چاہے تو قبلہ کا استقبال واجب ہے۔ الخلاصہ۔ حتی کہ نماز مین اگر کشتی گھومی تو وہ بھی قبلہ کی طرف گھوم جاوے۔ شرح المنیہ للامیر۔ فان اشتبهت علیہ القبلۃ ولیس بحضرتہ من یسالہ عنها اجتہد پھر اگر مصلی پر قبلہ مشتبہ ہو جاوے کہ کس طرف ہے اور سامنے کوئی حاضر نہیں جس سے قبلہ کا رخ پوچھے تو دلی کوشش کرے ف۔ یعنی دل سے ہر طرح علامات وغیرہ سے کوشش کرے کہ کس طرف ہے۔ لان الصحابۃ رضی تحروا وصلوا ولم ینکر علیہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اس دلیل سے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی طرح تحری سے نماز پڑھی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنپر انکار نہیں فرمایا۔ ف۔ اور چونکہ ممنوع پر آنحضرت علیہ السلام کو انکار واجب تھا تو عدم انکار گویا اقرار ہوا۔ و لان العمل بالدلیل الظاہر واجب عند انعدام دلیل فوقہ۔ اور اس دلیل سے کہ ظاہر دلیل پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے جب کہ اُس سے بڑھکر دلیل نہو۔ ف۔ پس تحری واجب ہے جبکہ کسی سے دریافت نہ کر سکے۔ والاستخبار فوق التحری اور دریافت کرنا تحری سے بڑھکر ہے۔ ف۔ لیکن اُسی کی خبر مقدم ہوگی جو وہان کا رہنے والا ہے نہ مسافر کی اگرچہ عادل ہو چنانچہ خاتمہ فروع مین آویگا۔ بس تحری اسوقت کرا اول تو قبلہ مشتبہ ہو دوم کوئی وہان کا آدمی حاضر نہ ملے جس سے پوچھے۔ اور جو ہرہ نیرہ مین ہے کہ وہان حاضر ہونے کی حد یہ کہ اتنی دور ہو کہ اگر اُسکو آواز دے تو وہ سن لے۔ انتہی ہ۔ اور تبیین مین قید لگائی کہ جو حاضر ہے وہ وہان کا رہنے والا اور قبلہ پہچاننے والا ہو۔ اور یہ قید اچھی ہے۔ سوم یہ کہ دلیل نجوم سے بھی نہ پہچانے تب تحری کرے پھر اگر وہان کا آدمی حاضر ہے مگر بغیر اُس سے دریافت کے تحری کر کے نماز پڑھی تو اگر ٹھیک جہت پائی تو جائز ورنہ نہیں۔ شرح الطحاوی والنتیہ۔ اور اگر کسی نے بدون تحری و کوشش کے نماز پڑھی تو روا نہیں بلکہ امام رح سے روایت تکفیر ہے۔ اور نوازل مین ہے کہ اگر عمداً غیر قبلہ کی طرف نماز پڑھنے کا عزم کر کے پڑھی تو امام نے کہا کہ کافر ہے اگرچہ وہی جہت قبلہ ہو اور فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ یہی صحیح ہے بشرطیکہ بطریق اعتقاد ایسا کیا ہو۔ ع۔ ابن الہمام رح نے ذکر کیا کہ محراب موجود ہو تو بھی تحری روا نہیں ہے پھر اگر اس مقام کا کوئی نہو یا قبلہ جاننے والا نہو یا مسجد بلا محراب ہو یا وہان والون نے خبر نہ دی تو تحری کرے۔ اور مصنف نے وہان حاضر نہونے کے لفظ مین اشارہ کیا کہ حاضر کے سوا کسی کو تلاش کرنا اسپر واجب نہیں ہے۔ فع۔ لیکن اوجہ یہ کہ اگر اس مسجد کے لوگ اس گانون مین مقیم ہون اگرچہ وہان حاضر نہون تو تلاش کر کے دریافت کرنا واجب ہے کیونکہ تحری اُسوقت روا ہے کہ دریافت قبلہ سے عاجز ہو۔ کذا قال ابن الہمام اور ایک مسئلہ ذکر کیا کہ جسمین امام محمد رح نے تحری کی یہی شرط عاجز ہونے کی ذکر کی ہے اور مترجم کے نزدیک یہ صحیح نہیں کیونکہ امام محمد رح نے حاضرین سے نہ پوچھنے پر یہ دلیل ذکر کی اور جب لوگ غائب ہین تو یہ شخص عاجز اعتبار کیا گیا پس تحری اسکی ایسے ہی وقت واقع ہوئی کہ وہ عاجز ہے۔ اور قاضیخان نے ذکر کیا کہ ایک شخص نے مسجد محلہ مین اندھیری رات مین تحری سے نماز پڑھی بخلاف قبلہ واقع ہوئی تو جائز ہے کیونکہ اسکو

قبلہ پوچھنے کے لیے لوگوں کے دروازے بجاتا واجب نہیں ہے۔ انتہی۔ اس مسئلہ میں افادہ ہوا کہ حاضر کی ایسی رات میں کہ گھر والے لوگ بادجودیکہ آواز سن سکنے کی حد میں ہوں تو بھی بمنزلۂ غائب کے ہیں م۔ پس تحری سے نماز جائز ہے۔ فان علم انہ اخطاء بعد ما صلی لا یعیدہا۔ پھر اگر نماز پڑھنے کے بعد اسکو معلوم ہوا کہ میں قبلہ کی سمت میں چوک گیا تو نماز کو اعادہ نہیں کریگا۔ ف۔ کیونکہ اسوقت قبلہ اسکا وہی جہت تحری تھی بحکم شرع تو اپنے شرعی حکم پر نماز پوری کی م۔ لہٰذا اگر بلا تحری پڑھی ہو تو اسپر اعادہ واجب ہے۔ اگرچہ تحری میں بعد فراغت کے یہ جہت ٹھیک معلوم ہوئی تو نماز ہوگئی کیونکہ جو چیز کسی دوسری چیز کے واسطے مفروض ہوتی ہے تو اسمیں خالی پایا جانا کافی ہوتا ہے جیسے نماز جمعہ کے واسطے سعی کرنا۔ ف۔ یوں ہی اگر کفنی پہنے ہو جو جامع مسجد کو جاتی ہے تو خرید و فروخت کرتا جاوے م۔ اور اگر تحری کی پھر جس جہت پر تحری واقع ہوئی اُسکو چھوڑ کر دوسری طرف پڑھی تو جائز نہیں ہے اگرچہ بعد نماز کے معلوم ہو کہ یہی ٹھیک جہت ہے۔ جیسے نمازی کو یہ زعم ہے کہ وہ بے وضو ہے یا اسکا کپڑا نجس ہے یا ابھی وقت فرض نہیں آیا ہے مگر نماز پڑھی تو جائز نہیں اگرچہ اُسکے خلاف ظاہر ہو۔ اور فتاوی عتابی میں ہے کہ اگر اپنے تحری کی مگر اُسکی تحری کسی جہت پہ واقع نہ ہوئی تو ایک قول میں وہ تاخیر کرے اور بقول سلوہ چاروں طرف پڑھے اور اور بقول سلوہ مختار ہے۔ الفتح۔ یعنی پڑھے یا نہ پڑھے م۔ اور اصوب یہ کہ نماز ادا کرے۔ المضمرات۔ پھر اگر کسی طرف نماز پڑھے پس اگر ظاہر ہوا کہ قبلہ ٹھیک تھا تو روا ہے اور یوں ہی اگر ظاہر ہوا کہ ٹھیک نہ تھا یا کچھ ظاہر نہ ہوا تو بھی روا ہے۔ الظہیریہ۔ وقال الشافعی رحمہ یعیدہا اذا استدبر لتیقنہ بالخطاء۔ اور شافعی رحمہ نے کہا کہ جب تحری سے نماز پڑھنے میں یہ ثابت ہو کہ پیٹھ قبلہ کی طرف پڑھی ہے تو اعادہ واجب ہے کیونکہ خطاء کا یقین ہوگیا۔ ف۔ یہی امام شافعی کا ظاہر مذہب ہے اور دوسرا قول اُنکا مثل ہمارے قول کے ہے اور یہی اُنکے مذہب میں مختار ہے۔ کما فی الحلیہ لشافعیہ۔ اور جب تیقن خطاء ہوا اور اعادہ ممکن تو اعادہ کرے جیسے دو کپڑوں میں یا دو برتنوں میں جنمیں ایک نجس ہے تحری کی اور بعد نماز کے معلوم ہوا کہ تحری میں نجس کپڑا یا نجس پانی لیا تھا تو بالاجماع نماز کا اعادہ ہے ایسے ہی امر قبلہ کی تحری میں ہے۔ ونحن نقول۔ اور ہم کہتے ہیں۔ ف۔ کہ قبلہ کی صورت میں تحری سے میں قبلہ پانے کا اعتبار ہے اور۔ لیس فی وسعہ الا التوجہ الی جہۃ التحری والتکلیف مقید بالوسع۔ اسکی وسعت میں کچھ اور نہیں سوائے اسکے کہ تحری کی جہت کا استقبال کرے اور تکلیف بقدر وسعت ہے۔ ف۔ تو اپنے جہانتک وسعت تھی بندگی بجا لایا پس اعادہ نہیں ہے م۔ اور کپڑے و برتن میں اُسکی تحری میں جو واقع ہو وہ پاک نہیں ہوجاتا بلکہ اُسکی بندگی کے حق میں پاک قرار دیا جاتا ہے حتی کہ اسپر گناہ نہیں مگر جب ظاہر ہوا تو اعادہ ہے علاوہ بریں بجائے وضو کے تیمم موجود تھا تو ہر ایک کی خلاف میں یہ تحری صرف قدرت کے واسطے تھی ع م۔ علاوہ ازیں برتن و کپڑے میں اُسکی غفلت وجہ تقصیر تھی برخلاف امر قبلہ کے کہ وہ بے اختیاری ہے تو ان دونوں پر اسکا قیاس نہیں ہوسکتا۔ پھر جیسے پیٹھ ہونے میں تیقن خطاء ہے ایسے ہی دائیں و بائیں ہونے میں ظاہر ہے۔ مت۔ وان علم ذلک فی الصلوٰۃ استدار الی القبلۃ۔ اور اگر تحری کی جہت میں خطاء ہونا نماز کے اندر معلوم ہوا تو قبلہ کے رخ پھر جاوے۔ لان اہل قباء لما سمعوا بتحول القبلۃ استداروا کہیاتہم فی الصلوٰۃ واستحسنہ النبی علیہ السلام۔ کیونکہ شام بیت المقدس سے خانہ کعبہ کی طرف قبلہ بدلنے کا حکم جب اہل قبا نے سنا تھا تو نماز ہی میں جس ہیات پر تھے یعنی رکوع میں جانب کعبہ گھوم گئے اور حضرت علیہ السلام نے اس فعل کو بہتر رکھا یعنی انکار نہیں فرمایا۔ ف۔ جیسا کہ حدیث صحیحین میں بیان سابق میں گذرا ہے م۔ اور گھوم جانے کی کیفیت یہ کہ دہنی طرف سے گھومے نہ بائیں جانب۔ الکافی۔ وکذا اذا تحول رائہ الی جہۃ اخری توجہ الیہا۔ اور یوں ہی اگر نماز میں اُسکی رائے کسی دوسری طرف کو بدل گئی یعنی جم گئی تو اُسی طرف پھر جاوے۔ ف۔ حتی کہ اگر پھرنے میں عمداً کچھ تاخیر کی تو نماز فاسد ہوجائیگی۔ لوجوب العمل بالاجتہاد فیما یستقبل من غیر نقض المؤدی قبلہ۔ کیونکہ آئندہ حصہ نماز میں اسپر اجتہاد

کے مطابق عمل کرنا واجب ہے بغیر اس حصہ کے توڑ دینے کے جسکو پہلے ادا کیا ہے۔ ف۔ اگر سجدہ سہو باقی ہو اور رائے بدلے تو پھر جائے
حتی کہ اگر ہر رکعت ایک ایک طرف ہو جاوے تو جائز ہے۔ و۔ فروع۔ اگر آسمان صاف ہو اور وہ قبلہ پہچاننے مین ستارون کا علم
جانتا ہو تو تحری روا نہین ہے۔ محیط السرخسی۔ اگر ایک مسجد مین گیا جہان محراب نہین اور قبلہ مشتبہ ہے اُسنے تحری سے نماز پڑھی پھر خطا
ظاہر ہوئی تو اعادہ واجب ہے کیونکہ وہان والون سے پوچھ سکتا تھا اور اگر صواب ظاہر ہوا تو ادا ہو گئی۔ قاضیخان۔ اور اگر پوچھا
اور اُنھون نے نہ بتلایا پس تحری کرکے نماز پڑھی تو روا ہے اگرچہ خطا ظاہر ہو۔ محیط السرخسی۔ ایک رکعت تحری سے ایک طرف پڑھی
پھر رائے دوسری طرف بدلی تو اُس طرف دوسری رکعت پڑھی پھر رائے پہلی طرف بدل گئی تو مشائخ نے اختلاف کیا بعض نے
کہا کہ از سر نو نماز پڑھے اور بعض نے کہا کہ اول طرف تمام کرے۔ قاضیخان۔ یہی قول اظہر ہے۔ واللہ اعلم۔ ایک نے تحری سے ایک
طرف نماز پڑھی پس دوسرے نے بلا تحری کے اُسکی نماز اقتدا کی پس اگر قبلہ ٹھیک ہوا تو دونون کی نماز جائز ہے اور اگر چوک ہوئی
تو امام کی نماز جائز ہے نہ مقتدی کی۔ الخلاصہ۔ مکہ مین ایک پر قبلہ مشتبہ ہوا مثلاً وہ تاریکی مین قید ہے اور کوئی حاضر نہین جس سے پوچھے
پس تحری سے نماز پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ اس سے چوک ہوئی ہے تو امام محمد رح سے مروی ہے کہ اسپر اعادہ نہین ہے اور یہی اقیس ہے
یون ہی اگر مدینہ مین ہو۔ الظہیریہ۔ اگر تحری سے ایک طرف ایک رکعت پڑھی پھر رائے بدلی اور دوسری طرف دوسری رکعت پڑھی
اسی طرح تیسری طرف و چوتھی طرف تو روا ہے۔ قاضیخان۔ اور اگر دوسری رکعت یا تیسری یا چوتھی مین اُسکو یاد آیا کہ مین نے
پہلی رکعت مین ایک سجدہ چھوڑ گیا ہون تو مشائخ مین اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ اُسکی نماز فاسد ہوگی۔ القنیہ۔ اظہر یہ کہ فاسد نہ
ہو۔ ایک نے تحری سے ایک طرف ایک رکعت پڑھی مگر اُسکی تحری مین چوک تھی پھر وہ جان گیا اور اُسنے قبلہ کی ٹھیک سمت
پر تحویل کر لیا پھر ایک شخص آیا جسکو اُسکا پہلا حال معلوم ہے اُسنے اقتدا کر لی تو امام کی نماز درست اور مقتدی کی فاسد ہے اور
ویسے ہی اندھے نے اگر غیر قبلہ کی طرف ایک رکعت پڑھی پھر ایک نے آکر اُسکو قبلہ کی طرف پھیر کر اقتدا کر لیا تو مقتدی کی
نماز فاسد ہے اور اندھے نے اگر وہان کسی کو پایا مگر بغیر اس سے پوچھے شروع کر دی ہو تو اُسکی نماز بھی فاسد ہے ورنہ اُسکی نماز
جائز ہے۔ قاضیخان۔ اگر اندھیری رات مین ایک قوم پر قبلہ مشتبہ ہوا اور وے ایسے گھر مین ہین جہان کوئی عادل نہین جس سے
دریافت کرین اور نہ کسی علامت سے قبلہ کا رخ معلوم کر سکتے ہین یا وے لوگ جنگل مین ہین پس سب نے تحری کی پس اگر ہر ایک
نے تنہا نماز پڑھی تو سب کی نماز جائز ہے خواہ جہت قبلہ ٹھیک پائی ہو یا نہین اور اگر سب نے جماعت سے پڑھی تو بھی روا ہے
مگر اُسکی نماز نہوگی جو اپنے امام سے آگے بڑھ گیا ہو یا نماز مین اپنے امام کے ساتھ مخالفت جان گیا ہو۔ اسی طرح اگر اُسکے جی
مین یہ بات ہو کہ وہ امام سے آگے بڑھ گیا یا امام کے مخالف دوسری طرف نماز پڑھی ہے۔ ایک قوم نے تحری کر کے جنگل مین نماز
پڑھی اور انمین مسبوق و لاحق بھی ہین پھر جب امام نماز سے فارغ ہوا تو مسبوق و لاحق کھڑے ہوے تاکہ باقی نماز قضا کرین مگر
اُنکو امام کی رائے کے خلاف قبلہ کا رخ معلوم ہوا تو مسبوق کی نماز درست ہو سکتی ہے اس طور سے کہ قبلہ کی طرف پھر جاوے اور
لاحق کی نماز فاسد ہوگی۔ الخلاصہ۔ **ومن ام قوما فی لیلۃ مظلمۃ**۔ اور اگر ایک شخص نے امامت کی ایک قوم کی اندھیری رات مین
ف۔ خواہ کسی مکان مین یا جنگل مین بدون کسی ایسے حاضر کے جس سے قبلہ دریافت کرین اور بدون کسی علامت نجوم وغیرہ
کے جیسا کہ خلاصہ مین لکھا ہے کہ تحری کرنا جائز ہوا۔ **فتحری القبلۃ وصلی الی المشرق**۔ پس امام نے تحری کر کے قبلہ قرار
دیکر اُسنے مشرق کی طرف پڑھی۔ ف۔ خواہ وہ مقام ایسا ہے کہ درحقیقت قبلہ وہان سے بجانب مشرق ہے یا نہین ہے۔ **وتحری
من خلفہ**۔ اور تحری کی اُن لوگون نے جو امام مذکور کے پیچھے ہین۔ ف۔ کیونکہ ہر ایک پر تحری لازم ہے اور باوجود اسکے
وے سب پیچھے امام کے رہے ہین۔ **فصلی کل واحد منہم الی جہۃ**۔ پس ہر ایک نے اُنمین سے ایک طرف نماز پڑھی۔
ف۔ یعنی جس طرف اُسکی تحری واقع ہوئی ہے مگر امام کی اقتدا کے ساتھ۔ **وکلہم خلفہ**۔ اور حال یہ کہ وے سب امام کے پیچھے

ف۔ کوئی آگے نہیں ہوا ہے خواہ جانیں یا نہ جانیں مگر اتنا جانتے ہیں کہ امام آگے ہے۔ ولا یعلمون ما صنع الامام۔ مگر یہ نہیں
جانتے کہ امام نے کیا کیا ہے۔ ف۔ اگر کہو کہ نماز تو رات کی ہے پھر آواز جہر سے کیون نہیں جانتے ہیں تو جواب یہ کہ شاید قضا نماز
ہو یا جہر کرنا بھول گیا یا آواز سے اسقدر پہچانا ہو کہ آگے ہے اور پہچانا کہ رخ کدھر ہے ع۔ اظہر یہ کہ دشمن کی وجہ سے یا رہزنون
کے خوف سے امام نے جہر نہیں کیا اور سب نے اخفاء مین کوشش کی ہے م۔ اجزاہم۔ تو انکی نماز جائز ہے۔ لوجود التوجہ
الی جہۃ التحری۔ کیونکہ تحری کے رخ پر انکی توجہ پائی گئی۔ ف۔ اور یہی ضروری تھی۔ وہذہ المخالفۃ۔ اور رہی یہ مخالفت
ف۔ کہ امام کا رخ کسی طرف اور قوم کا کسی طرف ہے۔ غیر مانعۃ۔ تو یہ مانع نہیں ہے۔ کما فی جوف الکعبۃ۔ جیسے جوف کعبہ
کے مسئلہ مین ہے۔ ف۔ کیونکہ فرض و نفل ہمارے نزدیک کعبہ کے اندر جائز ہے اور جب کہ لوگون نے کعبہ کے اندر جماعت سے
نماز پڑھی اور امام کے گرد اقتدا کی پس جس نے اپنی پیٹھ کو امام کی پیٹھ کی طرف کیا ہے یا اپنا منہ امام کی پیٹھ کی طرف کیا ہے اسکی
نماز جائز ہے اور جس نے اپنا منہ امام کے منہ کی طرف کیا تو بھی روا ہے مگر کراہت ہے جبکہ اسکے اور امام کے درمیان کوئی
سترہ نہو مگر جس نے اپنی پیٹھ کو امام کے منہ کی طرف رکھا اسکی نماز نہیں جائز ہے۔ الجوہرہ والسراج۔ اور جو امام کے دہنی
یا بائین ہے اسکی نماز جائز ہے بشرطیکہ جس دیوار کی طرف امام کا رخ ہے اُدھر کی صف مین سے کوئی شخص امام کی بہ نسبت دیوار سے
زیادہ نزدیک نہو۔ الزاد و مبسوط السرخسی۔ اور جب کسی نے کعبہ کے اندر نماز پڑھی اسطرح کہ ایک رکعت ایک طرف اور
دوسری رکعت دوسری طرف تو روا نہیں کیونکہ اول طرف یقینی قبلہ تھا تو اس سے بلا ضرورت پھرا۔ البدائع۔ بالجملہ
جماعت جوف کعبہ مین امام کے رخ سے دیدہ و دانستہ بعضے مقتدیون کے رخ مخالف ہوتے ہین اور بلا کراہت نماز صحیح ہے
تو ہمارے مسئلہ مذکورہ مین بھی ایسی مخالفت بلا قصد کے مانع نہو گی م۔ ومن علم منہم بحال امامہ تفسد صلوٰۃ۔ اور جس نے
ان مقتدیون مین سے اپنے امام کا حال جان لیا ہو تو اسکی نماز فاسد ہوگی۔ ف۔ کیونکہ جس رخ پر تحری کی اُسی کو صحیح جانا
اور باقی کو غلط تو امام کے ساتھ اقتدا درست نہو گی۔ لانہ اعتقد امامہ علی الخطاء۔ کیونکہ اُسنے اپنے امام کو خطاء پر اعتقاد
کیا۔ ف۔ اور اگر امام کا حال نہ جانا مگر اُسکے دل مین یہ جم گیا کہ وہ امام سے مخالف واقع ہوا ہے تو بھی نماز فاسد ہوگی یہ سب
نماز کی حالت مین ہے اور بعد اسکے یہ جاننا یا گمان کر لینا کچھ مضر نہین ہے۔ وکذا لو کان متقدما علی الامام۔ اور اسی طرح اگر
وہ امام سے آگے ہوا ہو تو بھی نماز فاسد ہے۔ لترکہ فرض المقام۔ کیونکہ اُسنے فرض مقام یعنی اپنی جگہ کھڑے ہونے کا فرض
چھوڑ دیا۔ فروع۔ جیسے نماز کے لیے تحری ہے ویسے ہی سجدہ تلاوت کے لیے تحری قبلہ روا ہے۔ السراج۔ اگر قبلہ رخ مین بدون
شک کے ایک جہت پر نماز شروع کی پھر اسکے بعد اسکو شک ہوا تو وہ جواز پر ہے یہانتک کہ اسکو خلاف جہت کا یقین ہو
تب اعادہ نماز واجب ہوگا۔ الخلاصہ۔ پھر اگر درمیان نماز مین اسکو ظاہر ہوا کہ خطاء کی تو از سر نو پڑھے اور اگر ظاہر ہوا کہ
جہت قبلہ ٹھیک ہے تو صحیح یہ کہ پوری کر لے۔ قاضیخان۔ اور اگر شک ہوا اور تحری نہ کی بلکہ بغیر تحری پڑھ لی پھر اگر نماز کے
اندر شک زائل ہوگیا باین طور کہ ٹھیک کیا یا خطاء کی تو نماز از سر نو پڑھے اور اگر نماز مین شک زائل نہوا پس اگر بعد
فراغت کے خطاء ظاہر ہوئی یا کچھ ظاہر نہوا تو اعادہ کرے اور اگر ٹھیک ہونا ظاہر ہوا تو نماز پوری ہو چکی۔ الخلاصہ۔ اور اگر
جنگل مین اسنے تحری سے ایک طرف قرار دی اور اسکو دو عادل آدمیون نے خبر دی کہ قبلہ دوسری طرف ہے پس اگر دونون
مسافر ہون تو انکی بات پر التفات نہ کرے اور اگر دونون وہین کے لوگ ہون تو سوا اسکے کچھ نہین جائز ہے کہ انکے
کے قول پر عمل کرے۔ الخلاصہ۔ یہ مسئلہ صحیح ہے کہ عادل کی خبر جو تحری پر مقدم ہے جب ہی کہ مخبر اُس مقام کا رہنے والا ہو م
فتاویٰ مین ہے کہ قبلہ سے منحرف ہونا جس سے نماز فاسد ہوتی ہے وہ انحراف ہے کہ مغرب کا مشرق ہو جاوے۔ ف۔ نیت
ہمارے نزدیک کل عبادات مین شرط ہے رکن نہین ہے اور جو نیت خالص سے خالی ہو وہ عبادت نہین ہے اگرچہ مانند فرض

کہ مفتاح نماز ہو جاتا ہے اسطرح صحیح ہو جاوے۔ م و ش۔ ریار کا دخل فرائض میں نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ پس فرائض پنجوقتیا
کے ترک نہیں ہو سکتے ہیں۔ م۔ اگر خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے شروع کیا پھر اُسکے دل میں ریار سمائی تو وہ اسی شان پر ہے جسپر
شروع کیا تھا۔ یعنی خلوص پر ہے۔ اور ریار یہ کہ اگر لوگوں سے تنہا ہو تو نہ پڑھے اور اگر لوگوں میں ہو تو دکھلانے کو پڑھے۔
اور اگر یہ حالت ہو کہ لوگوں کے درمیان میں اچھی طرح پڑھتا ہے اور تنہائی میں اچھی طرح نہیں پڑھتا تو اُسکو اچھی طرح کا ثواب
نہیں اور خالی نماز کا ثواب ہے۔ المضمرات عن النصابیہ۔ ایک نے کہا کہ تو ظہر پڑھ اور تیرے واسطے ایک روپیہ ہے اُسنے اس
نیت سے پڑھی تو چاہیے کہ جائز ہو اور روپیہ کا مستحق نہوگا۔ سو۔ کیونکہ نماز اُسپر واجب تھی جیسے باپ نے بیٹے کو خدمت
کے لیے نوکر رکھا تو کچھ اجرت واجب نہیں ہے۔ ش۔ مختارات النوازل میں ہے کہ نماز اس نیت سے پڑھنا کہ خدا اے تعالیٰ
میرے مقدار دن کو راضی کر دے بدعت ہے درست نہیں۔ ش۔ دو نیتیں جمع کیں ایک نماز میں تو دونوں میں سے جسکو
ترجیح ہو نیت اُسی کی ہوگی اور اگر برابر ہوں تو لغو ہو جائیگی اور نفل شروع نہوگا۔ ط۔ مثلاً نماز فرض وقتی و نماز جنازہ دونوں
کی نیت میں نیت واسطے فرض وقتی کے ہوگی اور فرض و نفل میں فرض کی اور دو پنجگانہ میں سے جسکا وقت ہے اور
دو قضار میں سے جو مقدم ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم

باب صفۃ الصلوٰۃ

یہ باب نماز کی صفت کے بیان میں ہے۔ ف۔ اور یہاں صفت سے مراد نماز کی ذاتی اوصاف ہیں۔ ف۔ یعنی فرض و
واجب و سنت سب شامل ہیں۔ فرائض الصلوٰۃ ستۃ۔ نماز کے فرائض چھ ہیں۔ ف۔ تحریمہ و قیام و قرأت و رکوع
و سجود و قعدہ اخیرہ۔ پھر ان فرائض میں سے بعض تو رکن ہیں جو نماز کی ماہیت میں داخلی جز ہیں اور بعض شرائط فرضی
ہیں ہر ایک کی دلیل فرضیت و تفصیل یہ ہے۔ م۔ اول۔ التحریمۃ۔ جو عامہ مشائخ کے نزدیک شرط ہے نہ رکن ع۔ مگر نماز جنازہ
میں رکن ہے۔ ش۔ اور اسکو شرائط میں ذکر نہ کیا تھا اس جہت سے کہ بہت متصل بقیام ہے۔ اور نماز میں اُسکے معنی مراد اپنے
اوپر مباح چیزوں کو حرام کر لینا۔ یہ فرض ہے۔ لقولہ تعالیٰ وربک فکبر۔ اور خاص اپنے رب کی تکبیر یعنی بزرگی بیان کر
والمراد بہ تکبیرۃ الافتتاح۔ اور مراد تکبیر سے نماز شروع کرنے کی تکبیر ہے۔ ف۔ چنانچہ اسپر مفسرین نے اجماع کیا ہے ع۔
اور تکبیر کو تحریمہ کہنا مجازی ہے اسواسطے کہ تحریم خود تکبیر نہیں ہے بلکہ اس سے تحریم ثابت ہو جاتی ہے اور تقریر دلیل یہ کہ تکبیر کا
حکم بالاجماع خارج نماز مفروض نہیں ہوا تو نماز میں فرضیت مراد ہے پس جہانتک ممکن ہے نص کو اپنی حقیقت پر رکھا گیا اور یہی لازم
ہے اور نیز دلیل اسکی حدیث ابو داؤد ہے کہ مفتاح الصلوٰۃ الطہور و تحریمہا التکبیر و تحلیلہا التسلیم۔ یعنی نماز کی کنجی تو طہور ہے اور تحریم
اسکی تکبیر ہے اور تحلیل اسکی تسلیم ہے۔ نووی نے احکام میں کہا کہ اسکی اسناد اچھی ہے۔ ف۔ پس تکبیر تحریمہ مفروض شرط ہے ہر
نمازی پر خواہ امام ہو یا مقتدی ہو یا منفرد ہو جبکہ اسپر قدرت ہو گونگے و محض امی پر کہنا واجب نہیں ہے اور معتبر یہ کہ اس سے
تعظیم کے معنی قصد کرے اور فرائض میں جب قیام کی قدرت ہو تو جب ہی معتبر ہوگی کہ کھڑے ہونے کے ساتھ ہو اور بدون
قدرت کے یا نفل میں بیٹھے جائز ہے خواہ عربی میں ہو یا فارسی وغیرہ میں علی الاصح۔ مگر نام الٰہی ضرور ہے اگرچہ خالی نام پاک ہو
علی الاصح۔ اور عربی میں خواہ بلفظ تکبیر ہو یا دوسرا ہو مانند تسبیح و تہلیل کے اگرچہ مکروہ ہے اور ہر نام پاک اللہ تعالیٰ کا کافی ہے علی الاصح
اگرچہ صرف اللھم ہو لیکن اللھم اغفرلی یا بسم اللہ الرحمن الرحیم نہو جس سے خالص ذکر مراد نہیں ہے اور مسائل انشاء اللہ تعالیٰ
بیان ہونگے م۔ دوم۔ القیام۔ دوسرا فرض قیام ہے۔ ف۔ یعنی کھڑے ہو کر پڑھنا جو اسپر و سجدہ کرنے پر قادر ہو۔
ت۔ نماز مفروض میں ع۔ اور وتر میں۔ الجوہرہ۔ اور جو ملحق بفرض ہو جیسے نماز نذر میں۔ و۔ اور فجر کی سنتوں میں بالاتفاق

کمافی الخلاصہ - مل - جو قیام کر سکتا اور سجدہ نہیں یا سجدہ کر سکتا ہو مگر زخم بہتا ہو اور معذور نہیں ہو تو اسکے لیے بیٹھکر اشارہ بہتر ہو
اور کبھی بیٹھنا واجب ہو جاتا ہو جیسے کھڑے ہونے سے معذور کی طہارت جاتی ہو اور بدون اسکے نہیں مثلاً کھڑے ہونے سے
پیشاب بہتا ہو یا کھڑے ہونے میں چہارم جسم عورت کھلتا ہو یا کوئی شخص کھڑے ہو کر قرأت کچھ نہیں کر سکتا یا اس سے وہ
رمضان کا روزہ نہیں رکھ سکتا تو اسپر بیٹھکر پڑھنا واجب ہو - اگر جماعت کے واسطے نکل کر جانے کی وجہ سے وہ قیام سے
عاجز ہو جاوے یعنی تھک کر جماعت میں کھڑا نہیں ہو سکتا تو گھر میں کھڑے ہو کر پڑھے اسی پر فتوی دیا جاوے - د - مگر
مجتبیٰ میں کہا کہ صحیح یہ کہ جماعت میں جا کر بیٹھے پڑھے - ط س - بالجملہ اصل قیام فرض ہو - بقولہ تعالیٰ وقوموا للہ قانتین -
بدلیل اس قول الٰہی عز وجل کے معنی یہ کہ اور کھڑے ہو اللہ تعالیٰ کے واسطے بحالت خضوع یا خاموشی - ف - پس حکم قیام فرض ہو
اور چونکہ باہر نماز کے بالاجماع فرض نہیں تو نماز ہی میں فرض ہوا اور نفل اس میں داخل نہیں کیونکہ وہ بندہ پر لازم نہیں ہو - زید
بن ارقم رضی اللہ عنہ سے روایت ہو کہ ہم لوگ نماز میں باتیں کرتے حتی کہ نازل ہوا قولہ وقوموا للہ قانتین - پس ہمکو سکوت کا حکم
ہوا اور کلام سے منع کیے گئے - معناہ الستۃ الا ابن ماجہ - مع - قیام کی حد یہ ہو کہ اگر دونوں ہاتھ دراز کرے تو گھٹنے نہ پاوے -
بغیر عذر کے ایک پانوں پر قیام کروہ ہو اور بعذر کروہ نہیں - الجوہرہ والسراج - سوم - القراءۃ - تیسرا فرض قرأت ہو -
بقولہ تعالیٰ فاقرؤا ما تیسر من القرآن - بدلیل اس کلام کے یعنی پڑھو جسقدر کہ آسان ہو قرآن سے - ف - اسمیں
دو باتیں ثابت ہوئیں ایک یہ کہ پڑھو - پس پڑھنا نماز میں فرض ہوا کیونکہ نماز سے باہر بالاجماع فرض نہیں ہو - دوم یہ کہ فرض
اسی قدر کہ آسان ہو - م - فرضیت قرأت اسپر جو قادر ہوا اور یہ امام ومنفرد کی نماز میں رکن ہو اور مقتدی کی نماز میں زائد ہو
کیونکہ اسکا خلیفہ بھی نہیں - کمافی الشامی - اور قدر آسان امام اعظم رح کے نزدیک بقول اصح ایک چھوٹی آیت ہو - کمافی الخلاصہ
اگر ایک کلمہ سو مانند قولہ مدہامتان - ورنہ بقول اصح روا نہیں ہو - کمافی الظہیریہ وشرح المجمع لابن الملک والسراج والفتح
پھر قدر فرض پر اکتفا کرنے سے گنہگار ہوگا - الصدر کیونکہ پوری فاتحہ مع دیگر واجب ہو - م - اگر آیۃ الکرسی کے مانند دراز ایک
آیت کو دو رکعت میں تھوڑا تھوڑا کر کے پڑھے تو عامہ مشائخ کے نزدیک علی الاصح جائز ہو - الکافی والمنیہ - حد القراءۃ یہ کہ صحیح
حروف زبان سے ادا کرے اور آپ آسکو سن بھی لے ورنہ عامہ مشائخ کے نزدیک نہیں جائز - المحیط - اور یہی مختار السراجیہ
اور یہی صحیح ہو - النقایہ - اسی حد پر ہو ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنا اور طلاق وعتاق میں انشاء اللہ تعالیٰ کہنا اور ایلاء و بیع المحیط
حتی کہ اگر صحیح حروف ہوں اور خود نہ سنے تو ذبیحہ وغیرہ واقع نہوگا - م - پھر محل قراءۃ نماز فرض میں دو رکعت ہیں - المحیط
خواہ فجر کی ہو یا مغرب یا باقی اور خواہ پہلے دو ہوں یا آخری یا ایک اول و ایک آخر - ابو المکارم حتی کہ اگر ایک ہی رکعت
میں قرأت کی تو نماز فاسد ہو - الشمنی - اور وتر و نفل میں کل رکعات میں قرأت فرض ہو - المحیط - سونے میں قرأت بقول
اصح نہیں روا ہو - الظہیریہ - قرأت بزبان فارسی وغیرہ سوائے عربی کے باتفاق محققین بالاجماع روا نہیں - یہی اصح اور اسی پر
فتوی ہو - کمافی المجمع وغیرہ - پھر ظاہر المذہب میں فرض قرأت صرف دو رکعت میں ہو اور باقیوں میں نہیں ولیکن نظر دلیل
مقتضی وجوب باقیوں میں ہو اور کلام آئیگا - م - چہارم و پنجم - الرکوع والسجود - بقولہ تعالیٰ ارکعوا واسجدوا - اور فرض
چہارم و پنجم رکوع کرنا اور سجدہ کرنا بدلیل قولہ تعالیٰ ارکعوا واسجدوا - یعنی رکوع کرو اور سجدہ کرو - ف - بعض نسخہ میں و ارکعوا
ہوا ہو اور یہ سہو کاتب ہو اور حکم باتفاق فرضیت کا نماز میں ہو - م - حد رکوع یہ کہ ہاتھوں کو بڑھاوے تو گھٹنے پاجاوے -
السراجیہ - اور پیٹھ رکوع میں سر محاذی زانو ہو جاوے - ابو السعود محشی - اور سجود کامل یہ کہ پیشانی وناک دونوں رکھے - اور
اگر عذر سے کسی ایک کو رکھ سکے تو بلا کراہت روا ہو اور اگر بغیر عذر کے فقط پیشانی رکھے تو بالاتفاق کروہ جائز ہو اور فقط
ناک پر بقول صاحبین نہیں جائز اور اسی پر فتوی ہو - اور اگر کوئی نہ رکھ سکے تو سجدہ ساقط اور اشارہ کرے - کمافی خزانۃ المفتین

سجدہ مین شرط ہے کہ دونون پانون مین سے کم از یک انگلی زمین پر رہے - و - ورنہ بالکل باطل ہوگا - م - دوسرا سجدہ کا فرض
ہونا مثل اول کے باجماع امت ثابت ہے - الزاہدی - جیسے تعداد رکعات ہر نماز کی یون ہی ثابت ہے - البحر - گھاس وروئی وغیرہ
جسپر ماتھا وناک ٹھکے وراسکا حجم محسوس ہو سجدہ روا ہے ورنہ نہین - عرابہ اگر بیل پر ہو تو اُسپر سجدہ نہین اور زمین پر ہو تو روا ہے
جیسے تخت پر - کمافی الخلاصہ - گیہون وجو پر سجدہ روا ہے اور کاکن وچنیان وکودون پر نہین مگر جبکہ بورے مین ہون - کما
فی السراج - جو نماز مین ہے اسکی پیٹھ پر سجدہ روا ہے ورنہ نہین - اور نمازی کی ران پر سجدہ کرنا مختار یہ کہ بعذر جائز و بلا عذر
نہین - نمازی کے گھٹنے پر کسی طرح روا نہین ہے - کمافی الخلاصہ - نمازی کی ہتیلی پر اگر زمین پر ہو تو بقول اصح جائز ہے - تھین
مردہ کی پیٹھ پر نمدہ ہے اسپر سجدہ کیا اگر میت کا حجم محسوس ہوا تو روا نہین ورنہ روا ہے - محیط السرخسی - مقام سجدہ کا اگر قدمون
کی جگہ سے کھڑے ایک یا دو اینٹون خام تک اونچا ہو تو روا ہے اور زیادہ نہین - الزاہدی - خام اینٹ کی حد چارم ہاتھ ہے - السراج -
یعنی کہنی تک کا چارم - م - مجتبیٰ مین ہے کہ اگر سجدہ گاہ پر کانٹے یا شیشہ کے ٹکڑے بہت تھے تو اسنے سر اٹھا کر دوسری جگہ سجدہ کیا
تو روا ہے اور یہ ایک ہی سجدہ شمار ہوگا - التاتارخانیہ - مین کہتا ہون کہ جب اسنے سجدہ پورا نہ کیا ہو تین تسبیح تک ورنہ دوسرا
ہونا چاہیے - م - اگر سجدہ مین دونون پانون زمین پر نہ رکھے تو روا نہین یعنی جبکہ انگلی بھی نہو - اور اگر ایک رکھا تو بغیر عذر
مکروہ ہے - شرح المنیہ للامیر - قدم رکھنا قدم کی انگلیون کے ساتھ ہے اگرچہ ایک ہی انگلی ہو - اور اگر پشت قدم رکھے نہ انگلیان
بوجہ تنگی مکان کے پس اگر ایک رکھے نہ دوسری تو جائز ہے جیسے ایک قدم پر قیام - الخلاصہ - یعنی بوجہ عذر کے ورنہ مکروہ ہے
کمافی السراج - م - اگر سوتے مین سجدہ کیا تو سجدہ اعادہ کرے اور اگر رکوع یا سجدہ مین سو گیا تو کچھ اعادہ نہین - محیط السرخسی
فرض ششم - **والقعدۃ فی آخر الصلوٰۃ مقدار التشہد** - اور چھٹا فرض وہ قعدہ ہے جو آخر نماز مین ہو بقدر تشہد کے - ف
خواہ فرض ہو یا نفل ہو - یعنی التحیات سے قولہ عبدہ ورسولہ تک - اور یہی صحیح ہے - یعنی خالی شمار مین کی مقدار نہین ہے حتی کہ
اگر مقتدی عبدہ ورسولہ تک امام سے پہلے پڑھکر بول دیا تو اسکی نماز پوری ہے - الجوہرہ - **لقولہ علیہ السلام لابن مسعود رض**
حین علمہ التشہد اذا قلت ہذا او فعلت ہذا فقد تمت صلاتک - اس دلیل سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ابن مسعود رض
کو التحیات سکھلائی یعنی عبدہ ورسولہ تک تو فرمایا کہ جب تونے یہ کہہ لیا یا اسکو کر لیا تو تیری نماز تمام ہو گئی - ف - تو معلوم ہوا
کہ یہ کہہ لیا تو پوری ہو گئی یا یہ کر لیا تو بھی پوری ہو گئی - **علق التمام بالفعل قرأ او لم یقرأ** - پس حضرت صلعم نے نماز کا پورا
اس کرنے پر معلق کیا خواہ کچھ پڑھا ہو یا نہ پڑھا - ف - تو معلوم ہوا کہ پڑھنے کی قدر بیٹھنا فرض ہے - واضح ہو کہ امام مصنف
نے جزم کیا کہ قولہ اذا قلت ہذا او فعلت ہذا - یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام مبارک ہے اور بعض نے زعم کیا کہ حضرت صلعم
نے صرف التحیات پڑھائی ہے اور یہ جملہ تو ابن مسعود رض نے لوگون سے حدیث بیان کرنے کے وقت اپنی طرف سے بڑھا دیا
ہے - ولیکن ہم بیان کرینگے کہ اول تو بڑھانا دلیل نہین کہ حدیث مین نہین - دوم کچھ مضر نہین ہے - اسکا بیان یہ ہے کہ ابوداؤد
کی حدیث عبد اللہ بن محمد النفیلی مین اور امام احمد کی حدیث الفضل بن دکین مین حضرت ابن مسعود کی حدیث التحیات کا خاتمہ
ہے کہ اذا قلت ہذا او قضیت ہذا فقد قضیت صلاتک ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد - یعنی التحیات سے اشہد ان محمدا
عبدہ ورسولہ تک کے بعد ہے کہ جب تونے یہ کہہ لیا یا یہ کر لیا تو اپنی نماز پوری کر لی اگر چاہے کہ کھڑا ہو تو کھڑا ہو اور اگر
چاہے کہ بیٹھے تو بیٹھ - اس حدیث مین کوئی اشارہ اس امر کا نہین کہ اذا قلت ہذا او قضیت الخ یہ حضرت ابن مسعود رض کا
کلام ہے اور دارقطنی کی روایت مین او قضیت کی جگہ او فعلت ہے جیسے مصنف رح نے لکھا - رہا ان شبابہ بن سوار نے زہیر
بن معاویہ سے اور عبد الرحمن بن ثابت نے حسن سے منفصل روایت کی کہ یہ جملہ از کلام ابن مسعود رض ہے اور نووی رح نے
کہا کہ حفاظ رح متفق ہین کہ یہ جملہ مدرج یعنی کلام ابن مسعود رض متصل بکلمات حدیث ہو گیا ہے - عینی رح نے جواب دیا کہ دلیل

کیون نہین ہو سکتا کہ یہ کلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی فرمایا اور ابن مسعودرضنے کبھی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا
کلام بیان فرمایا اور کبھی اسکو اپنی طرف سے بیان کر دیا۔ مترجم کہتا ہے کہ اس بیان سے روایات مین اچھا اتفاق ہو جاتا ہے
اور خلاف ظاہر کوئی تکلف نہین رہتا ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ اگر مدرج بھی ہو تو حق یہ کہ غایۃ الامر یہ ہوگا کہ یہ جملہ موقوف ہے
یعنی کلام ابن مسعودرضہ ہے اور ایسے مسئلہ مین موقوف بمنزلہ مرفوع کے ہے۔ ف۔ پھر وجہ استدلال یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اس جملہ پر نماز کا تام ہونا معلق کیا یعنی یہ جب ہو جاوے تب تام ہے اور معنی یہ کہ اذا قلت ہذا وانت قاعد او فعلت القعود
ولم تقل فقد تمت صلاتک۔ یعنی جب تونے التحیات للہ والصلوات الخ کو کہا اس حالت مین کہ تو بیٹھا ہوا ہے یا تونے بیٹھنا
کیا حالانکہ کچھ نہین کہا تو تیری نماز پوری ہو گئی۔ پس معلوم ہوا کہ (لفظ یا) متعلق بقول ہے یعنی کہا یا نہ کہا اور متعلق بفعل
نہین ہے کیونکہ فعل تو خواہ پڑھے یا نہ پڑھے ہر حال ثابت ہے پس تمام ہونا نماز کا دو باتون پر ہے یا بیٹھے۔ لیکن بیٹھنا تو پڑھنے
کی حالت مین بھی موجود ہے پس درحقیقت مشروط فقط یہی بیٹھنا ہوا کیونکہ یہ قرأت کو لازم ہے بدلیل اجماع۔ پھر تمام ہونا نماز کا
اس فعل پر موقوف ہوا اور نماز کا تمام کرنا واجب ہے تو یہ فعل یعنی قعدہ اخیرہ بھی واجب یعنی فرض ہے۔ اور فرض ہونا کچھ بس
حدیث مذکور کی وجہ سے نہین کیونکہ فرض تو وہ جو قطعی ثبوت ہو اور یہ خبر واحد ہے بلکہ فرضیت بقولہ تعالیٰ۔ اقیموا الصلوٰۃ
سے ہے جسکے معنی یہ کہ نماز کو اپنے سب ارکان وشرائط سے پورا کرو۔ چونکہ یہ مجمل ہے تو یہ حدیث مذکور ایک جزو قعدہ کا بیان
ہوئی اور مجمل قرآن کا بیان جب حدیث واحد سے ہوتا ہے تو حکم بعد اسکے قرآن ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے یہی صحیح ہے تو
قرآن ہی سے ثابت ہوا کہ قعدہ نماز مین فرض ہے۔ اگر اعتراض ہو کہ پھر التحیات پڑھنی بھی فرض ہو جائیگی جواب یہ کہ نہین
اسلیے کہ قرأت کا فرض قرآن مین مجمل نہین ہے بلکہ فاقرءوا ما تیسر من القرآن۔ مین من بیانیہ خود موجود ہے یعنی صرف قرآن کا پڑھنا
فرض ہے۔ مع۔ رہا پہلا قعدہ تو جب ثبوت ہو چکا کہ سہواً اسکے چھوٹ جانے مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکی طرف عود
نہین کیا تو معلوم ہوا کہ وہ فرض نہین ہے اور علی ہذا اگر قرأت فاتحہ رطمانینت میں نسخ قرأت بمثنہ لازم نہ آتا تو یہ بھی قطعی فرض
ہو جاتے اور دیگر افعال مین داخل سنت ہونے کے نہوتے تو وہ بھی فرض ہو جاتے۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ ہر رکن تو فرض ہوتا ہے
مگر ہر فرض کچھ ضرور نہین کہ رکن بھی ہو۔ اب کلام اس قعدہ اخیرہ مین ہے اور محیط وایضاح مین کہا کہ یہ قعدہ منجملہ فرائض کے ہے
نہ رکن اور یہی قول امام شافعی واحمد وغیرہ کا ہے اور امام مالک نے کہا کہ وہ سنت ہے۔ کیونکہ رکن الشئی وہ ہوتا ہے جس سے اس
شئی کی تفسیر ہو اور نماز کی تفسیر مین یہ قعدہ نہین آتا بلکہ صرف قیام وقرأت ورکوع وسجود ہے۔ کما فی العینی۔ اور نہایہ مین کہا
کہ اسی جہت سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ نماز نہ پڑھیگا تو قیام وقرأت ورکوع پھر سجدہ سے سر اٹھاتے ہی حانث ہو جائیگا۔
قعدہ کرنے پر موقوف نہوگا۔ اور سراجیہ مین کہ جو کوئی اس سے منکر ہو تو کافر نہین ہوگا۔ مگر بدائع مین کہا کہ صحیح یہ کہ وہ رکن
مگر رکن اصلی نہین بلکہ زائد ہے۔ اور صحیح واللہ اعلم یہ کہ وہ فرض ہے بلکہ نہایہ مین کہا کہ فرضیت مین بھی اسکا درجہ کمتر ہے بدلیل مسئلہ
قسم کے اور عینی رح نے کہا کہ تحقیق مقام یہ ہے کہ قعدہ اخیرہ از راہ عمل کے فرض ہے اور براہ اعتقاد نہین کیونکہ اسکا ثبوت بخبر الواحد
ہے جیسے امام ابو حنیفہ کے نزدیک وتر ہے اور چونکہ قعدہ بدرجہ واجب ہے لہذا اسکا منکر کافر نہین ہوتا تم نہین دیکھتے کہ مالک
وزہری وابوبکر الاصم کے نزدیک وہ سنت ہے سوائے قدر سلام کے۔ مع۔ پھر بعض متون مین بعض مسائل سے استنباط کرکے
امام کے نزدیک خروج بصنعہ کو فرض مین شمار کیا یعنی بعد تمام ہونے نماز کے کسی اپنے اختیاری فعل سے باہر ہو جانا۔
تنویر مین بھی اسکو مذہب لیا ولیکن ہند یہ مین ہے کہ خروج بصنع المصلی کچھ بھی فرض نہین اور یہی صحیح ہے۔ التبیین والعینی
واکثر الکتب۔ اور زیلعی وغیرہ نے ذکر کیا کہ امام وصاحبین سب کے نزدیک باتفاق وہ فرض نہین اور مجتبیٰ مین کہا کہ
محققین اسی قول پر ہین۔ د۔ پھر بیان چند فرائض اور بھی باقی رہے ہین ازانجملہ یہ کہ قیام کو رکوع پر مقدم اور رکوع کو

سجود پر مقدم یعنی فرائض میں ترتیب کرنا فرض ہے۔ دوم نماز کو تمام کرنا۔ سوم ایک رکن سے دوسرے رکن کو منتقل ہونا کیونکہ نماز کا وجود بدون اسکے نہیں تو یہ بھی فرض ہیں۔ عت۔ چہارم مقتدی پر فرض ہے کہ فرضوں میں اپنے امام کے تابع رہے۔ د۔ مگر فرائض و سنت میں اگر متابعت چھوٹی تو نماز فاسد نہو گی۔ ش۔ پنجم مقتدی اپنی راے میں امام کی نماز صحیح جانے۔ د۔ حتی کہ اگر امام کی راے صحیح ہو مگر مقتدی غلط جانے تو مقتدی کی نماز فاسد ہوگی مثلاً امام نے تحری کرکے ایک رخ نماز پڑھی اور مقتدی کی راے میں یہ غلط ہے تو فقط مقتدی کی نماز فاسد ہے۔ اور اقتداے حنفی بشافعی کی بحث انشاء اللہ تعالی آویگی۔ ششم مقتدی اپنے امام سے آگے نہ بڑھ جاوے یعنی ایڑیاں امام سے آگے بڑھی نہوں۔ ہفتم۔ وقت اقتدا کے امام کا رخ اپنے رخ کے خلاف نجانتا ہو۔ د۔ یہ اوپر آگیا ہے۔ ہشتم یہ کہ جو نماز وقتی پڑھتا ہے اُسوقت اُسپر قضا کا پہلے ادا کرنا لازم نہو۔ نہم۔ عورت ایسے طور پر محاذی نہو کہ جس سے نماز فاسد ہوتی ہے۔ دہم تعدیل ارکان رکوع میں و اُس سے کھڑے ہونے اور سجدہ میں اور دونوں سجدوں کے درمیانی جلسہ میں فرض عملی ہے بقول امام ابو یوسف و شافعی و مالک و احمد اور عینی رح وغیرہ نے کہا کہ یہی قول مختار ہے اور آکا ابن الہمام رح کا جزم ہے۔ اور تعدیل کی مراد یہ ہے کہ اعضاء سکون پاویں اور جوڑ بند مطمئن ہو جاویں اور کمتر مقدار ایک تسبیح ہے یعنی سبحان ربی الاعلی مثلاً کما فی العینی والنہر۔ اور امام اعظم و محمد کے نزدیک رکوع و سجدہ و ہر رکن اصلی میں اعتدال واجب۔ اور یہی صحیح ہے۔ المنیۃ اور رکوع سے اُٹھنے و سجدوں کے درمیانی جلسہ میں اُنکے نزدیک واجب نہیں اسی پر فقہاء نے اتفاق کیا ہے۔ کما فی التعلیمیہ والکافی۔ مگر محیط میں رکوع سے قیام ترک کرنے میں سجدہ سہو واجب کہا بدون بیان خلاف کے۔ ع۔ م پھر مترجم کے نزدیک اکثر انمیں سے واجبات ہیں اور اُنکے فرض ہونے پر نظر استدلال مشکل ہے اور کچھ بیان آویگا۔ در تنویر وغیرہ میں مذکور ہے کہ ان فروض کے ادا کرنے میں اختیار شرط ہے یعنی بیدار و ہوشیار ہو حتی کہ اگر سوتے میں کسی فرض کو ادا کیا تو اسکا شمار نہیں ہے اگرچہ اصح قول پر وہ قرأت ہو یا قعدہ اخیرہ ہو۔ درمختار میں ہے لیکن غفلت مضر نہیں حتی کہ اگر بالکل غفلت کے ساتھ کوئی رکن ادا کر گیا تو کافی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ وعلی ہذا اگر کل ارکان ہوں تب بھی یہی ہے لیکن یہ فتوی بنظر حکم ہے یعنی ظاہر میں اسکے ذمہ سے فرض ساقط ہونے کا حکم دیا جائیگا۔ اگر دیانت میں آدمی کو اُسکی نماز میں سے اسی قدر ہے کہ جو اُسنے تعقل کے ساتھ ادا کی یعنی سمجھکر جیسا کہ فتح القدیر میں حدیث سے استدلال کیا ہے اور احادیث اس بارہ میں بہت ہیں پس صواب یہ کہ غفلت کے ساتھ جواز کے حکم میں تفصیل کیجاوے یا یہ حکم نہ دیا جاوے۔ م۔ پھر جو رکن سونے میں ادا کیا اُسکا اعادہ کرے ورنہ نماز باطل ہوگی پس اگر سوتے میں رکوع یا سجدہ کیا تو اعادہ کرے اور اگر سجدہ و رکوع میں سو گیا تو اعادہ نہیں ہے جیسا کہ محیط السرخسی سے مذکور ہوا۔ اور حدیث میں ثبوت ہوا کہ جو بندہ نماز میں بے اختیار سو جاتا ہے تو اللہ تعالی عزوجل ملائکہ پر مباہات فرماتا ہے۔ اور واضح ہو کہ رکن ترک ہونے اور واجب ترک ہونے دونوں میں اعادہ ہے مگر رکن کو نماز میں اعادہ کرے ورنہ نماز باطل ہے اور واجب کا جبر نقصان سجدہ سہو سے ہو جاتا ہے اور اگر جبر نقصان نہوا تو نماز کا کچھ وجود بوجہ ارکان کے ہے اگرچہ اعادہ کرنا واجب ہے ورنہ گنہگار ہوگا۔ م۔ یہ سب بیان تو فرض کا ہوا۔ قال وما سوی ذلک فہو سنۃ۔ اور فرمایا کہ جو افعال نماز کے سواے ان مذکورات کے ہیں تو وہ سنت ہیں۔ ف۔ یعنی ارکان و فروض نہیں ہیں بلکہ سنت سے ثابت ہیں اگرچہ واجب و سنت ہوں۔ لہذا امام مصنف رح نے فرمایا۔ اطلق اسم السنۃ وفیہا واجبات۔ اطلاق کیا سنت کا نام حالانکہ ان افعال میں واجبات بھی ہیں۔ ف۔ جنکے ترک سے نماز نہیں جاتی مگر سجدہ سہو واجب ہوتا ہے خواہ ترک عمداً کیا یا بھول کر اور اگر سجدہ سہو نہ کیا تو نماز کا اعادہ واجب ہے اور یہی مکروہ تحریمی میں ہے پھر دوبارہ پڑھنا فرض اول کا پورا کرنا ہوتا ہے یہی مختار ہے۔ ح ش۔ وعلی ہذا اگر دوبارہ اعادہ میں کسی نئے مقتدی نے اقتدا کی تو درست نہیں ہے۔ ع۔ کقرأۃ الفاتحۃ۔ جیسے واجب ہے پورے سورہ فاتحہ پڑھنا۔ ف۔ امام و منفرد کو پس اگر قرآن کہیں سے رکوع یا زیادہ پڑھا مگر سورہ فاتحہ نہ پڑھی تو سجدہ سہو

واجب ہو۔م۔ اگر فاتحہ مین سے ایک آیت چھوڑے تو بھی سجدہ سہو واجب ہو۔المجتبیٰ۔ اور کہا گیا کہ صاحبین کے نزدیک نصف سے زائد واجب ہو تو اقل ترک کرنے سے سجدہ سہو نہین ہو ولیکن اول اولی ہو۔م۔ د۔ وضم السورۃ معہا۔ اور واجب ہو فاتحہ کے ساتھ کوئی سورہ ملانا۔ ف۔ پھر سورہ ہو تو بہتر ہو اور اگر چھوٹی تین آیتین ہون یا اُنکے برابر ایک آیت ہو تو بھی کافی ہو۔کما فی النہر۔ اور اس سے کم ملانا مکروہ تحریمی ہو۔ش۔ اور فاتحہ کو کل سورہ پر مقدم کرنا واجب ہو۔النہر۔ و۔ حتی کہ اگر الحمد سے سورہ کا کوئی حرف اتنی دیر مقدم ہوا کہ ایک رکن ادا ہو جاوے تو سجدہ سہو لازم ہوگا۔ش ط۔ پھر سورہ فاتحہ و دیگر سورہ کے لیے فرض کے اول دو رکعتون مین متعین کرنا واجب ہو اور نفل و وتر کی سب رکعتون مین واجب ہو۔البحر۔ د۔ فرائض کی پچھلی دو رکعتون مین سورہ ملانا مکروہ تحریمی نہین اور یہی مختار ہو۔ د۔ پہلی دو رکعتون فرض مین اگر سورہ سے پہلے الحمد کو مکرر کیا تو سجدہ سہو واجب ہوگا۔ط۔ لیکن بضرورت امامت جائز ہو جیسا کہ اسی فصل مین مسئلہ آیندہ آتا ہو۔م۔ اور اگر الحمد کو سورہ کے بعد مکرر کیا یا پچھلی دو رکعتون مین سورہ سے پہلے مکرر کیا تو سجدہ سہو نہین ہو۔ط۔ اگر پہلی یا دوسری رکعت مین سورہ فاتحہ بھول کر خالی سورہ پڑھ گیا پھر یاد آیا تو فاتحہ شروع سے پڑھے پھر سورہ پڑھے اور یہی ظاہر الروایۃ ہو۔المحیط۔ جس نے عشاء کی دونون پہلی رکعتون مین سورہ پڑھا اور فاتحہ نہ پڑھا تو پچھلیون مین فاتحہ کا اعادہ نہ کرے اور اگر پہلیون مین خالی فاتحہ پڑھا تو پچھلیون مین فاتحہ و سورہ کو جہر کے ساتھ پڑھے یہی صحیح ہو۔الہدایہ۔ اگر پہلیون مین کچھ نہ پڑھا ہو تو بھی بالاتفاق یہی حکم ہو و سہو کا سجدہ کرے۔قاضیخان۔ ومراعاۃ الترتیب۔ اور واجب ہو رعایت رکھنا ترتیب کی۔ ف۔ درمیان قراۃ اور رکوع کے۔ د۔ اور۔ فیما شرع مکررا من الافعال۔ ان افعال مین جو مکرر مشروع ہوے ہین۔ ف۔ خواہ ہر رکعت مین مکرر ہون اور وہ سجدہ۔ ف ت ط۔ خواہ کل نماز مین جیسے نماز کی رکعتون کا شمار کہ ترتیب واجب ہو مگر اقتدار کی ضرورت مین ساقط ہو جیسے مسبوق۔ الفتح۔ اور مسبوق جو بعد فراغت امام کے قضا کرتا ہو ہمارے نزدیک اُسکی پہلی نماز ہو اور اگر ترتیب فرض ہوتی تو آخر نماز ہوتی۔ التبیین۔ پس مثلاً چار رکعت والی مین سے ایک رکعت لے تو کھڑا ہو کر پہلے بھرے دوگانہ کو پڑھے پھر ایک خالی رکعت کو پڑھے۔ش۔ حاصل یہ کہ ہمارے نزدیک اصل اسمین چار انواع ہین۔ نوع اول جو کل نماز مین ایک ہو وہ قعدہ اخیرہ ہو۔ دوم جو ہر رکعت مین ایک ہو جیسے قیام۔ سوم جو کل نماز مین متعدد ہو جیسے رکعات۔ چہارم جو ہر رکعت مین متعدد ہو جیسے سجود۔ پس قسم اول مین ترتیب شرط یعنی فرض ہو حتی کہ قعدہ کے سلام سے پہلے یا بعد سلام کے قبل اسکے کہ کلام وغیرہ کوئی چیز نماز کی مفسد کرے اُسکو یاد آیا کہ مین سجدہ کی آیت پڑھکر سجدہ تلاوت چھوڑ گیا ہون تو اُسکو ادا کرے اور قعدہ کا بھی اعادہ کرے اور سہو کا سجدہ کرے اور اگر رکوع یاد آیا تو اُسکو مع اسکے بعد کے سجود کے ادا کرے اور اگر قیام یاد آوے یا قرأت تو پوری رکعت ادا کرے۔ الفتح۔ اور قعدہ کے بعد یاد کرنے مین قعدہ کا اعادہ لازم ہو کیونکہ جو سجدہ نماز کے اندر کا ہو خواہ جزو نماز ہو یا سجدہ تلاوت نمازی ہو اُسکے طرف عود کرنے سے تشہد جاتا رہتا ہو اور رہا سہوی سجدہ تو وہ تشہد کو اُٹھا دیتا ہو اور قعدہ کو باطل نہین کرتا حتی کہ اگر سہوی سجدہ سے سر اُٹھاتے ہی سلام پھیر دے تو نماز فاسد نہوگی بخلاف سجدہ جزو نماز اور سجدہ تلاوت نمازی کے کہ اگر انسے سر اُٹھاتے ہی بدون قعدہ کیے سلام پھیر دے تو نماز فاسد ہو جائیگی۔ د۔ کیونکہ قعدہ اخیرہ جو فرض ہو نہ پایا گیا۔ش۔ اور قسم دوم کہ ہر رکعت مین واحد ہو اُنمین بھی ترتیب شرط ہو یعنی فرض ہو جیسے قیام و رکوع مگر جبکہ ایک پہلی رکعت مین بے ترتیبی ہوئی ہو اور اگر رکوع ایک رکعت کا اور سجدہ دوسری رکعت کا ہو مثلاً دوسری رکعت کے رکوع مین یاد آیا کہ پہلی رکعت کا سجدہ چھوٹا ہو اور ہنوز رکوع سے سر نہین اُٹھایا تو پہلا سجدہ قضا کرے اور یہ رکوع جسمین یاد آیا اُسکو بھی دوہرا وے اور اگر بعد سر اُٹھانے کے یاد آیا ہو تو رکوع ہو چکا۔کما فی قاضیخان ملخص الفتح۔ الحاصل جو افعال کہ ہر رکعت مین مکرر نہین جیسے قیام و رکوع یا تمام نماز مین مکرر نہین جیسے اخیر کا قعدہ تو انمین باہم ترتیب رکھنا فرض ہو سمجھے کہ

قیام سے پہلے رکوع یا رکوع سے پہلے سجدہ جائز نہیں ہوتا اور اسی طرح اگر تشہد کی قدر بیٹھا پھر یاد آیا کہ اسپر ایک سجدہ باقی تھا اسکے واجب ہے تو قعدہ مذکور باطل ہو جائیگا۔ التبیین۔ اور جو افعال کہ مشروع ہیں خواہ کل نماز میں مثل رکعات کے یا ہر رکعت میں مثل سجدوں کے انمیں البتہ ترتیب واجب ہے جیساکہ بیان ہوا ہے۔ م۔ والقعدۃ الاولیٰ۔ اور واجب ہے پہلا قعدہ۔ ف۔ اور کہا گیا کہ سنت ہے اور یہی اقیس ہے اور وہ قول طحاوی وکرخی ہے اور متاخرین کے نزدیک واجب ہے اور محیط میں کہا کہ یہی اصح ہے ع۔ نفل نماز میں بھی اصح قول پر واجب ہے۔ د۔ یعنی اگر چار یا چھ رکعت نفل کی ایک ساتھ نیت کی اور سب کو ادا کیا تو سوائے اخیر کے درمیانی دونوں قعدہ بقول اصح واجب ہیں۔ دبقول امام محمد رح ہر دو رکعت کے بعد قعدہ فرض ہے کیونکہ نفل کا ہر دوگانہ نماز علیحدہ ہے اور اگر وہم ہو کہ نفل خود نفل ہے اور شروع کرنے سے واجب ہو گئی پھر فرض قعدہ اسمیں کہان سے آیا جواب یہ کہ یہان فرضیت کے یہ معنی ہیں کہ نفل کا وجود نہوگا اگر یہ فرض یا رکن نہو اور وجود ہونا اس نماز کا ضرور نہیں ہے۔ م۔ پھر امام مصنف رح نے قعدہ اول میں قرأت کا ذکر بیان نہیں کیا اور سجدہ سہو کے بیان میں افادہ فرمایا کہ قرأت التحیات بھی اس قعدہ میں واجب ہے اور سراج میں کہا کہ یہی صحیح ہے اور محیط السرخسی میں کہا کہ یہی اصح ہے۔ ع۔ حتی کہ اگر التحیات عبدہ ورسولہ تک پڑھکر اسپر بقدر اللھم صل علی محمد کے زیادہ کیا تو سجدہ سہو واجب ہوگا۔ اگر مسافر امام ہوا اور اسکو حدث ہو گیا اسنے مقیم مقتدی کو اپنا خلیفہ کیا تو مقیم کا درمیانی قعدہ بسبب نیابت اپنے امام کے فرض ہو گیا اور یہ بوجہ عذر کے ہے۔ د۔ وقرأۃ التشھد فی الاخیرۃ۔ اور واجب ہے تشہد پڑھنا یعنی التحیات آخر رسولہ تک پڑھنا قعدہ اخیرہ میں واجب ہے۔ ف۔ جیسے اصح قول پر قعدہ اولیٰ میں بھی واجب ہے۔ زاہدی نے کہا کہ تشہد سے اسکے معانی اپنی طرف سے قصد کرنا ضرور ہیں گویا وہ التحیات واسطے اللہ تعالیٰ کے کہتا ہے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اندا دیتا ہے اور اپنی جانب سے سلام کہتا ہے۔ حدیث میں ہے کہ جب اسنے کہا کہ السلام علینا وعلیٰ عباد اللہ الصالحین تو آسمانوں و زمین میں جو کوئی بندہ صالح ہے سب کو یہ سلام پہونچ گیا پس صالحین میں ملائکہ وغیرہ سب شامل ہیں اس سے معلوم ہوا کہ حضرت صلعم کو سلام ضرور پہونچتا ہے پس صاحب لحوظ رکھنا چاہیے۔ م۔ پھر تشہد اگر نصف سے کم چھوڑا تو سجدہ سہو واجب ہوگا اور ہر قعدہ میں اگرچہ نفل کا ہو یہی حکم ہے یہی اصح ہے۔ البحر طرح۔ واضح ہو کہ لفظ السلام واجب ہے۔ المنزف۔ حتی کہ جب السلام علیکم کہنے پر نادم ہو تو دوسرا لفظ اسکے قائم مقام نہیں۔ ش۔ دوسرا سلام واجب ہے علی الاصح۔ البرہان۔ اور پہلا لفظ السلام کہنے پر بدون علیکم کہنے تحریمہ نماز منقطع ہو جاتا ہے تو اسند اصح کبیر۔ یہی مشہور روایت ہے جو ہرہ وبرہان میں جزم ہے۔ اور شارح تکملہ نے دوسرے سلام پر انقطاع تحریمہ کو صحیح کہا ہے ہم د۔ والقنوت فی الوتر۔ اور واجب ہے قنوت پڑھنا وتر میں۔ ف۔ اور قنوت مطلق دعا ہے۔ د۔ حتی کہ اگر اللھم انا نستعینک الخ یاد نہو تو اللھم اغفرلی۔ کافی ہے یا کوئی دعا ہو۔ م ش۔ قنوت کے واسطے تکبیر بھی واجب ہے حتی کہ ترک سے سجدہ سہو واجب ہوگا۔ البحر العینی۔ ش۔ وتکبیرات العیدین۔ اور واجب ہیں عیدین کی تکبیریں۔ ف۔ جو ملی التعارخیہ ہیں۔ م۔ اور انکا وجوب قول صحیح ہے حتی کہ انکے ترک سے سجدہ سہو واجب ہوگا۔ التبیین۔ اسی طرح ہر تکبیر انہیں سے واجب جداگانہ ہے۔ د۔ اور تکبیرات ایام تشریق بھی واجب ہیں۔ افادہ الطحاوی۔ والجہر فیما یجہر فیہ اور واجب ہے جہر کرنا ان چیزوں میں جنمیں جہر واجب ہے۔ ف۔ امام کے لیے تو فریضہ فجر اور پہلی دو رکعتین مغرب عشاء میں ادا وقضا سے انکی قضا میں حتی کہ اخفاء کرے تو سجدہ سہو واجب ہے۔ کذا فی قاضیخان۔ اور جمعہ وعیدین میں اور جماعت سے تراویح ووتر میں جہر واجب ہے اور کمتر جہر یہ ہے کہ دوسرے کو سنادے موافق عادت کے اور کمتر اخفاء یہ ہے کہ خود سنے۔ یہی معتمد ہے۔ المحیط۔ اور یہی صحیح ہے۔ الوقایہ۔ اور اسی کو عامہ مشائخ نے لیا ہے۔ الزاہدی۔ اور مترجم نے موافق عادت کے قید اسواسطے لگائی کہ اگر دوسرا خود اسکے منہ کے پاس کان لگا کر سنے تو یہ کچھ نہیں ہے۔ کما فی الخلاصہ۔ والمخافتۃ فیما یخافت فیہ۔ اور واجب ہے اخفاء ایسی چیزوں میں جنمیں اخفاء واجب ہے۔ ف۔ امام کے لیے مغرب کی تیسری رکعت

اور عشاء کی اخیر یعنی میں اور ظہر وعصر میں اگرچہ مقام عرفہ ح میں ہو اور انکی قضاء میں حتی کہ اگر جہر کرے تو سہو کا سجدہ واجب ہوگا
قاضیخان - اور دن کے نوافل میں اخفاء واجب ہے - الزاہدی - یہ تو امام کا بیان ہوا اور رہا منفرد یعنی تنہا پڑھنے والا تو جن
امام پر اخفاء ہے ان میں اسپر بھی اخفاء واجب ہے اور جنمیں اسپر جہر ہے ان میں منفرد مختار ہے اگرچہ جہر افضل ہے یہی صحیح ہے کما فی الخانیۃ
اور خلاصہ میں اصل سے نقل ہے کہ ایک شخص جہری نماز تنہا آہستہ پڑھتا تھا اُسنے فاتحہ سب یا تھوڑی پڑھی تھی کہ دوسرے نے
آکر اقتدا کی تو دوبارہ فاتحہ جہر کے ساتھ پڑھے - البحر - یہ مسئلہ دلیل ہے کہ فرائض کے اول دو رکعتوں میں سورہ سے پہلے فاتحہ
مکرر پڑھنا ایسی صورت میں روا ہے - فاحفظہ م - بالجملہ یہ سب چیزیں جو مذکور ہوئیں واجبات سے ہیں خالی سنت نہیں ہیں
ولہذا یجب علیہ سجدتا السہو بترکہا ہذا ہو الصحیح - اور اسی واسطے معلی ہے ان میں سے ہر ایک کے ترک سے سہو کے دو سجدے
واجب ہوتے ہیں اور یہی صحیح ہے - ف - پس غیر صحیح قول مبسوط کا قیاس ہے کہ عیدین کی تکبیروں و قنوت کے ترک سے
سجدہ سہو نہیں اور ایسے ہی قعدہ اولی کا تشہد چھوڑنے سے کیونکہ یہ اذکار ہیں تو دفع کر دیا کہ قیاس اس مقام پر متروک ہے
اور صحیح استحسان ہے کہ یہ واجبات ہیں اور انکے ترک سے سجدہ سہو واجب ہے - اور محیط میں صریح کہا کہ رکوع سے اٹھنا
چھوڑنے میں سجدہ سہو واجب ہے اور کچھ اختلاف ذکر نہیں کیا - مع - یہ روایت بھی موافق اس اختیار کے ہے کہ تعدیل
ارکان واجب و اسمیں قومہ رکوع و جلسہ درمیان دو سجدہ بھی داخل ہے - اور اسکا بیان گذر چکا - پھر جمعہ و عیدین کے سجود
سہو میں بسبب ازدحام کے منع کیا گیا ہے چنانچہ آویگا - م - اگر اعتراض ہو کہ متن میں ان چیزوں کو سنت کیوں کہا تو
جواب یہ کہ سنت کے اصطلاحی حقیقی معنی نہیں لیے - وتسمیتہا سنۃ فی الکتاب لما انہ ثبت وجوبہا بالسنۃ - اور
کتاب میں انکا سنت نام رکھنا بطور عموم المجاز کے ہے - ف - کیونکہ انکا واجب ہونا سنت سے ثابت ہوا ہے - ف - لہذا
انکو سنت کی طرف منسوب کر دیا - اب حاصل کلام یہ ہوا کہ کتاب میں اول جو فروض تحریمہ وغیرہ شمار کیے جو کہ قرآن و
حدیث سے قطعی ثابت ہیں پھر انکے سوائے باقی افعال کو سنت کہا یعنی باقی افعال نماز کے بدلیل سنت ثابت ہوئے
ہیں پس بعض تو سنت کی دلیل سے واجب ثبوت ہوئے کہ انکے ترک سے سجدہ سہو واجب ہوگا ورنہ اعادہ کرے تا کہ
اول ناقص پڑھی ہوئی کامل ہو جاوے ورنہ فاسق گنہگار ہوگا اور بعض افعال مسنون و آداب ثبوت ہوئے کہ انکے کرنے
میں ثواب جمیل ہے اور نہ کرنے میں گناہ نہیں بشرطیکہ عادت نہ کر لے اور نہ ہلکا خیال کرے - پھر واضح ہو کہ یہاں مسنون افعال کا
بیان نہیں اور نیز ابھی واجبات دیگر باقی رہ گئے ہیں اور مترجم انکو ذکر کیے دیتا ہے تاکہ آئندہ جو پوری کیفیت نماز کی ذکر فرمائی
ہے اسمیں ہر فعل کو فرض و واجب و سنت و ادب سمجھ لیا جاوے - واضح ہو کہ باقی واجبات میں سے ایک یہ کہ ہر فرض
اور ہر واجب کو اپنے موقع و محل پر ادا کرنا واجب ہے پس اگر فرض قرأت کو پورا کر کے سہو سے سوچتا رہ گیا پھر رکوع کیا
تو سجدہ سہو بسبب تاخیر رکوع کے واجب اور اگر رکوع کیا اور یاد آیا کہ سورہ نہیں ملایا ہے پھر کھڑے ہو کر سورہ ملایا تو رکوع کا اعادہ
اور سہو کا سجدہ کرے - دوم یہ کہ رکوع دو اور سجدہ تین نہوں ورنہ سجدہ سہو واجب ہوگا - ولیکن جو رکوع پورا نہو اور اعادہ
میں ایک ہے اور اگر چاہے سجدہ پر کانٹے ہونے سے سر اٹھا کر دوسری جگہ سجدہ کیا تو یہ ایک ہے - سوم دو رکعت یا چار ہونے
سے پہلے قعدہ نکرنا ورنہ سجدہ سہو ہے بقدر ادائے رکن - چہارم دو فرض یا واجب و فرض کے درمیان زیادتی نکرنا حتی کہ
چپ نہ رہنا یعنی بقدر معتبر - پنجم مقتدی کو چپ رہنا واجب ہے یعنی قرأت نہ کرے اور اگر عمداً پڑھے تو علی الاصح نماز فاسد
نہیں اور اگر سہواً پڑھے تو اسپر سجدہ سہو نہیں ہے - ف - ششم جو امور ایسے ہیں کہ انمیں اماموں کے درمیان اجتہاد شرعی کی
راہ ہے تو انمیں مقتدی پر امام کی متابعت واجب ہے جیسے امام نے تکبیرات عیدین ہر رکعت میں پانچ پانچ کہیں یا سلام دینے
سے پہلے سہو کے سجدے کیے یا وتر میں رکوع کے بعد قنوت پڑھی تو ایسے امور میں امام کی متابعت واجب ہے مگر جن امور میں

منسوخ ہونے کا قطعی ثبوت ہوا انمین متابعت واجب نہین جیسے امام نے نماز جنازہ مین پانچ یا زیادہ تکبیرین کہین تو چار سے زائد مین متابعت نہ کرے یا اسکی سنت نہونے کا قطعی ثبوت ہو جیسے نماز فجر مین امام نے قنوت پڑھی تو متابعت نہ کرے تصریح کنایہ کی یہ اسوقت کہ کوئی حادثہ نازل نہوا ہو چنانچہ اپنے باب مین آویگا۔ ہفتم ہاتھون و گھٹنون کو رکھکر سجدہ کرنا مجتبا ابن الہمام والبحر۔ رہا بیان سنت افعال کا تو وہ بہت ہین۔ ایک یہ کہ تحریمہ کے واسطے دونون ہاتھ اٹھانا اور خلاصہ مین ہو کہ اگر چھوڑنے کی عادت کر لے تو گنہگار ہوگا۔ دوم انگلیان اپنے حال پر کھلی چھوڑنا۔ سوم تکبیر سے سر نہ جھکانا۔ چارم امام کو بقدر حاجت کے جہر سے تکبیر کہنا و سمع اللہ لمن حمدہ و سلام کہنا۔ چلانے مین مبالغہ مکروہ ہو۔ اور تکبیر افتتاح کے جہر مین اگر فقط مقصود صرف لوگون کا آگاہ کرنا ہو تو نماز نہو گی بلکہ مقصود تحریمہ ہو۔ مقتدی و منفرد انکو آہستہ کہے۔ پنجم ثنا یعنی سبحانک اللھم وبحمدک الخ۔ ششم۔ عوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھنا۔ ہفتم بسم اللہ الرحمن الرحیم کہنا۔ ہشتم آمین کہنا۔ نہم ثنا سے لیکر ان چارون کو آہستہ کہنا۔ دہم داہنے ہاتھ کو بائین پر رکھنا۔ یازدہم۔ ہاتھون کو اسطرح زیر ناف باندھنا۔ دوازدہم تکبیر رکوع۔ سیزدہم۔ رکوع مین دونون گھٹنون کو پکڑنا۔ چاردہم انگلیان کھلی رکھنا۔ پانزدہم سجود کی تکبیر و اس سے اٹھنے کی تکبیر۔ شانزدہم ہاتھون کی انگلیان سجدہ مین ملی رکھنا۔ ہفدہم مرد کو تشہد مین بایان پانون بچھانا اور ہیزدہم درود پڑھنا و بقول شافعی رح اونی مقدار فرض ہو۔ نوزدہم دعا جو بندون سے مانگنا مستحیل ہو۔ بستم۔ سلام کے وقت داہنے و بائین منہ پھیرنا۔ دیگر اور بھی سنن ہین۔ پھر نماز کے آداب ہین جنکے نہ کرنے مین کچھ نہین اور کرنا افضل ہو چنانچہ نظر رکھنا قیام مین سجدہ گاہ پر اور رکوع مین پشت قدم پر اور سجود مین ناک کے نتھنون پر اور نشست مین اپنی گود پر اور سلام کے وقت ادھر ادھر مونڈھون پر اور جمائی روکنا اگرچہ دانتون سے ہونٹھ پکڑ کر ہو ورنہ بائین ہاتھ کی پشت کو منہ پر رکھ لے اور تحریمہ کے واسطے مرد ہاتھون کو آستین سے نکالے مگر آنکہ سردی ہو۔ اور کھانسی روکنا بقدر امکان۔ کیونکہ بلا عذر کھانسنا مفسد نماز ہو تو عذر مین احتیاط کر کے روکے۔ اور امام اسوقت شروع کرے جب اقامت پوری ہو جاوے اور یہی اعدل المذہب ہو۔ شرح المجمع اصل۔ اور یہی اصح ہو۔ الخلاصہ البحر وغیرہ ت م د۔ اب تمام افعال نماز ابتدا سے آداب و سنن و فرائض و واجبات کو جمع کر کے اپنے اپنے محل مین لانے کی کیفیت مع اثبات کے ذکر فرمائی بقولہ۔ واذا شرع فی الصلوٰۃ کبر۔ اور جب نماز شروع کرے خواہ فرض ہو یا نفل مع۔ تو تکبیر کہے۔ ف۔ یہی عامۂ علماء کا قول ہو ع۔ اور دونون قدم کے درمیان چار انگل کا فاصلہ رکھے۔ الخلاصہ۔ لما تلونا وقال علیہ السلام تحریمہا التکبیر۔ بدلیل اس آیت کے جو ہم نے پڑھی تھی یعنی وربک فکبر اور بدلیل اسکے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مین ہو کہ تحریم نماز کی تکبیر ہو۔ ف۔ یہ حدیث پانچ صحابہ رضہ سے مروی ہو از انجملہ حدیث ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ نے حدیث علی رضہ سے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث اس باب مین اصح و احسن ہو اور عبد اللہ بن عقیل کی توثیق امام بخاری رح سے نقل کی اور نووی رح نے خلاصہ مین کہا کہ یہ حدیث حسن ہو ورواہ الحاکم من حدیث ابی سعید الخدری رضہ وقال صحیح علی شرط مسلم۔ مع۔ پھر اگر امام ہو تو تکبیر جہر سے کہے۔ م۔ وھو شرط عندنا خلافا للشافعی رح۔ اور تکبیر مذکور ہمارے نزدیک شرط ہو یعنی خارج نماز مفروض ہو برخلاف امام شافعی کے۔ ف۔ کہ انکے نزدیک رکن ہو۔ مگر ہم رکن ہونے کی دلیل نہین پاتے تو فرض شرط قرار دیتے ہین۔ حتی ان من تحرم للفرض کان لہ ان یؤدی بہا التطوع۔ حتی کہ جو کوئی فرض کا تحریمہ باندھے اسکو روا ہو کہ اس تحریمہ سے نفل ادا کرے۔ ف۔ اگرچہ فرض سے اسطرح خارج ہونا مکروہ ہو۔ السراج۔ اور نفل کی تحریمہ پر دوسری نفل ادا کرنا بلا کراہت جائز ہو۔ و۔ لیکن فرض کی تحریمہ پر دوسرا فرض ادا کرنا بالاجماع نہین یا نفل کی تحریمہ پر فرض ادا کرنا نہین جائز ہو۔ السراج۔ پس اگر تحریمہ رکن ہوتا تو فرض کی تحریمہ سے نفل ادا نہوتا۔ تو تحریمہ رکن داخل نہین ہو ولہذا اگر تکبیر کہی اس حالت مین کہ اسکے ہاتھ مین نجاست تھی

جو اسنے تکبیر سے فراغت کر کے پھینکدی یا ستر کھلا تھا جو بعد فراغت تکبیر کے خفیف عمل سے ڈھانک لیا یا زوال آفتاب ظاہر
ہونے سے پہلے تکبیر شروع کی اور فارغ ہو کر زوال ظاہر ہو گیا یا قبلہ سے منحرف تھا کہ اس سے فارغ ہوتے ہی قبلہ رخ ہو گیا اور دوام
اور شرف الائمہ رح نے کہا کہ ظہر کی تحریمہ پر عصر کی بناء اور نفل کی تحریمہ پر فرض کی بناء اور برعکس اور ادا کی تحریمہ پر قضاء کی بناء
جائز ہے۔ اور شافعی رح کے نزدیک رکن ہونے کی وجہ سے کوئی نہیں جائز ہے۔ وهو يقول انه يشترط لها ما يشترط لسائر الاركان
شافعی رح کہتے ہیں کہ تکبیر مذکورہ کے لیے شرط ہے ہر وہ چیز جو دیگر ارکان کے لیے شرط ہے۔ ف۔ جیسے استقبال قبلہ و ستر عورت
وطہارت ونیت ووقت ہے۔ وهذا آية الركنية۔ اور یہ بات اُسکے رکن ہونے کی علامت ہے۔ ف۔ اور جواب یہ کہ یہ شرائط
تحریمہ کے نہیں ہیں چنانچہ مسائل ذکر ہو چکے ہیں۔ ولنا انه عطف على الصلوٰة عليه في قوله تعالٰى وذكر اسم ربه فصلى
ومقتضاه المغائرة۔ اور ہماری دلیل یہ کہ تکبیر مذکور پر نماز کا عطف کیا گیا قولہ تعالٰی وذکر اسم ربہ فصلی۔ یعنی ذکر کیا نام
اپنے رب کا یعنی اللہ اکبر کہا پھر نماز پڑھی۔ اور مقتضائے عطف یہ کہ معطوف علیہ دیگر اور معطوف دیگر ہو۔ ف۔ کیونکہ ایک ہی
چیز کا عطف بیفائدہ ہے مثلاً زید آیا اور زید آیا۔ تو زید اول معطوف علیہ اور زید دوم معطوف ہے مگر بیفائدہ کلام ہے۔ بلکہ دونوں الگ الگ
ہونا چاہیے۔ اور خاص پر عام کا عطف بیان ندارد ہے۔ پس معلوم ہوا کہ تکبیر الگ اور نماز الگ ہے۔ مگر شرط ہے۔ ولهذا لا يتكرر كتكرار
الاركان۔ اور اسی جہت سے تکبیر مذکور مکرر نہیں ہوتی مانند تکرار ارکان کے۔ ف۔ یہ علامت ہے کہ وہ رکن نہیں ہے اور اعتراض
ہوا کہ رکن کا مکرر ہونا ضرور نہیں جواب مترجم کی طرف سے یہ کہ ارکان ہر رکعت میں قیام و رکوع و سجود اپنے محل پر مکرر ہوتے ہیں
اور تکبیر باوجود اپنا محل پائے جانے کے مکرر نہیں ہوتی تو یہ علامت ہے کہ وہ رکن نہیں اور رہا یہ کہ اسمیں شرائط کی نگہداشت
دلیل رکنیت ہے تو جواب گذرا کہ اُسکے لیے کچھ نہیں ہے۔ ومراعاة الشرائط لما يتصل به من القيام۔ اور شرائط کی نگہداشت
صرف اُسکے واسطے جو تکبیر سے متصل ہے یعنی قیام نماز۔ ف۔ پس اگر پہلے سے طہارت و ستر عورت وغیرہ شرائط کا لحاظ نہ کر لیا
ہو تو بعد تکبیر کے قیام نہیں ہو سکتا تو نا صلو فرق کرنا پڑے لہذا قیام کے واسطے پہلے سے وہ شرائط ملحوظ ہوتی ہیں تکبیر کے لیے
ملحوظ نہیں ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ تکبیر رکن نہیں بلکہ شرط ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ تکبیر ہمارے نزدیک شرط ہے اس شخص پر جو
قدرت رکھتا ہو۔ اور محیط میں ہے کہ امی و گونگے نے اگر نیت سے نماز شروع کی تو جائز ہے کیونکہ جو اُنکے امکان میں تھا بجا لائے
انتہی۔ اور دونوں پر زبان ہلانا واجب نہیں اسواسطے کہ زبان ہلانا تو الفاظ مخصوصہ کے ساتھ واجب ہے اور جب وہ ان
دونوں سے متعذر ہو تو بجائے اسکے دوسری بات یعنی خالی زبان ہلانا واجب ہونے کا حکم بدون کسی دلیل کے نہیں دیا
جائیگا۔ الفتح۔ حاصل یہ کہ واجب تو نیت کے ساتھ اللہ اکبر کہنا تھا اور جب امی و گونگا اسکو نہیں کہہ سکتے تو صرف نیت قلبی
اور رعایت کے ساتھ خالی زبان ہلانا واجب نہیں کہہ سکتے کیونکہ اُسکے واسطے دوسرا حکم چاہیے اور وہ موجود نہیں ہے۔ مترجم
کہتا ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ نیت بفعل قلبی واجب ہے اور جب قلبی عزم مجتمع نہو تو بجائے اسکے زبان سے الفاظ کہنے کے
جواز کا حکم جیسا کہ مجتبیٰ سے در مختار وغیرہ میں لیا ہے بلا دلیل ہے۔ فافہم۔ پھر تکبیر نہیں جائز مگر کھڑے ہونے کی حالت میں یعنی
فرض میں بصورت قدرت۔ اگر امام کو رکوع میں پایا اور جھکتے تکبیر کہتا ہوا رکوع میں گیا پس اگر اسقدر جھکاؤ میں تکبیر پوری کی
کہ قیام سے زیادہ قریب تھا بہ نسبت رکوع کے تو صحیح ورنہ نہیں۔ الفتح۔ اور اگر اس سے تکبیر رکوع کی نیت کی ہو تو نیت لغو اور
وہ تحریمہ رکھی جائیگی۔ د۔ اور اگر اللہ بحالت قیام کہا اور اکبر رکوع میں پہنچکر پورا کیا تو نماز شروع نہوئی بالاتفاق۔ بی ج۔ اگر
اللہ امام کے ساتھ اور اکبر اس سے پہلے کہا تو اصح قول پر صحیح نہیں ہے۔ د۔ امام کی تکبیر سے بیخبری میں تکبیر کہی تو اگر اُسکے غالب
گمان میں امام سے پہلے ہوئی تو روا نہیں ورنہ روا ہے۔ المحیط۔ عمداً اللہ کے یا اکبر اول مد کرنا کفر ہے ورنہ مفسد جیسے اصح قول
بموجب ب اکبر کو مد کر کے اکبار کرنا۔ د۔ مترجم کہتا ہے کہ کفر کا حکم مشکل ہے جبکہ عامی جو ہندی کہ اُسکے معنی نہیں معلوم اور جب معلوم ہیں

مقصود نوش آوازی وغیرہ لہو اگرچہ مکروہ تحریمی ہی اور خود تو اسوقت کفر ہو کہ اسکو اللہ تعالیٰ مین شک ہو یا اسکے اکبر ہونے یعنی
بکمال نہ ہی ہونے مین شک ہو پس صواب یہ کہ یون کہا جاوے کہ اگر کسی نے عمد سے شک کیا تو کفر ہی ورنہ عمدًا یا خطا ہو مفسد ہی
واللہ تعالیٰ اعلم م - اور نماز کا شروع ہوجانا نیت وتکبیر دونون کے ساتھ ہوتا ہی تنہا کسی کے ساتھ نہین ہوتا یعنی قادر باستثناء
عاجز مانند گونگے وامی کے - ت - گونگے وامی کو قرأت کے بارہ مین بھی زبان ہلانا لازم نہین اور یہی صحیح ہی - و - بالجملہ جب نماز کا
ارادہ کرے تو نیت کے ساتھ بروجہ مذکور تکبیر کہے - **ویرفع یدیہ مع التکبیر** - اور مرد اپنے دونون ہاتھ اُٹھاوے تکبیر کے ساتھ
وہو سنۃ لان النبی علیہ السلام واظب علیہ - اور یہ رفع الیدین سنت ہی کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر
مواظبت فرمائی ہی - **وہذا اللفظ** - اور یہ لفظ یعنی مع التکبیر کا لفظ - **یشیر الی اشتراط المقارنۃ** - اشارہ کرتا ہی کہ مقارنت
شرط کی گئی ہی - ف - یعنی ہاتھ اُٹھانا اور تکبیر کہنا دونون ملے ہوے ساتھ ہون - اسپر خواہرزادہ و امام صفار نے تنصیص
کی ہی ع - **وہو المروی عن ابی یوسف** - اور یہی مروی ہی ابو یوسف سے - ف - یعنی یعقوب بن ابراہیم شاگرد
امام ابوحنیفہ رح سے - **والمحکی عن الطحاوی** - اور یہی حکایت کیا گیا طحاوی سے - ف - یعنی امام ابوجعفر احمد بن محمد بن سلامہ
ازدی الطحاوی رح سے اور محکی سے مراد یہ کہ نقل کیا گیا کہ طحاوی یون ہی کرتے تھے کہ تکبیر کے ساتھ ہاتھ اُٹھاتے تھے - اور یہی
قول امام احمد کا اور مشہور مذہب مالک رح کا ہی - **والاصح انہ یرفع یدیہ اولا ثم یکبر** - اور مذہب مین اصح یہ کہ پہلے دونون
ہاتھ اُٹھاوے پھر تکبیر کہے - ف - اسی پر عامہ مشائخ ہین - ف - مبسوط مین کہا کہ اسی پر اکثر مشائخ ہین ع - **لان فعلہ
نفی الکبریاء عن غیر اللہ تعالے** - کیونکہ اسکا فعل ہاتھ اُٹھانے کا یہ سوائے اللہ تعالیٰ کے سب سے کبریائی کی نفی ہی
ف - یعنی کانون پر ہاتھ لایا کہ سوائے اللہ تعالیٰ کے جو چیز ہی کسی مین کبریائی نہین - پھر قول تکبیر یعنی اللہ اکبر کہنے سے اللہ
کے واسطے کبریائی کا اثبات ہی ع - **والنفی مقدم** - اور نفی مقدم ہوتی ہی - ف - پھر اثبات ہوتا ہی جیسے کلمہ توحید مین پہلے
لا الٰہ سے نفی ہی پھر الا اللہ سے اثبات ہی - اسی طرح یہان ہی مگر اسمین یہ اعتراض ہی کہ کلمہ توحید مین تو سب زبان سے بولنا شرط
تو بضرورت نفی مقدم ہوئی کیونکہ ساتھ ہی بولنا ممکن نہین ہی اور یہان فعل سے نفی اور قول سے اثبات ہی تو دونون جمع ہو سکتے
ہین - مع - اور جواب یہ کہ امام مصنف کی مراد یہ ہی کہ نفی کا اثبات پر مقدم ہونا بہتر ہی تاکہ اول بندہ ماسوائے الٰہی سب سے
خالی ہو جاوے اور سب اسپر حرام ہو جاوین کسی چیز کا اسمین دخل نہ رہے پھر تکبیر سے اللہ تعالیٰ کی کبریائی وعظمت بھر جاوے
اور اُسی کی حضوری مین طاعت ادا کرے - اور واضح رہے کہ یہان کلام صرف اسمین کہ اولیٰ کون طریقہ تھا ورنہ جواز مین کچھ
کلام نہین ہی چنانچہ معلوم ہوگا - اب یہان چند مقام ہین اول آنکہ یہ ہاتھ اُٹھانا سنت ہی - دوم اسکی کیفیت - سوم مرد کہانتک
اور عورت کہانتک اُٹھاوے - چہارم الفاظ تکبیر - پنجم زبان عربی مین مخصوص ہی یا نہین - ششم کیسے الفاظ سے تکبیر کہنا
جائز ہی - اور اس مقام پر اسقدر توضیح اسواسطے کہ اسی تکبیر سے نماز کا شروع ہی پس اگر اسی مین فساد ہو تو نماز جاتی رہیگی م
بیان اول کہ وہ سنت ہی - یہی صحیح - اور ابوحنیفہ سے منصوص ہی اور یہی جمہور علماء کا قول ہی اور بعض اسکے وجوب کے قائل ہوے
حتی کہ ہمارے مذہب مین بھی اختلاف ہی چنانچہ ابن الہمام نے خلاصہ سے نقل کیا کہ اسکے ترک سے بعض کے نزدیک گنہگار
ہوگا اور مختار یہ کہ ترک کی عادت کرے تو گنہگار ورنہ نہین - انتہی - گویا دونون قولون مین یہی توفیق ہی - مف - پھر دلیل مین نظر کرنے سے معلوم ہوا
کہ جمیع احادیث جو نماز رسول اللہ صلعم کے بیان مین مروی ہین سب مین ہاتھ اُٹھانا مذکور ہی حتی کہ ابن المنذر رح نے ادعاء کیا
کہ اہل علم سب متفق ہین کہ ہمیشہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہاتھ اُٹھاتے تھے - پھر اس مواظبت کے باوجود وہ واجب نہین
بتقریر امام سرخسی ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اعرابی کو واجبات نماز مین رفع الیدین نہین سکھلایا ع - اور اصول
مین ٹھہرا ہی کہ حاجت کے وقت سے بیان مین تاخیر کرنا روا نہین ہی - پس اگر یہ واجب ہوتا تو اسکو سکھلاتے - مف - مترجم کہتا ہی

کہ عینی رح نے اس استدلال کو ضعیف ٹھہرایا لیکن وجہ ضعف ظاہر نہیں ہے پس مواظبت دلیل سنت ہے جبکہ بطریق وجوب نہ
ہو لیکن عنقریب فتح القدیر میں کافی سے مرجح وجوب مذکور ہوگا۔ امر دوم اسکی کیفیت تو ہاتھوں کو مقابل کانوں تک اٹھاوے
حتی کہ دونوں انگوٹھے دونوں لو کے محاذی مقام پر ہو جاویں۔ التبیین۔ اسوقت تکبیر کہے اور اسی پر عامہ مشائخ ہیں
اور انگلیوں کے سرے محاذی کانوں کے فروع سے ہوں۔ التبیین۔ اور تکبیر کے وقت سر نہ جھکاوے۔ الخلاصہ۔ اور ہتھیلیوں
کو قبلہ رخ رکھے اور انگلیاں اپنے حال پر کھلی چھوڑ دے۔ المحیط۔ بدلیل حدیث ابوہریرہ رض کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
جب تکبیر کہتے تو انگلیاں کشادہ رکھتے تھے۔ رواہ الترمذی فی الجامع وابن خزیمہ فی صحیحہ۔ اور معنی یہ کہ انگلیاں نہ ملاوے بلکہ
اپنی حالت پر چھوڑ دے۔ کما قال شیخ الاسلام خواہرزادہ رح۔ یہی معتمد ہے المحیط۔ اور اگر تکبیر کہکر ہاتھ اٹھائے تو ادا نہ ہوا
اگر مسنون ممکن نہ ہو تو اونچا یا نیچا جسقدر ممکن ہو اٹھا دے۔ التبیین۔ پھر حدیث میں آیا کہ کان یکبر عند کل خفض ورفع۔ یعنی
حضرت صلعم ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ کے وقت تکبیر کہتے تھے۔ یہ حدیث مؤید روایت ابو یوسف ہے کہ رفع الیدین وتکبیر ساتھ ہی ہوں
اسی کو شیخ الاسلام اور صاحب التحفہ اور قاضیخان نے اختیار کیا ہے۔ اور نسائی کی حدیث ابن عمر رض میں یوں ہے کہ کان یرفع
یدیہ حذو منکبیہ ثم یکبر۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مونڈھوں کے محاذی تک دونوں ہاتھ اٹھاتے پھر تکبیر کہتے تھے۔ یہ دلیل
ہے کہ ہاتھ اٹھانا مقدم اور تکبیر موخر ہے اور یہی عامہ مشائخ کا قول اور اسی کو امام مصنف نے صحیح کہا ہے۔ حدیث انس رض میں صریح
یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے تکبیر کہی پھر ہاتھ اٹھائے۔ اور یہی ظاہر حدیث براء بن عازب وابو وائل رض ہے ابن الہمام
نے کہا کہ توفیق یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تینوں میں سے ہر ایک کو کیا ہے مگر جو معنی امام مصنف نے ذکر کیے اس سے
دوسری صورت اولی ٹھہری۔ انتہی ملخصا۔ اور نیز ترجیح کی وجہ یہ بھی ہے کہ حدیث ابن عمر رض صحاح ستہ وغیرہ میں مروی ہے اگرچہ اس سے
صریح رفع الیدین کی تقدیم نہیں نکلتی مگر روایت نسائی کے بیان سے باقیوں کی روایت میں بھی یہی مراد ظاہر ہو گئی۔ فتامل فیہ
اور حاصل یہ کہ ہر ایک تینوں صورتوں سے جائز مسنون ہے لیکن جو صورت امام مصنف نے بیان کی اولی ہے واللہ تعالی اعلم۔ م
امر سوم یہ کہ ہاتھ کہاں تک اٹھاوے اسمیں مرد وعورت میں فرق ہے چنانچہ فرمایا۔ **ویرفع یدیہ حتی یحاذی بابہامیہ
شحمتہ اذنیہ**۔ اور اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے جاوے یہانتک کہ محاذی کردے دونوں انگوٹھوں کو دونوں کانوں کی لو
ف۔ محاذی سے یہ غرض کہ کان کی لو سے انگوٹھا چھو جاوے۔ م۔ واضح ہو کہ بعض احادیث سے محاذات سر کے ساتھ
اور بعض سے کان اور بعض سے کندھے کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے اور توفیق یہ کہ انگوٹھا جب محاذی لو کے ہو تو انگلیاں مقابل
سر کے اور ہاتھ کا نیچا حصہ مقابل کندھے کے ہوا۔ اور تفصیل آتی ہے لیکن اس سے ظاہر ہوا کہ محاذی اپنے معنی پر ہے اور چھونا
مراد لینا غیر موجہ ہے۔ م۔ **وعند الشافعی رح یرفع الی منکبیہ**۔ اور شافعی رح کے نزدیک دونوں کندھوں تک اٹھاوے
وعلی ہذا تکبیرۃ القنوت والاعیاد والجنازۃ۔ اور اسی اختلاف پر ہے ہاتھ اٹھانا تکبیر قنوت کا اور عیدین وجنازہ
کا۔ **لہ حدیث ابی حمید الساعدی قال کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا کبر رفع یدیہ الی منکبیہ**۔ دلیل امام شافعی رح
کی حدیث ابو حمید ساعدی رض ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر کہتے تو دونوں ہاتھ دونوں کندھوں تک اٹھاتے تھے
ف۔ دوسری روایت میں ہے کہ جعل یدیہ حذاء منکبیہ۔ یعنی کر دیتے اپنے ہاتھوں کو مقابل اپنے کندھوں کے اور جب رکوع
کرتے تو اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنے پکڑنے کا قابو دیتے پھر پشت کو خم کرتے پھر جب سر اٹھاتے تو ٹھیک راست ہو جاتے
کہ ریڑھ کی ہر ایک گرہ اپنی جگہ عود کرتی پھر جب سجدہ کرتے تو دونوں ہاتھ رکھتے بغیر بچھائے ہوئے اور نہ بھچائے ہوئے
اور پاؤں کی انگلیوں کے سروں کو قبلہ رخ رکھتے پھر جب دو رکعت پر بیٹھتے تو بائیں پاؤں پر بیٹھتے اور داہنا پاؤں کھڑا
رکھتے تھے پھر جب اخیر رکعت پر بیٹھتے تو آگے کر دیتے بایاں پاؤں اور دوسرا کھڑا رکھتے اور سرین پر بیٹھتے تھے۔ کذا فی الفتح

اس حدیث کو سوائے مسلم کے باقی صحاح والوں نے روایت کیا ہے پھر اگر مراد اس حدیث سے یہ لی کہ ہاتھ کا نیچا حصہ مقابل کندھے کے تھا تو صحیح ہے اور اگر یہ مراد کہ انگوٹھا مقابل کندھے کے تھا تو معارض دوسری احادیث ہیں جنسے امام مصنف نے استدلال کیا۔ ولنا روایۃ وائل بن حجر۔ اور ہماری دلیل روایت وائل بن حجر رض ہے۔ ف۔ جس میں ہے کہ آپ نے تکبیر کہی اور دونوں ہاتھوں کو مقابل دونوں کانوں کے رکھا۔ رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی والطبرانی والدارقطنی ۔ع۔ والبزار۔ اور روایت براء بن عازب رض ہے۔ ف۔ جس میں ہے کہ جب نماز پڑھتے تو دونوں ہاتھوں کو اٹھاتے یہاں تک کہ دونوں انگوٹھے مقابل دونوں کانوں کے ہوجاتے۔ رواہ احمد واسحٰق والدارقطنی والطحاوی ۔ع۔ وانس رض۔ اور روایت انس رض ہے۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا کبر رفع یدیہ حذاء اذنیہ۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر کہتے تو دونوں ہاتھوں کو اٹھا کر رکھتے مقابل دونوں کانوں کے۔ ف۔ یہ درحقیقت روایت براء رض ہے اور روایت انس رض یوں ہے کہ تکبیر کہی پس محاذی کر دیا اپنے انگوٹھوں کو دونوں کانوں کے ساتھ۔ رواہ الحاکم۔ اور حاکم نے کہا کہ شیخین کی شرط پر صحیح ہے میں اسمیں کوئی علت نہیں جانتا ہوں ۔ع۔ اور بیہقی نے سنن کبری میں حدیث انس رض روایت کی کہ کان اذا افتتح الصلوٰة کبر ثم رفع یدیہ حتی یحاذی بابہامیہ اذنیہ۔ یعنی جب نماز کا افتتاح کرتے تو تکبیر کہا کرتے پھر دونوں ہاتھوں کو بلند کرتے یہاں تک کہ انگوٹھے محاذی کرتے دونوں کانوں کے ساتھ۔ ابوالفرج نے کہا کہ اسکی اسناد کے راوی سب ثقہ ہیں اور درحقیقت ان روایات میں معارضہ نہیں چونکہ انگوٹھوں کا کان کی لو سے محاذی کرنا کبھی اسطرح حکایت ہوسکتا ہے کہ ہاتھوں کو کندھوں سے محاذی کیا اور کبھی اسطرح کانوں سے محاذی کیا کیونکہ ہتھیلی کا آخری حصہ مع پہونچے کے کندھے سے محاذی یا قریب ہوگا اور خود ہتھیلی مقابل کان ہوگی پس جس نے انگوٹھوں کو کانوں کی لو سے مقابل کہا اسنے تحقیق کے ساتھ روایتوں میں توفیق دیدی تو اسی کا ہمارا واجب ہے اور معارضہ ساقط ہے۔ ت۔ ولان رفع الید لاعلام الاصم وہو بما قلناہ۔ اور اسوجہ سے ہمارا قول یہ ہے کہ ہاتھ اٹھانا واسطے آگاہ کرنے بہرے کے ہے اور یہ آگاہی اسی طریقہ کے ساتھ ہوگی جو ہم نے کہا ہے۔ ف۔ یعنی جب امام ان تک ہاتھ اٹھایا تو بہرے نے جان لیا کہ تکبیر کہی گئی پس اسنے بھی تکبیر کہی۔ اگر وہم ہو کہ اول میں مصنف نے ہاتھ اٹھانیکا فائدہ ماسوائے اللہ تعالیٰ کے سب سے نفی کبریائی بیان کیا اور اب یوں فرمایا تو جواب یہ ہے کہ نفی کبریائی تو اسکا فائدہ معنوی ہے اور بہرے کو آگاہی دینا اسکے مشروع ہونے کا ظاہری بھید ہے اسی واسطے خود بہرے پر بھی ہاتھ اٹھانا مشروع ہے شاید کہ وہ امام ہو اور تاکہ دور والے اسکو دیکھیں جیسے تکبیر بلند کرنا اللہ تعالیٰ کے واسطے کبریائی کا اظہار بلند ہے باوجود اسکے فائدہ یہ کہ مقتدی جانیں کہ امام نے تحریمہ باندھ لیا ولیکن یہ عمل صرف اسی غرض سے نہیں ہوتا ہے کہ اگر یہی غرض ہو تو تحریمہ لغو ہوگا جیسا کہ بیان ہوا۔ اس بیان سے غایہ ومعراج والغریبہ کے سوالات واعتراضات ساقط ہوگئے۔ فاحفظہ م۔ وما رواہ محمول علی حالۃ العذر۔ اور حدیث ابوحمید رض جس سے شافعی رح نے استدلال کیا کہ کندھے تک اٹھاوے وہ عذر کی حالت پر محمول ہے۔ ف۔ یعنی بوجہ عذر کے اٹھانے میں کمی کی اور کامل کانوں تک ہے م۔ طحاوی رح نے کہا کہ وائل بن حجر رض نے بیان کیا کہ پھر میں دوسرے سال حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا تو لوگ کاڑھی چادریں کمل کی قسم سے دوشانہ پہنے تھے تو سب لوگ کملوں کے اندر ہی سے ہاتھ اٹھاتے تھے پس وائل رض نے اس حدیث میں آگاہ کر دیا کہ ان لوگوں کا مونڈھوں تک ہاتھ اٹھانے میں انحصار کرنا انکے لباس کی وجہ سے تھا ع۔ ولیکن ہمنے احادیث میں توفیق دیدی جس سے معارضہ نہیں رہا تو اب عذر پر محمول کرنے کی حاجت نہیں ہے معت۔ اور میں کہتا ہوں کہ ان تکلفات کی کچھ حاجت نہیں ہے اور اخبار دونوں صحیح ثابت ہیں لکھا ابن عبدالبر رح کے بیان میں ہے کہ کانوں سے اوپر تک بھی ثبوت ہے اور آثار صحابہ وتابعین سے ہر ایک طور پر منقول مشہور ہیں تو معلوم ہوا کہ انمیں سے ہر طور کی گنجایش ہے مع۔ مترجم کہتا ہے کہ یہی اظہر ہے لیکن ان

طریقون مین اولی کون طریقہ ہی تو ہمارے نزدیک جو مذکور ہوا ایک تو اسوجہ سے اولی ہی جو مصنف نے توجیہ کی اور دوم اسلئے
کہ یہ ایسی صورت ہی کہ سب صورتین اسمین داخل ہو جاتی ہین۔ پھر آستینون وغیرہ سے ہاتھ نکالنا مستحب ہی بروایت
روایت طحاوی از وائل رضی اللہ عنہ۔ م۔ رہا عورت کا بیان تو فرمایا۔ والمرأة ترفع یدیہا حذاء منکبیہا۔ اور عورت
اٹھاوے اپنے ہاتھون کو مقابل اپنے مونڈھون کے۔ ف۔ یہ محمد بن مقاتل رح نے ہمارے اصحاب سے روایت
اور یہی شافعیہ کا قول ہی ع۔ م۔ اسی کو تصحیح مانند اسکے کہا۔ یہی صحیح ہی کیونکہ یہ طریقہ عورت کے واسطے زیادہ پردہ کا ہی۔ ف
اور غیر صحیح روایۃ الحسن عن الاعظم کہ عورت مانند مرد کے کان تک اٹھاوے۔ اور تحفہ مین ہی کہ عورت کا مسئلہ ظاہر الروایۃ مین
مذکور نہین ہی۔ مع۔ بیان امر چہارم الفاظ تکبیر۔ فان قال بدل التکبیر اللہ اجل او اعظم۔ پھر اگر اسنے تکبیر کے بدل
یعنی اللہ اکبر کے بدل مین اللہ اجل یا اللہ اعظم کہا۔ ف۔ یعنی اسم ذات کو مبتدا بحالہ رکھا اور اکبر خبر کی جگہ کوئی اور
تعظیمی کلمہ مانند اجل و اعظم و اعلی وغیرہ کے لایا تو طرفین کے نزدیک جائز ہی۔ او الرحمن اکبر۔ یا اسنے بدل اللہ اکبر کے
الرحمن اکبر کہا۔ ف۔ یعنی اللہ جو اسم ذات ہی بجاے اسکے الرحمن یا الرحیم وغیرہ اسماے صفات مین سے لایا اور اکبر
جو ذکر صفت ہی بحالہ رکھا تو بھی طرفین کے نزدیک جائز ہی۔ یہ سب اس صورت مین کہ مبتدا و خبر موجود ہی یعنی اللہ اکبر۔ اللہ اعظم
الرحمن اکبر۔ یعنی اللہ برتر ہی یا الرحمن برتر ہی۔ اور اگر اسنے فقط اللہ یا الرحمن یا الرب یعنی رب العالمین کہا اور اس سے
زیادہ کچھ نہ کہا تو در المختار مین لکھا کہ نماز شروع نہ ہوگی یہی مختار ہی۔ اور ہندیہ مین لکھا کہ امام اعظم رح کے نزدیک شروع ہو جائیگی
نہیں۔ اور یہی صحیح ہی۔ الزاہدی۔ تجرید مین یہ حسن رح کی روایت امام اعظم رح سے قرار دی ہی اور بنا بر ظاہر الروایۃ کے خبر ہونا ضروری
اور اگر حائضہ عورت پاک ہوئی اور وقت مین صرف اسقدر گنجایش ہی کہ فقط اللہ کہہ سکے تو بنا بر ظاہر الروایۃ کے یہ نماز اسپر
نہوگی اور بنا بر روایۃ الحسن رح کے امام رح کے نزدیک واجب ہوگی۔ مف۔ اور اگر اسنے خالی اکبر یا اعظم یا اجل کہا بدون اللہ
کے تو بالاجماع نماز شروع نہوگی۔ الجوہرہ۔ او لا الہ الا اللہ۔ یا اسنے تکبیر کے بدلے لا الہ الا اللہ کہا۔ ف۔ تو بھی طرفین کے
نزدیک جائز ہی۔ یون ہی تسبیح و تحمید سے یعنی سبحان اللہ سے یا الحمد للہ سے اور دیگر کلمات سے جو خالص اللہ تعالی کی بزرگی
مین ہی حکم ہی۔ التبیین وغیرہ۔ پھر کیا سواے تکبیر کے کلمہ تہلیل و تسبیح و تحمید و تبارک اللہ و مانند اسکے کلمات خالص تعظیم سے
نماز شروع کرنا مکروہ ہی یا نہین۔ تو امام سرخسی رح نے کہا کہ اصح یہ کہ مکروہ نہین ہی اور تحفہ و ذخیرہ مین کہا کہ اصح یہ کہ مکروہ ہی کیونکہ
اسنے سنت متواترہ کو ترک کیا۔ ابن الہمام نے کہا یہی قول اولی ہی اور عینی نے کہا کہ قدوری نے بھی مکروہ کہا اور یہی ہندیہ
مین محیط و ظہیریہ سے نقل کیا اور قاضیخان مین اسکو حسن رح کی روایت امام اعظم رح سے بیان کیا۔ مترجم کہتا ہی کہ ذخیرہ کی دلیل
کہ اسنے سنت متواترہ کو ترک کیا" قابل نظر ہی اسواسطے کہ ترک نہین کیا بلکہ اسکا بدل جائز ادا کیا ہی۔ پھر اگر مکروہ ہی تو کیسا
تحریمی ہی پس در مختار مین بنظر ظاہر دلیل کے اسکو مکروہ تحریمی کہا اور تبیین مین خلاف اولی قرار دیا یعنی مکروہ تنزیہی ہی اور یہی
اوفق و اظہر ہی۔ واللہ اعلم۔ م۔ او غیرہ من اسماء اللہ تعالی اجزاہ عند ابی حنیفۃ و محمد رحمہما اللہ تعالی۔ یا اسم
مذکورہ بالا کے سواے دیگر اللہ تعالی کے نامون سے شروع کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک کافی ہی۔ ف۔ اور اظہر یہ
یہی ہی کہ اللہ تعالی کے ہر نام سے نماز شروع ہو جاتی ہی خواہ اسماء خاصہ ہون یعنی جیسے اللہ و الرحمن وغیرہ یا اسماے مشترکہ
ہون جیسے الرحیم و الکریم وغیرہ۔ یہی کرخی رح نے ذکر کیا اور صغانی رح نے اسی کا فتوی دیا ہی۔ الزاہدی۔ اور مصنف رح کا یہ قول
کہ او غیرہ من اسماء اللہ تعالی۔ عام ہی کہ نام خواہ مفرد ہو یعنی فقط اللہ تعالی کا کوئی نام خاصہ یا مشترکہ ذکر کیا اس سے زیادہ کچھ
نہین کہا اور خواہ مبتدا و خبر دونون ہون جیسے الرحیم اعظم۔ یا اللہ اکبر پس یہ مقتضی ہی کہ اگر اسنے خالی اللہ کہا یا خالی الرب کہا
بدون زیادتی کے تو بنا بر قول ابی حنیفہ رح نماز شروع ہو جائیگی بر خلاف قول صاحبین کے۔ الفتح۔ مین کہتا ہون کہ مصنف کے

اللہم میں یہ معنی لینا کہ یا اللہ مفرد ہو یا مع خبر ہو نماز شروع ہو جائیگی - بعید ہی اسواسطے کہ مفرد نام سے صرف امام رح کے نزدیک
غیر ظاہر الروایتہ کے موافق نماز شروع ہوتی ہی نہ ظاہر الروایتہ پر اور صاحبین دونوں اسمیں مخالف ہیں اور مصنف رح نے کہا کہ امام
اعظم و امام محمد کے نزدیک جائز ہی تو قطعاً مصنف رح نے یہ معنی مفرد کے مراد نہیں رکھے کیونکہ مفرد تو امام محمد کے نزدیک نہیں
روا ہی - پھر رہا یہ کہ مفرد نام سے شروع ہوتی ہی یا نہیں ... ری رح نے جواز کو صحیح کہا اور در مختار میں عدم جواز کو مختار ذکر کیا
اور یہی اقوی ہی ولیکن ہندیہ میں ہی کہ اگر کسی نے اللہم کہا تو ... کے نزدیک نماز شروع ہو جائیگی - الخلاصہ و قاضیخان اور
یہی اصح ہی - المحیطین - تو شاید اللہم اسم جامع واسطے تعظیم کے فی المعنی مراد ...
اغفرلی - کہا تو یہ خالص تعظیم نہیں بلکہ بندہ کی حاجت ملی ہوئی ہی تو شروع صحیح نہ ... دیا گیا ہی لہذا محیط السرخسی میں ہی کہ اگر اللہم
یا اعوذ باللہ یا انا للہ یا لا حول ولا قوۃ الا باللہ یا ماشاء اللہ کہا تو نماز شروع نہوگی - م - پھر اور محیط میں کہا کہ اگر استغفر اللہ
ہی کہ اسکی مراد بھی معنی تعظیم ہوں لہذا ہندیہ میں ہی کہ اگر سبحان اللہ بطور تعجب کے بدون ارادہ خلوص تکبیر ہونے کے باوجود شروع
جواب موذن ہی تو کافی نہیں ہی - التاتارخانیہ - اور اگر بسم اللہ الرحمن الرحیم کہا تو نماز شروع نہوگی - التبیین - اگر وغیرہ سے
اول میں مد کے ساتھ کہا تو بالاتفاق شروع نہوگی - التاتارخانیہ عن الظہیریہ - اور اگر اسنے اللہ اکبر فارسی کاف کے ساتھ کہا
تو شروع صحیح ہی - المحیط - پھر تکبیر میں جو قیام شرط ہی تو فرائض میں بحالت قدرت ورنہ نوافل میں باوجود قدرت کے بیٹھے تکبیر درست
ہی - کمافی محیط السرخسی - اور مقتدی کو چاہیے کہ امام کی تحریمہ کے ساتھ تحریمہ باندھے بقول اعظم رح اور صاحبین کے نزدیک بعد
تحریمہ امام کے باندھے اور فتوی صاحبین کے قول پر ہی - المعدن - اور صحیح یہ کہ بالاتفاق دونوں طریقہ جائز ہیں اور یہ اختلاف
اولی ہونے میں ہی - التبیین - اگر مقتدی نے امام کے ساتھ اللہ کہا ولیکن اکبر امام سے پہلے کہ گیا تو فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ اصح یہ کہ
بالاتفاق نماز شروع نہوگی اور یونہی اگر امام کو رکوع میں پایا اور اللہ کہنا تو قیام کی حالت میں ہوا اور اکبر رکوع میں پڑا تو اسکی
نماز شروع نہوگی - اور اجماع ہی کہ اگر اللہ امام کے کہنے سے پہلے مقتدی کہ چکا تو ظاہر الروایات میں اسکی نماز شروع نہوگی -
الخلاصہ - اگر امام سے پہلے تکبیر کہی پس صحیح یہ کہ اگر نیت اقتدا ہو تو نماز شروع نہوئی اور اگر نہو تو اسکی ذاتی نماز شروع ہوگی
محیط السرخسی - پھر جن کلمات سے تکبیر کا جواز مذکور ہوا یہ سب امام اعظم و امام محمد کا قول تھا - **وقال ابو یوسف ان کان
یحسن التکبیر لم یجز الا قولہ اللہ اکبر** - اور ابو یوسف رح نے کہا کہ اگر اچھی طرح تکبیر کہ سکتا ہو تو نہیں جائز ہی سوائے تین الفاظ
تکبیر کے - اللہ اکبر - **او اللہ الاکبر** - یا اللہ الاکبر - **او اللہ الکبیر** - یا اللہ الکبیر - ف - اور اگر اچھی طرح انکو نہ کہ سکے تو ہر نام سے
اور تہلیل و تسبیح وغیرہ سے روا ہی - پھر مصنف رح نے امام ابو یوسف کے قول پر صرف تین الفاظ تکبیر کے بیان کیے اور یہی بدائع
و مفید و اسبیجابی و تحفہ و ینابیع میں مذکور ہیں اور مبسوط میں ان تین کے ساتھ چوتھا لفظ اللہ کبیر زیادہ کیا اور یہی تحقیق ہی اور
بنا بر قول امام ابو حنیفہ رح کے بھی کہا گیا کہ اصح یہ کہ اگر تکبیر کہ سکتا ہو تو اسکو چھوڑ کر تسبیح وغیرہ سے کہنا مکروہ ہی اور سرخسی رح نے
کہا کہ اصح یہ کہ مکروہ نہیں - ع - **وقال الشافعی لا یجوز الا بالاولین** - اور شافعی رح نے کہا کہ نہیں جائز ہی مگر اول کے
دونوں لفظ سے - ف - یعنی ابو یوسف کے چار لفظ میں سے لفظ اول دو لفظ یعنی اللہ اکبر یا اللہ الاکبر سے جائز ہی باقی کسی لفظ
سے نہیں جائز ہی اور یہی مذہب شافعیہ میں اصح ہی اور اگر کہا کہ اللہ اجل یا اعظم یا اللہ اکبر کبیرا یا اللہ اکبر من کل شئی - تو شافعی
کے نزدیک روا ہی - اور یوں ہی اصح وجہ پر اللہ الجلیل اکبر جائز ہی اور اگر کہا کہ اللہ الذی لا الہ الا ہو الملک القدوس اکبر
تو شافعیہ میں بلا خلاف نہیں روا ہی - ع - **وقال مالک لا یجوز الا بالاول** - اور امام مالک رح نے کہا کہ صرف اول لفظ یعنی
اللہ اکبر سے جائز اور کسی دوسری لفظ سے نہیں جائز ہی - ف - اور یہی قول امام احمد و داؤد ظاہری کا ہی - ع - لانہ ہو المنقول
والاصل فیہ التوقیف - کیونکہ یہی منقول ہی اور اصل اسمیں توقیف ہی - ف - یعنی منقول میں واقف کرانے سے

معلوم ہوتا یہی اصل ہے اور نقل سے وقوف صرف اللہ اکبر کا ہوا ہے پس اسی لفظ سے جواز ہے اور مؤید اسکی روایت طبرانی از حدیث
رفاعہ بن رافع رضہ ہے کہ ایک شخص مسجد میں داخل ہوا پس اُسنے نماز پڑھی آخر تک۔ حدیث وہ ہے جس نے بُری طرح نماز پڑھی
اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکو تعلیم دی پس اس روایت میں ہے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پوری نہیں
ہوتی کسی آدمی کی نماز یہانتک کہ وہ وضو کرے پس وضو کو اپنے مواضع میں رکھے یعنی جہاں جہاں جسطرح دھونا چاہیے ہے
دھووے پھر قبلہ کے سامنے ہو پھر کہے کہ اللہ اکبر اور اللہ تعالی کی حمد وثناء کرے اور قرآن میں سے جو چاہے پڑھے پھر کہے کہ
اللہ اکبر آخر تک۔ ع۔ اس سے نماز قبول ہونے کی نفی ہے مگر جواز ثابت ہے کیونکہ اُسکو نماز قرار دیا۔ مع
ع۔ عینی رحمہ نے کہا اور کلام آتا ہے م۔ **والشافعی یقول**۔ اور شافعی فرماتے ہیں۔ ف۔ کہ بیشک
میں کہتا ہوں کہ علی ہذا اللہ الاکبر بھی جائز ہے کیونکہ۔ **ادخال الالف واللام ابلغ فی الثناء فقام مقامہ**۔ داخل کرنا
منقول تعبیر پر ثناء میں زیادہ مبالغہ کرتا ہے تو الاکبر بھی قائم مقام اکبر ہوا۔ **وابو یوسف یقول ان افعل وفعیلا فی صفات
اللہ تعالے سواء**۔ اور ابو یوسف فرماتے ہیں کہ افعل اور فعیل اللہ تعالی کی صفات میں برابر ہیں۔ ف۔ یعنی افعل کے
وزن پر اسم تفضیل ہے اور فعیل بمعنی فاعل ہے تو اکبر بروزن افعل اور کبیر بروزن فعیل میں یہ فرق ہے کہ اکبر سب سے بڑا اور
کبیر بمعنی بزرگ ہے لیکن اللہ تعالی جل شانہ کی صفات میں افعل سے یہ مراد نہیں ہو سکتی کہ اوروں میں بزرگی ہے اور اسمیں
ان سب پر زیادتی ہے اسلیے کہ اللہ تعالی جل شانہ کی صفات سے کسی کو نسبت نہیں ہے اور یہ زیادتی کے معنی تو مخلوق میں ایک
دوسرے کی نسبت ہوتے ہیں جیسے زید افضل ہے یعنی بکر سے افضل ہے اور اللہ تعالی کی صفات میں سے جو صفت ہے اُس سے
یہ مراد ہے کہ اسمیں یہ صفت ایسی ہے کہ کسی کو اسکی صفت میں نہ شرکت ہے نہ مشابہت ہے تو جب کسی چیز کو اس سے کچھ نسبت نہوئی
تو اُسکی شان میں افعل التفضیل کے صیغہ سے بھی یہی مراد ہے کہ اسمیں یہ صفت ہے کہ اسمیں خاص ہے کسی مخلوق کو اسمیں اسکے
ساتھ کچھ نسبت ہی نہیں ہے اور یہی معنی جب فعیل یعنی کبیر علیم خبیر وغیرہ کہا تو مراد ہوتے ہیں کہ بزرگی وعلم وآگاہی اسکی ایسی ہے
کہ کسی مخلوق کو اسکی اس صفت میں اسکے ساتھ کچھ نسبت نہیں ہے پس دونوں لفظ کے معنی اللہ تعالی کی صفات میں یکسان
ٹھہرے۔ اگر کہا جاوے کہ عالم وکریم وعظیم وحکیم وغیرہ یہ الفاظ مشترک ہیں کہ اللہ تعالی کی شان میں بھی بولتے ہیں اور مخلوقات
کے حق میں بھی بولتے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ مشترک ہونے سے یہ مراد کہ لفظ مشترک ہے اور ہرگز یہ معنی نہیں کہ معنی میں بھی کچھ
شرکت ہے حتی کہ جو کوئی معنی میں شرکت خیال کرے کفر ہے پس جب کسی مخلوق کو علیم کہتے ہیں کما قال تعالے وفوق کل ذی علم
علیم۔ تو یہ علم مراد ہوتا ہے جو ہمارے درمیان شائع ہے اور جب اللہ تعالی کی شان میں علیم کہتے ہیں تو یہ اسکی ایک صفت ہے
کہ اس صفت میں اُسکے ساتھ کسی مخلوق کو مشابہت نہیں ہے اور یہی حق حقیق ہے جیسے اولیاے الٰہی سلف وخلف گذرے
ہیں۔ پس یہی مراد امام ابو یوسف رحمہ کی ہے کہ اللہ تعالی کی صفات یکسان ہیں انمیں کمی بیشی نہیں اور نہ کسی مخلوق سے
کچھ مشابہت ہے تو اسکی شان میں اکبر سے جو صفت مراد ہے وہی کبیر سے مراد ہے بلا فرق وتفاوت کے ہاں مخلوق میں جب کہا
کہ زید کی تین اولاد میں سے عمرو اکبر ہے تو مراد یہ کہ اس صفت میں وہ اپنے بھائیوں میں سب سے بڑا ہے حالانکہ اپنے
باپ زید کی بہ نسبت وہ اکبر نہیں بلکہ اصغر ہے اور جب یہ معلوم ہوا تو اللہ تعالے کی شان میں اکبر وکبیر برابر ہیں
پس دونوں جائز ہیں۔ **بخلاف ما اذا کان لا یحسن**۔ برخلاف اسکے جب وہ شخص اچھی طرح نہیں کہ سکتا۔ ف۔
یعنی اللہ اکبر یا الاکبر یا کبیر یا الکبیر نہیں کہ سکتا تو وہ لفظ کہنے پر قادر نہوا تو اُسکے حق میں صرف معنی معتبر ہیں۔ **لانہ لا یقدر
الا علی المعنی**۔ کیونکہ اسکو کچھ قدرت نہیں مگر معنی پر۔ ف۔ اور اللہ تعالی نے اسی قدر واجب کیا جس قدر قدرت
ہو تو سب ہی لازم ہے کہ معنی التعظیم کے ادا کرے جسطرح بن سکے ہو سکیں تو اس حالت میں تسبیح وتہلیل وغیرہ جو الفاظ جنسے

و امام محمد کے قول پر مذکور ہوے ہیں جائز ہوجاوینگے اور جب تک قدرت ہو تب تک سواے تکبیر کے نہیں جائز ہیں اور طرفین رح کے نزدیک قدرت کے باوجود بھی جائز ہیں اگرچہ کراہت ہو۔ ولھما ان التکبیر ھو التعظیم لغۃ۔ اور دلیل ان دونوں کی یہ ہے کہ تکبیر لغت میں فقط تعظیم ہے۔ ف۔ چنانچہ اللہ تعالے نے فرمایا۔ فلما راینہ اکبرنہ۔ یعنی جب مصری عورتوں نے یوسف کو دیکھا تو اُسکی تکبیر کی یعنی اُسکی تعظیم کی اور بہت بزرگ جانا۔ اور فرمایا۔ وربک فکبر یعنی اپنے رب کی خالص تعظیم کر۔ وھو حاصل۔ اور یہ تعظیم حاصل ہے۔ ف۔ یعنی ہر ایسے لفظ سے جو مفید تعظیم ہو یہ معنی حاصل ہیں پس اس سے شروع جائز ہے اور بات یہ بھی ہے کہ تکبیر کا وجوب کچھ ذاتی نہیں ہے تاکہ فقط اکبر پر اقتصار ہو بلکہ واجب تو اللہ تعالے کی تعظیم تمام جسم و جان و زبان سے ہے تو ہمنے جان لیا کہ تمام الفاظ جو ثنا و عظمت کو مفید ہیں اُنسے نماز شروع ہوگی اور اللہ تعالے نے فرمایا۔ وذکر اسم ربہ فصلی۔ یعنی اللہ تعالے کا نام ذکر کیا پھر نماز پڑھی۔ اور نام کا ذکر کرنا اسمیں کوئی مخصوص اللہ اکبر کے ساتھ نہیں ہے بلکہ عام ہے خواہ اللہ اکبر ہو یا الرحمن اکبر ہو خواہ الرب اعظم ہو کیونکہ سب سے یہ بات صادق آتی ہے کہ اللہ تعالے کا نام ذکر کیا و قال تعالے وللہ الاسماء الحسنی فادعوہ بہا۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے واسطے اسماء حسنی ہیں پس اُنسے پکارو اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ۔ مجھے حکم دیا گیا کہ میں لوگوں سے قتال کروں اُسوقت تک کہ وے کہیں۔ لا الہ الا اللہ تمام حدیث صحاح میں ہے پھر اگر کسی نے لا الہ الا الرحمن۔ کہا تو وہ مسلمان ہے تو جب اصل ایمان میں جائز ہے تو فروع میں کیوں نہیں جائز ہے۔ اور مصنف ابوبکر بن ابی شیبہ میں ہے کہ ابو العالیہ رح سے پوچھا گیا کہ انبیاء علیہ السلام کس چیز سے نماز شروع کرتے تھے فرمایا کہ توحید سے و تسبیح سے و تہلیل سے شعبی سے روایت کی کہ اللہ تعالی کے ناموں میں سے جس نام سے تو نماز شروع کرے تجھے کافی ہے۔ اور اسی کے مثل ابراہیم نخعی سے روایت کی اور ابراہیم تیمی سے کہ تہلیل کی یا تکبیر کی یا تسبیح کی افتتاح نماز میں کافی ہے اور حکم رح نے زیادہ کیا کہ بجاے تکبیر کے کافی ہے۔ مع۔ ولیکن پوشیدہ نہیں کہ اس سے افادہ جواز ذاتی کا نکلتا ہے جیسے قولہ تعالی فاقرؤا ما تیسر من القرآن۔ سے جواز مطلق قرأت ہے باوجود اِسکے قراۃ فاتحہ واجب ہے لہذا کافی میں ہے کہ نص سے کوئی خصوصیت اللہ اکبر کی نہیں ہے مگر حدیث سے البتہ یہ لفظ مخصوص ثابت ہے تو اِسپر عمل واجب ہے حتی کہ جو عربی میں کہہ سکتا ہو اُسکا ترک کرنا مکروہ ہے جیسے قرأۃ کے ساتھ فاتحہ کا اور رکوع و سجود کے ساتھ تعدیل کا حال ہے انتہی ما فی الفتح۔ اور اس کلام سے ظاہر ہے کہ تکبیر اس لفظ سے واجب ہے بمقتضاے مواظبت بدون ترک کے تو اسی پر اعتماد لائق ہے۔ الفتح۔ وعلی ہذا اعتمد یہ ہوا کہ تکبیر بلفظ مخصوص واجب ہے واسکا ترک مکروہ تحریمی ہے۔ م۔ بیان امر تسمیہ یعنی کس زبان میں تکبیر روا ہے تو ابو یوسف رح کا قول اسمیں ظاہر ہے جبکہ تکبیر کی خصوصیت کرنے میں اور مصنف رح نے فرمایا۔ فان افتتح الصلوٰۃ بالفارسیۃ۔ پس اگر نماز شروع کی فارسی زبان میں۔ ف۔ مثلاً خداے بزرگ کہا۔ او قرا فیہا بالفارسیۃ۔ یا نماز میں قرأت کی بزبان فارسی۔ ف۔ یعنی قرآن کا ترجمہ لفظاً بلفظ مع روابط کے فارسی میں کیا مثلاً لفظ حمد کا ترجمہ ثنا اور جزا کی جگہ پاداش و آفرین وغیرہ کیا۔ او ذبح و سمی بالفارسیۃ یا جانور ذبح کرنے میں تسمیہ فارسی میں کہا۔ ف۔ مثلاً بنام خداے بزرگ۔ وھو یحسن العربیۃ۔ حالانکہ وہ شخص عربی میں ادا کرسکتا ہے۔ ف۔ یعنی عربی میں تکبیر و قرأت و تسمیہ سے عاجز نہیں ہے تو اس حالت میں آیا جائز ہے یا نہیں تو اسمیں اختلاف ہے۔ اجزاہ عند ابی حنیفۃ۔ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اسکو کافی ہے۔ وقالا لا یجزیہ الا فی الذبیحۃ۔ اور امام ابو یوسف و محمد رح نے کہا کہ نہیں جائز ہے مگر ذبیحہ میں۔ ف۔ یعنی تکبیر و قرأت نہیں جائز ہے مگر ذبیحہ فارسی میں بلکہ ہر زبان میں بالاتفاق جائز ہے۔ م۔ یہ اختلاف اُسوقت کہ عربی میں کہہ سکتا ہو۔ وان لم یحسن العربیۃ اجزاہ۔ اور اگر عربی زبان میں ادا نہیں کرسکتا تو بالاتفاق فارسی میں سب جائز ہیں۔ ف۔ پھر کلام اسمیں کہ امام ابو حنیفہ رح اسی قول پر ہیں یا اُنھوں نے رجوع کیا ہے

عنقریب مذکور ہوگا - اما الکلام فی الافتتاح فمحمد مع ابی حنیفۃ فی العربیۃ ومع ابی یوسف فی الفارسیۃ لان لغۃ العرب لہا من المزیۃ مالیس لغیرہا - رہا تفصیلی کلام دربارہ افتتاح کے یعنی تکبیر تحریمہ میں تو امام محمد عربی زبان میں ادا کرنے میں امام ابو حنیفہ کے ساتھ ہیں حتی کہ ہر کلمہ تعظیم کے ساتھ عربی میں افتتاح امام محمد کے نزدیک بھی جائز ہے اور فارسی زبان میں ادا کرنے میں امام ابو یوسف کے ساتھ ہیں حتی کہ سوائے عربی کے دوسری زبان میں تکبیر کہنا امام محمد کے نزدیک بھی نہیں جائز ہے کیونکہ زبان عرب کو ایک خاص فضیلت ہے جو کسی اور زبان کو حاصل نہیں ہے - ف - محیط میں ہے کہ قرآن کی نظم پر اسکو فارسی میں پڑھنا جنب و حائض کو روا نہیں ہے - امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ کوئی شخص سوائے عربی کے فارسی وغیرہ میں بے اختیار پڑھ گیا تو امام رح کے نزدیک روا ہے اور اگر کوئی شخص عمداً نظم عربی کو چھوڑ کر فارسی وغیرہ میں قراءت کرے تو وہ زندیق ہے کہ قتل کیا جاوے یا مجنون ہے کہ علاج کیا جاوے - مع - مترجم کہتا ہے کہ یہ تاویل نفیس ہے اور فخر الاسلام رح نے کہا کہ وہ شخص اپنے دین میں متہم بھی نہو تعلی ہذا حاصل مسئلہ اختلافی یہ ہوا کہ اگر ایک شخص نماز میں قرآن پڑھتا ہے اور بے اختیار اسکی زبان پر نظم قرآن کے موافق فارسی زبان کے الفاظ جاری ہو گئے تو امام اعظم رح کے نزدیک اسکی نماز فاسد نہوئی بشرطیکہ یہ شخص سچا مسلمان معلوم ہو اسکی نسبت تہمت نفاق وغیرہ کی نہو اور صاحبین کے نزدیک اسکی نماز فاسد ہے - م - اور اماموں نے اجماع کیا کہ ایمان کا اقرار اور ذبح کا تسمیہ وسلام و جواب سلام ہر زبان میں جائز ہے - کافی الینابیع - اور یوں ہی حج کا تلبیہ اور آمین ہے - ت - چھینکنے والے کا جواب جس زبان میں دیوے بلا تردد جائز ہے - م - واضح ہو کہ عینی رح نے روضہ سے نقل کیا کہ اگر توریت وانجیل و زبور میں سے مقام تسبیح و تحمید و تہلیل کو پڑھا تو کافی ہے ورنہ نہیں جائز ہے - اور اسی کو در مختار میں لے لیا ولیکن یہ عاجزی کے وقت شافعیہ کا قول ہے اور صحیح ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جو عینی رح نے نقل کیا کہ توریت وانجیل و زبور سے مطلقاً نہیں جائز ہے خواہ عربی میں پڑھ سکتا ہو یا نہیں کیونکہ وہ قرآن نہیں ہے یوں ہی امام محمد رح نے اسکی تعلیل بیان فرمائی ہے - اور یہی صحیح ہے کیونکہ ہمارے علماء اصول متفق ہیں کہ صحیح قول پر قرآن نظم و معنی دونوں کا نام ہے اور خاص یہی جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا تو اب کسی دوسری کتاب سے جواز نہیں رہا - پھر اب تو ان کتابوں میں سے کسی پر اعتماد نہیں رہا بوجہ تحریف کے تو ہرگز روا نہیں ہے - م - کافی میں ہے کہ اگر شاذ قراءت پڑھے تو بالاتفاق نماز فاسد نہوگی - فع - کیونکہ اسکے قرآن ہونے میں شک ہے تو شک سے فساد نہوگا - النہر - لیکن وہ قراءت نہوئی لہذا قراءت اسکے علاوہ ہو - من الفتح - اور اگر ایسی قراءت پڑھے جو مصحف عامہ میں نہیں ہے جیسے قراءۃ ابن مسعود و قراءۃ ابی بن کعب تو اصح یہ کہ نماز فاسد نہیں ولیکن یہ قراءت میں شمار نہوگی - ع - یعنی قراءت اس سے علاوہ ہونا چاہیے - پھر قراءت سبعہ بلکہ عشرہ تو متواتر و مشہور ہیں انکا پڑھنا بالاتفاق جائز ہے اور انکے سوائے قراءت شاذہ ہیں اور آپر حکم کا مدار بالاتفاق نہیں ہے - بالجملہ اگر امام رح سے رجوع ثابت نہو تو اُنکے قول پر قراءت فارسی و دیگر اذکار میں یہ تفصیل ہے جو مذکور ہوئی لیکن تحقیق یہ کہ امام رح نے رجوع کر لیا ہے - واما الکلام فی القراءۃ فوجہ قولہما ان القرآن اسم لمنظوم عربی کما نطق بہ النص - اور رہا کلام قراءت میں تو صاحبین کے قول کی دلیل یہ کہ قرآن نام ہے کلام عربی کا جیسا کہ اُسکے ساتھ نص ناطق ہے - ف - یعنی قولہ تعالےٰ - قرآناً عربیاً غیر ذی عوج - اور مانند اسکے دیگر آیات ہیں اور اصرح قولہ تعالی لسان الذی یلحدون الیہ اعجمی وہذا لسان عربی مبین - تو اسمیں قرآن کو خلاف اعجمی بیان فرمایا ہے پھر مفروض تو نماز میں قراءت قرآن ہے اور وہ عربی فصیح ہے تو وہی مفروض ہے - الا ان عند العجز یکتفی بالمعنی کالایماء - مگر بات یہ کہ عاجزی کے وقت معنی پر اکتفا کیا جائیگا جیسے اشارہ پر اکتفا ہوتا ہے - ف - جب رکوع و سجدہ سے عاجز ہو - بخلاف التسمیۃ لان الذکر یحصل بکل لسان - برخلاف ذبح کے وقت اللہ تعالی کا نام ذکر کرنیکے

کروہ جائز ہے اگرچہ قدرت ہو کیونکہ ذکر تو ہر زبان مین حاصل ہوجاتا ہے۔ ف۔ خواہ عربی جانتا ہو یا نہین اور یون ہی حاکمون
کے حضور مین گواہی دینا اور باہمی معاملات شرعی اور لعان جو قرآن مین مذکور ہے ع۔ ولابی حنیفۃ قولہ تعالے وانہ لفی
زبر الاولین ولم یکن فیہا بہذہ اللغۃ ولہذا یجوز عند العجز الا انہ یصیر مسیئا لمخالفۃ السنۃ المتوارثۃ۔ اور ابو حنیفہ کے
واسطے دلیل ہے قولہ تعالے وانہ لفی الآیۃ۔ یعنی یہ قرآن موجود تھا اگلون کی کتابون مین۔ اور معلوم ہے کہ انمین اس زبان عربی
مین نہ تھا اور اسی واسطے عاجزی کے وقت بالاتفاق جائز ہے پس بوقت قدرت بھی جواز ہوا لیکن وہ مکروہ تحریمی سے کم برا
کرنے والا ہوگا کیونکہ اسنے سنت متوارثہ کے خلاف کیا۔ ف۔ اور حق یہ کہ وہ براہ معنی انمین تھا اور قرآن نظم ومعنی دونون
ہین۔ حق یہ اس مسئلہ مین یہی کہ امام رح نے صاحبین کی طرف رجوع کیا ہے۔ الفتح۔ پھر بقول اعظم رح کیا فارسی کی خصوصیت ہے۔
جواب نہین۔ ویجوز بای لسان کان سوی الفارسیۃ ہو الصحیح لما تلونا۔ اور جائز ہے ہر زبان کے ساتھ کوئی سوا
فارسی کے بھی۔ اور یہی قول صحیح ہے بدلیل اسکے جو ہمنے تلاوت کردی۔ ف۔ یعنی قولہ انہ لفی زبر الاولین۔ والمعنی لا یختلف
باختلاف اللغات۔ اور معنی تو زبانون کے اختلاف سے بدلتے نہین ہین۔ ف۔ پس ترکی وہندی وغیرہ سب زبان مین
روا ہے ع۔ یہی حسامی رح وغیرہ نے ذکر کیا ہے اور محققین اسی پر ہین لہذا مصنف رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ والخلاف فی
الاعتداد ولا خلاف فی انہ لا فساد۔ اور خلاف اسکے شمار مین آنے مین ہے اور خلاف نہین کہ نماز مین فساد نہوگا۔ ف۔
یعنی امام وصاحبین مین جو اختلاف جواز وعدم جواز غیر زبان مین قرأت کا ہے یہ اختلاف اس بارہ مین ہے کہ غیر زبان مین قرأت
معتبر ہوگی یا نہین حتی کہ فرض قرأت امام کے نزدیک ادا ہوجائیگا مع اسارت کے۔ اور صاحبین کے نزدیک ادا نہوگا اور اسمین
کچھ اختلاف نہین کہ غیر زبان مین قرأت سے نماز فاسد نہوگی۔ ابن الہمام رح نے لکھا کہ نجم الدین نسفی وقاضیخان نے لکھا کہ
صاحبین کے نزدیک نماز فاسد ہوجائیگی۔ الفتح۔ ویروی رجوعہ فی اصل المسئلۃ الی قولہما وعلیہ الاعتماد۔ اور
شیخ ابو بکر الرازی وغیرہ نے روایت کیا کہ امام رح نے اصل مسئلہ مین صاحبین کے قول کی طرف رجوع کیا اور اسی پر اعتماد ہے
ف۔ اور اسرار مین ہے کہ یہی میرا مختار ہے اور تحقیق مین ہے کہ یہی عامہ محققین نے اختیار کیا اور اسی پر فتوی ہے۔ ابو المکارم
یہی اصح ہے۔ المجمع۔ کیونکہ اسمین قول ابو حنیفہ رح ظاہر مخالف قرآن ہے کیونکہ خود نص مین قرآن کا وصف عربی مذکور ہے۔ تلویح
والخطبۃ والتشہد علی ہذا الخلاف۔ اور خطبہ اور التحیات مین بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ ف۔ امام کے نزدیک
سوائے عربی کے دوسری زبان مین جائز اور صاحبین کے نزدیک نہین۔ وفی الاذان یعتبر التعارف۔ اور اذان
مین تعارف معتبر ہے۔ ف۔ اگر لوگ فارسی اذان کو جانین کہ یہ اذان ہے تو جائز ورنہ نہین۔ رواہ الحسن عن ابی حنیفۃ
ولیکن اصح یہ کہ اذان مطلقا صحیح نہین ہے۔ اور خطبہ کے مانند دعائے قنوت وجمیع اذکار نماز مین اختلاف ہے۔ کمافی العینی
وغیرہ۔ درمختار مین زعم کیا کہ تاترخانیہ سے تکبیر کا جواز ہر زبان مین نکلتا ہے مانند تلبیہ کے اور یہی اظہر ہے مگر تحریمی مکروہ ہے جیسا
کہ فتح القدیر مین کافی سے مذکور ہوا۔ اور معتمد یہ ہوا کہ قرأت زبان فارسی مین بالاجماع جائز نہین ہے اور اظہر واصح یہ کہ نماز
فاسد ہوجائیگی اگر پڑھے الا اس صورت مین کہ عربی پر قدرت نہو۔ (فرع) اگر فارسی مین مصحف لکھنا چاہے تو روکا جاوے
مگر ایک دو آیت مین نہین اور اگر قرآن لکھا اور اسکے نیچے ہر حرف کا ترجمہ لکھا تو جائز ہے۔ الفتح من الکافی۔ پھر اصل
کلام بیان تکبیر مین تھا۔ وان افتتح الصلوۃ باللہم اغفرلی لا یجوز۔ اور اگر اللہم اغفرلی سے نماز شروع کی تو نہین جائز
ہے۔ ف۔ جیسے استغفر اللہ واعوذ باللہ وانا للہ وماشاء اللہ ولاحول ولاقوۃ الا باللہ وبسم اللہ۔ المحیط ع ف ت وغیرہ
لانہ مشوب بحاجتہ فلم یکن تعظیما خالصا۔ کیونکہ وہ اسکی حاجت سے مخلوط ہے تو خالص تعظیم نہوا۔ ف۔ ولہذا ذبح کے
وقت بھی اگر اپنی حاجت سے مخلوط کیے تو جائز نہین ہے۔ ت۔ وان افتتح بقولہ اللہم فقد قیل یجزیہ۔ اگر خالی اللہم سے

شروع کیا تو کہا گیا کہ کافی ہے۔ ف۔ جیسے یا اللہ سے۔ ت۔ وقد قیل لا یجزیہ لان معناہ یا اللہ امنا بخیر۔ اور یہ بھی
کہا گیا کہ نہیں کافی ہے اسواسطے کہ اُسکے معنی ہیں ای اللہ ہمارا قصد فرما خیر کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ہمارے واسطے بھلائی کا ارادہ
فرما۔ فکان سوالا۔ پس یہ سوال ہوا۔ ف۔ تو خالص تعظیم نہوئی۔ ولیکن قول اول اصح یعنی جواز ہے۔ کما فی المحیط۔ ع۔
قال و۔ کہا مصنف رح نے کہ بعد فراغت رفع یدین اور تکبیر کے۔ یعتمد۔ اعتماد کرلے یعنی ٹیک وتکیہ کرلے۔ ف۔ تاکہ راحت
ہو پیچھے فوراً جیسے ہی تکبیر سے فارغ ہو۔ المجلد ن۔ بیدہ الیمنی علی الیسری تحت السرۃ۔ داہنے ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر اس حال سے کہ زیر ناف
رکھے۔ ف۔ مصنف رح نے اعتماد کا لفظ کہا اور ہندیہ میں ہے کہ بہت سے مشائخ نے گرفت کو اور رکھنے کو جمع کرلینا مستحسن جانا ہے الخلاصہ
اور یہی صحیح ہے۔ المصفی۔ اور اسکا طریقہ یہ ہے کہ داہنی ہتیلی کو بائیں کی پشت پر رکھے اور داہنے انگوٹھے وکلمہ کی انگلی سے پہنچا
پکڑے۔ الخلاصہ ن ہ۔ لقولہ علیہ السلام ان من السنۃ وضع الیمین علی الشمال تحت السرۃ۔ بدلیل قول حضرت
علیہ السلام کہ سنت سے ہے رکھنا داہنے ہاتھ کا بائیں پر زیر ناف۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ ظاہرا عبارت یون تھی کہ لقول
علی ان من السنۃ الخ۔ اسکو نادان لکھنے والون نے علی حرف پڑھکر بے ربط جانا اور لقولہ علیہ السلام کردیا کیونکہ صحابی کا
یہ کلام خود ظاہر ہے کہ سنت سے یہ بات ہے یعنی پیغمبر علیہ السلام کی سنت سے ہے نہ آنکہ خود پیغمبر ﷺ نے فرمایا۔ اب رہا بیان
اس قول کا جو کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے تو یہ سنن ابو داؤد کے اس نسخہ میں جو ابن داسہ رح کی روایت سے ہے
موجود ہے۔ زیلعی۔ اور اسکو امام احمد و دارقطنی و بیہقی نے روایت کیا ہے۔ نووی رح نے کہا کہ اس روایت کے ضعیف ہونے
پر ائمہ حدیث متفق ہیں۔ ع۔ ولیکن مصنف ابن ابی شیبہ میں بطریق ابراہیم بن ادہم البلخی جو اولیائے مشائخ میں سے
معروف ہیں زیر ناف ہاتھ باندھنا مرفوع حدیث سے ثابت ہے اور اُسکی اسناد میں کچھ کلام نہیں سوائے اسکے کہ علقمہ نے
ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے سنا یا نہیں تو اسمیں ترمذی رح کی شہادت کافی ہے کہ سماع ثابت ہے پس روایت صحیح ہے اور حق
یہ کہ مسنون صرف ہاتھ باندھنا ہے اور رہا یہ کہ باندھکر انکو زیر ناف رکھے یا سینہ پر تو یہ بروجہ مختار ہے اور ترمذی رح نے حدیث
قبیصۃ بن ہلب عن ابیہ رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہماری امامت فرماتے پس بائیں ہاتھ کو داہنے
سے پکڑ لیتے تھے۔ ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور اسپر صحابہ وتابعین و اُنکے بعد والون سے اہل علم کا عمل ہے کہ
اُنکے نزدیک نماز میں آدمی اپنے داہنے ہاتھ کو بائیں پر رکھے اور انمیں سے بعض نے دیکھا کہ دونوں ہاتھوں کو ناف
سے اوپر رکھے اور بعض نے دیکھا کہ انکو ناف کے نیچے رکھے اور یہ سب اُنکے نزدیک واسع ہے۔ انتہی مترجما۔ اور ترمذی رح
نے گویا شہادت دی کہ صحابہ وتابعین میں سے اہل العلم کا اسطرح عمل تھا کہ اپنے علم سے وے زیر ناف ہاتھ باندھنا
دیکھتے تھے۔ م۔ وہو حجۃ علی مالک فی الارسال۔ اور یہ اثر علی رضی اللہ عنہ کا حجت ہے امام مالک پر ہاتھ چھوڑنے میں
ف۔ کیونکہ امام مالک کا مشہور مذہب یہ کہ ہاتھ چھوڑے اور ابن المنذر نے مالک رح سے ہاتھ باندھنا حکایت کیا ہے
پس اُنکے نزدیک مختار چھوڑنا اور جائز باندھنا ہے اور اوزاعی کے نزدیک دونوں برابر ہیں اور عامۂ اہل علم کے نزدیک
باندھنا مختار ہے۔ پھر باندھنے کے واسطے مرفوع احادیث صحیحہ دیگر ہیں مثل حدیث سہل بن سعد رضی اللہ عنہ عند البخاری اور
حدیث عباس وابن عباس عند الدارقطنی وغیرہ وحدیث قبیصہ بن ہلب عند الترمذی وابن ماجہ۔ وغیر ذلک۔ وعلی الشافعی رح
فی الوضع علی الصدر۔ اور یہ اثر مذکور شافعی رح پر بھی حجت ہے سینہ پر ہاتھ باندھنے میں۔ ف۔ کیونکہ اس اثر سے مسنون
ہونا منصوص ہے جسکی تائید بشہادت اہل علم صحابہ وتابعین موجود علاوہ اسکے حدیث ابن ابی شیبہ صحیح الاسناد ہے اور اثر مذکور
میں کوئی ایسا ضعف نہیں جو دفع ہوتی کہ امام احمد رح نے اسکو روایت کیا سوائے ان یہ بھی ثبوت ہے کہ سینہ پر باندھے چنانچہ
حدیث وائل بن حجر رضی اللہ عنہ ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی پس آپ نے اپنے داہنے ہاتھ

کو بائین پر کیے ہوے اپنے سینہ پر رکھا۔ رواہ ابن خزیمہ فی صحیحہ۔ ولیکن ظاہر ہے کہ حدیث وائل رضی اللہ عنہ مین نیہ ہین اگرچہ نماز کا فعل ہے اور صرف اسیقدر سے سنت ہونا ثبوت نہین ہوتا ہے اور اثر مذکور مین سنت ہونے کی تصریح ہے لیکن حدیث الصدر کی اسناد قوی ہے چنانچہ معمولات مظہریہ مین مذکور ہے کہ شیخ علیہ الرحمہ سینہ پر ہاتھ باندھتے اور کہتے کہ اسکی حدیث قوی ہے لان الوضع تحت السرۃ اقرب الی التعظیم وہو المقصود۔ کیونکہ زیر ناف رکھنا تعظیم کی جانب بڑھا ہوا ہے اور تعظیم ہی بیان مقصود ہے۔ ف۔ عورت کے واسطے باتفاق چھاتیون پر یا سینہ پر ہاتھ باندھنا چاہیے۔ کما فی الینابیع ت وغیرہ۔ اور یہی حکم خنثی مشکل کا ہے۔ مف۔ بالجملہ دونون ثابت ہین اور دونون پر عمل صحابہ وتابعین بھی ثابت ہے پس جس کے نزدیک جو زیادہ تعظیم معلوم ہو اختیار کرے۔ ہان اکثر ائمہ حنفیہ سے انکا مختار زیر ناف معلوم ہوا ہے پس رکھنے مین مختار ہے اور اصل سنت اعتماد مذکور ہے اور اسی طرف اشارہ کرتا ہے کلام امام مصنف رح کہ فرمایا۔ ثم الاعتماد سنۃ القیام عند ابی حنیفۃ وابی یوسف رح حتی لا یرسل حالۃ الثناء۔ پھر اعتماد مذکور امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک قیام کی سنت ہے۔ حتی کہ ثناء پڑھنے کی حالت مین ہاتھون کو نہ چھوڑ دیا۔ ف۔ اور امام محمد رح کے نزدیک یہ سنت قرأت کی ہے تو قرأت سے پہلے ہاتھ چھوڑے رہے۔ والاصل فیہ ان کل قیام۔ اور اصل اس ہاتھ باندھنے مین یہ کہ ہر قیام۔ ف۔ خواہ حقیقی ہو جیسے کھڑے نماز پڑھتا ہے یا حکمی ہو جیسے معذور یا متنفل بیٹھے پڑھتا ہے مگر وہ کھڑے ہونے کے حکم مین ہے پس ہر قیام۔ فیہ ذکر مسنون۔ جسمین کوئی ذکر مسنون ہو۔ ف۔ اور اس قیام کو قرار بھی ہو۔ ت۔ یعتمد فیہ۔ تو ایسے قیام مین ہاتھ باندھے۔ ومالا فلا۔ اور جو قیام اس صفت کا نہو اسمین نہین مسنون ہے۔ ہو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ یہی شمس الائمہ حلوائی نے بیان کیا ہے۔ فیعتمد فی حالۃ القنوت۔ پس ہاتھ باندھے حالت قنوت مین۔ ف۔ کیونکہ وہ قیام ہے اور اسکو قرار بھی ہے اور اسمین دعاے قنوت ذکر مسنون ہے لیکن اگر قنوت کسی کو نہ آتی ہو وہ صرف اللہم اغفرلی پر کفایت کرے تو اس صورت مین اس قیام کو قرار نہین ہے پس چاہیے کہ چھوڑے سم۔ وصلوٰۃ الجنازۃ۔ اور باندھے نماز جنازہ مین۔ ف۔ یعنی برابر چارون تکبیرات کے درمیان باندھے رہے۔ ویرسل فی القومۃ۔ اور ہاتھ چھوڑ دے قومہ مین۔ ف۔ یعنی رکوع سے سر اٹھانے مین اگرچہ اسمین ذکر خفیف ہے مگر قرار نہین ہے۔ اسپر وارد ہوتا ہے کہ صلوٰۃ التسبیح مین قومہ دراز ہے تو اسمین ظاہر یہی کہ باندھے۔ ط۔ وبین تکبیرات الاعیاد۔ اور چھوڑے درمیان مین عید کی تکبیرون کے۔ ف۔ یعنی چھ تکبیرات زائد کہنے مین ہر دو تکبیر کے درمیان ہاتھ چھوڑے۔ کیونکہ ذکر نہین ہے لیکن طول قیام ہو تو بدون ذکر کے بھی باندھے۔ السراج و۔ یہ صلوٰۃ التسبیح کی قومہ مین ہاتھ باندھنے کی مؤید ہے اور خطبہ جمعہ مین ہاتھ باندھنا بغیر حدیث واثر ہے اگرچہ طحطاوی نے داخل کیا۔ م۔ بالجملہ ہاتھ اٹھا کر تکبیر کہکر ہاتھ باندھے۔ ثم یقول سبحانک اللہم وبحمدک الی آخرہ پھر پڑھے سبحانک اللہم وبحمدک آخر تک۔ ف۔ تمام یہ ہے۔ وتبارک اسمک وتعالی جدک ولا الہ غیرک۔ اور بعض روایات مین آیا وتعالی جدک وجل ثناءک ولا الہ غیرک۔ لیکن جل ثناءک اصل مین نہین اور نہ نوادر مین ہے۔ المحیط۔ پس اسکو فرائض مین نہ کہے۔ م۔ لیکن امام محمد نے کتاب الحج علی اہل المدینۃ مین جل ثناءک پڑھایا ہے۔ ع۔ اسی کو ثناء کہتے ہین پھر یہ ثناء ہر ایک پڑھے خواہ امام ہو یا مقتدی ہو یا منفرد ہو۔ کمافی التاتارخانیہ۔ لیکن اگر امام نے قرأت شروع کر دی تو مقتدی ثناء نہ پڑھے۔ ت۔ پھر یہی قول اکثر ائمہ علماء کا ہے جنمین سے حضرت ابو بکر الصدیق وعمر وابن مسعود ونخعی واحمد وغیرہم ہین وترمذی رح نے کہا کہ اسی پر تابعین وغیرہم مین سے اہل علم کا عمل ہے۔ ع۔ وعن ابی یوسف انہ یضم الیہ قولہ انی وجہت وجہی الی آخرہ۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ مصلی اس ثناء کے ساتھ ملا دے یہ دعاء انی وجہت وجہی آخر تک۔ ف۔ اسکا نام توجہ ہے اور پورا ذکر اسکا آتا ہے۔ پھر امام مصنف کے کلام مین اشارہ ہے کہ بقول ابو یوسف اول یہ کہ اول ثناء کہے پھر توجہ ملا دے

اور صاحب الدرایہ نے اسکی تصریح کردی ہے۔ لروایۃ علی رضہ ان النبی علیہ السلام کان یقول ذلک۔ بدلیل روایت
علی رضی اللہ عنہ کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسکو کہا کرتے تھے۔ ف۔ لیکن اسکے کہنے سے جمع کرنا لازم نہین آتا۔ ع
مین کہتا ہون کہ جب روایت ہوا کہ ثنا بھی کہنی چاہیے اور توجہ بھی کہا کرتے تھے تو جمع کرنا خود لازم آگیا۔ ہان یہ البتہ وارد
ہوتا ہے کہ فرائض مین کہنا مذکور نہین تو شاید تہجد مین کہا کرتے ہون۔ جیسا کہ امام مصنف رح نے محمول کیا چنانچہ حدیث محمد بن مسلمہ
کہ جب تطوع پڑھنے کھڑے ہوتے تو کہتے اللہ اکبر انی وجہت وجہی الخ۔ رواہ النسائی۔ ولیکن صحیح ابن حبان وسنن ترمذی
وطبرانی مین حدیث ابو رافع رضہ سے اسکو نماز مکتوبہ یعنی فریضہ مین نقل کیا۔ کما فی الحصن پس یہ صریح ہے کہ کوئی خصوصیت نفل
کی نہ تھی اور یہ تمام حدیث مسلم و ترمذی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی اسطرح روایت کی کہ بعد تکبیر کے کہتے۔ وجہت وجہی
للذی فطر السموات والارض حنیفا وما انا من المشرکین ان صلوتی ونسکی ومحیای ومماتی للہ رب العالمین لاشریک لہ وبذلک
امرت وانا من المسلمین۔ (بعض روایات مین وانا اول المسلمین) اللہم انت الملک لا الہ الا انت ربی وانا عبدک ظلمت نفسی
واعترفت بذنبی فاغفرلی ذنوبی جمیعا انہ لا یغفر الذنوب الا انت واہدنی لاحسن الاخلاق لا یہدی لاحسنہا الا انت واصرف
عنی سیئہا لا یصرف عنی سیئہا الا انت لبیک وسعدیک والخیر کلہ فی یدیک والشر لیس الیک انا بک والیک تبارکت وتعالیت
استغفرک واتوب الیک۔ بعض مشائخ نے کہا کہ (انا اول المسلمین) کہنے سے نماز فاسد ہوگی کیونکہ کذب ہے۔ بحرالرائق مین کہا
کہ یہ قول مردود ہے اسواسطے کہ صحیح روایت مین انا اول المسلمین بھی آیا ہے۔ اور فتح القدیر مین حدیث صحیح سے ذکر کیا کہ اور جب حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم رکوع کرتے تو فرماتے۔ اللہم لک رکعت وبک آمنت ولک اسلمت خشع لک سمعی وبصری ومخی وعظمی وعصبی۔ ف۔ اسکو
مسلم وابوداؤد ونسائی نے روایت کیا ہے۔ اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو سمع اللہ لمن حمدہ ربنا ولک الحمد حمدا کثیرا طیبا مبارکا فیہ کہتے
م ع۔ اور فرماتے اللہم ربنا لک الحمد ملء السموات وملء الارض وملء ما بینہما وملء ما شئت من شیء بعد۔ ت۔ اہل الثناء والمجد احق ما قال
العبد وکلنا لک عبد لا مانع لما اعطیت ولا معطی لما منعت ولا ینفع ذا الجد منک الجد۔ اسکو بھی مسلم وابوداؤد ونسائی نے روایت
کیا ہے ع۔ اور جب سجدہ کرتے تو تین بار کمتر مرتبہ تسبیح کرتے۔ م۔ اور فرماتے۔ اللہم لک سجدت وبک آمنت ولک اسلمت سجد وجہی
للذی خلقہ وصورہ وشق سمعہ وبصرہ تبارک اللہ احسن الخالقین۔ ت۔ مسلم وابوداؤد ونسائی عن علی رضہ ع۔ مین کہتا ہون
کہ بعد تکبیر افتتاح کے یہ بھی وارد ہے کہ اللہم باعد بینی وبین خطایای کما باعدت بین المشرق والمغرب اللہم اغسل خطایای بالماء
والثلج والبرد۔ بخاری ومسلم وابوداؤد ونسائی وابن ماجہ اور آئندہ وآتا ہے۔ بعض روایات صحیح مین زائد ہے کہ۔ اللہم نقنی من الذنوب
کما ینقی الثوب الابیض من الدنس۔ م۔ اور جب دونون سجدون کے بیچ مین بیٹھتے تو فرماتے کہ اللہم اغفرلی وارحمنی
وعافنی واہدنی وارزقنی واجبرنی۔ ترمذی وغیرہ ح م۔ بعد اسکے التحیات اور درود تشہد والفاظ سے صحاح مین مروی ہین
پھر آخر مین سلام سے پہلے کہتے کہ اللہم اغفرلی ما قدمت وما اخرت وما اسررت وما اعلنت وما اسرفت وما انت اعلم بہ منی انت
المقدم وانت المؤخر لا الہ الا انت۔ معع۔ مسلم وابوداؤد ونسائی از حدیث علی رضی اللہ عنہ۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ بعض
کلمات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تبرک کے لیے اسواسطے ذکر کرتا ہون کہ فرائض نہین تو نوافل مین اِنسے تبرک لیا جاوے
بالجملہ ثنا وتوجہ مین جمع کرنا تو ثبوت نہین لیکن بیہقی نے حضرت جابر رضہ سے روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
جب نماز شروع کرتے تو کہتے۔ سبحانک اللہم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالی جدک ولا الہ غیرک وجہت وجہی الی اللہ رب العالمین
پس اولی یہ کہ یون ہی کہے۔ الفتح۔ اور مانند قول ابو یوسف رح کے اسحق رح کے نزدیک بھی ثناء وتوجہ مین جمع کرنا ثابت
ہے۔ ولنا روایۃ انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا افتتح الصلوۃ کبر وقرا سبحانک اللہم وبحمدک الخ
ولم یزد علی ہذا۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل روایت انس رضہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے تو

سبحانک اللھم وبحمدک آخر تک پڑھتے اور اسپر زیادہ نہین کیا - ف - یعنی انس رضہ نے اس سے زیادہ کچھ بیان نہین کیا تو معلوم ہوا کہ توجہ اسکے بعد نہین ہے پھر اسمین دو وجہ سے کلام ہے اول یہ کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے اگر زیادہ نہ کیا تو اس سے یہ لازم نہین آتا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ نہ پڑھتے تھے - دوم یہ کہ حدیث کو دارقطنی نے مرفوع روایت کیا اور کہا کہ اسکے راوی ثقہ ہین ولیکن ، دکیا گیا کہ اسناد مین حسن بن علی بن الاسود راوی ضعیف ہے اور ابن ابی حاتم نے اپنے باپ ابو حاتم الرازی سے نقل کیا کہ یہ حدیث جھوٹ ہے اسکی کچھ اصل نہین ہے لیکن اسکی متابعت کتاب الدعا طبرانی مین موجود اور ابن حجر رح نے کہا کہ یہ متابعت جیدہ ہے - م - ابن الہمام رح نے کہا کہ اسکو بیہقی نے انس وعائشہ وابو سعید خدری و جابر وعمر وابن مسعود رضی اللہ عنہم سب سے مرفوع روایت کیا سوائے عمر وابن مسعود رض کے کہ انسے موقوف روایت کی اور دارقطنی رح نے کہا کہ عمر رض سے انھین کا قول محفوظ ہے اور صحیح مسلم مین مروی ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ جہر سے سبحانک اللھم الخ پڑھتے تھے اور ابوداؤد والترمذی نے عائشہ رض سے مرفوع روایت کرکے ضعیف کہا اور دارقطنی نے حضرت عثمان رض سے وقفاً اور سعید بن منصور نے حضرت ابو بکر سے وقفاً روایت کیا - الفتح - پس حق یہ کہ یہ موقوف ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے صحیح ہوا ہے اور ابن الہمام رح نے کہا کہ ابو داؤد نے ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب رات مین اٹھتے تو تکبیر کہتے پھر کہتے سبحانک اللھم وبحمدک - تین بار - وتبارک اسمک وتعالی جدک ولا الہ غیرک پھر کہتے لا الہ الا اللہ - تین مرتبہ - پھر اللہ اکبر کبیرا - تین مرتبہ - پھر اعوذ باللہ السمیع العلیم من الشیطان الرجیم من ھمزہ ونفخہ ونفثہ پھر قرأت پڑھتے - رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ اور ترمذی نے کہا کہ اس باب مین یہ حدیث اصح وزیادہ مشہور ہے - انتہی - علی بن علی بن نجاد بن رفاعہ کو وکیع وابن معین وابو زرعہ نے ثقہ کہا ہے اور انکی توثیق کافی ہے - الفتح - اس سے ظاہر ہوا کہ اصل مین سبحانک اللھم وبحمدک الخ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اگرچہ تہجد مین ہو - م - اور جب طرالفق من مثل حضرت ابو بکر وعمر رض وغیرہم صحابہ رضی اللہ عنہم سے ثبوت ہوا کہ سبحانک الخ سے شروع فرماتے حتی کہ حضرت عمر رض اسکو تعلیم کرنے کے قصد سے جہر سے پڑھتے تو یہ دلیل ہے کہ حضرت صلعم سے یہی آخری امر تھا اور یہی آپ کا اکثری فعل تھا پس اسی پر اعتماد ہے اگرچہ اسناد کے طریقہ سے دیگر اذکار قوی ثبوت پر ہون پس کبھی اسناد کی راہ سے مرفوع پر غیر مرفوع کو ترجیح ہوتی ہے جبکہ اسکے ساتھ ایسے قرائن ہون جنسے ثابت ہو کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح اور استمراری فعل تھا چنانچہ حضرت ابوہریرہ رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد تکبیر کے خفیف سکتہ کرتے پھر قرأت کرتے تو مین نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے ماں باپ آپ پر قربان ہون مین نے دیکھا کہ آپ تکبیر وقرأت کے درمیان سکوت کرتے ہین تو کیا پڑھتے ہین فرمایا کہ مین کہتا ہون اللھم باعد بینی وبین خطایای کما باعدت بین المشرق والمغرب اللھم نقنی من خطایای کما ینقی الثوب الابیض من الدنس اللھم اغسلنی من خطایای بالماء والثلج والبرد - اسکو بخاری ومسلم نے روایت کیا پس یہ ذکر تو سب سے زیادہ قوی ثابت ہے کیونکہ صحیحین کی روایت ہے باوجود اسکے چارون امامون مین سے کسی نے اس ذکر کو معین کرکے سنت نہین کیا ہے - من الفتح - وما رواہ محمول علی التہجد - اور جو ابو یوسف نے روایت کیا وہ تہجد پر محمول ہے - ف - یعنی نفل مین انی وجہت وجہی الخ پڑھتے تھے - ف - پھر تحقیق یہ کہ اسمین کلام نہین کہ سوائے ثنا مذکور کے جواز کا صحیح ثابت ہوکے ہین انکے پڑھنے مین جواز ہے اگرچہ فرائض مین پڑھے لیکن کبھی کبھی ورنہ اسپر مواظبت کرنا جماعت مین مکروہ ہے - کچھ اسوجہ سے کراہت نہین کہ انکا ثبوت نہین ہے بلکہ اسوجہ سے کہ تخفیف کا جو حکم مسنون ثابت ہے اس سے مخالفت لازم آتی ہے وعلی ہذا اگر تنہا فرض مین پڑھے تو مضائقہ نہین ہے پس جس شخص نے سمجھا کہ حنفیہ انکو فرائض مین پڑھنے سے بوجہ عدم ثبوت کے مانع ہین محض وہم ہے بلکہ جسطرح ثبوت ہے کہ کبھی پڑھتے تھے اسکو منتے ہین اور مداوا

التزام کو خلاف سنت سمجھکر منع کرتے ہیں - ہاں سنن ونوافل میں مستحب ہے صحیح ابو عوانہ اور سنن نسائی میں ثابت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نفل پڑھتے کھڑے ہوتے تو کہتے اللہ اکبر وجہت وجہی للذی الخ - مت - صحیح ابن حبان و ترمذی کی حدیث ابو رافع رض میں فرض کا لفظ ہے یعنی جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کتوبہ یعنی فریضہ پڑھنے کھڑے ہوتے تو وجہت وجہی للذی الخ پڑھتے تو ثابت ہوا کہ فرض ونفل دونوں میں پڑھتے تھے - اور جو میں نے تحقیق بیان کردی اُس سے کل اوہام دور ہوگئے اور حاصل تحقیق یہ ہے کہ ہمکو احادیث صحیحہ سے کئی اذکار معلوم ہوئے تو جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد تکبیر کے پڑھتے تھے پس ہم نے تلاش کیا کہ انہیں سے کون ذکر آپ کا معمول تھا تو خلفائے راشدین ودیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کے قول وفعل سے ہمکو سبحانک اللھم الخ فقط ملا اور حدیث ابی سعید رض میں یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے صریح مل گیا تو معلوم ہوا کہ اسی پر معمول تھا تو دیگر اذکار مزود اسکے ساتھ دائمی نہ تھے اور ہمارا عمل یہ بھی نہیں ہوسکتا کہ ہم اُنکو ملالیں کیونکہ قرأت جماعت میں تخفیف کرنا احادیث کثیرہ سے ثبوت ہوا ہے تو جب قرأت میں تخفیف ہے تو ذکر میں تطویل خلاف سنت اور مکروہ ہوا لیکن بعضے صحیح احادیث میں آپ کا وجہت وجہی آہ پڑھنا بھی فرائض میں ثبوت ہوا ہے تو نکل آیا کہ کبھی کبھی جماعت میں پڑھ لینا مضائقہ نہیں ہے ولیکن سبحانک الخ کے ساتھ جمع کرنا ثبوت نہیں ہے تو اولی یہ کہ خالی وجہت وجہی الخ یا فقط اللھم باعد بینی الخ پڑھے اور جب جماعت نہو تو جمع کرنا بہتر ہے - واللہ تعالی اعلم م - پھر واضح ہو کہ ظاہر امتن کے کلام میں پوری ثنا یوں تھی سبحانک اللھم وبحمدک وتبارک اسمک وتعالی جدک وجل ثناءک ولا الہ غیرک - لہذا فرمایا - وقولہ وجل ثناءک لم یذکر فی المشاہیر - اور قول اسکا - وجل ثناءک - مشہور روایتوں میں مذکور نہیں ہے - ف - بلکہ امام محمد رح نے کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ میں ذکر کیا ہے - فلا یاتی بہ فی الفرائض - پس اسکو فرائض میں نہ لاوے - ف - یعنی فرائض کی ثنا میں یہ لفظ نہ پڑھے کیونکہ اسمیں قدر سنت معتمد مع رعایت تخفیف اولی واحوط ہے لیکن نماز جنازہ میں لانا جائز ہے - کما فی الدر - والاولی ان لا یاتی بالتوجہ قبل التکبیر لتتصل النیۃ بہ - اور تکبیر سے پہلی اولی یہی کہ توجہ کو نہ پڑھے تاکہ نیت کا تکبیر سے اتصال ہوجاوے - ف - درمیان میں انی وجہت وجہی فاصل ہو - ہو الصحیح - یہی صحیح ہے - ف - اور بعض متاخرین کے نزدیک جائز اور یہی مختار فقیہ ابو اللیث رح ہے - وفیہ نظر - م - اور فقہائے متفق ہیں کہ نفل میں بالاجماع اُسکو پڑھے - ع - پھر بعد ثنا مذکور پڑھنے کے فرمایا - ویستعیذ باللہ من الشیطان الرجیم - اور پناہ ڈھونڈھے اللہ تعالی کے ساتھ یعنی اللہ تعالی کی طرف کو شیطان مطرود سے - ف - گویا اشارہ ہے کہ اسمیں کوئی خاص لفظ نہیں ہے بلکہ معروف ومعلوم طور سے اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھے - لقولہ تعالی فاذا قرأت القرآن فاستعذ باللہ من الشیطان الرجیم - بدلیل اس قول الہی کے یعنی پھر جب تو قرآن پڑھے تو پناہ ڈھونڈھ اللہ تعالی کے ساتھ شیطان لعنت مارے سے - معناہ اذا اردت قرأۃ القرآن - یعنی اذا قرأت - کے یہ معنی ہیں کہ جب تو ارادہ کرے قرآن پڑھنے کا - ف - پھر کن الفاظ سے استعاذہ ہے تو ائمہ قرأت میں سے ابو عمرو اور عاصم وابن کثیر نے اختیار کیا - اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم - اسی کو ہمارے اصحاب نے اور اکثر اہل علم نے لیا اور شافعی نے کہا کہ یہی افضل ہے - حفص رح نے کہا کہ اعوذ باللہ العظیم من الشیطان الرجیم - اور یہی امام احمد نے لیکر آخر میں انہ ہو السمیع العلیم بڑھایا - اور نافع وابن عامر وکسائی نے قول اول پر ان اللہ ہو السمیع العلیم بڑھایا - اور یہی سفیان ثوری کا قول ہے اور حمزہ رح نے استعیذ باللہ من الشیطان الرجیم لیا اور یہ ابن سیرین رح کا قول ہے اور ان اقوال میں سے ہر ایک کے واسطے اثر وارد ہیں - اور مجتبی میں ہے کہ حمزہ رح کے قول پر فتوی ہوگا - امام مصنف رح نے کہا - والاولی ان یقول استعیذ باللہ - اور اولی لفظ استعاذہ میں یہ کہ کہے استعیذ باللہ من الشیطان الرجیم - لیوافق القرآن - تاکہ قرآن سے موافق پڑجاوے - ف - کہ فاستعذ باللہ - فرمایا ہے - لیکن اکثر اہل

وآثار مین اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم- وارد ہی لہذا کہا کہ- ویقرب منہ اعوذ باللہ- اور تعیذ کے قریب اعوذ باللہ بھی ہی
ف- اور یہی مذہب مختار الخلاصہ اور اسی پر فتوی دیا جاوے- الزاہدی- اور حدیث ابو سعید رضہ مین گذرا کہ حضرت
نبی اللہ علیہ وسلم نے اعوذ باللہ السمیع العلیم من الشیطان الرجیم پڑھا اور بعض مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہی- پھر آمین
اخفا سنت ہی اور اگر شاگرد نے استاد کو سنایا تو اسکو استعاذہ مسنون نہین- الذخیرہ- پھر یہ عابد سلف کے نزدیک
سنت ہی- ثم التعوذ تبع للقراءۃ دون الثناء عند ابی حنیفۃ ومحمد لما تلونا- پھر تعوذ یعنی اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم
پڑھنا یہ قرأت کا تابع ہی نہ ثنا کا امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک بدلیل اس آیت کے جو ہم پڑھ چکے- ف- یعنی فاذا قرأت
القرآن الآیہ- یعنی جو پڑھنے کا قصد کرے وہ تعوذ پڑھے تو پڑھنے کا تابع ٹھہرا- حتی یاتی بہ المسبوق دون المقتدی
حتی کہ مسبوق اسکو پڑھیگا نہ مقتدی- ف- مقتدی سے مراد وہ کہ اسکی کوئی رکعت امام کے پیچھے جاتی نہین رہی پھر حکم
مقتدی پر ہمارے نزدیک قرأت نہین ہی تو وہ تعوذ بھی نہین پڑھیگا مگر ثنا پڑھکر خاموش ہو جائیگا- اور مسبوق وہ
کہ امام کے پیچھے شریک ہوگیا اسوقت کہ اسکی کوئی رکعت جاتی رہی اور اسپر سبقت کرگئی تو وہ بعد سلام امام کے کھڑا ہوکر
باقی خود پڑھیگا تو قرأت کے واسطے تعوذ پڑھیگا- ویؤخر عن تکبیرات العید- اور امام تعوذ پڑھنے کو تاخیر کرے عید کی
تکبیرون سے- ف- کیونکہ ان تکبیرون کے بعد قرأت شروع کریگا تو اسوقت تعوذ پڑھے- یہ امام ابو حنیفہ وامام محمد کا قول
جیسے مصنف رح نے بیان کیا بعض کتب مین ہی اور عامہ کتب مانند مبسوط ومنظومہ وغیرہ مین ابو حنیفہ رح کا ذکر نہین ہی صرف
امام محمد کا قول مذکور ہی اور متون اسی قول پر ہین- ھ- خلافا لابی یوسف- ابو یوسف کا قول اس سے خلاف ہی- ف-
کیونکہ انکے نزدیک تعوذ ثنا کا تابع ہی یعنی جو کوئی سبحانک اللہم الخ پڑھے وہ تعوذ پڑھے اور یہ اس بنا پر کہ تعوذ کا مشروع ہونا
وسوسہ دفع کرنے کے واسطے ہی اور بعض مشائخ نے قول ابو یوسف کو اصح کہا جیسے خلاصہ کے مصنف نے- اور علی ہذا مقتدی
بھی پڑھیگا اور مسبوق دو مرتبہ پڑھیگا ایک تو شامل ہوتے وقت اور دوم جب باقی قضا کرے یہ خلاصہ مین مذکور ہی- فتح
مین کہتا ہون کہ یہ محل نظر ہی کہ دوبارہ مسبوق اسکو کیون پڑھے اور صحیح تو یہ ہی کہ جو ہندیہ مین نقل کیا کہ تعوذ کا محل افتتاح
نماز ہی نہ دیگر پس اگر نماز شروع کی اور تعوذ بھول گیا حتی کہ سورہ فاتحہ پڑھنے لگا تو پھر تعوذ نہین پڑھیگا- الخلاصہ- خارج
نماز کی قرأت مین تعوذ کو بالاتفاق جہر کرے- ع- پھر تعوذ پڑھنے کے بعد فصل نکرے- بلکہ تسمیہ لاوے- ت- ویقرأ بسم اللہ
الرحمن الرحیم- اور پڑھے بسم اللہ الرحمن الرحیم- ف- سوائے مقتدی کے یعنی یہی لفظ پڑھے اسمین تغیر نہ کرے
م- ہکذا نقل فی المشاہیر- یون ہی مشہور حدیثون مین مروی ہی- ف- کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ اسکو پڑھتے تھے
اور واضح ہو کہ آیندہ جو بحث آتی ہی کہ آپ جہر سے اسکو پڑھتے یا آہستہ پڑھتے یہی احادیث اس امر کو مزید ثابت کرتی ہین کہ آپ
پڑھتے تھے لہذا یہان علحدہ احادیث نقل کرنے کی ضرورت نہین ہی- پھر تسمیہ مین کلام چار مسائل مین ہی- اول یہ کہ بسملہ قرآن
مین سے ہی یا نہین- دوم وہ فاتحہ مین سے ایک آیت ہی یا نہین- سوم وہ ہر سورت مین سے ہی یا نہین- چہارم اسکو فاتحہ کے ساتھ
جہر سے پڑھے یا نہین- ع- اور یہ درحقیقت مسئلہ دوم کی شاخ ہی کیونکہ اگر وہ فاتحہ مین سے ہی تو جب فاتحہ کا جہر کرے تو بسملہ بھی
جہر ہوگا کیونکہ اسکے کچھ معنی نہین کہ تمام سورہ کا جہر کرے سوائے ایک آیت کے- واضح ہو کہ سورہ نمل مین آیا- انہ من سلیمان
وانہ بسم اللہ الرحمن الرحیم- تو بالاتفاق یہان بسملہ آیت کا جزو واقع ہوئی ہی پوری آیت نہین ہی اور یہ بالاجماع قرآن مین
ہی اسکے سوائے بسملہ ہر سورہ کے اول مین مکتوب ہی تو ملخص کلام یہ ہی کہ ہمارے اصحاب کا صحیح مذہب یہ ہی کہ وہ بھی قرآن مین ہی
لیکن یہ ایک آیت ہی جو ہر سورہ کے اوپر فصل کے لیے نازل ہوئی ہی اور کسی سورہ کا جزو نہین ہی- الظہیریہ- اور چونکہ یہ احتمال
پیدا ہوگیا کہ شاید یہ پوری آیت نہو لہذا اسی پر اکتفا کرنے سے امام رح کے نزدیک بھی فرض قرأت ادا نہوگا- الجوہرہ بوجہ شک کے

اور جنب وحائض کو بہ نیت قرآن اسکے پڑھنے سے ممانعت بنظر احتیاط وحرمت کی ترجیح کے ہے۔ مین کہتا ہون کہ یہی قوی مین مذہب قرار دیا اور یہی بنظر تحقیق صحیح متفق ہے جیسا کہ آیندہ تجھے ظاہر ہوگا۔ پس مسئلہ اول و دوم وسوم کا جواب ہوگیا کہ وہ ایک آیت ہے قرآن مین سے۔ علی الصحیح۔ اور فاتحہ سے یا کسی سورت مین سے نہین ہے اور شافعیہ کے نزدیک صحیح مذہب یہ ہے وہ فاتحہ اور ہر سورہ کا جزو ہے اور یہی قول عطاء و زہری و ابن المبارک و ابن کثیر و عاصم و کسائی کا ہے اور حمزہ رح نے کہا کہ وہ خاصتہً فاتحہ کا جزو ہے۔ ذکرہ العینی۔ اور حاصل مذہب حمزہ رح یہ ہوا کہ بسملہ ایک آیت ہے اور وہ فاتحہ کا جزو ہے اور باقی سورتون پر واسطے فصل کے ہے جزو نہین ہے۔ اور مجتبیٰ مین ذکر کیا کہ اسبیجابی رح نے کہا کہ ہمارے اکثر مشائخ بھی اس قول پر ہین کہ وہ فاتحہ کا جزو ہے۔ مع۔ لیکن یہ خلاف تحقیق اور غیر صحیح ہے اور صحیح وہی جو ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ م۔ اور بسملہ کو ہر رکعت کے اول مین پڑھے۔ المحیط۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الحجہ۔ اور فاتحہ و سورہ کے بیچ مین نہ پڑھے۔ الوقایہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ البدائع والجوہرہ۔ کیونکہ یہ فصل کے لیے ہے اور سورہ ملانے کا حکم ہے۔ کذا قیل۔ پس سورہ پر بسملہ لانا نہین کیونکہ سورہ کا امتیاز کرنا مقصود نہین ہے ولیکن کلام اسمین آویگا۔ م۔ رہا جواب مسئلہ چہارم تو خود نکل آیا کہ ہمارے نزدیک بسملہ کو مانند تعوذ کے جہر کرے اور شافعی رح کے نزدیک جہر کریگا۔ لہٰذا امام مصنف رح نے کہا۔ ویسر بہما۔ اور خفیہ پڑھے بسملہ و تعوذ کو۔ لقول ابن مسعود اربع یخفیہن الامام وذکر من جملتہا التعوذ والتسمیۃ وآمین۔ بدلیل قول ابن مسعود رض کے کہ چار چیزین ہین جنکو امام خفیہ پڑھے اور منجملہ چار کے بیان کیا تعوذ اور تسمیہ و آمین کو۔ ف۔ اور چہارم تحمید ہے یعنی ربنا ولک الحمد۔ ولیکن یہ قول ابن مسعود کا نہین ملا مگر ابن ابی شیبہ نے ابن مسعود سے روایت کی کہ ابن مسعود خفیہ پڑھتے تعوذ و بسملہ و ربنا لک الحمد کو۔ زیلعی۔ اور ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے چارون چیزون کا اخفاء روایت کیا ہے۔ ت۔ اور عبدالرزاق نے پانچوین چیز سبحانک اللہم الخ کو زیادہ روایت کیا۔ پھر واضح ہو کہ اثبات کے لیے اس اثر کے سوائے صحاح احادیث موجود ہین چنانچہ معلوم ہوگا۔ م۔ وقال الشافعی یجہر بالتسمیۃ عند الجہر بالقراءۃ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ تسمیہ کو جہر سے پڑھے جب قراءت کو جہر سے پڑھے۔ ف۔ مبسوط مین کہا کہ یہ اس بنا پر کہ تسمیہ اُنکے نزدیک فاتحہ کا جزو ہے اور باقی سورتون کا جزو ہے یا نہین دو قول ہین۔ ن۔ اور انکے مذہب مین اصح یہ ٹھہرا کہ باقیون کا بھی جزو ہے۔ کما فی العینی۔ لہٰذا مصنف رح نے مطلقاً قراءت خواہ فاتحہ ہو یا سورہ ہو بسملہ کا جہر بیان کیا اور مین کہتا ہون کہ علامہ سیوطی نے اتقان مین اور ابن حجر نے فتح الباری مین بہت سی روایات ذکر کین جنمین سورۃ الحمد کی سات آیتون مین ایک بسملہ آیت شمار کی گئی ہے ولیکن حق یہ کہ انمین یہ تصیص نہین کہ آیت بسملہ ساتوین آیت ہے بلکہ یہ بھی ایک آیت ہے تو ضرور ہوا کہ یہی تاویل کیجاوے کہ بسملہ ایک آیت ہے اور سورہ فاتحہ سات آیات علٰحدہ ہین کیونکہ جہر و اخفاء کی احادیث سے جب آیہ بسملہ کا اخفاء اور سورۃ الحمد کا جہر ثابت ہوا تو یہ صریح ہے کہ بسملہ اسکا جزو نہین ہے ولیکن امام شافعی رح نے بسملہ کا جہر کیا۔ لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جہر فی صلوتہ بالتسمیۃ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نماز مین بسملہ کے ساتھ جہر کیا۔ ف۔ لیکن اگر یہ صحیح بھی ہو جاوے تو اس سے دوام نہین نکلا پس اگر ایک مرتبہ بھی اخفاء ثبوت ہو تو لازم آگیا کہ بسملہ سورہ فاتحہ مین داخل نہین۔ حالانکہ یہان تو جہر بسملہ کی روایت ثابت ہونے مین کلام ہے اور دارقطنی نے کہا کہ جہر بسملہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح نہوا اور ابن حجر نے اسکا اقرار کیا ہے۔ اور تحقیق مقام یہ ہے کہ جہر کے بارہ مین چند احادیث ابوہریرہ و ابن عباس و حضرت علی و ام سلمہ و عائشہ و ابن عمر و بریدہ و عمار و جابر رضی اللہ عنہم سے نیچے طبقہ کی کتابون مین ہین اور عینی رح نے بسط کے ساتھ ذکر کرکے سب مین کلام کیا ہے اور ابن حجر رح نے بھی انکو نصب الرایہ وغیرہ مین ذکر کیا۔ اور ترمذی رح نے کہا کہ جہر بسملہ پر صحابہ رض مین سے چند اہل علم کا عمل ہے۔ الخ۔ اور ابن الہمام رح نے لکھا کہ صحیح ابن خزیمہ و ابن حبان و نسائی مین نعیم المجمر سے روایت ہے کہ مین نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے پیچھے نماز

پڑھی پس ابوہریرہ رضہ نے بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھی پھر ام القرآن یعنی سورہ فاتحہ پڑھی حتی کہ ولا الضالین پر پہونچے
تو آمین کہی پھر بعد سلام کے کہا کہ قسم اسکی جسکے قبضہ مین میری جان ہی کہ مین نماز مین زیادہ مشابہ ہرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
ہون - اقول اس حدیث کو حاکم و دارقطنی نے روایت کرکے صحیح کہا - کمافی العینی م - اور ابن خزیمہ نے کہا کہ اہل معرفت کے
نزدیک اسکی صحت مین کچھ شک نہین ہی - ف - عینی رحہ نے جواب دیا کہ نعیم المجمر نے ابوہریرہ کے قریب آٹھ سو شاگردون
مین سے ثقات کے خلاف یہ روایت کی ہی م - ابن الہمام نے کہا کہ اس حدیث مین یہ ضرور لازم نہین کہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ
نے جہر کے ساتھ بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھی کیونکہ اخفا بھی قریب کے مقتدی کو سنائی دیتا ہی - ف - جیسے ظہر کی نماز کی حدیث
صحیح مسلم مین ہی کہ راوی نے کہا کہ آپ نے سبح اسم ربک الاعلی پڑھی اور فرمایا اسپر یہ کہ بعض نے پیچھے کچھ پڑھا تھا تو فرمایا
خالجنیہا - پس صریح ہی کہ آپ نے مقتدی کی قرأت سنی م - اور صریح جہر کی دوسری روایت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے
ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز مین بسملہ کا جہر کیا - حاکم و دارقطنی نے اسکو صحیح کہا ہی - ف - ولیکن یہ مرسل صحیح
ورنہ مرفوع مین عبد اللہ بن عمرو بن حسان راوی ضعیف ہی اور دوسرے طریق دارقطنی مین ابو الصلت ضعیف ہی اور
بہر تقدیر اس سے مواظبت کا یہ فعل ثابت نہین ہوتا صرف اسقدر ثبوت ہوا کہ کبھی کبھی جہر کرنا جائز ہی اب کلام یہ کہ تعلیم
کی غرض سے جائز ہی یا تلاوت کے طور پر تو جب آپ کا معمولی طریقہ بکو عدم جہر ملگیا تو اسکو تعلیم کے قصد پر محمول کرنا اولی ہی
م - اور بعض حفاظ نے تو فرمایا کہ جہر بسملہ مین کوئی حدیث ایسی نہین جسکی اسناد مین کفتگو نہو اسی واسطے چارون سانیداور
تو امام احمد نے جہر بسملہ کی کوئی حدیث نہین روایت کی باوجودیکہ انکی کتابون مین ضعیف احادیث بھی ہین - شیخ ابن تیمیہ نے
کہا کہ ہمکو روایت سے دارقطنی کا یہ قول پہونچا کہ جہر بسملہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث نہین صحیح ہوئی ہی
اور دارقطنی سے مروی ہی کہ مصر مین آنھون نے جہر بسملہ کے بارہ مین ایک رسالہ تصنیف کیا تو بعض علماے مالکیہ نے انکو
قسم دلائی کہ جو حدیث انمین سے صحت کو پہونچی ہی وہ مجھے بتلا دیجیے تو کہا کہ جہر بسملہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تو کوئی حدیث
صحیح نہین ہی رہا صحابہ رضہ سے جو روایات ہین انمین سے بعض صحیح اور بعض ضعیف ہین - عف - ابن حجر نے ان آثار کو
جانچ کیا اور قول دارقطنی کو برقرار رکھا ہی - م - حازمی رحہ نے کہا کہ جہر کی روایات اگرچہ چند نفر صحابہ رضہ سے مروی ہین مگر
اکثر انمین سے علت سے خالی نہین ہین - اور طحاوی و ابن عبد البر نے ابن عباس رضہ سے روایت کی کہ بسملہ کا جہر کرنا اعراب
کی قرأت ہی اور ابن عباس رضہ سے ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی بسملہ کا جہر نہ کیا یہانتک کہ وفات فرمائی
پس ابن عباس کے دونون روایتین متعارض ہوئین - ف - ولیکن ہم کہتے ہین کہ آپ نے قرأت کے لیے کبھی جہر نہین کیا
اور تعلیم کے لیے کبھی کبھی جہر کیا ہی تو تعارض دفع ہوگیا لہذا مصنف رحہ نے کہا - تاثنا ہو محمول علی التعلیم - ہم کہتے ہین کہ
جہر بسملہ محمول بر تعلیم ہی - ف - یعنی اگر جہر کا ثبوت پورا ہو جاوے تو اسپر محمول ہوگا کہ کبھی کبھی واسطے تعلیم کے جہر کیا تاکہ معلوم
ہو جاوے کہ نماز مین بسملہ پڑھی جاتی ہی اور اسکا یہ موقع ہی - ت - اگر کہا جاوے کہ تم جہر کو کیون اسپر محمول کرتے ہو بلکہ اخفا کو
ہو اثر پر کیون محمول نہین کرتے - جواب یہ کہ اخفا تو معمولی طریقہ اور نہایت صحیح احادیث سے ثبوت ہوتا ہی پھر اسمین کیونکر
تاویل کرین - حازمی رحہ نے کہا کہ اخفاء بسملہ کی احادیث ایسی صریح نصوص ہین کہ انمین تاویل کی گنجایش نہین ہی - لان انسا
اخبر انہ علیہ السلام کان لایجہر بہا - کیونکہ انس رضی اللہ عنہ نے خبر دی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بسملہ کا جہر نہین کیا
کرتے تھے - ف - صحیح مسلم مین انس رضی اللہ عنہ سے صریح روایت ہی کہ مین نے نماز پڑھی پیچھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے اور حضرت ابوبکر و حضرت عمر و حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کے پس مین نے انمین سے کسی کو نہ سنا کہ وہ بسم اللہ الرحمن الرحیم
پڑھتا ہو - قلت وقد رواہ البخاری ایضا م - اس سے مراد یہ نہین کہ وے بسم اللہ الرحمن الرحیم کو پڑھتے ہی نتھے بلکہ مراد

یہ کہ ایسے نہیں پڑھا کہ مین سنتون یعنی جہر نہیں کیا۔ بدلیل اسکے کہ دوسری روایت مین انس رضہ نے تصریح کی فکانوا لایجہرون
ببسم اللہ الرحمن الرحیم یعنی پس یہ لوگ نہیں جہر کیا کرتے تھے بسم اللہ الرحمن الرحیم کے ساتھ۔ یہ امام احمد ونسائی کی روایت
بشرط صحیح بخاری ہے۔ اور اس سے زیادہ صریح یہ کہ کہا مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے وابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما
کے پیچھے نماز پڑھی پس یہ سب اخفا کرتے بسم اللہ الرحمن الرحیم کے ساتھ۔ رواہ ابن ماجہ۔ اور صحیح مسلم کی ایک روایت مین
ہے کہ انس رضہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر وعمر بسم اللہ الرحمن الرحیم کو اسرار کرتے تھے یعنی خفیہ پڑھتے
تھے اور طبرانی نے کہا کہ حدثنا عبداللہ بن وہیب حدثنا محمد بن ابی السری حدثنا معتمر بن سلیمان عن ابیہ عن الحسن عن انس رضہ
ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یسر ببسم اللہ الرحمن الرحیم وابابکر وعمر وعثمان وعلی رضہ یعنی انس رضہ نے کہا کہ رسول اللہ صلعم
خفیہ پڑھتے بسملہ کو اور ابوبکر وعمر وعثمان رضہ۔ ت۔ یہ اسناد جید ہے۔ م۔ ابن عبدالبر وابن المنذر رح نے کہا کہ یہی قول ابن مسعود وابن الزبیر
وعمار بن یاسر وعبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہم اور حکم وحسن بن ابی الحسن وشعبی ونخعی واعمش وزہری ومجاہد وقتادہ وعمر
بن عبدالعزیز واوزاعی وحماد وعبداللہ بن المبارک وابوعبید واحمد واسحق کا ہے۔ ت۔ اور ترمذی نے عبداللہ بن مغفل
رضی اللہ عنہ کی حدیث عدم الجہر کے بعد کہا کہ اسی پر اہل علم مین سے اکثر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جنمین ابوبکر و
عمر وعثمان وعلی وغیرہم ہیں اور اکثر تابعین کا عمل ہے۔ الخ اور عبداللہ بن مغفل رضہ نے اپنے بیٹے کو بسملہ جہر کرتے سنا تو فرمایا کہ خبردار
اسلام مین بدعت مت نکال کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے وابوبکر وعمر وعثمان کے پیچھے نماز پڑھی پس مین نے
انمین سے کسی کو جہر بسملہ کرتے نہیں سنا۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ اور واضح ہو کہ حاکم ودارقطنی نے حدیث انس رضہ
شاعت میسین کی روایت کی کہ حضرت صلعم وخلفائے اربعہ سب بسملہ کا جہر کیا کرتے تھے۔ لیکن پوشیدہ نہیں کہ اگر اسناد صحیح ہوتی
تو وہ معارض ہوتی حدیث انس رضہ عدم الجہر کے ساتھ جو شیخین ونسائی واحمد وصحیح ابن خزیمہ وابن حبان ودارقطنی وطبرانی و
ابویعلی وغیرہم نے صحاح اسانید کے ساتھ متعدد طرق سے روایت کی ہے کیونکہ جہر کی اسناد ہی معلول ہے۔ پس تحقق ہوا کہ
بسملہ کا جہر نہ کرنا ہی تحقیق ہے اور اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ بسملہ جزو سورہ فاتحہ یا کسی سورت کا نہیں ہے۔ اور ابن عباس رضہ سے
روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سورتون کا فصل نہیں پہچانتے تھے یہانتک کہ آپ پر بسم اللہ الرحمن الرحیم نازل ہوئی۔
۔ اس اثر صحیح سے معلوم ہوا کہ نزول اس آیت کا ہوا تو یہ ایک آیت قرآن مین سے ہے اور چونکہ سورتون کی فصل یعنی باہم جدا
امتیاز کرنے کو نازل ہوئی تو کسی سورت کا جزو نہیں ہے اسی واسطے اسکا جہر بھی نہیں ہے۔ عینی رح مین ہے کہ احادیث جنسے استدلال
ہے بہت ہیں ازانجملہ حدیث صحیح مسلم از ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالی فرماتا ہے کہ تقسیم
کی گئی صلوۃ یعنی سورہ فاتحہ میرے درمیان اور میرے بندہ کے درمیان نصفا نصف پس اسکا نصف میرا اور نصف میرے بندہ
کا ہے اور میرے بندہ کے لیے وہ ہے جو اسنے مانگا بندہ کہتا ہے الحمد للہ رب العالمین۔ اللہ تعالی فرماتا ہے کہ میرے بندہ نے میری حمد
کی بندہ کہتا ہے الرحمن الرحیم۔ اللہ تعالی فرماتا ہے بندہ نے میری ثنا کی۔ بندہ کہتا ہے مالک یوم الدین۔ اللہ تعالی فرماتا ہے کہ
میرے بندہ نے میری بندگی کی۔ بندہ کہتا ہے کہ ایاک نعبد وایاک نستعین۔ اللہ تعالی فرماتا ہے یہ میرے ومیرے بندہ کے درمیان
ہے۔ بندہ کہتا ہے اہدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیہم غیر المغضوب علیہم ولا الضالین۔ اللہ تعالی فرماتا ہے یہ سب آیات
میرے بندہ کے واسطے ہیں۔ ابن عبدالبر رح نے کہا کہ اس حدیث نے ثابت کر دیا کہ بسملہ جزو فاتحہ نہیں بلکہ خارج ہے اور یہ نص
صریح ہے جو محتمل تاویل نہیں اور مجھے بسملہ کے خارج از فاتحہ ہونے مین اس سے زیادہ واضح نہیں معلوم ہے۔ مین کہتا ہوں کہ طریقہ
استدلال یہ کہ جو وارد الحمد سے شروع ہے نہ بسملہ سے اور نصف کو ایاک نعبد پر رکھا تو تین آیات اللہ تعالی کی ثنا ہوئین اور
درمیان مین ایک آیت مشترک ہوئی اور آخر کی تین آیات بندے کی ہوئین اور دلیل اسپر قول ہو ولعبدی یعنی یہ سب

آیات میرے بندے کے واسطے ہیں۔ مولانا کثیر جس میں ہیں اور یوں ہی روایت ابوداؤد و نسائی میں باسناد صحیح مذکور ہے اور اسمیں شافعی رح کی تقسیم جاری نہیں ہوتی کیونکہ اگر انعمت علیہم پر ایک آیت شمار نہ کریں تو بندہ کے واسطے صرف دو اور باری تعالیٰ کے واسطے باقی ہونگی۔ اور اگر انعمت علیہم پر آیت شمار کریں تو کل آیات آٹھ ہو جاوینگی۔ بہر حال حدیث میں تو نصفا نصف کی تصریح ہے پس سب اسکے خلاف صورتیں ہیں۔ اگر کہا جاوے کہ دارقطنی کی روایت میں بسملہ سے شروع ہے اسطرح کہ جب بندے نے بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھی تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ بندے نے مجھے یاد کیا۔ آخر تک۔ عینی نے جواب دیا کہ اس روایت میں عبداللہ بن زیاد بن سمعان۔ راوی کذاب موجود ہے مالک و ہشام بن عروہ و احمد و ابن معین و ابن حبان و ابوداؤد و نسائی وغیرہم ائمہ نے اسکو کذاب و متروک کہا پھر کیونکر حلال ہے کہ صحیح مسلم وغیرہ کی روایت کو اس سے تغیر دیا جاوے۔ منجملہ استدلال کے سورہ تبارک الذی کی فضیلت ہے جو صحیح میں روایت ہے کہ ایک سورہ تیس آیت ہے جس نے اپنے پڑھنے والے کی طرف سے یہانتک جھگڑا کیا کہ اسکو چھڑا لیا۔ وجہ استدلال یہ کہ سب شمار کرنے والوں میں یہ سورہ تیس آیت ہے بدون بسملہ کے تو معلوم ہو گیا کہ بسملہ اسکا جزو نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ احادیث اخفائے بسملہ اور روایات جہر میں اسطرح توفیق نہ دی کہ جہر بھی جائز ہے یعنی بدون قصد تعلیم کے اسواسطے کہ یہ توفیق ایسے موقع پر ہے کہ جہر میں کوئی حدیث صریح درجہ صحت پر پہونچتی اول اور کثرت طرق جنکو ابن حجر وغیرہ نے استیفاء کیا ہے بیان اسواسطے مفید نہیں کہ وے صریح مخالف صحاح کے ہیں اس طور پر کہ مثلاً انس رضہ نے خلفائے راشدین سے عدم جہر دائمی اشارہ پر روایت کیا اور یہ صحیح ہے اور وہی حاکم و دارقطنی نے انس رضہ سے انہیں بزرگوں سے جہر کرنا دائمی اشارہ سے روایت کیا حالانکہ راوی کذاب ہیں تو کیونکر قوت ہوگی حالانکہ روافض کا غلو اور کذب اسمیں شائع ہو گیا۔ اور حاکم کا تساہل ظاہر ہے حتی کہ ابن دحیہ رح نے حاکم سے احتراز کی تاکید کی کہ وہ صریح غلط کرنے اور موضوعات کی تصحیح کر جاتے ہیں پس تقلید کرنے والا آفت میں پڑ جاتا ہے اور دارقطنی رح نے بھی اپنی کتاب میں ایسی ہی احادیث بھری ہیں جو اور کہیں نہیں پائی جاتی ہیں اور مصر میں بعض کی درخواست پر جہر بسملہ کا ایک رسالہ تصنیف کیا جب بعض مالکیہ نے قسم دلائی کہ اسمیں سے حدیث صحیح بتلا دیجیے تو کہا کہ حضرت صلعم سے جہر میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے حالانکہ یہ وہی احادیث انس و ابن عباس و علی و عمار و ابن عمر و ابوہریرہ و ام سلمہ و جابر و عائشہ رضی اللہ عنہم سے تھیں جو معارض صحاح احادیث انس رضہ وغیرہ سے ہیں۔ اور خطیب رح نے تو تجاہل و تعصب میں حد کر دی کہ جان بوجھکر موضوعات احادیث کو بعینہ بیان کے معارضہ میں پیش کر دیا۔ سروجی رح نے ابن الجوزی سے نقل کیا کہ خطیب کی جرح و تعدیل کسی پر اعتبار نہیں ہے۔ اور نووی رح سے عجب کہ کیونکر ان احادیث سے حجت پکڑی حالانکہ اس طبقہ کی احادیث کے حق میں خوب کہا گیا ہے ؎ ان کنت لا تدری فتلک مصیبۃ ٭ وان کنت تدری فالمصیبۃ اعظم ٭ یعنی ان روایات مجہولہ سے آگاہ نہونا تو ایک ہی مصیبت ہے اور اگر تجھے خبر ہوگی تو مصیبت بہت بڑھ گئی۔ ہذا ملخص ما فی العینی۔ اور مترجم نے مقدمہ میں طبقات حدیث بیان کر دیے ہیں انسے ظاہر ہوگا کہ خبر ہونے پر مصیبت بڑھنے کی وجہ یہ ہے کہ اسگلے محدثین نے انکی علتیں و باطنی خرابیاں جانکر ترک کیا تھا اور پچھلے لوگ اس سے غافل اگر چھوڑیں تو مشکل و نہ چھوڑیں تو مشکل ہے لہذا شیخ المشائخ مولانا عبدالعزیز نے وانکے والد شاہ ولی اللہ رح نے تنبیہ کر دی کہ اس طبقہ کی احادیث کو لیکر مسائل احادیث صحیحہ میں تغیر نہ کرنا چاہیے خصوص اعتقادات میں انسے کوئی امر ثابت کرنا بڑی غلطی ہے اور علامہ سیوطی وغیرہ کے ماخذ یہی کتب ہیں۔ بالجملہ عدم الجہر بسملہ میں ثابت ہے حتی کہ طحاوی رح نے نخعی رح سے روایت کی کہ بسملہ کا جہر کرنا بدعت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث عبداللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ میں بھی یہی مذکور ہے لہذا ہم نے کہا کہ اگر جہر کرنا ثبوت بھی ہو تو محمول ہے کہ کبھی تعلیم کے واسطے کیا تھا اور سنت علی التحقیق اسمیں اخفاء ہے۔ فاحفظ۔ پس واللہ اعلم تحقیق یہی کہ بسملہ جزو فاتحہ نہیں اور نہ جزو سورہ ہے مگر قرآن سے ایک آیہ ہے۔

بسملہ مین سنت اخفا ہی۔ ثم عن ابی حنیفۃ۔ پھر امام ابوحنیفہ سے روایت ہی۔ ف۔ بروایۃ حسن۔ ع۔ کہ بسملہ کو نماز شروع
کرنے مین صرف ایک مرتبہ پڑھے۔ انہ لا یاتی بہا فی اول کل رکعۃ کالتعوذ۔ اور بسملہ کو ہر رکعت کے اول مین نہ لاوے
جیسے تعوذ کا حکم ہی۔ وعنہ انہ یاتی بہا احتیاطا۔ اور بروایت ابو یوسف رح۔ امام اعظم سے یہ بھی مروی ہی کہ بسملہ کو احتیاطاً
ہر رکعت کے اول مین لاوے۔ ف۔ کیونکہ احادیث وآثار مختلف وارد ہین کہ وہ فاتحہ مین سے جزو ہی یا نہین حتی کہ
اجتہادات علماء بھی مختلف ہین پس اگر وہ فاتحہ سے ہوئی تو پورا سورہ فاتحہ نہوا حتی کہ اعادہ واجب رہا۔ ت۔ اگرچہ صحیح
محقق یہ کہ وہ جزو فاتحہ نہین مگر اجتہادی ہی حتی کہ ضعیف احتمال خطاء اجتہادی سے اسکے خلاف باقی ہی۔ د۔ ہو قولہما۔ اور
یہی صاحبین کا قول ہی۔ ف۔ اور عینی نے قنیہ زاہدی سے نقل کیا کہ اسکا پڑھنا بالاتفاق ہی لیکن صاحبین کے نزدیک
احتیاطاً واجب ہی اور یہی ایک روایت امام سے ہی اور یہی صحیح ہی اور بروایۃ الحسن مین واجب نہین ہی ع۔ لیکن بحرالرائق مین
اسکو بوجہ مخالفت متون کے ضعیف کہا ہی اور مجتبیٰ زاہدی مین ہی کہ خارج نماز بھی صحیح یہ کہ بسملہ پڑھ لینا واجب ہی۔ مین کہتا ہون
کہ مقتضائے دلیل تو یہی کہ احتیاط مذکور واجب ہو۔ کما لایخفی۔ پھر مین نے نہر الفائق کو دیکھا کہ کہا حق یہ کہ ارجح ہی بنظر دلیل اور
وجوب نہونا بنظر ظاہر مذہب و متون کے ارجح ہی۔ پھر ابن الہمام نے کہا کہ بمقتضائے دلیل سورۃ کے ساتھ بھی بسملہ پڑھنا مسنون
ہی۔ عینی رح نے کہا کہ یہی حسن کی روایت اعظم رح ہی کیونکہ سورہ ابتداء سے سب پڑھنا متعین نہین مثل فاتحہ کے تو سورہ مین سے
ترک بعض کا کچھ مضر نہین لیکن بنظر اختلاف ہر مصحف کی رعایت سے مستحب ہی۔ اور تنویر مین کہا کہ اول ہر رکعت مین بسملہ پڑھے
اگرچہ جہری نماز ہو اور فاتحہ و سورہ کے درمیان مسنون نہین اگرچہ نماز سری ہو مگر پڑھے تو بالاتفاق مکروہ نہین ہی۔ د۔ ولا یاتی
بہا بین السورۃ والفاتحۃ۔ اور بسملہ کو نہ لاوے درمیان مین فاتحہ و سورہ کے۔ الا عند محمد رح فانہ یاتی بہا فی صلوۃ
المخافتۃ۔ لیکن امام محمد رح کے نزدیک خفیہ نماز مین پڑھے۔ ف۔ اور حسن رح نے اعظم رح سے روایت کی کہ سورہ پر پڑھنا
اولیٰ ہی۔ کما فی العینی۔ اور یہ عام ہی کہ نماز جہری ہو یا سری ہو سب مین اولیٰ ہی یہ سب اسوقت کہ سورہ شروع سے پڑھے۔
ولیکن ابوہریرہ رض سے روایت ہی کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دوسری رکعت مین اٹھتے تو الحمد للہ سے قرأت شروع
کرتے اور سکوت نہین کرتے تھے۔ رواہ مسلم۔ ظاہر اس سے مراد یہ کہ سبحانک وغیرہ پڑھنے کی قدر سکوت نہ کرتے اور بسملہ
کے واسطے کوئی مقدار سکوت کی نہین ہی۔ واللہ اعلم۔ م۔ ثم۔ پھر جب ہی بسملہ سے فارغ ہوئے تو تعن۔ ت۔ یقرأ فاتحۃ
الکتاب۔ پڑھے سورہ فاتحہ۔ ف۔ جبکہ مقتدی نہو۔ تقرأت واجب تمام وکمال حتی کہ کوئی تشدید نہ چھوڑے اور اگر
ایاک نعبد مین تشدید چھوڑے تو عامہ مشائخ کے نزدیک نماز فاسد ہوگی اور مختار یہ کہ فاسد نہوگی۔ الخلاصۃ ع۔ پھر آمین کہے
اور سنت آمین آہستہ ہی اور آمین بالمد والتشدید خطاء فاحش ہی مگر قرآنی لفظ ہونے سے نماز فاسد نہوگی علیہ الفتوی۔ خواہ
نماز فرض ہو یا نفل و امام ہو یا مقتدی۔ التبیین السراج۔ م۔ وسورۃ۔ اور پڑھے کوئی سورہ۔ ف۔ وجوباً اور چھوٹا سورہ
پورا پڑھے رکوع سے افضل ہی۔ او ثلث آیات من ای سورۃ شاء۔ یا پڑھے تین آیتین جس کسی سورت مین سے
چاہے۔ ف۔ اور اگر چھوٹی تین آیتون کے برابر بڑی ایک یا دو آیتین ہون تو کراہت تحریمی نہ رہیگی ولیکن کراہت تنزیہی
اسوقت دور ہوگی کہ جب قدر مسنون پڑھے ح د۔ فقراءۃ الفاتحۃ لا تتعین رکنا عندنا وکذا ضم السورۃ الیہا۔
پس ہمارے نزدیک قرأۃ الفاتحہ رکن ہونے کو متعین نہین ہی اور یہی حال اسکے ساتھ سورہ ملانے کا ہی۔ ف۔ بلکہ یہ دونون
واجب ہین حتی کہ ان کے ترک سے اعادہ واجب ہی برخلاف رکن کے کہ جب رکن جاتا رہے تو نماز فاسد ہوجاتی ہی کیونکہ
رکن تو ایسا رکن ہو اسکی ذات کا قوام ہی جب نہ ہوا تو وہ چیز بھی گئی۔ اور ترک واجب سے وہ چیز بالکل جاتی نہین رہتی
بلکہ ایسے ناقص ہوتی ہی کہ اسکو دوسرا تمام درجہ تا ہی تاکہ پوری ہوجاوے۔ م۔ شیخ ابوبکر الرازی رح نے کہا کہ فقہاء کے درمیان

کچھ خلاف نہین کہ اکیلے سورہ فاتحہ سے نماز جائز ہو جاتی ہے ع۔ مین کہتا ہون کہ ابوہریرہ رضہ سے تنہا فاتحہ پر اکتفا کرنا پوچھا گیا
تو کہا کہ یہ حضرت صلعم سے پوچھا گیا تھا تو فرمایا کہ جب فاتحہ پوری کرے تو کافی ہے اور اسپر زیادہ کرلے تو افضل ہے جیسا کہ رزین کی
روایت میسر مین ہے پس ہمارے نزدیک فاتحہ یا سورہ کوئی رکن نہین۔ **خلافاً للشافعی فی الفاتحۃ**۔ فاتحہ مین شافعی نے
خلاف کیا۔ ف۔ حتی کہ ایاک کی تشدید اگر چھوڑ دے تو عمداً معنی جاتے کفر ہے کیونکہ بلا تشدید سورج یا دھوپ کے معنی مین اور
سہواً جاتا رہے تو اسپر سجدہ سہو ہے تتمۃ الشافعیۃ ع۔ اور واضح ہو کہ شافعیہ فاتحہ کا رکن ہونا اسی معنی مین لیتے ہین جسکو ہم وجوب کہتے
ہین کہ وے ثبوت فاتحہ کو قطعی نہین کہتے مگر بات اتنی ہے کہ وے فرض یا رکن کو کچھ قطعی سے مخصوص نہین کرتے تو محل خلاف
علی التحقیق یہ ہے کہ جس چیز کے ترک سے نماز فاسد ہوتی ہے ایسی چیز ہونا ضرور ہے جسکا ثبوت قطعی دلیل سے ہے یا نہین تو شافعیہ نے
کہا کہ یہ ضرور نہین ہے کیونکہ نماز مجمل ہے تو جس حدیث سے کوئی امر اسمین ثبوت ہو اور کوئی دوسری دلیل ایسی نہو جس سے معلوم ہو کہ
یہ امر اسکی حقیقت مین سے نہین ہے تو وہ اسکی حقیقت مین سے رکن ٹھہرایا جائیگا۔ اور ہم کہتے ہین کہ نماز اصلی قطعی ہے تو اسمین جو
قطعی ہے اسکے ساتھ رکن وہی کہا جائیگا جو قطعی ثبوت ہو برخلاف اسکے جسکی اصل ظنی ہو یعنی جو نماز مین سے مظنون ہے تو اسکے
ساتھ مظنون ملایا جائیگا اور جو چیز کہ قطعی ثبوت نہین تو اسکے ترک سے فساد ہونا ظنی ہے حالانکہ نماز صحیح شروع ہوئی و یقینی
افعال ادا ہوئے تو ظنی سے اسکا بطلان نہوگا ع ف۔ **و لمالک فیہما**۔ اور خلاف کیا امام مالک نے فاتحہ و سورہ دونون
مین۔ ف۔ یہ نقل صحیح نہین ہے کیونکہ مذہب مالکیہ کی کتاب الجواہر مین ہے کہ فاتحہ کے ساتھ امام مالک کے نزدیک سورہ
ملانا سنت ہے اور مجھے معلوم نہین ہوا کہ کسی نے سورہ ملانا رکن ٹھہرایا ہو۔ م ع۔ **لہ قولہ علیہ السلام لا صلوٰۃ الا بفاتحۃ
الکتاب و سورۃ معہا**۔ دلیل امام مالک رح کی یہ حدیث ہے کہ نماز نہین مگر بقرأت فاتحہ اور اسکے ساتھ کسی سورہ کے۔ ف۔
اسکو ابن عدی رح نے کامل مین ابوسعید خدری رض سے مرفوع روایت کیا اور ایک روایت مین فاتحہ اور جو میسر ہو اور ایک روایت
مین کہ کافی نہین ہوتی نماز مگر بفاتحہ کتاب و اسکے ساتھ اور ہو اور ایک روایت مین فاتحہ و سورہ خواہ فریضہ ہو یا اور ہو۔ اسکو
ترمذی نے بھی روایت کیا مگر عبد الحق نے اسکو بوجہ طریف بن شہاب السعدی راوی کے ضعیف کہا اور ابو داؤد کی روایت
مین ابوسعید رض سے مرفوع یون ہے کہ ہمکو حکم دیا کہ ہم پڑھین فاتحۃ الکتاب اور جو میسر ہو۔ و رواہ ابن حبان و احمد و ابو یعلی
والدارقطنی اور اسی معنی مین ابن ابی شیبہ و اسحق بن راہویہ و طبرانی وغیرہ نے روایت کیا اور اسی کے مانند طبرانی نے
عبادۃ بن الصامت سے اور ابن عدی نے عمران بن حصین سے اور ابو نعیم نے تاریخ اصبہان مین ابو مسعود انصاری سے روایات
کین اور ابو داؤد کی حدیث رفاعہ بن رافع جسمین اس اعرابی کی نماز کا بیان جس نے بری طرح مسجد مین آکر حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کی موجودگی مین پڑھی اور آپ نے پھر اسکو تعلیم فرمائی بیان ہے کہ پھر تکبیر کہہ پھر پڑھ ام القرآن اور جو چاہے۔ و رواہ
احمد بنحوہ ع۔ اور صحیح مین فاتحہ کے بعد واو نہین ہے بلکہ ام القرآن فصاعداً یعنی فاتحہ پس اس سے زیادہ ہے۔ بالجملہ حدیث ابوسعید
رضی اللہ عنہ بعض طرق سے خود درجہ حسن پر ہے اور کثرت طرق سے قوی ہو کر صحت پر ہوگئی ہے لیکن شافعی رح مانند فاتحہ کے
سورہ رکن نہین کرتے حتی کہ اسکے ترک ہونے سے فساد نہین کہتے ہین م۔ **و للشافعی رح قولہ علیہ السلام لا صلوٰۃ
الا بفاتحۃ الکتاب**۔ اور شافعی کی دلیل یہ حدیث کہ نماز نہین مگر بفاتحۃ الکتاب۔ ف۔ یہ حدیث صحاح ستہ و ابن حبان
و سنن دارقطنی وغیرہ مین باسانید صحیحہ مروی ہے۔ **و لنا قولہ تعالے**۔ اور ہماری دلیل قول الٰہی ہے۔ ف۔ یعنی اس
مسئلہ مین ہم نے اول قطعیات کو دیکھا تو ہمکو قرآن مین یہ آیت ملی۔ **فاقرؤا ما تیسر من القرآن**۔ پس پڑھو جو آسان
ہو قرآن مین سے۔ ف۔ تو نکلا کہ قرآن ہی مین سے قرأت چاہیے نہ کسی اور جگہ سے۔ دوم یہ کہ جو آسان ہو اور ...
بلکہ آیت بالمعنی آیات ہین حتی کہ قرآن معجز ہو۔ پس اسمین کوئی بات مجمل نہین ہے پھر ہمکو حدیث سے معلوم ہوا کہ ...

زائد کے بغیر نماز ناقص ہوتی۔ لیکن یہ حدیث مشہور قطعی نہیں ہے۔ **والزیادۃ علیہ بخبر الواحد لا یجوز** - اور زیادتی کرنا
قرآن پر خبر واحد یعنی غیر مشہور سے جائز نہیں ہے۔ **ف** کیونکہ قرآن منسوخ ہوا جاتا ہے تو ملا کے قرآن ہی کی مقدار فرض ہے
لکنہ یوجب العمل - لیکن عمل کو حدیث نے واجب کیا۔ **ف** کہ پوری قرأت فاتحہ پڑھنے پر عمل رکھو۔ **فقلنا بوجوبھا** - تو
ہمنے کہا کہ پوری فاتحہ اور زیادتی سورت پڑھنا واجب العمل ہے حتی کہ یہ واجب ترک ہو تو سجدہ سہو کر کے نقصان پورا کرو اور
شافعی رح نے کہا کہ ثابت پورے فاتحہ اگرچہ بطریق ظنی ہے لیکن وہ رکن قرأت ہو گئی تو اسکے ترک سے نماز نہ ہوگی اور ہم کہتے
کہ ظنی رکن سے قطعی کیونکر باطل ہو سکتا ہے علاوہ ازین حدیث ابو سعید رض سے تو فاتحہ سے زائد بھی واجب ہے وہ کیوں رکن
نہوا پس حق یہ کہ فرض بقدر آسان ہے خواہ فاتحہ مین سے ہو یا کہیں قرآن سے ہو اور واجب العمل پورے فاتحہ و بقدر تین
آیت کے ہے۔ اگر وہم ہو کہ حدیث ابو ہریرہ رض مین آیا۔ **لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب** - نہین نماز اسکی جسنے کہ نہ پڑھی فاتحۃ
الکتاب۔ دلالت کرتی ہے کہ نماز ہی نہ ہوئی۔ جواب یہ کہ وہ نماز پوری نہوئی حتی کہ اسکا اعادہ کرنا واجب ہے ورنہ فاسق ہوگا پس
پڑھے یا نہ پڑھے برابر ہے تو اس راہ سے وہ نماز نہیں ہے جیسے اسکی۔ لا ایمان لمن لا عہد لہ۔ اسکا ایمان نہین جسکا عہد نہو حالانکہ اہل السنۃ کا
اجماع ہے کہ عہد توڑنا بلکہ قتل کرنے سے بھی کافر نہیں ہوتا۔ تو نماز مین بھی نقصان مراد ہے۔ اور یہ بھی صحیح نہین کہ وہ ناقص بھی نہ ہوئی
کیونکہ صریح مخالفت حدیث صحیح مسلم و ابو داؤد ہے کہ ابو ہریرہ رض نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ من صلی صلوٰۃ
لم یقرأ فیہا بام القرآن فہی خداج غیر تمام الخ - یعنی جس نے نماز پڑھی اسمین سورہ فاتحہ نہین پڑھی تو وہ ناقص ہے پوری نہین ہے
ہم نے پوچھا کہ اے ابو ہریرہ ہم اکثر اوقات امام کے پیچھے ہوتے ہین تو ابو ہریرہ رض نے کہا کہ اے فارسی اپنی نفس مین پڑھ لے
کیونکہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا فرماتے تھے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ تقسیم کی گئی صلوٰۃ یعنی سورہ فاتحہ درمیان
میرے اور درمیان بندہ میرے کے نصفا نصف آخر حدیث تک جسنے بسملہ کے جزو فاتحہ نہونے مین بیان کی ہے اس حدیث کو
سواے بخاری کے باقی پانچون نے روایت کیا ہے۔ اس حدیث سے تین باتین ثابت ہوئین اول یہ کہ ترک فاتحہ سے نماز ناقص
ہوتی ہے بالکل باطل نہین ہوتی ہے۔ دوم یہ کہ بسملہ جزو فاتحہ نہین ہے۔ سوم یہ کہ اس طبقہ صحابہ و تابعین مین معروف تھا کہ امام کے
پیچھے فاتحہ نہین پڑھتے ہین اور ابو ہریرہ رض کا جواب یہ نہ ہوا کہ امام کے پیچھے ہونے سے کیا نقصان ہے امام کے پیچھے تو پڑھا
کرتے ہین۔ بلکہ یہ کہا کہ اسوقت اپنے جی مین پڑھ لیا کر اور ہم عنقریب اسمین بحث کرینگے ومن اللہ التوفیق۔ اگر کسی کو فاتحہ
و سورہ نہ یاد ہو تو وہ اگر یاد کرنے مین کوشش نہ کرے تو معذور نہوگا لیکن جب تک یاد نہ ہو جاوے اسوقت تک ظاہر جواب
یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ و الحمد للہ و اللہ اکبر پڑھے بدلیل بعض روایات ابو داؤد کے حدیث اعرابی مین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ تو وضو کر جیسے تجھے اللہ تعالیٰ نے حکم دیا پھر نماز شروع کر پس تکبیر کہہ پھر اگر تیرے پاس کچھ قرآن ہو تو اسکو پڑھ ورنہ
اللہ تعالیٰ کی حمد کر و تکبیر کر اور تہلیل کر۔ الحدیث م۔ **واذا قال الامام ولا الضالین قال آمین** - اور امام جب ولا الضالین
کہے تو خود آمین کہے۔ **ف** بلا توقف آہستہ سے۔ **ویقولہا المؤتم** - اور آمین کہے مقتدی۔ **ف** آہستہ اگرچہ نماز سری مین
سنے اگرچہ جمعہ و عیدین مین بواسطہ یا دوسرے مقتدی سے سنے۔ السراج۔ **لقولہ علیہ السلام اذا امن الامام فامنوا**
یعنی بدلیل اس حدیث کے۔ **ف** پوری حدیث یہ ہے۔ اذا امن الامام فامنوا فانہ من وافق تامینہ تامین الملائکۃ غفر لہ ما تقدم
من ذنبہ۔ یعنی جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو کیونکہ جسکا آمین کہنا موافق پڑے ملائکہ کے آمین کہنے کے اسکے اگلے گناہ
بخشے جاوینگے۔ رواہ الستۃ سواے مالک رح نے کہا کہ آمین فقط مقتدی کہے نہ امام کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ انما جعل
الامام لیؤتم بہ فلا تختلفوا علیہ فاذا کبر فکبروا واذا قرأ فانصتوا واذا قال ولا الضالین فقولوا آمین۔ یعنی امام تو اسی واسطے کیا گیا کہ
[illegible] سے سو تم اس سے خلاف مت کرو پس جب وہ تکبیر کہے تو تم تکبیر کہو اور جب وہ پڑھے تو تم خاموش رہو

اور جب وہ ولا الضالین کہے تو تم آمین کہو۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ اس سے امام مالک نے استدلال کیا کہ یہ تقسیم ہے پس امام کے حصہ مین قراءت کا اتمام ہے اور مقتدی کے حصہ مین آمین ہے۔ امام مصنف رح نے اسکو رد کر دیا بدلیل اذا امن الامام فامنوا۔ کہ صریح امام کے آمین کہنے پر دلیل ہے۔ **ولا متمسک لمالک فی قولہ علیہ السلام اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین من حیث القسمۃ لانہ قال فی آخرہ فان الامام یقولہا**۔ اور مالک رح کے واسطے کوئی تمسک اس حدیث مین نہین جسمین فرمایا اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین۔ کہ یہ تقسیم ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث کے آخر مین فرمایا۔ فان الامام یقولہا یعنی امام بھی آمین کہتا ہے۔ **ف** تو معلوم ہوگیا کہ تجوارد مراد نہین ہے۔ ابن الہمام رح نے مناقشہ کیا کہ پھر اسی طرح جو حضرت صلعم نے فرمایا۔ واذا قال سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا ربنا ولک الحمد یعنی جب امام سمع اللہ لمن حمدہ کہے تو تم کہو ربنا ولک الحمد۔ اسمین بھی تقسیم مراد نہین جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ربنا ولک الحمد کہنا خود ثابت ہے تو امام دونون کہے اور مقتدی فقط ربنا ولک الحمد کہے حالانکہ وہان کہتے ہو کہ تجوارد ہے اور عنقریب آویگا۔ بالجملہ آمین کہے بعد ختم فاتحہ کے خواہ امام ہو یا مقتدی ہو یا تنہا پڑھنے والا ہو۔ **ویخفونہا**۔ اور یہ سب لوگ آمین کو آہستہ کہین۔ **ف** یعنی آمین کہنا تو بالاجماع ہے اختلاف یہ کہ ہمارے نزدیک مطلقاً اسکا آہستہ کہنا سنت ہے یعنی دوامی فعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اور حکم آپ کا آہستہ کے لیے ہے اور یہی اصل ہے م۔ اور یہی امام شافعی کا جدید قول ہے اور ایک روایت امام مالک سے ہے ع۔ **لما روینا من حدیث ابن مسعود**۔ بدلیل اسکے جو ہمنے ابن مسعود کا کلام روایت کیا۔ **ف** بسملہ کے آہستہ کہنے مین۔ لیکن ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے اسکو روایت کیا ہے اور امام محمد نے آثار مین باسناد ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم عن ابن مسعود روایت کیا کہ جو شخص بسملہ کا جہر کرے ابن مسعود رض نے فرمایا کہ یہ گنوارون کا فعل ہے اور نہین جہر کرتے بسملہ کو ابن مسعود اور نہ کوئی اُنکے اصحاب سے۔ یہ اثر مشعر ہے کہ ابراہیم رح نے اسکو ابن مسعود رض سے لیا ہے اور واضح ہو کہ ابن مسعود رض نے جہر بسملہ کو گنوارون کا فعل اسواسطے کہا کہ اعراب کو سکھلانے کے لیے حضرت صلعم نے کبھی جہر کر دیا تاکہ موقع و محل سیکھ جاوین تو گنوارون مین وہی برتاو رہا۔ اور عبد الرزاق نے بھی مصنف مین ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ پانچ چیزین ہین جنکو امام اخفاء سے پڑھے سبحانک اللہم الخ اور تعوذ اور تسمیہ اور آمین و ربنا لک الحمد یہ اثر صحیح قولی ہے اور اس امر کو مشعر ہے کہ امام کے لیے اصل ان چیزون مین یہی ہے اگرچہ دوسرے آثار اسکے مخالف بھی ہین جیسے بخاری نے تعلیقاً عطاء سے ذکر کیا کہ ابن الزبیر و انکے بعد کے امامون سے مین نے آمین کا جہر سنا۔ یہ اثر فعلی ہے لیکن جواز جہر مین کسی کو کلام نہین ہے مگر اصل آہستہ ہے م۔ **ولانہ دعاء فیکون مبناہ علی الاخفاء**۔ اور اس وجہ سے کہ آمین دعا ہے تو اسکی بنا خفیہ پر ہوگی۔ **ف** اور شافعی کے قدیم قول مین اور دیگر شافعیہ کے نزدیک مذہب ہے کہ امام و مقتدی سب آمین کا جہر کرین اور یہی قول احمد کا ہے اور واضح ہو کہ ابن الہمام رح نے صرف وائل بن حجر رضی اللہ عنہ کی حدیث جسمین شعبہ کی روایت سے آمین کا اخفاء آیا اور سفیان کی روایت سے آمین کا جہر آیا ہے ذکر کرکے روایت شعبہ کا خطا ہونا اور دارقطنی کا روایت سفیان کو ترجیح دینا ذکر کرکے کہا کہ اگر اجتہاد مین مجھے کچھ حق ہوتا تو مین اسطرح توفیق دیتا کہ شعبہ کی روایت مین جو خفض کر نامذکور ہے اسکے معنی آہستہ کہنے کے نہین ہین بلکہ آواز پست کرنے کے ہین یعنی آمین پست آواز سے کہی جسکو اول صف والون نے سنا اور زور سے نہین چلائے اور روایت سفیان مین رفع الصوت سے یہ غرض کہ اخفاء کے ساتھ نہین کہی بلکہ آواز سے کہی جسکو اول صف والون نے سنا تو دونون روایتون کے معنی واحد ہین اور دونون صحیح ہین ہذا ملخص الفتح۔ اور اس تقریر سے ظاہر ہوا کہ وائل رض کی دونون حدیثون سے جہر ثابت ہے لیکن مین کہتا ہون کہ یہ توفیق صرف (خفض بہا صوتہ) مین جاری ہے کہ خفض بمعنی پست ہے اور دوسری روایت (اخفی بہا صوتہ) مین جاری نہین [illegible]
پھر کہتا ہون کہ اس مسئلہ مین آجکل افسوس کے قابل فساد پیدا ہوا ہے اور بجاے الفت ایمانی اور [illegible]

جہر و اخفاء پر حرام نفاق و اشد مفر اسلام جسپر غیر اقوام اسکی ہتک کریں و تکفیر باہمی و عداوت پھیلی ہے اور میں چاہتا ہوں کہ توفیق
الٰہی عزوجل اس مسئلہ کی تحقیق کروں - واضح ہو کہ آمین کہنے میں خلاف نہیں بلکہ اسکے جہر و اخفاء جائز ہونے میں بھی خلاف نہیں
بلکہ اگر جاہلوں گنواروں وغیرہ کے تعلیم مقصود ہو تو جہر بلا خلاف ہے پس اختلاف صرف اس صورت میں ہے کہ بدون قصد تعلیم وغیرہ کے
آیا اصل آمین و دائمی فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و اکابر صحابہ رضہ کا جہر آمین تھا یا اخفاء - تو جاننا چاہیے کہ کچھ خلاف نہیں کہ آمین
کا لفظ قرآن نہیں ہے حتی کہ علماء کا قول ہے کہ جو کوئی شک کرے آمین داخل قرآن ہے تو وہ مرتد ہے اور کچھ خلاف نہیں کہ وہ مسنون ہے
اور خارج نماز بلکہ ہر دعاء کے بعد کہنا طریقہ سنت ہے اور وہ مرغوب ہے نہ واجب حتی کہ اگر کوئی نمازی اسکو بالکل چھوڑ گیا تو
خلاف نہیں کہ اسکی نماز جائز ہوگی لیکن اسکا کہنا قابل اہتمام مسنون ہے اور وہ دعاء میں سے ہے بلکہ دعاء ہے کیونکہ اسکے معنی
قبول کر لے بلکہ سورہ فاتحہ بھی دعاء ہے بدلیل قولہ علیہ السلام ولعبدی ما سأل الحدیث القدسی - یعنی حدیث قدسی میں گذرا
کہ فاتحہ کی تقسیم میں اللہ تعالے نے فرمایا اور میرے بندہ کے لیے وہ ہے جو اسنے مانگا یعنی دعاء کی اور فاتحہ کے خاتمہ پر آمین
ایک مہر مقبولیت ہے چنانچہ حدیث میں ہے کہ ایک شخص بالحاح دعاء کرتا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسپر مہر کرے
تو عرض کیا گیا کہ کس چیز سے مہر کرے فرمایا کہ آمین کے ساتھ کہ جب اسنے آمین پر ختم کیا تو واجب ہوگئی - پھر دعاء کی علیحدگی
میں نص قولہ تعالے ادعوا ربکم تضرعا و خفیہ - صریح ذکر بتاتے دعاء تضرع و خفیہ سے ہے - اور ہم ایسے اہل تفسیر کی طرف التفات
نہیں کر سکتے جو اپنے مذہب کی تائید کے واسطے معنی قرآن میں تکلفات کریں کیونکہ آیت ظاہر ہے اسمیں کوئی احتمال نہیں ہے
پس اگر آمین کے بارہ میں صرف یہی آیت مدار ہو تو کچھ شبہہ نہیں کہ آمین آہستہ ہے اور نیز حدیث میں ان لوگوں کو جو مقام
حج میں زور سے تکبیر کہتے تھے بطریق انکار منع فرمایا اس تعلیل کے ساتھ کہ - انکم لاتدعون اصم ولا غائبا - تم نہیں پکارتے دعا
میں کسی بہرے کو اور نہ غائب کو - حالانکہ مقام حج میں تلبیہ تمام اعلان و اشعار ہے تاکہ محرم و غیر محرم میں امتیاز رہے اور جہر آمین
مطلوب ہے با این ہمہ زور سے کہنے کو روک دیا - اور مناجات خفیہ کئی آیات سے ظاہر ہے اور احادیث اسمیں بہت ہیں جنکا
طول دینا ضرور نہیں کہ اسی قدر کافی ہے - لیکن آمین کے بارہ میں سوائے اس آیت کے احادیث بھی ہیں اور ان احادیث
سے آمین کا جہر نکالا جاتا ہے تو لازم ہوا کہ ایمن باہم توفیق دیجاوے - اور پوشیدہ نہیں کہ دعاء کا قبول ہونا بڑے اہتمام کی
بات ہے خصوص حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کمال شفقت و رحمت سے ہر ایک اپنی امت کے واسطے اسکی قبولیت
واسکے اہل جنت ہونے کو چاہتے تھے پس انکو تمام آنکی طاعات بلکہ عادات میں امور خیر تعلیم فرمائے - ازانجملہ آمین کے بارہ
میں بھی ترغیب و تحریض و تعلیم بقول و عمل سب کو جمع کر دیا چنانچہ صحاح ستہ میں ابوہریرہ رضہ سے روایت ہے قال رسول اللہ صلعم اذا
امن الامام فامنوا - ش - فان الملائکۃ تقول آمین - ج - فان الامام یقول آمین - ا - عبدالرزاق - فانہ من وافق تامینہ تامین الملائکۃ غفرلہ ما تقدم من ذنبہ
ع - یعنی جب امام آمین کہے تو تم آمین کہو کیونکہ ملائکہ آمین کہتے ہیں سو جسکا آمین کہنا موافق پڑتا ہے ملائکہ کے آمین کہنے سے
اسکے اگلے گناہ بخشے جاتے ہیں - اس حدیث میں قولی ارشاد و حکم ہے اور فائدہ اسکا ایک نعمت عظیم ہے - پھر اماموں میں اختلاف
علم دو طرح ہوا بعض نے جانا کہ اس ارشاد سے آپ کی مراد یہ کہ آمین آہستہ کہو اور بعض نے جانا کہ نہیں بلکہ زور سے کہو اور دلیل
اسپر یہ کہ حدیث میں صریح فرمایا کہ - اذا امن الامام - جب امام آمین کہے - یہ اسی وقت معلوم ہوگا کہ امام زور سے آمین کہے
تحقیق یہ کہ اس حدیث سے آمین کا آہستہ کہنا ثابت ہوتا ہے - غور سے سنو کہ یہ حدیث صحیحین وغیرہ میں من طریق الزہری
عن سعید بن المسیب عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ مروی ہے اور سنن نسائی و مصنف عبدالرزاق و صحیح ابن حبان میں باسناد
صحیح اسی طریق یعنی الزہری عن سعید بن المسیب عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ یوں ہے کہ قال رسول اللہ علیہ وسلم اذا قال
الامام غیر المغضوب علیہم ولا الضالین فقولوا آمین فان الملائکۃ تقول آمین وان الامام یقول آمین فمن وافق تامینہ تامین

الملائکہ غفرلہ ما تقدم من ذنبہ - یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب امام کہے غیر المغضوب علیہم ولا الضالین - تو تم کہو آمین کہ ملائکہ آمین کہتے ہین اور امام آمین کہتا ہے سو جس کا آمین کہنا ملائکہ کے آمین کہنے سے موافق پڑ جاتا ہے اُسکے اگلے گناہ بخشے جاتے ہین - اس سے معلوم ہوا کہ وہ الضالین تک جہر سے پڑھیگا اور بعد ہی آمین آہستہ کہیگا تو ولا الضالین جب وہ کہے تو بعد ہی تم آمین کہو اور بتلا دیا کہ امام بھی آمین کہیگا اور چونکہ امام کا آمین کہنا مخفی تھا تو دوسری روایت مین تصریح ہے کہ وقت اسکا وہ ہے کہ جب وہ ولا الضالین پورا کرے - حاصل یہ کہ مقتدیون کا آمین کہنا اس وقت پر رکھا کہ جب امام سے ولا الضالین سن لین تو اس صورت مین امام کا آمین کہنا اور مقتدیون کا متوافق پڑ جائیگا کہ وہ آمین آہستہ کہیگا - اور یہی مراد اول روایت سے ہے کہ جب وہ آمین کہے تو تم آمین کہو - پس معلوم ہوا کہ اس سے یہ مراد نہین کہ وہ زور سے آمین کہیگا تو تم بھی سنکر آمین کہو بلکہ یہ مراد کہ امام کے آمین کہنے سے موافقت کرو جس وقت وہ کہے اُسی وقت تم بھی کہو پھر چونکہ وہ آہستہ کہتا تو کیونکر معلوم ہوتا لہذا بتلا دیا کہ جب وہ ولا الضالین کہے - اگر یہ مراد نہو تو دونون حدیثین باہم ایک دوسرے سے مخالف ہو جاوینگی اسطرح کہ اذا امن الامام سے یہ نکلیگا کہ جب اسکی آمین آواز سے سن لو تب تم کہو - اور ولا الضالین سے یہ نکلیگا کہ جب ولا الضالین سن لو تو آمین کہو - اور ان دونون پر عمل ایک آمین مین متعذر ہے تو قطعی یہ ہی بات ٹھہری جو ہم نے بیان کی اور جب یہ فرمایا کہ وان الامام یقول آمین - تو معلوم ہو گیا کہ امام بھی کہیگا اگرچہ سنائی نہ دے - اور اگر ظاہری لفظ اذا امن الامام فامنوا ہو تو امام کی متابعت آمین کے کہنے مین مراد ہو جائیگی اور یہ خلاف دوسری حدیث کے ہے جسمین فرمایا - انما جعل الامام لیوتم بہ الخ - اور آخر مین ہے کہ واذا قال ولا الضالین فقولوا آمین - اور جب وہ ولا الضالین کہے پیچھے تم آمین کہو - یہ حدیث صحیح مسلم وغیرہ مین ہے اور اوپر گذری - پس قطعی یہ حجت ساقط ہو گئی کہ آمین بالجہر کہنا امام کا اس حدیث سے صریح ثابت ہے بلکہ تحقیق کے ساتھ اس سے امام کا آمین باخفاء کہنا ثابت ہے کیونکہ امام کی آواز آمین کے ساتھ موافقت کرنا نہین بیان کیا حالانکہ آمین کے سننے ہی موافقت ہو سکتی ہے اور یہ معلوم کہ امام سے آمین مین سبقت کرنا بے ادبی ہے پس امام اخفاء کریگا تو ولا الضالین کے بعد مقتدی آمین کہیگا اگرچہ امام سے پہلے فارغ ہو جاوے اور نیز اسپر تصریح سے تنبیہ کر دی کہ امام کی خاموشی نہین بلکہ وہ آہستہ آمین کہتا ہے ورنہ جہر سے ہوتا تو اُسکی آمین بیان کرنے کی خود کچھ حاجت نہ تھی صرف ملائکہ کا آمین کہنا بیان فرماتے - پس حدیث سے تو ظاہر یہ ہوا کہ آمین آہستہ کہے اور مع اصل آیت کے تحقیق ہو گیا - اور یہی اصل ہے - اور اس سے انکار نہین کہ جہر کرنا جائز ہے خصوص تعلیم کے وقت حتی کہ اگر مقتدیون کی متعدد صفین ہون اور سب کو تعلیم دینا اور سنانا مقصود ہو تو ایسے زور سے کہے کہ سب سنین چنانچہ ابن ام الحصین نے ایک صحابیہ عورت سے روایت کی کہ اس عورت نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھی تو جب آپ نے ولا الضالین پڑھا تو آمین اسقدر آواز سے کہی کہ اس عورت نے جو عورتون کی صف مین تھی سن لیا - رواہ اسحق بن راہویہ - اور یہ ظاہر ہے کہ چھوٹی مسجد مین کثرت جماعت سے عورتون کی صفین بہت دور نہین - حدیث ابوہریرہ رضی سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب تلاوت کیا غیر المغضوب علیہم ولا الضالین کو تو کہا آمین - حتی کہ سنتا تھا جو صف اول مین ہے - رواہ ابوداؤد وابن ماجہ نے اسقدر زیادہ روایت کیا کہ پس اُنکے آمین سے مسجد گونج جاتی تھی - رواہ ابن حبان فی صحیحہ والحاکم ورواہ الدارقطنی - اور کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور بیہقی نے سب سے بڑھکر کہا کہ اسناد صحیح ہے - ولیکن ہم اوپر ذکر کر چکے کہ عینی رح نے بشر بن رافع راوی کے ضعف سے اس حدیث مین کلام کیا ہے نسائی رح نے بسند صحیح حدیث وائل بن حجر رضی اللہ عنہ روایت کی پھر جب اس سے فارغ ہوے تو کہا آمین اور بلند کیا اسکے ساتھ اپنی آواز کو - رواہ ابوداؤد والترمذی - یہ بعض اوقات موافقت خریف اور تعلیم ہے - اور خود وائل رضی اللہ عنہ نے آمین کا اخفاء روایت کیا چنانچہ ترمذی نے اسکو بروایت شعبہ رح عن سلمۃ بن کہیل عن حجر ابی العنبس روایت کی کہ وائل رضی اللہ عنہ نے

آمین میں کہا کہ پست کی اپنی آواز آمین کے ساتھ - اور ایک روایت میں ہے کہ اخفا کیا اپنی آواز کو آمین کے ساتھ - ترمذی
نے بعد روایت اس حدیث کے بخاری سے حدیث سفیان کا اصح ہونا اور شعبہ کا کئی جگہ خطا کرنا بیان کیا اول اعتراض
یہ کہ حجر ابی العنبس کہا اور صحیح حجر بن عنبس ہے جیسا کہ روایت سفیان میں ہے - عینی نے جواب دیا کہ حجر بن عنبس کی کنیت
ابو العنبس وابو السکن دونوں ہیں اور ابن حبان نے کتاب الثقات میں جزم کیا کہ حجر بن عنبس کی کنیت مثل اپنے باپ
کے نام کے ہے - میں کہتا ہوں کہ ابن حجر رح نے اصابہ فی اسماء الصحابہ میں اسکا اقرار کر لیا ہے - چنانچہ کہا کہ حجر کو ابن قیس کہتے ہیں
اور کنیت ابو السکن تھی اور اسکو حجر ابی العنبس بھی کہتے تھے وہ حضرمی کوفی ثقہ ہے اسکو ابن حبان نے ثقات میں لکھا اور ذہبی
نے کہا کہ وہ کوفی شیخ ثقہ ہے اس سے ابو داؤد و ترمذی و بخاری نے روایت لی ہے اور محدثین متفق ہیں کہ وہ صحابی نہیں ہے انتہی
ملخصا - پس ثابت ہوا کہ شعبہ نے اسمیں کچھ خطا نہیں کی - اعتراض دوم کہ شعبہ نے درمیان میں حجر ابو العنبس اور وائل بن حجر
رضی اللہ عنہ کے علقمہ بن وائل کو زیادہ کیا حالانکہ علقمہ نہیں ہے - جواب دیا گیا کہ جب حجر ابو العنبس کی ملاقات ہو وائل رض
سے ثبوت ہے تو علقمہ کو زیادہ کرنا ایک ثقہ کی زیادت ہے اور اسمیں کوئی ضرر نہیں ہے ابن الہمام رح نے کہا کہ ترمذی نے علل کبیر میں
بخاری رح سے نقل کیا کہ علقمہ اپنے والد کی وفات سے چھ مہینہ بعد پیدا ہوا ہے ابن الہمام نے کہا کہ اگر یہ ثبوت ہے تو لازم
اس سے انقطاع ہے - میں کہتا ہوں کہ وہ بھی مضر نہیں اور علقمہ ثقہ ہے اور عامہ علماء اسکو حجت لیتے ہیں بلکہ یہ خود ثبت ہے
کہ شعبہ رح سے ابو العنبس سے یہ دوسری روایت بواسطہ علقمہ کے وائل رضی اللہ عنہ سے اخفاء آمین کی بیان کی - اور
مؤید اسکی یہ کہ ابوداؤد طیالسی نے شعبہ سے دوسری روایت مثل روایت سفیان ثوری کے روایت کی پس خلاصہ
کلام یہ نکلا کہ ایک تو ابو العنبس نے وائل رضی اللہ عنہ سے بے واسطہ آمین بالجہر کی روایت کی جسکو شعبہ نے ابوداؤد
طیالسی کی روایت میں اور سفیان نے ترمذی و ابوداؤد سجستانی کی روایت میں ذکر کیا اور دوم ابو العنبس نے بواسطہ
علقمہ کے وائل رض سے آمین باخفاء کی روایت کی اسکو شعبہ نے ترمذی کی روایت میں اور احمد و دارقطنی و حاکم و ابو یعلی
موصلی و طبرانی و ابوداؤد طیالسی کی روایات میں ذکر کیا پس صریح ثابت ہوا کہ وائل رضی اللہ عنہ کا مطلب آمین بالجہر کی نقل
سے یہ ہے کہ کبھی حضرت صلعم کو بالجہر کہتے سنا اور کبھی باخفاء کہتے سنا - اور شعبہ نے کوئی خطا نہیں کی - اعتراض سوم یہ کہ شعبہ نے
(واخفی بہا صوتہ) کہا حالانکہ وہ قول (مد بہا صوتہ) ہے - جواب یہ کہ اسکا معلوم ہونا تو روایات ہی پر موقوف ہے پھر یہ دعوی کہاں سے
ہوا کہ وہ صرف جہر ہے نہ اخفاء - اور ہمنے ابھی ذکر کر دیا کہ دونوں میں یہ کیوں کہا جاوے کہ صرف ایک ہی ہے - ہاں ایک ہی
نماز میں دونوں نہیں ہو سکتے اور وائل رضی اللہ عنہ نے اپنی مختلف اوقات حاضری و متعدد نمازوں کا حال کبھی جہر اور کبھی
اخفاء بیان کیا ہے اور رہا بیان ابن الہمام کہ دارقطنی وغیرہ نے سفیان رح کی روایت کو ترجیح دی باین طور کہ سفیان کا حفظ
بہ نسبت شعبہ کے بڑھا ہوا ہے - میں کہتا ہوں کہ یہ دو وجہ سے غلط ہے اول یہ کہ یہاں تعارض کون ہے جس سے ترجیح کی نوبت
پیش آئی ہاں جو مذہب اختیار کرے اسکی حمیت کے لیے زبردستی تعارض کر لینا علمائے ربانی سے بہت بعید ہے دین تو صرف
اللہ تعالی کا اور اسکے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت سے ہے اور یہ اجتہادات مجتہدوں کے صرف حضرت سرور عالم
صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت و سنت معلوم کرنے کے لیے ہیں تو ہر ایک مجتہد کا ماخذ معلوم کیا جاتا ہے حتی کہ اگر کسی مسئلہ
میں ماخذ صحیح نہ نکلے تو جو صحیح ہے وہی بسر و چشم اور یہی راہ ائمہ و اولیاء و مشائخ و علمائے متقدمین و متاخرین کی ہے اور بانی
تعصب و حمیت تو اپنے نفس کی خوشنودی و خود رائی ہے اسی کو نہ پہچانا تو رب عز و جل کو کیا پہچانیگا - نعوذ باللہ من شرور
انفسنا - دوسری وجہ یہ کہ شعبہ حدیث میں امیر المومنین ہیں دیکھو علل ترمذی میں اقوال وکیع وغیرہ پس سمجھے تو یہ بات حق
نفیس [illegible] ہر جگہ ہے - واللہ تعالی ہو العلیم الخبیر - پس حاصل کلام یہ نکلا کہ آیت کریمہ سے آمین کا اخفاء نکلتا ہے اور صحاح ستہ کی

حدیث قولی اذا امن الامام فامنوا۔ اور حدیث قولی صحیح مسلم وغیرہ اذا قال ولا الضالین فقولوا آمین سے اخفاء اظہر ہے اور حدیث
فعلی وائل بن حجر رضی اللہ عنہ اور اثر قولی ابراہیم نخعی وغیرہ سے بھی۔ ہاں آمین کے جہر میں حدیث فعلی ابوہریرہ و وائل
بن حجر میں اور اثر فعلی ابن الزبیر رضہ ہے اور مجھے عند التحقیق کوئی حدیث قولی آمین نہیں ملی۔ پس بنظر انصاف یہی ارجح ہے
کہ آمین باخفاء ہو ہاں جہر کا جواز ہے خصوصاً جبکہ بے پڑھوں کی تعلیم مقصود ہو یا امام صالح اپنی موافقت چاہے جیسے ظاہر
کیا گیا واللہ تعالیٰ خالق کل شئی وھو الاعلم بالصواب۔ م۔ والمد والقصر فیہ وجہان۔ آمین میں مد و قصر دو وجہ ہیں۔ ف
یعنی لغت میں آمین دو وجہ پر صحیح ہے آمین بمد الف بروزن یاسین۔ خلاصہ میں کہا کہ اسی کو فقہا نے اختیار کیا ہے ۔ دوم
امین بدون مد کے بروزن یمین۔ اور کہا گیا کہ میم کا امالہ کر دینا اور الف و یاء کے درمیان قرات جائز ہے۔ والتشدید
فیہ خطاء فاحش۔ اور میم کا تشدید دینا فاحش غلطی ہے۔ ف۔ آمین بمد الف و تشدید میم بمعنی قاصدین ہے کما فی قولہ تعالیٰ
آمین البیت الحرام (المشروع سورہ انعام) اس سے سنت آمین ادا نہوئی لیکن کیا نماز فاسد ہوگی تو میم کا تشدید دینا جب کہ
الف ممدود ہو بروزن فناسی اس سے صاحبین کے نزدیک نماز فاسد نہوگی اور اسی پر فتوی ہے ع۔ اور عجب کہ الف
بغیر مد ہو تو نماز فاسد ہو جائیگی جیسے الف مد کے ساتھ میم بلا تشدید کا کسرہ اور یاء حذف کرنے میں بروزن ضامن نماز
فاسد ہیں اور الف بے مد کے ساتھ فاسد ہے۔ یونہی حذف یاء میں اگر میم مشدد کیا خواہ الف کو مد ہو یا نہو نماز فاسد ہے
م ش۔ چاہیے کہ مصلی اپنے ایک قدم پر بوجھ رکھے پھر دوسرے قدم پر اور یہی افضل ہے بنسبت اسکے کہ دونوں کو ٹھہرا رکھے
جامع صلوٰۃ الاثر میں یہ امام ابوحنیفہ و محمد سے منصوص ہے اور امام ابو یوسف سے اسکے خلاف روایت نہیں ہے ع۔ اور یہی ارجح
فی المذہب۔ م۔ قال مصنف رح نے کہا ثم۔ پھر یعنی بعد قرات تمام کرنے کے علی الاصح مجتبیٰ بدون توقف کے۔ یکبر
تکبیر کہے۔ ویرکع۔ اور رکوع کرے۔ ف۔ سیدھے تکبیر کہنا اور بعد کو رکوع کرنا یہی مذہب صحیح ہے۔ الخلاصہ۔ وفی الجامع
الصغیر ویکبر مع الانحطاط۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ تکبیر کہے جھکاؤ کے ساتھ۔ ف۔ تو تکبیر کی ابتدا شروع جھکاؤ کے ساتھ
اور تمام ہونا ٹھیک رکوع میں ہو جانے پر ہوگا۔ المحیط۔ طحاوی رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے معراج الدرایہ۔ لان النبی علیہ السلام
کان یکبر عند کل خفض و رفع۔ ف۔ یہ حدیث ابن مسعود رض نے روایت کی بلفظ کان یکبر فی کل خفض و رفع و قیام
و قعود و ابوبکر و عمر۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر کہا کرتے ہر جھکاؤ و ابھار اور کھڑے ہونے اور بیٹھنے میں
اور ابوبکر و عمر بھی۔ رواہ النسائی والترمذی وقال حسن صحیح ورواہ احمد و اسحق والدارقطنی وابن ابی شیبہ والطبرانی۔ اور
مؤید اسکی صحیحین میں حدیث ابوہریرہ اور مؤطا میں مرسل علی بن الحسین یعنی امام زین العابدین ہے جو مؤید ہے کہ بلا تغیر
تا وفات یہی طریقہ رہا۔ ع۔ اور یہ نص ہے کہ قول جامع صغیر صحیح جیسا کہ طحاوی رح نے کہا اور اسی پر اعتماد ہے اور میں نے
دیکھا کہ اسی پر درمختار میں جزم کیا۔ اور اگر قرات کا کوئی حرف باقی تھا اسکو جھکاؤ میں تمام کیا تو مکروہ ہے علی الاصح ش
اور آخر حرف قرات کو اللہ اکبر سے نہ ملاوے اور اگر ملایا تو مکروہ نہیں ہے۔ التاتارخانیہ۔ پھر امام اس تکبیر رکوع وغیرہ کا
جہر کرے یہی ظاہر الروایۃ و اصح ہے۔ الخلاصہ۔ ویحذف التکبیر حذفا۔ اور حذف کرے تکبیر کو اچھی طرح۔ ف۔ یعنی اللہ اکبر
اول خفیف فتحہ دے اور لام اللہ کو مد کرے یہی صواب ہے ف اور راء کو رفع دے۔ جزم خطاء ہے۔ اور اکبر کے اول خفیف
فتحہ اور باء سے موحدہ کو خفیف فتحہ و آخر راء کو جزم دے۔ م۔ لان المد فی اولہ خطاء من حیث الدین لکونہ استفہاما
کیونکہ مد کرنا اول تکبیر میں یعنی اللہ کے اول میں براہ دین خطاء ہے کیونکہ وہ استفہام ہے۔ ف۔ آواز اسکی دکیا اللہ اکبر کے
یہی معنی ہونگے کہ کیا اللہ بزرگ ہے اگر عمداً کہے تو مشائخ میں اس کے کفر میں کلام ہے جیسے اکبر کے اول ہمزہ کو مد کرنے میں
ہے اور نماز فاسد ہو جائیگی۔ الخلاصہ۔ حق یہ کہ جو امام مصنف نے کہا کہ خطاء ہے نہ کفر۔ عینی۔ میں کہتا ہوں کہ یہی صواب ہے جیسکہ

مین نے اور بحث کی والحمد علی الوفاق ثم ـ وفی آخرہ لحن من حیث اللغۃ ـ اور تکبیر کے آخر مین مدکرنا براہ لغت لحن ہے ـ ف ـ یعنی خطا ہے اگر اکبار پڑھے اور نماز فاسد ہوگی ـ علی الاصح مع ـ اور بار بار کو کھینچنا خطا ہے ـ پھر دفع ہو کہ تکبیرات جمہور صحابہ و تابعین رض و اتباع علماء کے نزدیک سنت ہین مگر ایک روایت مین احمد و ظاہریہ کے نزدیک واجب ہین ـ بغوی رح نے کہا کہ باتفاق ائمہ سنت ہین ـ مع ـ ویعتمد بیدیہ علی رکبتیہ ـ اور اعتماد کرے مانند عمود کے اپنے دونون ہاتھون سے اپنے دونون گھٹنون کو ـ ف ـ یہی سنت ہے ـ م ـ یہی صحیح ہے ـ البدائع ـ ویفرج بین اصابعہ ـ اور اپنی انگلیون مین کشادگی رکھے ـ ف ـ یہ مستحب ہے اور حضرت ابن مسعود رض کے نزدیک دونون ہاتھ ملا کر دونون گھٹنون کے بیچ مین رکھے اور جمہور کے نزدیک یہ کسی وقت کا فعل تھا کہ منسوخ ہوگیا ـ بقولہ علیہ السلام لانس رض اذا رکعت فضع یدیک علی رکبتیک وفرج بین اصابعک ـ وارفع یدیک عن جنبیک ـ یعنی انس رض کو جو خدمت کیا کرتے تھے فرمایا کہ اے پسر جب تو رکوع کرے تو رکھ اپنے دونون ہاتھون کو اپنے دونون گھٹنون پر اور کشادگی دے اپنی انگلیون مین ـ م ـ اور اٹھائے اپنے ہاتھون کو اپنے دونون بغل سے ـ رواہ الطبرانی مطولاً ـ اور یہ طریقہ حدیث ابو مسعود مین عند احمد والترمذی وابی داؤد ـ اور حدیث ابن عمر رض مین عند ابن حبان اور حدیث ابی حمید الساعدی مین عند البخاری اور حدیث ابن رافع مین عند ابی داؤد ـ اور ماسوا مین ائمہ اربعہ وغیرہم کے درمیان خلاف نہین ہے اور مصعب بن سعد نے کہا کہ مین نے اپنے دونون ہاتھون کو دونون گھٹنون کے درمیان رکھا تو مجھے میرے باپ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے منع کیا اور کہا کہ ہم لوگ ایسا کرتے تھے پھر ہم کو اس سے منع کر دیا گیا اور حکم دیا گیا کہ اپنے ہاتھون کو اپنے گھٹنون پر رکھا کرین ـ رواہ البخاری ومسلم ـ ولایندب الی التفریج الا فی ہذہ الحالۃ لیکون امکن من الاخذ ـ اور نہین ترغیب دی گئی بجانب تفریج کے یعنی انگلیان کھلی رکھنے کے کسی حالت مین سوائے اس حالت رکوع کے گھٹنے پکڑنے کے تاکہ گرفت کا قابو خوب ہو ـ ولا الی الضم الا فی حالۃ السجود ـ اور نہ ترغیب دی گئی بجانب انگلیان ملائے رکھنے کے کسی حالت مین سوائے حالت سجدہ کرنے کے ـ وفیما وراء ذلک یترک علی العادۃ ـ اور ماسوائے مذکور کے سب صورت مین انگلیون کو اپنی عادت پر رکھنے کے لیے چھوڑا جاتا ہے ـ ف ـ یعنی انگلیان جیسے اسکی عادت پر رہتی ہین ویسے ہی رہین ـ ملانے یا کھولنے کی بہتری پر ترغیب نہین دی گئی ہے ـ اور وہ جو تکبیر تحریمہ کے وقت حدیث مین آیا کہ انگلیان کھلی رکھتے تھے تو مراد یہ کہ مٹھی نہین باندھتے تھے ـ مع ـ ویبسط ظہرہ ـ اور ہموار رکھے اپنی پیٹھ کو ـ ف ـ حتی کہ اگر اسکی پیٹھ پر پانی بھرا پیالہ رکھین تو ٹھہر رہے ـ الخلاصہ ـ لان النبی علیہ السلام کان اذا رکع بسط ظہرہ ـ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب رکوع کرتے تو پیٹھ کو مبسوط یعنی برابر ہموار کرتے تھے ـ ف ـ وابصہ ابن معبد کی حدیث مین ہے کہ یسوی ظہرہ حتی لو صب علیہ الماء لاستقر ـ یعنی ہموار کرتے اپنی پیٹھ کو حتی کہ اگر اسپر پانی بہایا جاوے تو ٹھہر جاوے ـ رواہ ابن ماجہ ـ وحدیث براء رض مین ہے کہ اذا رکع بسط ظہرہ واذا سجد وجہ اصابعہ قبل القبلۃ ـ یعنی جب رکوع کرتے تو مبسوط کرتے اپنی پیٹھ کو اور جب سجدہ کرتے تو اپنی انگلیان جانب قبلہ متوجہ کر لیتے تھے ـ رواہ ابو العباس محمد بن اسحق السراج ـ اور طبرانی نے ابن عباس و ابو برزہ الاسلمی سے مثل حدیث وابصہ رض روایت کی ـ فع ـ انگلیان خواہ پانون کی ہون یا ہاتھ کی ـ م ـ اس حالت مین سر کیونکر رہے تو فرمایا ولا یرفع راسہ ولا ینکسہ ـ اور سر نہ اونچا رکھے اور نہ جھکا دے ـ ف ـ یعنی چوتڑون سے سطح ہموار رکھے ـ الخلاصہ ـ لان النبی علیہ السلام کان اذا رکع لایصوب راسہ ولا یقنعہ ـ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب رکوع فرماتے تو اپنا سر مبارک نہ جھکائے رکھتے اور نہ اٹھائے ـ ف ـ یہ ابو حمید ساعدی رض کی حدیث طویل مین ہے ـ رواہ الترمذی وصححہ وابن حبان اور صحیح مسلم کی حدیث ام المومنین صدیقہ رض وصحیح بخاری مین بھی یہ معنی موجود ہین ـ مع ـ اور مکروہ ہے کہ

مرد اپنے گھٹنوں کو کمان کی شکل پر منحنی کرے۔ رہی عورت تو وہ رکوع میں خفیف منحنی ہو جاوے اور ہاتھوں کو عمود کی طرح
سیدھا نہیں رکھے اور نہ انگلیاں کھول کر گھٹنے پکڑے بلکہ ہاتھوں کو اپنی طرف بچھا دے اور گھٹنوں پر ہاتھ رکھ لے اور انکو
منحنی کر لے اور بازوؤں کو پہلو سے جدا نہ کرے۔ الزاہدی وغیرہ۔ ویقول سبحان ربی العظیم ثلثاً۔ اور کہے حالت رکوع
میں تین مرتبہ سبحان ربی العظیم۔ ف۔ پاک ہے میرا رب بڑی عظمت والا۔ یہ تسبیح ہر ایک کے واسطے ہے خواہ مرد ہو یا عورت ج
وذلک ادناہ۔ اور یہ تسبیح کی کمتر مقدار ہے۔ ف۔ عامہ اہل علم کے نزدیک رکوع میں تسبیح یہ جو تین مرتبہ سے کمتر نہو۔ لقولہ
علیہ السلام اذا رکع احدکم فلیقل فی رکوعہ سبحان ربی العظیم ثلثا وذلک ادناہ۔ یعنی بدلیل روایت ابوداؤد
ترمذی وابن ماجہ۔ حدیث ابن مسعود رضی کی مرفوعاً کہ جب تم میں سے کوئی رکوع کرے تو اپنے رکوع میں کہے سبحان
ربی العظیم تین مرتبہ اور یہ اسکا ادنی مرتبہ ہے۔ ف۔ واذا سجد فلیقل سبحان ربی الاعلی ثلاث مرات وذلک ادناہ۔ اور
جب سجدہ کرے تو کہے سبحان ربی الاعلی تین مرتبہ اور یہ اسکا کمتر ہے۔ ای ادنی کمال الجمع۔ ای کمال جمع کا ادنی ہے
ف۔ مبسوط سرخسی میں ہے کہ وذلک ادناہ۔ جو حدیث میں ہے اس سے جواز کا کمتر درجہ مراد نہیں تاکہ اس سے کم جائز نہ ہو
کیونکہ رکوع وسجدہ تو بدون اس تسبیح کے جائز ہے بلکہ یہی مراد کہ کمتر درجہ کا کمال ہے۔ مبسوط خواہرزادہ میں ہے کہ مراد اس سے
کمتر جمع ہے کیونکہ جمع کا عدد کمتر تین ہے۔ عینی رح نے اعتراض کیا کہ جمع کا تو حدیث میں اشارۃ و دلالۃ کچھ ذکر نہیں ہے پس ٹھیک
بات تو یہی ہے کہ مراد کمال سنت کا کمتر یا کمال تسبیح کا کمتر یہ ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ بنظر تحقیق یہ ظاہر ہوتا ہے۔ وذلک ادناہ
کی ضمیر اضمار قبل الذکر نہیں ہے جیسے قول مذکور میں تکلف کیا بلکہ ضمیر کا مرجع رکوع یا سجود ہے یعنی تین مرتبہ تسبیح کی قدر رکوع
یہ ادنی مرتبہ ہے۔ ہاں اس سے یہ لازم ہے کہ اسقدر اعتدال رکوع میں واجب ہے تو ہم ذکر کر چکے صحیح قول امام ابو یوسف
رح کا یہی ہے اور یہی مختار رکھا گیا ہے اور یہ جزم ہوا کہ ادنی مقدار اعتدال کی ایک تسبیح ہے تو یہ سوائے رکوع وسجود کے ہے
کیونکہ ہر دو سجدہ کے بیچ میں مثلاً کوئی رکن مفروض نہیں رکھا گیا جیسے رکوع وسجدہ رکن مفروض ہے بلکہ یہ جلسہ دونوں سجدے
کے متحقق ہونے کے لیے ہے تو جب ہی ہوگا کہ ایک سجدے سے سر اٹھا کر اتنا اطمینان واعتدال کر لے پس یہی حق بلطف
ہے واللہ تعالی اعلم۔ اور تسبیحات تو ضرور سنت ہیں اور تین تسبیحات کہنا اندازہ ہے تاکہ اس سنت سے فرض رکوع کی بقدار
کامل ہو جاوے۔ م۔ اور اگر کسی نے بالکل تسبیح نہ کہی یا ایک ہی مرتبہ کہی تو مکروہ ہے ایسا ہی امام محمد سے مروی ہے۔ فتح
میں کہتا ہوں کہ یہی خلاصہ میں مذکور ہے۔ پس اگر یہ مراد ہو کہ وہ تین تسبیح کی قدر ٹھہرا مگر زبان سے تسبیح نہیں یا ایکبار ہی
دو کہی تو ترک سنت سے کراہت ہوگی۔ اور اگر یہ مراد کہ اسقدر نہیں ٹھہرا تو مکروہ تحریمی ہے حتی کہ اعادہ واجب ہے بنا بر
قول ابو یوسف کے جو مختار ہے ولیکن درمختار میں لکھا کہ تسبیح چھوڑنے یا کم کرنے میں کراہت تنزیہی ہے۔ اقول یہ اسوقت
کہ رکوع قدر واجب پورا کر لیا ورنہ واجبات میں فرض طمانینت شمار کرنے پر یہاں مخالفت ہوگی۔ م۔ اور لکھا کہ رکوع یا
قرأت کو طول دینا تاکہ آنے والا مل جاوے اگر بہ نیت تقرب الٰہی ہو تو بالاتفاق مکروہ نہیں مگر یہ نادر ہے اور ریاکاری کا مسئلہ
کہلاتا ہے۔ ورنہ اگر پہچانے تو مکروہ تحریمی ورنہ نہیں۔ د۔ اقول عینی رح نے اسمیں کثرت سے اختلاف نقل کیا اور یہ قول جو درمختار
میں لیا ہے فقیہ ابو اللیث کا ہے کہ اگر آنے والے کو پہچانے تو طول دینا مکروہ ورنہ مضائقہ نہیں ہے۔ شامی نے کہا کہ مضائقہ نہیں
کہنا مشعر ہے کہ نہ کرنا افضل ہے۔ ذخیرہ میں قول ابو حنیفہ وامام ابی لیلی ومحمد مطلقاً مکروہ لکھا ہے۔ ولیکن صحاح کے بعض احادیث
میں حضرت صلعم کی رکعت اول کو طول دینے میں صحابی راوی نے فرمایا کہ میرے نزدیک یہ اسواسطے فرماتے کہ آنے والے
مل جاویں مع ہذا یہ محمول ہے کہ جب مقصود خلوص تقرب ہو تو بالاتفاق مکروہ نہیں ہے۔ م۔ امام مالک سے یہ نقل کہ رکوع
وسجود میں تسبیح کے قائل نہیں۔ ہرگز صحیح نہیں ہے بلکہ فرضیت کے قائل ہونے کی روایت ہے۔ کافی مع الکنز للعینی۔ اور اگر

کے شاگرد ابو مطیع البلخی بھی تین تسبیح فرض ہونے کے قائل ہیں۔ رکوع و سجود میں قرآن پڑھنا چاہ... ان اماموں کے نزدیک مکروہ
ہے۔ ذخیرہ میں ہے کہ تین تسبیح سے زیادہ کرنا افضل ہے مگر طاق شمار پر ختم کرے لیکن یہ منفرد کے حق میں ہے اور امام کو اتنا طول
نہ دینا چاہیے کہ قوم میں کوئی ملول ہو جاوے۔ امام تین چار مرتبہ کہے شرح الطحاوی۔ میں کہتا ہوں کہ پانچ ہو تو طاق پر ہو
م۔ تتمہ میں ہے کہ مقتدی برابر تسبیح پڑھتی جاوے جب تک امام سر اٹھاوے۔ اقول یعنی چاہیے جسقدر طاق یا جفت ہو جاوے
م۔ اور اگر مقتدی تین بھی کہنے نہ پایا کہ امام نے سر اٹھایا تو ابو اللیث نے کہا کہ صحیح یہ ہے کہ وہ امام کے تابع ہے یعنی فوراً سر اٹھادے
چاہیے کم ہوں ع۔ اسی طرح سجود میں بھی امام کی متابعت واجب ہے۔ ت۔ اور اگر مقتدی نے پہلے سر اٹھایا تو پھر امام کی متابعت کے لیے
رکوع میں جاوے ورنہ مکروہ تحریمی کا مرتکب ہوگا اور جب دوبارہ رکوع میں گیا تو اس سے یہ دو رکوع نہ ہونگے۔ د۔ اور اگر مقتدی نے
تشہد پورا نہ کیا تھا کہ امام تیسری رکعت کو کھڑا ہوا یا آخری قعدہ میں سلام پھیرا تو مقتدی اسکو پورا کرے اور اگر اسنے ساتھ دیا تو روا ہے
اور اگر مقتدی بعد تشہد کے درود و دعا میں تھا کہ امام نے سلام پھیر دیا تو فوراً متابعت کرے۔ ت د۔ اگر کوئی شخص ... ہو تو اسکا ظلم و تشدد
کرنے کو رکوع میں طول دینا مکروہ نہیں ہے۔ اقول فیہ نظر جسنے امام کو رکوع میں پا لیا اسکو یہ رکعت مل گئی بخلاف قومہ کے۔ اقول یہی حدیث سے
ثابت ہے۔ سیانی۔ اور اسکو چاہیے کہ تکبیر تحریمہ کہکر رکوع میں امام کے ساتھ ملجانے کی دوسری تکبیر کہے اور اگر اول تکبیر تحریمہ ہی پر اکتفا کیا تو جائز ہے یعنی
تکبیر رکوع تو مستحب تھی۔ ایسا ہی ایک جماعت صحابہ مثل عمر رض وغیرہ و تابعین مثل سعید بن المسیب وغیرہ اور باقی تینوں ائمہ
فقہاء وغیرہم سے مروی ہے۔ یہ اسوقت کہ اول تکبیر سے اسنے تکبیر تحریمہ کی نیت کی ہو اور اگر اس سے تکبیر رکوع کا قصد کیا تو
ہمارے نزدیک جب بھی روا ہے یعنی وہ نیت لغو ہے اور یہ تکبیر واسطے تحریمہ کے قرار دی جائیگی۔ المحیط والمرغینانی۔ اور امام احمد
کے نزدیک نہیں جائز ہے اور اگر اسنے رکوع یا تحریمہ کسی کی نیت نہ کی تو امام احمد کے نزدیک جائز ہے۔ اور اگر اسنے دونوں کی نیت
کی تو بالاتفاق جائز ہے۔ ذخیرہ میں ہے کہ اگر امام کو اول یا دوسرے سجدہ میں پاوے تو ثنا پڑھکر سیدھا سجدہ میں چلا جاوے
ع۔ تاکہ شیطان خوار ہو۔ اور اگر رکوع میں طمانینت نہ کی تو طرفین رح کے نزدیک نماز روا ہے لیکن یہ قول مختار نہیں ہے اور طمانینت
واجب ہے اور اکثر ان طبقہ متقدمین کے قول پر ایک تسبیح کی قدر ہے اور یہ مباحث گذر چکے ہیں اور اصح قدر تین تسبیح ہے۔ **ثم**
پھر بعد طمانینت رکوع کے۔ **یرفع راسہ**۔ اپنا سر اٹھاوے۔ **ویقول سمع اللہ لمن حمدہ**۔ اور کہے سمع اللہ لمن حمدہ
ہار سکنہ کے ساتھ جیسا کہ فوائد حمیدیہ میں ثقات سے نقل ہے یا ہار کنایہ ع۔ اگر امام ہے تو بالاجماع اسکو کہے۔ المحیط۔ اور جہر کرے
م۔ اور اگر مقتدی ہو تو وہ فقط ربنا لک الحمد کہے بلا خلاف۔ المحیط۔ اور آہستہ کہے۔ م۔ اور اگر منفرد ہو تو اصح یہ کہ سمع اللہ اور
ربنا لک دونوں ذکر جمع کرے۔ المحیط۔ یہی معتمد ہے۔ التاتارخانیہ۔ اور جہر و اخفاء میں مختار ہے۔ م۔ اور رکوع سے اٹھتے ہوے کہے اور
جب سیدھا ہو جاوے تو ربنا لک الحمد کہے یہی اصح ہے۔ القنیہ۔ اور ہر ذکر کو اپنے محل میں کہے اور چھوٹ جاوے تو بے محل نہ کہے
کمافی التاتارخانیہ عن التتمہ۔ اگر لمن کو مل کر دیا تو نماز فاسد ہو گئی اور اولی یہ ہے کہ حمدہ کے ہا کو جزم کرے۔ تاتارخانیہ عن الحجۃ
ویقول المؤتم ربنا لک الحمد۔ اور مقتدی ربنا لک الحمد کہے۔ **ف**۔ آہستہ۔ م۔ احادیث صحیحہ میں وارد ہے۔ ربنا لک الحمد
اور ربنا ولک الحمد۔ اور اللھم ربنا لک الحمد واللھم ربنا ولک الحمد۔ ذخیرہ میں ہے کہ اللھم ربنا ولک الحمد افضل ہے۔ مع۔ پھر بدون واو
پھر بدون اللھم۔ **ولا یقولہا الامام عند ابی حنیفۃ**۔ اور ابو حنیفہ رح کے نزدیک امام اسکو نہ کہے۔ **وقالا یقولہا فی نفسہ**
اور صاحبین نے کہا کہ امام بھی اسکو آہستہ کہے۔ **ف**۔ یہی اصح ہے۔ القنیہ۔ **لما روی ابو ہریرۃ ان النبی علیہ السلام کان**
یجمع بین الذکرین۔ کیونکہ ابو ہریرہ رض نے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دونوں ذکر کو جمع کرتے تھے۔ **ف**
چنانچہ کہا کہ پھر وقت رکوع سے سر اٹھانے کے کہتے سمع اللہ لمن حمدہ۔ پھر سیدھے کھڑے ہونے کی حالت میں کہتے۔ ربنا لک
الحمد۔ پھر تکبیر کہتے جسوقت کہ سجدہ کو جھکتے۔ کمافی الصحیحین۔ اور یہ یعنی صحیح بخاری میں حدیث ابن عمر رض سے اور صحیح مسلم میں

حدیث عبداللہ بن ابی اوفیٰ رضی اللہ عنہ سے ثابت ہیں۔ ع۔ ولانہ حرض غیرہ فلاینسی نفسہ۔ اور امام اس وجہ سے کہ جب دوسرے کو ترغیب
تو آمادگی دلائی تو اپنے آپ کو فراموش نہ کریگا۔ ف۔ یعنی سمع اللہ لمن حمدہ۔ کہا تو یہ معنی کہ جس نے اللہ تعالیٰ کی حمد کی اللہ تعالیٰ
نے اسکی تعریف سنی۔ مقصود یہ کہ ایسا ضرور کرو تو خود بھی کریگا اور اپنے آپ کو محروم نہ رکھیگا ع م۔ اور شاید یہ مراد ہو کہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے اسیر دوسرے دن کو ترغیب فرمائی چنانچہ شل آمین کے اسمیں فضیلت مروی ہے کہ موافقت ملائکہ سے بخشش ہوتی ہے تو حمد
بھی کرتے ہیں۔ ت۔ ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام اذا قال الامام سمع اللہ لمن حمدہ فقولوا ربنا لک الحمد۔ فان من
وافق قولہ قول الملائکۃ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ جب امام نے سمع اللہ لمن حمدہ کہا تو تم ربنا لک
الحمد کہو بات یہ ہے کہ جسکا کہنا ملائکہ کے کہنے سے موافق ہوا تو اسکے اگلے گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔ رواہ البخاری ومسلم عن ابی ہریرۃ
ف۔ اور یہ امام ومقتدی کے درمیان تقسیم ہے۔ وانہا تنافی الشرکۃ۔ اور قسمت منافی شرکت ہے۔ ف۔ تو امام کو اسمیں
شرکت نہوگی۔ ولہذا لایاتی المؤتم بالتسمیع عندنا خلافاً للشافعی۔ اور اسی وجہ سے نہیں کہیگا مقتدی سمع اللہ ہمارے
نزدیک برخلاف شافعی رح کے۔ ف۔ اگر کہو کہ اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین۔ بھی تقسیم ہے تو امام آمین نہ کہے حنفیہ
کے نزدیک ہے جواب یہ کہ دوسری دلیل سے معلوم ہوا کہ امام بھی کہیگا۔ تو کہتا ہے کہ پھر یہاں بھی دوسری دلیل مذکورہ بالا سے معلوم
ہوا۔ ولانہ یقع تحمیدہ بعد تحمید المقتدی وہو خلاف موضوع الامامۃ۔ اور یہ وجہ ہے کہ امام کا حمد کہنا بعد کہنے مقتدی کے
واقع ہوگا اور یہ امامت کے موضوع سے خلاف ہے۔ ف۔ چاہیے کہ امام پہلے کہتا اور جواب ہو سکتا ہے کہ یہ متابعت کی چیز نہیں ہے
جیسے سمع اللہ بالاتفاق ہے تو اسمیں امامت کو دخل نہوا۔ وما رواہ محمول علی حالۃ الانفراد۔ اور جو ابو ہریرہ رض نے حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے جمع کرنے کو روایت کیا یہ حالت تنہائی پر محمول ہے۔ والمنفرد یجمع بینہما فی الاصح۔ اور جو تنہا پڑھے وہ دونوں
کو جمع کرے۔ اصح روایت میں۔ ف۔ یہ روایت حسن رح نے ابو حنیفہ رح سے ذکر کی جیسا کہ ہمارا مذہب ہے اور مصنف نے کہا کہ یہی
روایت اصح ہے اور ایک روایت میں فقط ربنا لک الحمد پڑھے۔ قاضیخان نے کہا کہ اسی پر اکثر مشائخ ہیں اور مبسوط میں کہا کہ یہی صحیح
اور شرح الاقطع میں کہا کہ صحیح یہ کہ منفرد دونوں کو جمع نہ کرے اور صدر شہید نے جامع صغیر کی شرح میں ذکر کیا کہ منفرد فقط سمع اللہ
پڑھے۔ ع۔ مصنف رح نے امام کی طرف جمع کی روایت کو اصح کہا۔ وانکان یروی الاکتفاء بالتسمیع فقط ویروی بالتحمید
اگرچہ امام رح سے روایت کیا جاتا ہے کہ منفرد فقط سمع اللہ پر اکتفا کرے اور روایت کیا جاتا ہے کہ فقط ربنا لک الحمد پر اکتفا کرے
والامام بالدلالۃ علیہ آت بہ معنیً۔ اور امام بھی حمد کو معنی کی راہ سے لایا جبکہ اسنے مقتدی کو دلالت کی۔ ف۔ کیونکہ دلالت کنندہ
فعل کرنے والے کے برابر ہے خلاف نہیں کہ یہ ذکر مسنون ہے اور رہا یہ قیام بعد رکوع کے جسکا نام قومہ رکھا گیا اور اسمیں اطمینان
کرنا تو اسمیں خلاف ہے اور اظہر قول ابی یوسف یہ کہ بقدر ایک تسبیح کے تو وہ واجب اور تعدیل فرض ہے۔ واللہ اعلم۔ قال ثم اذا
استوی قائماً۔ کہا کہ پھر جب سیدھا کھڑا ہو جاوے۔ ف۔ یعنی رکوع سے اٹھکر جیسا کہ ہم کہتے ہیں تو ...
اگرچہ امام ہو علی الاصح۔ کبر۔ تکبیر کہے سجود کی طرف گرتے ہوئے۔ وسجد۔ اور سجدہ کرے۔ ف۔ یعنی
پیشانی زمین پر رکھے بطور معروف۔ اما التکبیر والسجود فلما بینا۔ تکبیر وسجود کی دلیل تو وہی جو اوپر بیان ہوئی۔ ف۔ کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ میں تکبیر کہتے اور یہ وارکعوا واسجدوا سے سجدہ فرض ہے۔ واما الاستواء قائماً فلیس
بفرض وکذا الجلسۃ بین السجدتین والطمانینۃ فی الرکوع والسجود۔ اور رہا رکوع سے سیدھا کھڑا ہونا تو یہ فرض نہیں ہے
اور یونہی دونوں سجدوں کے بیچ میں بیٹھنا جسکا نام جلسہ ہے اور رکوع وسجود میں طمانینت بھی فرض نہیں۔ وہذا عند ابی حنیفۃ
ومحمد رح۔ اور یہ سب ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک فرض نہیں ہے۔ ف۔ لیکن علی التحقیق انکے نزدیک واجبات ہیں اور یہی
اصح ہے م۔ وقال ابو یوسف رح یفترض ذلک کلہ وہو قول الشافعی۔ اور ابو یوسف رح نے کہا کہ یہ سب فرض ہیں

اور یہی شافعی رح کا قول ہے۔ ف۔ فقیہ ابو اللیث نے فرمایا کہ یہ اختلاف کتاب امام محمد مین مذکور نہین اور نہ اسرار مین ہے لیکن
ہم نے اسکو فقیہ ابو جعفر سے پایا ہے کہ یہ ابو یوسف کے نزدیک فرض مین ہے۔ لقولہ علیہ السلام قم فصل فانک لم تصل قالہ
لاعرابی حین اخف الصلوٰۃ۔ بدلیل قول حضرت صلعم یعنی کھڑا ہوکر پھر نماز پڑھ کہ تو نے نماز نہین پڑھی۔ یہ ایک اعرابی کو فرمایا
تھا جسنے تخفیف کیا تھا نماز کو۔ ف۔ صحیحین مین ہے کہ ایک اعرابی نے مسجد مین داخل ہوکر دو رکعت نماز پڑھی پھر آکر حضرت صلعم کو سلام کیا
تو اُس سے حضرت صلعم نے فرمایا کہ پھر جاکر نماز پڑھ کہ تو نے نماز نہین پڑھی ہے پس اسنے پھر نماز پڑھی جیسے پہلے پڑھی تھی پھر آکر حضرت صلعم
کو سلام کیا پھر فرمایا کہ پھر جا نماز پڑھ کہ تینے نماز نہین پڑھی ہے پھر تیسری بار اُسنے عرض کیا کہ قسم اُس پاک کی جسنے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے کہ
مین اس سے بہتر ادا نہین جانتا تو آپ مجھے سکھلا دین پس حضرت صلعم نے اس سے فرمایا کہ جب تو نماز کو کھڑا ہو تو تکبیر کہہ پھر
قرآن سے جو تجھے آسان میسر ہو پھر رکوع کر یہانتک کہ مطمئن ہو جاوے بحالت رکوع پھر سر اُٹھا یہانتک کہ اعتدال پاوے
بحالت قیام۔ پھر سجدہ کر حتی کہ تو مطمئن ہو بحالت سجود پھر سر اُٹھا حتی کہ تو مطمئن ہو بیٹھے مین پھر ایسا ہی اپنی تمام نماز مین کر
یہانتک کہ اُسکو پورا کرلے۔ ابن الہمام۔ اس حدیث کو ابو داؤد و ترمذی و نسائی نے بھی روایت کیا اور انکی ایک روایت کے
آخر مین ہے۔ فان فعلت ہذا فقد تمت صلاتک وما انتقصت من ہذا فانما انتقصتہ من صلاتک۔ یعنی پس اگر تو نے ایسے کیا تو تیری
نماز پوری ہوگئی اور جو کچھ تو نے اس سے کم کیا تو وہی اپنی نماز مین سے ناقص کر ڈالا۔ الزیلعی۔ ان روایات مین سے بعض
مین ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس اعرابی کی نماز پڑھنے کو نگاہون سے دیکھتے جاتے تھے اور وہ بعد سلام کے بیٹھ گیا تھا
اسی روایت پر مصنف رح نے لکھا کہ کھڑا ہوکر نماز پڑھ الخ۔ بالجملہ یہ حدیث تو صریح دلالت کرتی ہے کہ اعتدال و طمانینت ضرور ہین
پھر آیا فرض ہین یا واجب ہین تو قول ابو یوسف و شافعی یہ کہ فرض ہین۔ ولہما۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ ف
آیت مین جو جزو نماز بتایا گیا ہے وہ رکوع و سجود ہے بقولہ تعالے؟ وارکعوا واسجدوا۔ اور انمین کچھ اجمال نہین جو محتاج بیان ہو
کیونکہ۔ م۔ ان الرکوع ہو الانحناء والسجود ہو الانخفاض لغۃ۔ لغت مین رکوع یعنی جھک جانا اور سجود پست ہوجانا
ف۔ یعنی اسطرح پست ہوجانا کہ سر زمین سے لگ جاوے لہذا مراح مین ہے کہ سجود سر بر زمین نہادن۔ الحداد پس انکے
لغوی معنی صاف معلوم ہین۔ م۔ اور خالی جھک جانے اور کچھ چہرہ زمین پر قبلہ رخ رکھ دینے سے معنی متحقق ہو جاوینگے
ف۔ فیتعلق الرکنیۃ بالادنی فیہما۔ پس رکن ہونا ان دونون مین کمتر پر متعلق ہوگا۔ ف۔ یعنی اتنا کہ اگر وہ بھی
نہو تو معنی رکوع و سجود کے نہون۔ اور رہی طمانینت رکوع یا سجود مین تو وہ خود رکوع یا سجود نہین ہے بلکہ اس فعل کو تھوڑی
دیر تک کیے رہنا طمانینت ہے تو معلوم ہوا کہ فعل تو بدون طمانینت کے ہوگیا اور وہی رکن مفروض تھا اور طمانینت پھر قائم ہے
تو اطلاق نص سے جسقدر ثابت ہے وہ صحیح ہوجاوے اور حدیث کی طمانینت پر موقوف نہوگا ورنہ نص کا نسخ ہونا لازم آویگا
الفتح۔ ابو یوسف رح کہہ سکتے ہین کہ نماز اپنے لغوی معنی پر نہین ہے تو مراد شرعی مین اجمال رہا اور بیان حدیث سے معلوم
ہوگیا کہ رکوع و سجود سے مراد اتنی دیر تک کہ تین تسبیح کہہ لے پس حدیث سے نسخ نہین بلکہ بیان لازم آیا اور جواب یہ کہ
حدیث ابن مسعود رض آگے معارض آتی ہے اور لغت اصل تو اسی پر مدار رہا۔ م۔ وکذا فی الانتقال اذ ہو غیر مقصود۔ اور
یہی حال انتقال کا ہے کیونکہ وہ مقصود نہین ہے۔ ف۔ یعنی رکوع سے سجدہ کو اور ایک سجدے سے دوسرے سجدے کو
منتقل ہونا خود مطلوب نہین بلکہ وہ سجدہ و رکوع کے معنی کے واسطے ہے تو قومہ و جلسہ فرض نہوا۔ وفی آخر ما روی تسمیتہ ایاہ
صلوٰۃ حیث قال وما نقصت من ہذا شیئا فقد نقصت من صلاتک۔ اور خود ابو یوسف کی مروی حدیث کے آخر
مین بغیر اعتدال و طمانینت والے کا نام نماز رکھا ہے چنانچہ کہا کہ۔ وما نقصت من ہذا الخ۔ ف۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے آخر مین اعرابی کو یہ بھی کہا جیسا کہ ابو داؤد وغیرہ کی ایک روایت ہم نے ذکر کی اور سنن کی حدیث اعرابی مین ہے کہ جب

حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے اعرابی کو کہا کہ واپس جا کر نماز پڑھ کہ تو نے نماز نہیں پڑھی اور رفاعہ بن رافع رض نے کہا کہ لوگوں
پر یہ امر بہت بھاری ہوا کہ جو اپنی نماز میں خفت کرے اُسنے نماز ہی نہیں پڑھی اور جب آخر میں فرمایا۔ فاذا انتقصت منہ شیئا فقد
انتقصت من صلاتک ۔ تو۔ رفاعہ رض نے کہا کہ یہ صحابہ پر آسان ہوا کہ جسنے نماز میں ان چیزوں میں کمی کی تو اُسکی نماز میں سے کمی ہوئی
اور کل نماز نہیں گئی۔ انتہی مترجما۔ پھر بعد اسکے عینی و ابن الہمام کی تاویل اسکو ثابت کرنے میں بے ضرورت ہے پھر تعدیل و طمانینت
کا رکن ہونا برائے شافعی رح ہوگا ورنہ برائے ابو یوسف رح مشکل ہے کیونکہ ثبوت اسکا بدرجہ وجوب ہے اور شافعی رح بعض وجوب کو
رکن کرتے ہیں لیکن ابو یوسف تو امام اعظم کے اصول سے متفق ہیں کہ رکن ہونا دو باتوں سے ہے ایک تو قطعی الثبوت ہو دوم کوئی
دلیل معارض ایسی نہو کہ وہ نفس فعل میں سے نہیں ہے اور یہاں اسکا ثبوت مشکل ہے اور پہلے گذرا کہ انہیں اموں سے مروی
روایات نہیں ہیں۔ م۔ ثم القومة والجلسة سنة عندہما۔ پھر قومہ بعد رکوع کے اور جلسہ درمیان دونوں سجدوں کے امام
ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ بقدر ایک تسبیح کے م۔ یعنی بالاتفاق مشائخ ۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ محیط میں قومہ
ترک سے سہو کا سجدہ واجب کہا بدون بیان خلاف جیسا کہ سابق بیان واجبات میں گذرا۔ فافہم م۔ وکذا الطمانینۃ فی تخریج
الجرجانی ۔ اور جرجانی کی تخریج پر طمانینت کا بھی یہی حال نکلا ہے۔ ف۔ یعنی استخراج طمانینت میں مشائخ نے اختلاف کیا چنانچہ
تخریج ابو عبد اللہ الجرجانی تلمیذ ابو بکر الرازی تلمیذ الکرخی رح میں یہ بھی سنت ہے کیونکہ طمانینت تو رکن رکوع یا سجدہ کے پورا کرنے
کو تو سنت ہے م ع۔ وفی تخریج الکرخی واجبۃ حتی تجب سجدتا السہو بترکہا عندہ ۔ اور تخریج کرخی میں طمانینت واجب ہے یہاں
تک کہ کرخی کے نزدیک ترک طمانینت سے دو سجدہ سہو واجب ہونگے ۔ ف۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہی اولی ہے اس واسطے
کہ حدیث میں جو آیا کہ۔ انک لم تصل ۔ یعنی تو نے نماز ہی نہیں پڑھی ۔ یہ اگرچہ طرفین رح کے نزدیک مجازی معنی پر محمول ہے
یعنی نقص سے خالی نماز تو نے نہیں پڑھی بلکہ ایسی ناقص تھی کہ گویا کچھ نہ پڑھی جبکہ اعادہ واجب ہے تو مجاز قریب بحقیقت
اور اسواسطے کہ طمانینت پر مواظبت ہونا دلیل وجوب ہے اور امام محمد رح سے پوچھا گیا کہ جو نماز میں طمانینت ترک کرے تو فرمایا کہ مجھے
خوف ہے کہ اسکی نماز ہی روا نہو۔ اور امام سرخسی اور ابو اللیث نے کہا کہ ترک سے اعادہ لازم ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اداء فرض
اس دوسری بار سے ہوگا پھر وجوب اعادہ میں کچھ اشکال نہیں اسواسطے کہ یہی حکم ہر ایسی نماز میں ہے جو کراہت تحریمی کے ساتھ
ادا ہوئی ہو اور فرض مکرر نہوگا بلکہ دوسری ادا پہلی ادا کی نقصان پوری کرنیوالی ہو جائیگی ۔ مگر بعض مشائخ نے جو ادائے دوم
کو فرض قرار دیا تو یہ مقتضی ہے کہ ادائے اول سے فرض ساقط نہوا تھا اور یہ جب ہی ہوتا ہے کہ کوئی رکن فوت ہوا ہو نہ واجب
پھر ابن الہمام رح نے کہا کہ ابو یوسف کے نزدیک قومہ و جلسہ و طمانینت سب فرائض ہیں بدلیل مواظبت کے جو بیان واقع ہوئی ہے
انتہی ۔ یعنی آیت میں اقیموا الصلوۃ کا حکم مجمل ہے اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قومہ و جلسہ میں اعتدال پر اور رکوع و سجدہ
میں طمانینت پر مواظبت کی تو بیان ہو گیا کہ یہ بھی ارکان مفروض ہیں۔ کذا قیل۔ بلکہ بیان ہو گیا کہ رکوع و سجود ست لغوی تو
مقصود نہیں بلکہ شرعی مقصود ہے تو جب قولہ اقیموا صیغہ امر سے مقصود شرعی معلوم ہوا تو یہی فرض ہوا اور یہ مفہوم شرعی بحد اعتدال
ہے م۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ طمانینت کا حال تو معلوم ہو چکا کہ اصح یہ کہ وہ واجب ہے بقول ابو حنیفہ و محمد رح ۔ رہا قومہ و جلسہ تو یہ
بھی واجب ہونے چاہئیں بوجہ مواظبت کے ۔ انتہی ۔ اور بدلیل روایت بخاری رح کے جسکو حذیفہ رضی اللہ عنہ نے دیکھا تھا
کہ اپنا رکوع و سجود پورا نہیں کرتا ہے اور مدت سے اسی طور پر اسنے پڑھنا بیان کیا تو حذیفہ رض نے فرمایا کہ تو نے اللہ تعالی کے واسطے
ابتک نماز نہیں پڑھی اور اگر مر جاتا تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے غیر طریقہ پر مرتا ع۔ وعن انس ان النبی صلعم قال اقیموا الرکوع
والسجود فواللہ انی لاراکم من بعد ظہری اذا رکعتم وسجدتم متفق علیہ وعنہ مرفوعا اعتدلوا فی السجود ولا یبسط احدکم ذراعیہ انبساط الکلب
رواہ الجماعۃ م۔ اور بدلیل حدیث ابو مسعود بدری رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ لا تجزی صلوۃ ...

صلبہ فی الرکوع والسجود - یعنی نہیں ادا ہوتی کوئی نماز کہ جسمیں ٹھیک قائم نہ کرے آدمی اپنی پیٹھ کو رکوع و سجود میں - رواہ ابوداؤد
والترمذی والنسائی وابن ماجہ والدارقطنی والبیہقی اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے اور میں امید کرتا ہوں کہ یہی حکم اسکا
وامام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک بھی ہے - الفتح - یعنی برخلاف تخاریج مشائخ کے ہم امید کرتے ہیں کہ طرفین کے نزدیک حکم یہی ہے جو حدیث
میں آیا ہے - اور اسی پر دلالت کرتا ہے قول قاضیخان کہ اگر مصلی نے رکوع کیا اور بدون سر اٹھانے اسی طور پر سجدہ میں گر پڑا تو
بقول ابی حنیفہ ومحمد اسکی نماز جائز اور اسپر سجدہ سہو واجب ہیں - الفتح - اگر کہا جاوے کہ پھر یہ کہاں حدیث کے موافق ہوا جبکہ
کہا کہ نماز جائز مع سجدہ سہو ہے حالانکہ حدیث میں تو لا یجزی صلوٰۃ الخ آیا - تو جواب یہ ہے کہ لا یجزی از اجزاء ہے اور بیضاوی نے اصول
میں کہا اجزاء اس ادا کو کہتے ہیں جو کافی ہو تو حدیث کے معنی یہ ہوئے کہ ادا کافی نہیں ہے پس سجدہ سہو سے جبر نقصان ہوا
اور یہیں سے معلوم ہوا کہ رکوع و سجود میں طمانینت رکن فرض نہیں ہے اور مراد معنی لغوی ہیں ورنہ حدیث میں لا یجوز ہوتا یعنی جائز
نہیں ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ شافعی رح کے اصول پر بھی جواز لازم ہے اور اجزاء نہ دارد ہے پھر انکا قول اسکے خلاف مشکل ہے رہے
ابو یوسف رح تو ابن الہمام نے کہا کہ فرض سے مراد عملی ہے اور وہ واجب قوی ہے پس اختلاف ہمارے تینوں اماموں میں نہیں رہا - اور
مجھے علم ہو گیا کہ بمقتضائے دلیل ہر ایک چیز طمانینت و قومہ و جلسہ میں سے واجب ثابت ہے - مف - اب خلاصہ یہ ہوا کہ اقیموا الصلوٰۃ
اور ارکعوا واسجدوا - میں مطلوب رکوع و سجود ہے اور حدیث ابن مسعود سے معلوم ہوا کہ رکن بمعنی لغوی ہے اور لغت اصل ہے اور
طمانینت واجب ہے تو یہی حدیث اعرابی میں مطلوب ہے پس یہ چیزیں واجبات ٹھہریں یہی وہ اشکال تھا جو شروع اس فصل کے شمار
فرائض میں مترجم نے کہا تھا کہ اکثر انمیں سے واجبات ہیں اور انکے فرائض شمار کرنے میں براہ دلیل مجھے اشکال ہے - فلیتدبر - م
پھر واضح ہو کہ مشائخ نے فرمایا کہ جب سجدہ کرنے کا قصد کرے - ہ - تو اول گھٹنے رکھے اور اگر موزہ پہنے ہو تو پہلے ہاتھ پھر گھٹنے رکھے
پھر ناک پھر پیشانی رکھے اور ہاتھوں کو کانوں کے مقابل رکھے اور انگلیوں کو جانب قبلہ رکھے اور ہتھیلیوں پر اعتماد کرے
اور ہاتھوں کو دونوں پہلو سے جدا رکھے اور بانہوں کو زمین پر نہ بچھاوے - اور پیٹ کو رانوں سے جدا رکھے اور عورت
اپنے ہاتھوں کو جدا نہ رکھے اور پیٹ کو ران پر بچھاوے - الخلاصہ وغیرہا - ولیعتمد بیدیہ علی الارض - اور دونوں ہاتھوں
کے ساتھ زمین پر اعتماد کرے - ف - اور حق یہ کہ اول گھٹنے رکھنا اولی ہے اور جب عمر زیادہ ہو یا موزہ پہنے ہو تو پہلے ہاتھ ٹیک کر
پھر گھٹنے رکھے اور یہی صحیح مسلم کی حدیث میں ہے م - لان وائل بن حجر وصف صلوٰۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
فسجد وادعم علی راحتیہ ورفع عجیزتہ - کیونکہ وائل بن حجر نے نقل کیا رسول اللہ صلعم کی نماز کو تو سجدہ کیا اور ٹیک کیا
دونوں ہتھیلیوں پر اور سرین کو اونچا رکھا - ف - یہ حدیث وائل رض سے نہیں ملی مگر ابو یعلی الموصلی نے براء بن عازب رض
سے روایت کی حیث قال حدثنا محمد بن الصباح حدثنا شریک عن ابی اسحق قال وصف البراء بن عازب السجود فسجد وادعم علی کفیہ
ورفع عجیزتہ وقال ہکذا کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یسجد - یعنی ابو اسحق نے کہا کہ براء بن عازب نے سجود کو ظاہر کیا
پس سجدہ کیا اور ہتھیلی پر ہاتھ کو ٹیک دیا اور عجیزہ کو اونچا کیا اور کہا کہ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ فرماتے تھے
ورواہ ابوداؤد والنسائی اور خلاصہ میں نووی رح نے کہا کہ اسکو بیہقی وابن حبان نے بھی روایت کیا اور یہ حدیث حسن ہے - ع
ف - ووضع وجہہ بین کفیہ ویدیہ حذاء اذنیہ - اور رکھے اپنے چہرہ کو دونوں ہتھیلیوں کے بیچ میں اور دونوں ہاتھونکو مقابل
دونوں کانوں کے - ف - یہی قول احمد کا ہے ع - لما روی انہ علیہ السلام فعل کذلک - کیونکہ روایت سے ثابت ہے کہ
حضرت صلعم نے ایسا کیا - ف - چنانچہ وائل رض سے ہے کہ حضرت صلعم نے سجدہ کیا تو اپنے چہرہ کا اپنی دونوں ہتھیلیوں کے درمیان
رکھا - رواہ مسلم - اسحق بن راہویہ نے کہا کہ اخبرنا الثوری عن عاصم بن کلیب عن ابیہ عن وائل بن حجر رض قال رمقت النبی
صلی اللہ علیہ وسلم فلما سجد وضع یدیہ حذاء اذنیہ - یعنی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھتا گیا تو جب آپ نے سجدہ کیا تو

رودنوں ہاتھوں کو دونوں کانوں کے مقابل رکھا۔ وقد رواہ عبدالرزاق فی مصنفہ۔ اور طحاوی رح نے حفص بن غیاث
عن الحجاج عن ابی اسحق۔ روایت کی کہ ابواسحق نے کہا میں نے براء بن عازب رض سے پوچھا کہ نماز میں حضرت صلعم اپنی پیشانی
کہاں رکھتے تو کہا کہ دونوں ہتھیلیوں کے درمیان۔ نع۔ یہ سب احادیث حجت ہیں اور شافعی رح کے نزدیک دونوں ہتھیلیوں کو کندھوں کے مقابل
رکھے بدلیل حدیث ابوحمید ساعدی رض۔ کما فی صحیح البخاری ونحوہ فی ابی داؤد والترمذی۔ لیکن بخاری کی اسناد میں فلیح بن سلیمان
راوی ہے اور وہ اگرچہ علماء کبار میں سے ہے اور اس سے اصحاب الستہ نے روایت کی لیکن ذہبی نے میزان میں ذکر کیا کہ اسکو ضعیف
کہا نسائی و ابن معین و ابوحاتم و ابوداؤد و یحیی بن سعید القطان اور ساجی رح نے۔ عف۔ چنانچہ ابن معین و ابوحاتم و نسائی نے کہا
کہ فلیح بن سلیمان قوی نہیں ہے اور یحیی سے مروی کہ وہ ثقہ نہیں اور دوسری روایت میں کہا کہ وہ ضعیف ہے۔ اور تیسری روایت
میں کہا کہ اسکے ساتھ حجت نہ پکڑی جائیگی۔ ابن معین نے کہا کہ تین شخص ہیں جنکی حدیث سے پرہیز کیا جاوے۔ محمد بن طلحہ بن مصرف
اور ایوب بن عتبہ اور فلیح بن سلیمان۔ ساجی رح نے کہا کہ فلیح وہم کرتا ہے اور ابن معین نے ابوکامل سے نقل کیا کہ ہم فلیح کو متہم
رکھتے تھے۔ ابوداؤد نے کہا کہ فلیح لائق حجت نہیں ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ ائمہ ثقات نے فلیح کے حق میں اختلاف کیا ولیکن اسمیں
کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ ابن الہمام نے کہا کہ فلیح کے حق میں یہ کلام تو موجود ہے اگرچہ راجح یہی کہ فلیح قابل حجت ہے۔ لیکن اسی کلام
کی وجہ سے یہ حدیث وائل رض کو جو صحیح مسلم میں ہے ترجیح دی گئی اور اسی کے مانند عینی رح نے کہا ہے۔ واضح ہو کہ مترجم کو یہ مشکل معلوم ہوتا ہے
کہ ایسے افعال میں صرف ایک وضع پر حصر کیا جاوے کیوں نہیں جائز ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں طرح کیا ہو کبھی
ہتھیلیاں مقابل کندھوں کے اور کبھی کانوں کے رکھی ہوں اور یہی کل ایسے افعال میں ممکن ہے جب تک کوئی نقل ایک وضع
کے دوام کی ظاہر ہو پس ابن الہمام رح نے خوب کہا کہ بہتر یہ کہ یوں کہا جاوے کہ سنت یہ ہے کہ دونوں میں جو میسر ہو وہ کرے تاکہ
مرویات میں اتفاق ہو جاوے بنابرینکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کبھی یہ کرتے اور کبھی وہ کرتے تھے سوائے اتنی بات کے کہ کانوں
کے مقابل رکھنے میں ہاتھوں کا پہلو سے جدا کرنا جو مسنون ہے خوب ممکن ہے۔ انتہی۔ اقول یہی معقول ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔ قال
وسجد علی انفہ وجبہتہ۔ اور سجدہ کرے اپنی ناک و پیشانی پر۔ ف۔ ناک سے مراد وہ جگہ جو سخت ہے نہ نرم۔ ف۔ اور پیشانی
کی حد یہ کہ ایک کنپٹی سے دوسری کنپٹی تک اور بھنوؤں کے نیچے سے کاسہ سر تک۔ د۔ اور اجماع ہے کہ اس کل کا رکھنا فرض
نہیں ہے۔ مع۔ اور اکثر پیشانی رکھنا کہا گیا کہ واجب اور کہا گیا کہ فرض ہے جیسے بعض کا رکھنا بالاتفاق فرض ہے۔ د۔ لان النبی
علیہ السلام واظب علیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر مواظبت کی۔ ف۔ کہ سجدہ میں ناک و پیشانی دونوں
رکھتے تھے۔ چنانچہ حدیث ابوحمید ساعدی میں ہے کہ پھر سجدہ کیا پس اپنی ناک و پیشانی کو زمین پر ٹکایا۔ صحیح البخاری وابی داؤد
والنسائی۔ اور اسی کے مانند حدیث وائل رض ہے۔ رواہ الطبرانی وابویعلی۔ فان اقتصر علی احدہما۔ پھر اگر سجدہ میں فقط ناک
پر یا فقط پیشانی پر اقتصار کیا۔ جاز عند ابی حنیفۃ۔ تو امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک جائز ہے۔ ف۔ ولیکن اس قول پر
فتوی نہیں چنانچہ شرح الوقایہ میں کہا کہ فتوی صاحبین کے قول پر ہے۔ م۔ وقالا لایجوز الاقتصار علی الانف الامن عذر۔
اور صاحبین نے کہا کہ نہیں جائز ہے ناک پر اقتصار کرنا مگر بعذر۔ ف۔ مثلاً پیشانی میں زخم ہے اور اس سے ظاہر ہوا کہ پیشانی پر اقتصار
کرنا صاحبین کے نزدیک بھی جائز ہے اور نہایہ میں اسکی تصریح کر دی۔ کما فی الفتح۔ لیکن ظاہر تحفہ و بدائع یہ کہ امام کے نزدیک کچھ
بھی نہیں اور ظاہر المفید والمزید یہ کہ صاحبین کے نزدیک مکروہ ہے برخلاف ناک کے کہ اقتصار جائز ہی نہیں ہے بلا عذر اور امام
کے نزدیک جائز مکروہ ہے۔ وفی الہدایہ امام نے قول صاحبین کی طرف رجوع کیا یہی صحیح اور اسی پر فتوی ہے۔ امام مصنف رح نے فرمایا
وہو روایۃ عنہ۔ یہی امام رح سے بھی ایک روایت ہے۔ لقولہ علیہ السلام امرت ان اسجد علی سبعۃ اعظم وعد منہا الجبہۃ
بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مجھے حکم دیا گیا کہ میں سجدہ کروں سات ہڈیوں پر اور انمیں سے شمار کیا پیشانی کو۔ ف

چنانچہ فرمایا پیشانی پر اور دونون ہاتھون اور دونون گھٹنون اور اطراف دونون قدم پر۔ یہ حدیث صحاح ستہ مین ابن عباس رض
سے مروی ہے۔ ع۔ توجیہ یہ کہ ان اعضاء مین پیشانی شمار ہے اور ناک شمار نہین تو خالی ناک پر اقتصار روا نہین ہے۔ پھر سجدہ نام ہے
زمین پر چہرہ رکھنے کا اور کل چہرہ مراد نہین اور ہر جزو بھی بالاجماع جائز نہین حتی کہ گال وغیرہ خارج ہین تو جزو کا بیان چاہیے
پس مجمل کا اس حدیث سے بیان آگیا پس نص قرآن کا مفہوم ظاہر ہوگیا۔ اور ناک پر سجدہ کرنے مین مواظبت البتہ پائی گئی تو ترک
اسکا مکروہ ہوگا۔ پھر واضح ہو کہ اس حدیث مذکور سے دونون ہاتھ و گھٹنے بھی ان ہڈیون مین سے ہوئے جنپر سجدہ کا حکم ہوا
مگر اوپر چونکہ قرآن مین انکا ذکر نہین ہے اور عنقریب کلام آتا ہے م۔ ولابی حنیفۃ ان السجود تحقق بوضع بعض الوجہ وھو المامور
اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ سجود بعض چہرہ رکھنے سے متحقق ہو جاتا ہے اور یہی قرآن مین حکم دیا گیا ہے۔ ف۔ تو آیت مین اطلاق
ہے اور اجمال نہین ہے۔ الا ان الخد والذقن خارج بالاجماع۔ لیکن چہرہ کا جزو گال و ٹھوڑی بالاجماع خارج ہین۔ ف۔
یعنی ہر چند کہ آیت تو مطلق ہے کہ ان کو بھی شمول تھا لیکن باجماع یہ خارج ہین یعنی بالاجماع آیت مین مراد نہین ہین۔ تو حاصل یہ ہوا
کہ چہرہ مین سے سوائے گال و ٹھوڑی کے باقی اجزاء پر سجدہ روا ہوا اور حدیث جسمین جبہہ مذکور ہے مشہور نہین۔ والمذکور فیما
روی الوجہ فی المشھور۔ اور مذکور تو مشہور روایت مین وجہ یعنی چہرہ ہے۔ ف۔ پس وہ بھی موافق ہوئے کہ سوائے
گال و ٹھوڑی کے باقی چہرہ سے جائز ہے۔ حدیث عباس بن عبد المطلب مین ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ جب بندہ سجدہ کرتا ہے تو اسکے ساتھ سات اعضاء سجدہ کرتے ہین چہرہ و دونون ہتھیلیان و دونون گھٹنے و دونون قدم
رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان والحاکم وابو یعلی والطحاوی۔ عینی رح نے کہا کہ یہ جو مصنف نے کہا کہ
مشہور روایت مین چہرہ ہے یہ ٹھیک نہین بلکہ مشہور تو وہی جبہہ ہے اور صحیح مسلم کی حدیث مین ہے کہ مجھے حکم دیا گیا کہ سات ہڈیون
پر سجدہ کرون پیشانی و ناک و دونون ہاتھ و دونون گھٹنے و دونون قدم۔ اس حدیث مین ناک تابع پیشانی کے ہے ورنہ شمار آٹھ
ہو جائیگا۔ اور سابق روایت صحاح ستہ حدیث ابن عباس مین بھی جبہہ کے ذکر مین ناک کی طرف ہاتھ سے اشارہ مذکور ہے۔ اور
حق یہ ہے کہ حدیث عباس بن عبد المطلب جسمین چہرہ یا آراب کی مراد معلوم ہوگئی کہ جبہہ ہے کیونکہ کل چہرہ قطعاً مراد نہین ہے۔ مترجم
کہتا ہون کہ جب یہ بات ہے کہ الوجہ یعنی چہرہ سے مراد وہی جبہہ کا بیان ہے تو آیت مجملہ کا بھی یہی بیان ہوا اور اسی وجہ سے کہ حق
یہ کہ آیت مجملہ ہے مشائخ نے فتویٰ صاحبین کے قول پر دیا اور اسی طرف امام کا رجوع کرنا موافق روایت اسد بن عمرو کے صحیح ثابت
کیا ہے۔ اور واضح ہو کہ جب حدیث بیان ٹھہری تو لازم ہوگا کہ دونون ہاتھ و دونون گھٹنے پر بھی سجدہ فرض ہو کیونکہ کچھ معنی نہین
کہ حدیث کا ایک جزو بیان رکھا جاوے اور باقی ترک ہو لیکن ہمارے ائمہ سے صحیح اسکے خلاف ہے چنانچہ مصنف رح نے کہا
ووضع الیدین والرکبتین سنۃ عندنا۔ اور ہاتھون و گھٹنون کا رکھنا ہمارے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ
یہ اس بناء پر کہ لفظ امرت ان اسجد الخ یعنی مجھے حکم دیا گیا کہ سجدہ کرون آخر تک حدیث مین حکم سے مراد یہ کہ مجھسے یہ فعل چاہا گیا
اور خصوصیت بطور واجب مراد نہین بلکہ بطور استحباب سنت ہے۔ پھر ابن الہمام رح نے خود اسکو شافیہ کے طور پر قرار دیا اور
یہان ایسی صورت مین وجوب لیا اور کہا کہ یہان اس وجوب سے پھیرنا اصلح ہے کہ سجدہ بدون ہاتھ و گھٹنے رکھے ہو سکتا ہے مگر
ان کو رکھکر زیادہ خوب تو یہ سنت ہین۔ پھر اعتراض کیا کہ شاید اسی خوبی سے حتماً مطلوب ہو تو وجوب رہیگا ہان فرض نہوگا۔ لفظاً
اور مصنف رح نے انکی سنت ہونے پر استدلال کیا۔ بقولہ لتحقق السجود دونھما۔ کیونکہ سجود بدون ان دونون کے ممکن ہے
ف۔ پس مع اسکے زینت ہوئی تو سنت ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ عمدہ تقریر دلیل صاحبین یہ ہے کہ بقول صاحبین جبکہ چہرہ سے سجدہ
کرنا مجمل تھا اور حدیث امرت ان اسجد الخ سے جبہہ کا بیان آیا تو معلوم ہوا کہ سجدہ پر جبہہ فرض مع ناک کے کہ وہ مواظبت و
تبعیت مین ہے۔ جب یہ ہے پھر چونکہ سجدہ مجمل مین ہاتھ و گھٹنے داخل نہ تھے تو انکے واسطے تفسیر بھی نہین بلکہ یہ بطور سنت ہین۔ لیکن

لیکن وارد ہوتا ہے کہ ہیات سجدہ فطری خلقت پر مع ہاتھ و گھٹنوں کے ہے اور سر ٹیکنے کا امکان بر خلاف وضع فطری بدون انکے ممکن ہو تو اسکا اعتبار نہیں ہے وعلی ہذا لازم ہے کہ حدیث اسکی تفسیر ہو جاوے تو ہاتھ و گھٹنے رکھنا بھی واجب ہوگا ہاں فرض اس وجہ سے نہوگا کہ مظنون ہے۔ م۔ ابن الہمام نے کہا کہ واجب کیونکر نہو حالانکہ ظاہر حدیث اور مواظبت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی پر ہے اور اسی کو فقیہ ابو اللیث نے اختیار کیا ہے۔ الفتح۔ اور واقعات میں ہے کہ اگر مصلی نے دونوں ہاتھ و گھٹنے نہیں رکھے تو ادائے سجود پوری نہ ہوئی اور یہی ابو اللیث کا قول ہے اور کہا کہ ہمارے مشائخ کا فتوی جواز پر ہے حتی کہ اگر اسکے ہاتھ و گھٹنے کے نیچے نجس ہو تو روا ہے۔ ذخیرہ میں کہا کہ فقیہ ابو اللیث نے اس روایت کو صحیح نہیں کہا اور عمدۃ الفتاوی میں ہے کہ گھٹنے یا ہاتھ کے نیچے اگر نجس ہو تو جائز نہیں ہے۔ مع۔ اسی پر فتوی ہونا محتاط ہے اور ہم سابق میں ذکر کر چکے۔ م۔ واما وضع القدمین فقد ذکر القدوری انہ فریضۃ فی السجود۔ اور رہا دونوں قدم کا رکھنا تو قدوری رح نے ذکر کیا کہ یہ سجود میں فرض ہے۔ ف۔ اور اگر ایک پاؤں اٹھا لیا نہ دوسرا تو جائز مگر مکروہ ہے۔ مف۔ اور اگر ایک کے نیچے نجاست یعنی قدر درم سے زائد ہو تو روا نہیں ہے۔ عمدۃ الفتاوی۔ اور اگر دونوں پاؤں کی انگلیاں سجدہ میں اٹھالیں تو جائز نہیں یوں ہی کرخی وجصاص نے مختصرات میں ذکر کیا ہے۔ الذخیرہ۔ مع۔ اور اگر ایک انگلی لگی ہو تو کافی ہے۔ ف۔ گویا ہر قدم سے ایک ایک انگلی مراد ہے ورنہ مکروہ ہوگا جیسا کہ پاؤں اٹھانے میں ہے۔ اب حاصل یہ ہوا کہ سجدہ پیشانی پر فرض اور ناک وہاتھ و گھٹنے پر واجب اور قدموں پر فرض ہے۔ م۔ فان سجد علی کور عمامتہ او فاضل ثوبہ جاز۔ پھر اگر مصلی نے عمامہ کے پیچ پر یا بڑے کپڑے پر سجدہ کیا تو جائز ہے۔ ف۔ یہی مذہب ایک جماعت ائمہ تابعین واوزاعی ومالک واسحق کا اور یہی ایک روایت احمد سے ہے اور تہذیب الشافعیہ میں ہے کہ یہی عامہ علماء کا قول ہے اور بالاجماع شرط ہے کہ زمین کا حجم محسوس ہو ورنہ نہیں۔ مع۔ لان النبی علیہ السلام کان یسجد علی کور عمامتہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے عمامہ کے پیچ پر سجدہ کیا کرتے تھے۔ ف۔ اور یہ قید ظاہر ہے کہ عمامہ پیشانی پر ہو اگرچہ بعض پر ہو اور اگر خالی سر پر ہو اور سجدہ اسی پر واقع ہوا کچھ پیشانی نہ لگی تو روا نہیں ہے۔ ت۔ اور فتح میں تجنیس سے اسکو تنزیہی کراہت کہا ہے بیہقی نے کہا کہ اسمیں سے کوئی حدیث صحیح نہیں ہوتی ہے حدیث ابوہریرہ میں عبد اللہ بن محرر ضعیف ہے اور حدیث جابر کی اسناد میں عمرو بن شمر ضعیف ہے اور ابو حاتم نے کہا کہ حدیث انس منکر ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ابن عباس وابن ابی اوفی دونوں کی اسناد جید ہیں اور انکی وجہ سے جو ضعیف ہے وہ بھی قوی ہو جاتی ہے۔ مع۔ ابن الہمام رح نے حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کو نقل کیا کہ ابو نعیم نے حلیہ میں کہا کہ حدثنا ابو یعلی الحسین بن محمد الزبیری حدثنا ابو الحسن عبد اللہ بن موسی الحافظ الصوفی البغدادی حدثنا احمد حدثنا الحسن بن علی الدمشقی حدثنا محمد بن نیزر المصری حدثنا بقیۃ بن الولید حدثنا ابراہیم بن ادہم عن ابیہ ادہم بن منصور العجلی عن سعید بن جبیر عن ابن عباس رضی اللہ عنہما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یسجد علی کور عمامتہ۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عمامہ کے پیچ پر سجدہ کیا کرتے تھے۔ اور طبرانی کی روایت ابن ابی اوفی میں ہے کہ میں نے دیکھا کہ آپ کور عمامہ پر سجدہ کرتے تھے۔ ابن عدی نے کامل میں حضرت جابر رض سے ایسی اسناد سے روایت کی جسمیں عمرو بن شمر عن جابر الجعفی ہے اور یہ دونوں ضعیف ہیں اور حافظ ابو القاسم تمام بن محمد الرازی نے فوائد میں کہا کہ حدثنا محمد بن ابراہیم بن عبد الرحمن اخبرنا ابو بکر احمد بن عبد الرحمن بن ابی حصین الطرسوسی حدثنا کثیر بن عبید حدثنا سوید بن عبد العزیز عن عمر عن نافع عن ابن عمر رض ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یسجد علی کور العمامۃ۔ اور مصنف رح نے فاضل کپڑے پر سجدہ کی دلیل میں کہا۔ ویروی انہ علیہ السلام صلی فی ثوب واحد یتقی بفضولہ حر الارض وبردہا۔ اور روایت کیا جاتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کپڑے میں نماز پڑھی کہ اسکے فاضل سے زمین کی حرارت اور برودت کو بچاتے تھے۔ ف۔ یہ حدیث ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ حدثنا شریک عن حسین بن عبد اللہ عن عکرمۃ عن ابن عباس رض ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی ثوب واحد

اور اس حدیث کو احمد و اسحق و ابویعلی و طبرانی و ابن عدی نے روایت کیا ولیکن ابن عدی نے حسین بن عبد اللہ کا ضعف نقل کرکے کہا کہ میرے نزدیک اسکی حدیث لکھی جاوے کیونکہ اسکی کوئی حدیث منکر نہین پائی گئی ہے۔ مین کہتا ہون کہ بیہقی نے سنن مین حسن بصری رح سے روایت کی کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ کیا کرتے ایسی حالت سے کہ انکے ہاتھ انکے کپڑون مین ہوتے تھے اور زمین سے آدمی اپنے عمامہ پر سجدہ کرتا تھا۔ بخاری رح نے تعلیقاً ذکر کیا کہ حسن رح نے کہا کہ قوم یعنی صحابہ رض سجدہ کرتے اپنے عمامہ اور ٹوپی پر اور اس حال سے کہ انکے ہاتھ اُنکی آستینون مین ہوتے۔ اب یہ بات ظاہر ہے کہ جواز اسکا حضرت صلعم سے معلوم کیا تھا جب کہ اسطرح انمین فاش تھا اور صحاح ستہ مین حضرت انس رض سے مروی ہے کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شدت گرمی مین نماز پڑھتے سو جب زمین سے کوئی قابو نہ پاتا کہ چہرہ کو زمین پر ٹیکے تو اپنا کپڑا بچھا کر اُسپر سجدہ کرتا۔ اب اس سے وہ ضعیف حدیثین بھی قوی ہوگئین کیونکہ ضعیف کے معنی یہ نہین کہ بے اصل ہے بلکہ یہ معنی ہوتے ہین کہ راوی وغیرہ مین جو شرط معتبر ہے اُسکے نہونے سے گمان اس بات پر نہین جاتا کہ یہ واقع ہوا ہے مثلاً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کور عمامہ پر سجدہ کیا ہے اور جب کثرت طرق سے روایت آئی اور صحاح ستہ مین انس کی روایت آئی اور حسن رح سے صحابہ رضی اللہ عنہم کا یہ فعل بطور فاش ثبوت ہوا تو گمان قوی ہوگیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعات ثبوت ہین۔ کما فی الفتح۔ اور سابق مین گذرا کہ عامہ علماء کا یہی قول ہے اور یہ بات اجماعی ہے کہ اگر زمین پر پاک کپڑا بچھا تو زمین پر سجدہ جائز ہے پھر پہنے ہوے کپڑے کے فاصل پر جواز مین کوئی مانع نہین ہے۔ واضح ہو کہ زمین پر متصل رکھنا اعضائے سجود مین صرف پیشانی کے حق مین ہے نہ باقی مین اسپر اتفاق ہے کیونکہ نعلین مین نماز پڑھنا حدیث صحیحین مین ہے اور ابن تیمیہ نے کہا کہ اکثر اہل علم کے نزدیک مانند پانون کے ہاتھون کا بھی زمین سے ملصق ہونا ضرور نہین ہے۔ پھر پیشانی مین شافعی رح کے نزدیک ضرور ہے بدلیل اول حدیث الصق جبہتک وانفک من الارض۔ یعنی زمین سے پیشانی وناک کو ملا دے۔ جواب یہ کہ یہان اور نجاست رکھو ان بچاؤ کے لیے کہ خاک نہ بھرے جیسے رباح کی حدیث مین یہ قصہ ہے اسکو فرمایا کہ ترب جبینک یعنی خاک آلودہ کرے اپنی پیشانی۔ بدلیل دوم۔ حدیث خباب رض کہ ہم لوگون نے ریگ کی جلن کی شکایت کی تو آپ نے شکوہ دور نہ کیا جواب یہ کہ اول وقت سے تاخیر نہ کی حالانکہ آخر مین ابراد الظہر کیا ہے اور اسکا تعلق ماتحا بلا حائل لگانے سے کچھ نہین ہے تم نہین دیکھتے کہ اگر ایک کپڑا تہ کرکے بچھا لیتے تو شافعی رح کے نزدیک بھی روا ہوتا۔ م۔ اور اگر آستین سے مصحف چھوا تو نہین روا جیسے ہاتھ سے نہین روا ہے اور اگر آستین کو نجاست پر بچھا کر سجدہ کیا تو اصح یہ کہ نہین جائز ہے اگرچہ مرغینانی رح نے جواز کو صحیح کہا مگر کچھ نہین ہے اور اگر زمین پر ہاتھ رکھکر اُسپر سجدہ کیا تو جواز کی تصحیح ہوئی ولیکن عدم جواز کو ترجیح ہے۔ خبس مین ہے کہ اگر صغیر پتھر پر سجدہ کیا پس اگر زیادہ حصہ پیشانی کا زمین پر ہو تو روا ہے ورنہ نہین۔ اور گھٹنے سے عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ پیشانی مین سے قدر واجب اسپر نہین لگی۔ مختص الفتح۔ ویبدی ضبعیہ۔ اور اظہار کرے اپنے دونون بازو۔ ف۔ یعنی کشادہ کردے۔ لقولہ علیہ السلام وابد ضبعیک۔ بدلیل اس قول کے کہ ظاہر کر اپنے بازون کو۔ ف۔ یہ حدیث نہین ولیکن عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا سفیان الثوری عن آدم بن علی البکری قال رآنی ابن عمر وانا اصلی لا اتجافی عن الارض بذراعی فقال یا ابن اخی لا تبسط بسط السبع وادعم علی راحتیک وابد ضبعیک فانک اذا فعلت ذلک سجد کل عضو منک۔ یعنی آدم بن علی البکری نے کہا کہ مجھے ابن عمر رضی اللہ عنہما نے دیکھا اس حال مین کہ مین نماز پڑھتا کہ زمین سے اپنے ہاتھون کو کشادگی نہین دیتا تھا تو فرمایا کہ اے بھتیجے درندوں کی طرح مت بچھا اور اپنی ہتھیلیون پر اعتماد کردے اور کشادہ کردے اپنے بازو کیونکہ جب تونے ایسا کیا تو تیرا ہر عضو سجدہ مین ہوگیا۔ اس حدیث کو ابن حبان وحاکم نے ابن عمر سے مرفوع کردیا مگر بجائے ابد ضبعیک کے جاف عن ضبعیک ہے اور معنی واحد ہین۔ فتح۔ ویروی وابدّ من۔ الابداد وہو المد والاول من الابداء

ویبدی ضبعیہ - اور بعض نسخوں میں بعض مشائخ نے نقل کیا ابد ضبعیہ یعنی ابداد سے بمعنی کشیدن یعنی بازو اپنے کھینچے ہوئے رکھے اور لفظ
اول ابدا سے ہے بمعنی اظہار - ف - اور مراد حدیث کی روایت نہیں پس عینی رح کا اعتراض ساقط ہوا کہ یہ کسی حدیث میں نہیں
آیا ہے - ویجافی بطنہ عن فخذیہ - اور جوف دے اپنے پیٹ کو اپنی رانوں سے - لانہ علیہ السلام کان اذا سجد جافی
حتی ان بہمۃ لو ارادت ان تمر بین یدیہ لمرت - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ کرتے تو جوف دیتے تھے یہاں تک کہ
اگر بچہ چاہتی کہ آپ کے ہاتھوں کے بیچ سے گذرے تو گذر جاتی - ف - رواہ مسلم اور بہمۃ چھوٹی بکری یا بھیڑی - اور حاکم وطبرانی
کی روایت میں بہیمۃ بضم اول وفتح دوم تصغیر ہے یعنی بچہ بکری کا بچہ اور کہا گیا کہ یہی صواب ہے - منع - وقیل اذا کان
فی صف لا یجافی کیلا یؤذی جارہ - اور کہا گیا کہ اگر صف کے اندر ہو تو ہاتھوں کو جوف نہ دے تاکہ پڑوسی کو ایذا
نہ دے - ف - اولی استدلال یہ ہے کہ براء رض نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب تو سجدہ کرے
تو دونوں ہتھیلیاں رکھ اور دونوں کہنیاں اونچی رکھ - رواہ مسلم والترمذی - عبد اللہ بن مالک یعنی ابن بحینہ نے کہا کہ جب
آنحضرت یعنی سجدہ کرتے تو دونوں ہاتھوں میں کشادگی دیتے حتی کہ دونوں بغلوں کی سپیدی ظاہر ہوتی - رواہ البخاری
ومسلم - اور حدیث براء بن عازب ہے کہ اذا صلی جخ - اور معنی جخ کے یہ کہ پہلو سے دونوں ہاتھ جدا کر کے مانند بازو [illegible] رکھتے
تھے - رواہ ابوداؤد والنسائی - اور ابوہریرہ رض کی حدیث ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں جب کوئی سجدہ
کرے تو کتے کی طرح اپنی بانہیں نہ بچھا دے - رواہ الترمذی - اور ہاتھوں کو بغل سے کشادہ کرنا حدیث ابوحمید ساعدی کی
میں بروایت ترمذی ونسائی مذکور ہے - اور وائل رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ
کرتے تو ہاتھوں سے پہلے گھٹنے رکھتے اور جب اٹھتے تو گھٹنوں سے پہلے ہاتھ اٹھاتے - کما فی السنن الاربعہ - اور ابوداؤد
کی ایک روایت میں ہے کہ جب اٹھتے تو گھٹنوں کے بل اٹھتے اور ہاتھوں کو رانوں پر ٹیک دیتے - اور ابوداؤد کی روایت
ابن عمر رض میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا کہ اٹھنے میں آدمی ہاتھوں کو زمین پر ٹیکے - بخاری میں ایک صحابی
کا حال مروی ہے کہ بوجہ مرض کے سجدہ میں گھٹنوں کے نیچے گدی رکھ لیتے تھے - اور ابوداؤد ونسائی میں ابن عمر رض سے
مرفوع روایت ہے کہ چہرہ کی طرح دونوں ہاتھ بھی سجدہ کرتے ہیں جب چہرہ رکھے تو انکو رکھے اور جب اٹھاوے تو انکو
اٹھا دے - مترجم کہتا ہے کہ اس قدر اس باب میں کافی ہے - واضح ہو کہ ثبوت اوضاع متعدد طور پر ہے اور ائمہ مجتہدین کے
نزدیک بھی ثبوت ہے لیکن اجتہادی علوم سے ہر ایک نے بعض وضع کو اولی قرار دیکر اختیار کیا ہے مثلاً اول گھٹنے رکھنا
پھر ہاتھ رکھنا سجدہ کرنے میں اولی ہے بدلیل روایت ابن عمر رض کے اونٹ کی طرح پہلے ہاتھ رکھنے سے منع فرمایا - لیکن
ظاہر ہوا کہ یہ ممانعت قوی آدمی کو تنزیہی طور پر ہے کیونکہ صحیح مسلم میں خود آپ کا پہلے ہاتھ پھر گھٹنے رکھنا اسوقت میں کہ
سن شریف زیادہ ہو گیا تھا ثابت ہے لہذا مختار یہ کہ قوی آدمی اول گھٹنے پھر ہاتھ رکھے اور ضعیف آدمی کے حق میں
دونوں برابر ہیں بلکہ حالت ضعف میں فعل حضرت سرور عالم اولی ہے جب یہ معلوم ہوا تو واضح ہو کہ پچھلے علماء نے بغیر اس
معلومات کے سوا اسے مختار امام کے دوسرے اوضاع کو مکروہ و متروک وناجائز کر دیا اور صرف ایک ہی وضع میں منحصر کر دیا
اور یہ غلطی ہے - م - ویوجہ اصابع رجلیہ نحو القبلۃ - اور اپنے پاؤں کی انگلیوں کو جانب قبلہ متوجہ رکھے - ف - جیسا کہ
بخاری وغیرہ کی روایات ابوحمید ساعدی وابن عمر وغیرہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ فعل ثابت ہے اور مصنف نے
قول ذکر کیا - لقولہ علیہ السلام اذا سجد المومن سجد کل عضو منہ فلیوجہ من اعضائہ ما استطاع نحو القبلۃ - [illegible]
قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جب مومن سجدہ کرتا ہے تو اسکا ہر عضو سجدہ کرتا ہے تو جہانتک قدرت ہو اپنے [illegible]
بجانب قبلہ متوجہ کرے - ف - یہ روایت غریب ہے واللہ تعالی اعلم - [illegible] واقول فی [illegible]

وذلک ادناہ۔ اور سجود کی حالت میں تین مرتبہ سبحان ربی الاعلیٰ کہے اور یہ کمتر ہے۔ **ف** علماء رحمہ نے کہا کہ اسکا ترک
کرنا یا کمی کرنا کروہ ہے۔ لقولہ علیہ السلام **واذا سجد احدکم فلیقل فی سجودہ سبحان ربی الاعلیٰ وذلک ادناہ**
بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اور جب تم میں کوئی سجدہ کرے تو اپنے سجدہ میں کہے سبحان ربی الاعلیٰ اور یہ ادنا
کمتر ہے۔ ای ادنی کمال الجمع۔ یعنی یہ کہ کمال جمع کا کمتر ہے۔ **ف** ولیکن اعتراض ہوا کہ جمع وکمال جمع کسی کا حدیث میں نشان
نہیں ہے پھر یہ تفسیر کیونکر ہوئی اور جواب مع تحقیق کے اوپر گذرا رکوع میں اور یہ حدیث ایک ٹکڑا ہے۔ واضح ہو کہ ذلک ادناہ
کی ضمیر ادنی السجود کی طرف ظاہر ہے ولیکن اسواسطے نہیں پھری کہ تسبیحات بالاتفاق سنت میں وفیہ ما فیہ م۔ **ویستحب ان یزید
علی الثلث فی الرکوع والسجود بعد ان یختم بالوتر**۔ اور مستحب ہے کہ رکوع وسجود میں تین تین تسبیحات پر بڑھا دے اگر طاق
پر ختم کرے۔ **ف** یعنی یہ ختم بھی مستحب ہے اور زیادتی کے جواز میں سب متفق ہیں۔ حتی کہ عمر بن عبد العزیز کی نماز زیادہ مشابہ تھا
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیان ہوئی جنکی تسبیحات کا اندازہ دس تک ہے۔ رہا یہ کہ طاق پر ختم کرے۔ **لانہ علیہ السلام کان یختم
بالوتر**۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم طاق پر ختم کرتے تھے۔ **ف** لیکن اس حدیث کا پتہ نہیں ملا نعم۔ اور طاق کے
استحباب میں وہ عام حدیث کافی ہے کہ اللہ تعالیٰ طاق کو پسند کرتا ہے مع لحاظ اس امر کے کہ تین تسبیح خود طاق میں تو جبکہ اصل میں طاق
ہے تو عام حدیث کے تحت میں داخل ہے برخلاف ایسی چیز کے جو اصل میں طاق کے تحت میں نہیں جیسے نماز دو رکعت وچار رکعت
فافہم۔ اور دس تک کا اندازہ دیری کا ہے نہ آنکہ عمر بن عبد العزیز دس گنتے تھے بلکہ ممکن ہے کہ دے پانچ ہی ایسی آہستگی وخشوع
کے ساتھ کہتے ہوں م۔ **وان کان اماما لا یزید علی وجہ یمل القوم**۔ اور اگر خود امام ہو تو ایسے طور پر نہ بڑھا دے کہ مقتدیوں
کو ملال وناگواری ہو جاوے۔ **حتی لا یودی الی التنفیر**۔ تاکہ یہ فعل نفرت دلانے اور اُبھانے کی حد تک نہ پہونچا دے۔
ف کیونکہ مقتدی کا اُبھنا اللہ تعالیٰ کی تسبیح وتعظیم سے حرام ہے اور امام جسکی ذات سے یہ پیدا ہوا اُسنے بُرا کیا کہ ایک مستحب
کے پیچھے یہ حرام نتیجہ کر دیا۔ مترجم کہتا ہے کہ واسے برحال اس زمانہ کے باہم لوگ تقلید وعدم تقلید سے مستحبات نکالکر باہمی نفرت
حرام ونفاق حرام واگلے صالحین کی نسبت وباہمی غیبت حرام اور علاوہ اسکے متعدد مفاسد پیدا کرتے ہیں اور اگر انکے ارشاد
وہدایت کرنے کو کسی نے مانا تو اُسنے مستحب کا ثواب پایا اور اُنکے ساتھ غیبت وباہمی عداوت وتفرقہ جماعت میں شریک
ہوکر متعدد محرمات کا عذاب بھی اُٹھایا اور یہ علم وفقاہت نہیں بلکہ جہل وغباوت ہے م۔ **ثم تسبیحات الرکوع والسجود سنۃ**
پھر رکوع وسجود کی تسبیحات کہنا سنت ہیں۔ **ف** اکثر علماء کے نزدیک ہے۔ **لان النص تناولہما دون تسبیحاتہما** کیونکہ
نص تو رکوع وسجود کو شامل ہے نہ دونوں کی تسبیحات کو۔ **ف** تو دونوں کی تسبیحات فرض نہوئیں پس امام رحمہ کے شاگرد
ابو مطیع بلخی کا قول ضعیف ہوگیا کہ تین تسبیحات فرض ہیں کیونکہ نص میں تو خالی رکوع وسجود ہے اور اسپر تسبیحات زائد ہیں
فلا یزاد علی النص۔ تو نص پر زیادتی نہ کیجائیگی۔ **ف** ابن الہمام رحمہ نے کہا کہ اچھا فرض ثابت نہوئیں تو اس سے یہ کیونکر
نکلا کہ وہ سنت ہیں کیونکہ جائز ہے کہ یہ تسبیحات واجب ہوں دو دلیل سے اول یہ کہ ان پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی مواظبت ثابت ہے جو دلیل وجوب ہے۔ دوم حکم دیا کہ اجعلوہا یعنی سبحان ربی العظیم کو حکم دیا کہ اسکو رکوع میں کرو۔ اور سبحان
ربی الاعلیٰ کو حکم دیا کہ اسکو سجود میں رکھو تو یہ صیغہ امر موجب وجوب ہے مگر جبکہ اس وجوب سے پھیرنے والی کوئی دلیل ہو
کہا گیا کہ پھیرنے والی دلیل یہ ہے کہ اعرابی کو تعلیم دینے میں اسکو نہیں بیان کیا تو معلوم ہوا کہ حکم مذکور بطور استحباب ہے اور
علماء نے کہا کہ اسکو چھوڑنا وکم کرنا مکروہ ہے اور چونکہ یہ تصریح کی کہ امر استحباب ہے تو ظاہر ہوا کہ کراہت سے مراد تنزیہی کراہت
ہے۔ الفتح۔ اور تحقیق یہ ہے کہ قولہ ذلک ادناہ۔ یہ کمتر سجود ہے یعنی تین تسبیحات یہ کمتر سجود ہے پھر اسمیں احتمال ہے کہ شرط تسبیحات
میں یا قدر تسبیحات بس جبکہ حدیث اعرابی کو دیکھا کہ اسمیں صرف یہی مذکور ہے کہ اعتدال کرے تو معلوم ہوا کہ تین تسبیحات

مقدار اعتدال واجب ہے پس تسبیحات خود سنت ہیں اور حدیث الساعدی میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رکوع وسجود میں تین مرتبہ سبحان اللہ وبحمدہ کہنے کے قدر ٹھہرتے تھے۔ کما رواہ ابو داؤد۔ **والمرأۃ تخفض فی سجودہا وتلزق بطنہا بفخذیہا** اور عورت اپنے سجدہ کرنے میں پست ہو جاوے اور اپنے پیٹ کو اپنے رانوں سے ملا دے۔ **لان ذلک استر لہا** ۔ کیونکہ ایسا کرنا اسکے حق میں زیادہ پردہ ہے۔ **ف** یعنی عورت کے لیے یہ وضع مقرر ہونے میں یہ حکمت ہے۔ یہاں تک ایک سجدہ ہوا۔ **ثم یرفع راسہ ویکبر** ۔ پھر سجدہ سے اپنا سر اٹھاوے وتکبیر کہے۔ **ف** یعنی اٹھاتے ہوئے۔ **لما روینا** ۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ **ف** یعنی حدیث تکبیر عند کل خفض ورفع۔ **فاذا اطمان جالسا کبر وسجد** ۔ پھر جب اطمینان سے بیٹھ جاوے تو تکبیر کہے وسجدہ کرے۔ **ف** جھکتے ہوئے تکبیر کہتا جاوے۔ **لقولہ علیہ السلام فی حدیث الاعرابی ثم ارفع راسک حتی تستوی جالسا** ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حدیث اعرابی میں ثم ارفع راسک الخ یعنی اعرابی کو تعلیم کیا کہ پھر سجدہ سے اپنا سر اٹھا یہاں تک کہ تو بیٹھک میں مستوی ہو جاوے **ف** اور معلوم ہو چکا کہ یہ قومہ کہلاتا ہے اور صحیح یہ کہ واجب ہے ولیکن مشائخ نے اس کو بقول ابو حنیفہ رح واجب نہیں جانا وعلی ہذا امام مصنف رح نے کہا۔ **ولو لم یستو جالسا وکبر وسجد اخری اجزاہ عند ابی حنیفۃ ومحمد وقد ذکرناہ** ۔ اور اگر مصلی بیٹھک بیٹھ نہ گیا اور تکبیر کہکر دوسرا سجدہ کیا تو امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک اسکو کافی ہو گیا اور ہم اسکو ذکر کر چکے ہیں **ف** بلکہ اگر تکبیر بھی نہ کہی تو بھی یہی حکم ہوگا۔ یہ اس بنا پر کہ قومہ سنت ہے۔ **وتکلموا فی مقدار الرفع** ۔ اور مشائخ نے اسمیں کلام کیا کہ کس قدر سر اٹھاوے۔ **ف** یعنی پورا بیٹھک تو نہیں بیٹھا مگر اول سجدہ سے امتیاز کے لیے کس قدر سر اٹھا کر دوسرا سجدہ کیا ہے تو اسمیں اختلاف مشائخ ہے۔ **والاصح انہ اذا کان الی السجود اقرب لا یجوز لانہ یعد ساجدا وان کان الی الجلوس اقرب جاز لانہ یعد جالسا فتتحقق الثانیۃ** ۔ اور اصح قول یہ ہے کہ اگر اتنا اٹھا کہ سجود سے بہ نسبت بیٹھک کے زیادہ قریب ہے تو دوسرا سجدہ جائز نہوا کیونکہ وہ ہنوز سجدہ ہی میں شمار ہوگا اور اگر وہ اسقدر اٹھا کہ بیٹھک سے زیادہ قریب ہے تو دوسرا سجدہ جائز ہے کیونکہ وہ اس صورت میں بیٹھا شمار ہوگا تو دوسرا سجدہ متحقق ہو جائیگا۔ **ف** شرح الطحاوی میں کہا کہ امام ابو حنیفہ سے روایت بھی ہے ع۔ یہی اصح ہے۔ السید بلا۔ ابن ... نے کہا کہ میرا اعتقاد یہ کہ اگر قومہ یا جلسہ میں اپنے پیٹھ سیدھی نہ کی تو وہ گنہگار ہے جیسا کہ سابق میں مدلل گذرا۔ ... اور حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اعتدال کرو سجود میں اور تم میں کوئی اپنی بانہیں کتے کی طرح نہ بچھاوے۔ رواہ الخمسہ۔ اور حدیث براء رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رکوع کرنا وسجدہ کرنا اور دونوں سجدوں کا درمیان اور جب رکوع سے سر اٹھاتے یہ سب قریب برابر کے ہوا کرتے تھے سوائے قیام وقعدہ کے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ پس واجب یہی ہے کہ اعتدال کے ساتھ بیٹھک بیٹھکر دوسرا سجدہ کرے۔ **فاذا اطمان ساجدا کبر** ۔ پھر جب سجدہ کی حالت میں اطمینان کرلے تو تکبیر کہے۔ **ف** پھر کیونکر معلوم ہو کہ اطمینان ہو گیا تو وہ تین تسبیح کی مقدار ہے کیونکہ یہی کمتر ہے۔ پھر جب کہ سجود اور جلسہ قریب برابر کے تھے تو بہتر یہ کہ جلسہ میں بھی دو تسبیح تک توقف کرے اور ایک تسبیح بقول ابو یوسف ضروری ہے۔ یہاں تک ایک رکعت پوری ہوئی جسکا خلاصہ یہ کہ نماز کے لیے تکبیر تحریمہ پھر ثنا پھر تعوذ۔ بعد اسکے رکعت کے لیے تسمیہ وقرات پھر تکبیر کے ساتھ رکوع پھر تسبیحات رکوع پھر تسمیع کے ساتھ سر اٹھا کر قومہ وحمد پھر تکبیر کہتے ہوئے سجدہ پھر تسبیحات پھر اٹھکر جلسہ پھر دوسرا سجدہ پھر تکبیر کہتا ہوا سر اٹھاوے۔ اب کیا بیٹھکر تب دوسری رکعت کو اٹھے یا تکبیر کہتا ہوا سیدھا کھڑا ہو جاوے اور ہاتھ زمین پر ٹیک کر اٹھے یا زمین پر نہ ٹیکے ان دونوں باتوں میں ہمارے نزدیک تکبیر کہتے ہوئے اٹھے۔ **واستوی قائما علی صدور قدمیہ**

اور سجدہ سے کھڑا ہو جاوے اپنے پنجون کے بل۔ ف۔ صحیح یہ ہے کہ ہاتھ گھٹنون پر رکھے اور پنجون کے بل سیدھا کھڑا ہو جاوے۔ اور یہ اُسی وقت ہے جبکہ قوت ہو۔ پس بیٹھے نہیں جیسے شافعیہ کے نزدیک جلسہ استراحت ہے۔ ولا یعتمد بیدیہ علی الارض۔ اور نہ ٹیک لگاوے اپنے ہاتھون کے ساتھ زمین پر۔ ف۔ یہ مستحب ہے جبکہ عذر نہو۔ البحر۔ لیکن اگر بڑھاپے کے سبب سے عذر ہو تو کچھ ڈر نہیں ہے۔ المحیط۔ وقال الشافعی یجلس جلسۃ خفیفۃ ثم ینہض معتمدا علی الارض لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم فعل ذلک۔ اور شافعی رح نے کہا کہ تھوڑی دیر بیٹھ کر ٹھہرلے پھر زمین پر ٹیک دیئے ہوئے کھڑا ہو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا ہے۔ ف۔ جسکو مالک بن الحویرث رض نے روایت کیا۔ کما فی صحیح البخاری والنسائی۔ اور نووی رح نے کہا کہ اکثر علماء کے نزدیک مستحب نہیں ہے۔ ع۔ مین کہتا ہون کہ جواز مین کوئی اختلاف نہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا بھی کیا ہے بلکہ کلام اسمین ہے کہ دونون صورتون مین کون مختار ہے اور تحقیق یہ ہے کہ جو شخص قوی و جوان ہے وہ سجدہ ثانیہ کے بعد طاق رکعت مین ران پر ہاتھون کو ٹیک دیکر کھڑا ہو یہی اولی ہے نہ زمین پر چنانچہ ابن عمر رض سے روایت ہے کہ۔ نہی ان یعتمد الرجل علی یدیہ اذا نہض فی الصلوۃ۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کیا کہ مرد ٹیک دے دونون ہاتھون پر جب نماز مین اٹھے۔ رواہ ابو داؤد۔ ولنا حدیث ابی ہریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان ینہض فی الصلوۃ علی صدور قدمیہ۔ اور ہماری دلیل حدیث ابو ہریرہ رض ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز مین پنجون کے بل پر اٹھا کرتے تھے۔ ف۔ رواہ ابو داؤد اور ابن الہمام رح نے لکھا کہ ترمذی نے اسکو خالد بن ایاس عن صالح مولی التوأمۃ عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ روایت کیا ہے اور خالد بن ایاس مین یہ کلام ہے کہ آخر مین اُنکے حفظ مین اختلاط ہو گیا تھا۔ ترمذی نے بعد روایت کے کہا کہ اہل علم کا اسی پر عمل ہے یعنی جلسہ خفیفہ نہ کرے پس دلیل مؤید ہے کہ اصل مین یہ حدیث قوی ہے ایک تو اہل العلم کا اسی پر عمل اور دوم ابن ابی شیبہ رح نے ابن مسعود رض سے روایت کی ابن مسعود اپنے پنجون کے بل اٹھتے اور کچھ نہیں بیٹھتے۔ اسی کے مانند حضرت علی و عمر و ابن عمر و ابن الزبیر سے روایت کی اور شعبی سے روایت کی کہ حضرت عمر و علی و اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے پنجون کے بل نماز مین اٹھا کرتے تھے اور ابو عیاش سے روایت کی کہ مین نے بہترے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پایا کہ جب اول رکعت کے یا تیسری رکعت کے دوسرے سجدے سے اُنمین کوئی سر اٹھاتا تو کچھ نہیں بیٹھتا اور ویسے ہی کھڑا ہو جاتا۔ عبد الرزاق نے اسکو ابن مسعود و ابن عباس و ابن عمر رض سے روایت کیا اور بیہقی نے ابن مسعود رض سے روایت کیا پس معلوم ہو گیا کہ اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سب اسی پر متفق ہین اور مالک بن الحویرث کی بہ نسبت یہ لوگ زیادہ حضرت کے ساتھ لازم رہتے تھے پس اسی کو مقدم ہونا اور اسی وجہ سے اہل العلم کا اسی پر عمل رہا اور تو نے حدیث ابن عمر سن لی کہ ہاتھون کو زمین پر ٹیک کر اٹھنے سے ممانعت کی گئی ہے کما رواہ ابو داؤد۔ اور حدیث وائل بن حجر مین ثابت ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اٹھتے تو رانون پر ہاتھ ٹیکتے تھے پس ان روایات کو توفیق دینا لازم ہے۔ ف۔ وما رواہ محمول علی حالۃ الکبر۔ اور جو شافعی رح نے حدیث مالک بن الحویرث سے روایت کیا یعنی جلسہ خفیفہ وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حالت بڑھاپے پر محمول ہے۔ ف۔ اور مؤید ہے کہ سجدہ مین جانے کی حالت مین اول گھٹنے پھر ہاتھ رکھنے کے بجائے پہلے ہاتھ پھر گھٹنے رکھنا حالت آخر مین بوجہ بدن کے ثابت ہے۔ م۔ اور یون ہی مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مبادرت مت کیا کرو مجھپر رکوع مین اور نہ سجود مین کہ مین تم پر کہان سبقت کرونگا رکوع مین اور سجود مین تم پا جاؤ گے کیونکہ میرا بدن ڈھیلا پڑ گیا ہے۔ رواہ ابو داؤد۔ تنبیہ۔ علاوہ اصحاب و تابعین کے ابن المنذر نے نخعی و ابو الزناد و ثوری و مالک و احمد و اسحق کا یہی قول بیان کیا اور ابو اسحق مروزی و شافعی رح نے کہا کہ اگر ضعیف ہو تو استراحت کا

جلسہ کرلے اور اگر قوی ہو تو نہ بیٹھے۔ میں کہتا ہوں کہ پھر کچھ خلاف نہ رہا۔ حمید الدین رح نے شمس الائمہ سرخسی رح سے
نقل کیا کہ اختلاف افضلیت میں ہے نہ جواز میں حتی کہ اگر جلسہ استراحت کرلیا تو ہمارے نزدیک جائز ہے اور جو نہ کیا
تو شافعی کے نزدیک جائز ہے ع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ ظہیریہ میں منصوص ہے ہ۔ یہاں سے معلوم ہوا کہ اس جلسہ کی وجہ
جس نے سجدہ سہو لازم کیا بالکل ضعیف قول ہے اور کیونکر لازم آویگا حالانکہ بالاجماع حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ جلسہ
ثبوت ہے اگرچہ تاویل اصلی یہ کہ بحالت ضعیفی تھا پس لازم آیا کہ ضعیف آدمی کو وہ بطور سنت روا ہے اور قوی آدمی کیواسطے
عدم استراحت اولی ہے م۔ ولان ہذہ قعدۃ استراحۃ والصلوٰۃ ما وضعت لہا۔ اور اس وجہ سے عدم جلسہ مختار ہے
کہ یہ قعدہ استراحت کا ہے اور نماز واسطے استراحت کرنے کے موضوع نہیں ہے۔ ف۔ ولیکن تھک جانا بے اختیاری
چیز ہے تو شرع نے عام رعایت سے دو رکعت پر قعدہ استراحت دیدیا ہے۔ ہاں جبکہ ضعف وغیرہ ہو تو دوسری رکعت ادا
کرنے کو خفیف بیٹھ جاوے تو روا ہے تاکہ یکایک اٹھنے کی مشقت جاری نہو فلیفہم۔ اور ام قیس بنت محصن سے روایت ہے
کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا سن شریف زیادہ ہوگیا اور گوشت کے حامل ہوئے تو اپنی جائے نماز پر ایک عمود
بنا لیا کہ اسپر ٹیک کر لیتے تھے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور یہ نوافل میں محمول مگر اس سے ضعف جسمی ظاہر ہے۔ وکذا فی حدیث ام
ام سلمہ وغیرہما۔ پس اعتبار نہیں جس نے کہا کہ آپ کا سن شریف ایسا نہ تھا۔ فافہم م۔ پھر یہانتک ایک رکعت پوری
ہوگئی اور دوسری رکعت کو کھڑا ہوگیا۔ ویفعل فی الرکعۃ الثانیۃ مثل ما فعل فی الرکعۃ الاولی۔ اور دوسری رکعت
میں اسی کے مثل کرے جو پہلی رکعت میں کیا۔ لانہ تکرار الارکان۔ کیونکہ وہ تو ارکان کو دوبارہ کرنا ہوتا ہے۔ الا انہ لا
یستفتح۔ لیکن اتنا فرق ہے کہ دوسری رکعت میں استفتاح نہ پڑھے۔ ف۔ یعنی سبحانک اللہم آہ۔ ولا یتعوذ۔ اور تعوذ
یعنی اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم نہ پڑھے۔ لانہما لم یشرعا الا مرۃ واحدۃ۔ کیونکہ یہ دونوں مشروع نہیں ہوئے مگر
ایک بار۔ ف۔ یعنی انہیں تکرار مستحب نہیں ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رضہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب دوسری
رکعت میں اٹھتے تو الحمد للہ رب العالمین سے قرأت شروع کر دیتے اور سکوت نہ کرتے۔ رواہ مسلم۔ ظاہر اس حدیث کا
یہ کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم بھی نہیں پڑھتے تھے اور ظاہر مذہب بھی یہی ہے مگر ترجیح دی گئی کہ بسملہ پڑھنا چاہیئے م۔ باقی
رہا یہاں ایک مسئلہ جو اول ہی رکعت سے متعلق ہے چنانچہ فرمایا۔ ولا یرفع یدیہ الا فی التکبیرۃ الاولی۔ اور کسی تکبیر
میں ہاتھ نہ اٹھاوے سوائے پہلی تکبیر تحریمہ میں۔ خلافا للشافعی رح فی الرکوع وفی الرفع منہ۔ اسمیں شافعی رح کا خلاف
دو تکبیروں میں ایک رکوع میں جانے میں اور دوسرے اس سے سر اٹھانے میں۔ ف۔ شافعی رح کے نزدیک ان دونوں
تکبیرون میں بھی ہاتھ اٹھاوے۔ بدلیل احادیث جنکا ذکر آویگا اور مذہب کی دلیل مصنف رح نے ذکر فرمائی یعنی۔ لقولہ
علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن تکبیرۃ الافتتاح وتکبیرۃ القنوت وتکبیرات العیدین وذکر
الاربع فی الحج۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں اٹھائے جاویں ہاتھ مگر سات جگہوں میں تکبیرۃ الافتتاح
میں اور تکبیرۃ القنوت میں اور تکبیرات عیدین میں اور چار باقی کو حج میں ذکر کیا۔ ف۔ یعنی تکبیرۃ العرفات وتکبیرۃ مزدلفہ
وتکبیر الصفا والمروۃ وتکبیرۃ الاستلام۔ والذی یروی من الرفع محمول علی الابتدار کذا نقل عن ابن الزبیر۔ اور
جو حدیث کہ رفع الیدین میں روایت کیجاتی ہے وہ ابتدا میں ہونے پر محمول ہے یونہی ابن الزبیر رح سے منقول ہے۔ ف۔
مترجم کہتا ہے کہ اس زمانہ میں اس مسئلہ پر بھی عوام میں بہت شورش وفساد ہے اور اقامت السنۃ کے بہانے سے ہدم اسلام
کی بنیاد پڑتی ہے اور مضائقہ نہیں کہ اس مسئلہ کو بتوفیق اللہ تعالی وضاحت سے لکھدیا جاوے جہانتک حق ظاہر ہوجاوے
لا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔ اول محل خلاف متعین کرکے کلام کرنا چاہیئے۔ واضح ہو کہ سنت کا اطلاق اس

فعل ہے جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے برابر کیا مگر کبھی ترک کیا ہے اور کبھی اُسکو بھی سنت بول دیتے ہین جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا حالانکہ یہ نہین معلوم ہوتا کہ ہمیشہ کیا ہے اور یہان کلام اول مین یہ ہے کہ آیا مسنون طریقہ یہ ہے کہ سوا تکبیر تحریمہ کے باقی مین بغیر ہاتھ اُٹھائے دائمی نماز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے یا رکوع و اس سے سر اُٹھانے مین رفع الیدین کرنا دائمی نماز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور ائمہ حنفیہ کو اسمین کلام نہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع الیدین کرنا ثبوت ہے مگر یہ نہین تحقیق ہوتا کہ وہ ابتدا مین تھا یا آخر تک بھی رہا ہے - اور اسمین کسی کو خلاف نہین کہ رفع الیدین مسنون ہے واجب نہین ہے - اور یہ بات بھی فقہاء کے درمیان مسلم ہے کہ نماز محتاط چیز ہے پس اگر کوئی چیز جو نماز مین سے نہو نماز مین داخل کرنا نقص ہے - اگرچہ رفع الیدین کرنے سے امام اعظم رح و صاحبین و مشائخ فقہاء کسی کے نزدیک نماز فاسد نہین ہوتی اور یہی صحیح ہے - پھر میرا کلام یہان مجمل دو امور مین نظر کرنے پر ہے - اول ثبوت رفع یدین - مع مقامات رفع و کیفیت رفع اور کلام اسانید و مخالفات - دوم عدم الرفع و کلام اسانید و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم - بیان اول یہ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز فریضہ کو کھڑے ہوتے تو تکبیر کہتے اور دونون ہاتھ مقابل کندھون تک اُٹھاتے اور جب قرأت سے فارغ ہوکر رکوع کرنا چاہتے تو ایسے ہی کرتے اور جب رکوع سے سر اُٹھاتے تو ایسے ہی کرتے اور کسی نماز کو جب بیٹھے پڑھتے تو اُسمین ہاتھ نہین اُٹھاتے تھے اور جب دونون سجدون سے سر اُٹھاتے تو یون ہی ہاتھ اُٹھاتے اور تکبیر کہتے تھے - رواہ ابوداؤد والترمذی وصححہ - یون ہی ہر دو سجدہ کے درمیان رفع الیدین کی روایت بھی وارد ہے اور وہ حدیث مالک بن الحویرث ہے کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ ہاتھ اُٹھاتے جب تکبیر کہتے اور جب رکوع سے سر اُٹھاتے حتی کہ کان کی لو تک پہونچاتے - رواہ الخمسہ الا الترمذی اور نسائی کی روایت مین ہے ہاتھ اُٹھاتے جب سجدہ کرتے اور جب سجدہ سے سر اُٹھاتے - مترجم کہتا ہے کہ یون ہی عبداللہ بن طاؤس کا فعل مع روایت کے ابوداؤد و نسائی مین مذکور ہے - بلکہ سیوطی و ابن حجر وغیرہ نے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رفع الیدین کرنا ہر جھکاؤ اور اُٹھاؤ مین ایک جماعت صحابہ سے جنمین عبداللہ بن عمر و ابوموسی و ابوسعید خدری و ابوالدرداء و انس و ابن عباس و جابر رض مین ذکر کیا - اور ابن طاؤس کے اثر سے معلوم ہوتا ہے کہ بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی بعض منفرد لوگون کا اسپر بھی عمل رہا کیونکہ نضر بن کثیر نے کہا کہ مین نے ابن طاؤس کے اس فعل سے انکار کیا یعنی نہ جانا کہ یہ کہان سے نکالا ہے تو مین نے وہیب بن خالد سے بیان کیا یعنی ظاہر کیا کہ میرے پہلو مین ابن طاؤس نے رفع الیدین کی اسطرح حرکت کی تو وہیب نے ابن طاؤس سے کہا کہ تو نے ایسی حرکت کی جو ہم نے کسی کو نہین کرتے دیکھی تو ابن طاؤس نے جواب دیا کہ مین نے اپنے باپ طاؤس کو یون ہی کرتے دیکھا اور میرے باپ نے ابن عباس کو یون ہی کرتے دیکھا اور مین تو یہی جانتا ہون کہ ابن عباس نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یون ہی کرتے تھے - رواہ ابوداؤد و النسائی اس سے معلوم ہوا کہ بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی کوئی کوئی اسکو کرتا تھا - بلکہ دوسری روایت میمون المکی رح کی شاہد ہے کہ عبداللہ بن الزبیر نے ہمکو نماز پڑھائی تو مین نے دیکھا کہ خفیف اشارہ کے طور پر رفع الیدین کرتا جب کھڑا ہوتا اور جب رکوع کرتا اور جب سجدہ کرتا اور جب قیام کو اُٹھتا تو کھڑا ہوکر اپنے دونون ہاتھون سے اشارہ کرتا میمون المکی نے کہا کہ پھر مین ابن عباس کی طرف آیا اور مین نے اُنسے یہ کیفیت بیان کی تو ابن عباس نے کہا کہ اگر تجھے پسند ہو کہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کو دیکھے تو عبداللہ بن الزبیر کے پیچھے اقتدا کر - رواہ ابوداؤد - اس سے ظاہر ہے کہ اس وقت مین بھی عبداللہ بن الزبیر نے دونون سجدون کے بیچ مین بلکہ ہر جھکاؤ اُٹھاؤ مین رفع الیدین کیا چونکہ خال خال ابن الزبیر کرنے والے تھے اس جہت سے میمون مکی نے انکار کیا اور ابن عباس نے اسکو برقرار

فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رکھا۔ لیکن واضح رہے کہ ہر جھکاؤ و اٹھاؤ کا رفع الیدین کم ہو کر تحریمہ و رکوع و قومہ و دونوں سجدوں کے درمیان چار جگہ رہا جیساکہ حدیث علی رضہ ہے پھر شافعیہ وغیرہ کہتے ہیں کہ دونوں سجدوں کے بیچ کا بھی منسوخ ہو گیا بدلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلعم جب نماز کو کھڑے ہوتے تو ہاتھ اٹھاتے مقابل کندھوں تک پھر تکبیر کہتے پھر جب رکوع کرنا چاہتے تو اسی کے مثل کرتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو اسی کے مثل کرتے اور ایسا نہیں کرتے جب سجدہ سے سر اٹھاتے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ایسا نہ کرتے جب سجدہ کو جاتے۔ رواہ البخاری ومسلم والاربعہ۔ چونکہ حدیث علی رضہ بھی صحیح تھی اور یہ حدیث ابن عمر رضہ بھی صحیح ہے تو لامحالہ سجدہ میں جانے اور سجدہ سے سر اٹھانے دونوں اور دوسرے سجدے کے دونوں بھی منسوخ ہیں۔ حالانکہ اسپر بھی عمل ابن الزبیر و تقریر و فعل ابن عباس بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پایا گیا غالباً انکے نزدیک نسخ ثبوت نہ ہوا ہو۔ ترمذی نے کہا کہ اس باب میں مالک بن الحویرث سے بھی روایت ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مالک بن الحویرث کی روایت صحیحین و ابوداؤد و ابن ماجہ و نسائی میں تو بہت اختصار کے ساتھ صرف تکبیر تحریمہ اور رکوع سے سر اٹھانے کی مذکور ہے اور ممکن ہے کہ تکبیر رکوع بیجا دے اور نسائی کی دوسری روایت میں مالک بن الحویرث سے سجدہ میں جانے اور سجدہ سے سر اٹھانے کا رفع الیدین بھی مروی ہے وہ اس روایت ابن عمر رضہ کے موافق منسوخات میں ہے اور ترمذی رح نے ایک جماعت صحابہ دیگر کو شمار کیا جنسے اس باب میں روایت ہے از انجملہ وائل بن حجر بروایت مسلم اور علی رضہ بروایت سنن اربعہ اور سہل بن سعد و ابن الزبیر و ابن عباس و محمد بن مسلمہ و ابی اسید و ابوقتادہ و ابوہریرہ بروایت ابوداؤد۔ وانس رضہ و جابر و عمیر لیثی بروایت ابن ماجہ اور حکم بن عمیر بروایت احمد اور ابوبکر رضہ و براء بروایت بیہقی اور عمر و ابوموسیٰ بروایت دارقطنی اور عقبہ بن عامر و معاذ بن جبل بروایت طبرانی ہیں۔ اور مراد یہ ہے کہ ان صحابہ رضہ سے رفع الیدین کے بارہ میں روایت ہے عام اس سے کہ اس طور پر ہو جو منسوخ ہے یا جسکو ناسخ قرار دیا گیا ہے اور مجھے معلوم ہوا کہ ابن عمر اور ابن عباس سے ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ میں بھی روایت آئی ہے جو منسوخ ہے تو جنسے ایسی روایت ہے سب منسوخ ہیں اور وہ ابوموسیٰ و خدری و ابوالدرداء و انس و جابر رضی اللہ عنہم ہیں اور حدیث علی رضی اللہ عنہ بین السجدتین کی منسوخ ہے اور باقی کی احادیث تمیع سے و ثابت طوالت چاہتا ہے۔ پھر کیفیت رفع میں اختلاف ہیں چنانچہ مالک و ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ ابن عمر رضہ جب نماز شروع کرتے تو کندھوں تک ہاتھ اٹھاتے اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو اس سے کمتر ہاتھ اٹھاتے۔ اقول تو وہ شاید سینہ تک ہونگے یا بطور اشارہ کے ہونگے جیساکہ میمون مکی کے اثر میں ابن الزبیر رح سے اشارہ کا لفظ آیا ہے۔ اور مالک کی ایک روایت میں ہے کہ ابن عمر ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ میں رفع الیدین کرتے تھے۔ یہ اول تو مخالف روایت اول ہے دوم یہ کہ ابن جریج نے نافع سے پوچھا کہ کیا پہلی دفعہ کے ہاتھ اٹھانے کو زیادہ اونچا کرتے تھے نافع نے کہا کہ نہیں بلکہ برابر۔ تو ابن جریج نے کہا کہ مجھے کرکے دکھلا دیجیے تو نافع نے دونوں پستان تک یا اس سے بھی نیچے تک دکھلائے۔ یہ روایت تو باسناد مالک صحیح ہے۔ لیکن کیفیت میں اضطراب شدید ہے اور ابوہریرہ وغیرہ کی روایات میں کانوں کی لو تک ہے۔ پھر واضح ہو کہ ہر جھکاؤ و اٹھاؤ میں رفع الیدین منسوخ ہونا مشکل ہے کیونکہ صحیحین و باقی چاروں سنن میں ابوہریرہ رضہ سے روایت ہے کہ ابوہریرہ نے لوگوں کو نماز پڑھائی تو ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ میں تکبیر کہتے تو کہا گیا کہ اے ابوہریرہ یہ تکبیر کیا ہے تو کہا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز ہے۔ اقول یہ تکبیر وہی رفع الیدین ہے ورنہ خالی تکبیر کا انکار نہیں ہوا اور مؤید اسکی روایت نسائی ہے کہ ابوہریرہ مسجد بنو زریق میں آئے اور کہا کہ تین چیزیں ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انکو کرتے اور لوگوں نے انکو چھوڑ دیا ہے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رفع الیدین کرتے نماز میں اور خفیف سکوت کرتے اور جب سجدہ کرتے تو تکبیر کہتے تھے۔ اقول سجدہ کی تکبیر معروف تھی نہ اسکا انکار ہوا علاوہ اسکے خود ابن عمر رضہ سے ہر جھکاؤ و اٹھاؤ میں رفع الیدین کرنا روایت مالک میں

گذرا۔ ابن الجوزی رح نے تحقیق بن طعن کیا کہ حنفیہ ابن الزبیرؓ و ابن عباسؓ سے رفع الیدین کا نسخ روایت کرتے ہیں
حالانکہ ان دونون سے محفوظ روایت اسکے خلاف ہی چنانچہ ابو داؤدؒ نے میمون مکی سے روایت کی کہ میمون نے ابن الزبیر
کو دیکھا درحالیکہ ابن الزبیر لوگون کو نماز پڑھاتے تھے کہ ابن الزبیر اپنی دونون ہتھیلیون سے اشارہ کرتے جب کھڑے ہوتے
اور جب رکوع کرتے اور جب سجدہ کرتے۔ میمون نے کہا کہ مین نے جا کر ابن عباسؓ کو اس حال کی خبر دی تو ابن عباسؓ
نے کہا کہ اگر تجھے پسند ہو کہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز دیکھے تو ابن الزبیر کی اقتدا کر۔ انتہی مترجما۔ لیکن پوشیدہ
نہین کہ اسمین سجدہ کے وقت بھی رفع الیدین ہی اور رکوع سے قیام کے وقت مذکور نہین اور زیادہ اس سے بھی سکوت
ہی مگر سجدہ کے وقت تو ترک پر اتفاق کیا گیا ہی اور حدیث ابن عمرؓ مین تصریح ہی کہ اس حالت مین نہ کرتے تھے۔ پس یا تو
ابن عباسؓ کا یہ اثر صحیح نہین یا منسوخ ہی کہ ابن عباسؓ و ابن الزبیرؓ نے نہین جانا۔ مترجم کہتا ہی کہ ان سب سے بڑھکر
اشکال یہ ہی کہ ان سب آثار مین یہ صریح ہی کہ عموماً اسوقت صحابہ کرام و تابعین خیار مین رفع الیدین متروک تھا۔ یہ نہین
کہا جاوے کہ یہ آثار ہین اور ہم نے مرفوع احادیث سے اثبات کیا ہی کیونکہ کلام احادیث اثبات کے معنی مین نہین ہی بلکہ
بیشک معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا لیکن کیا وہ آخر مین معمول رہا یا نہین تو اثر ابن طاؤس مین
تمام انکار کہ ہم نے کسی کو ایسا کرتے نہین دیکھا اور میمون مکی نے خود اس سے انکار کیا اور سب سے زیادہ صریح قول
ابو ہریرہؓ کہ لوگون نے رفع الیدین کو ترک کیا ہی۔ کما فی النسائی۔ تو ان آثار سے یہ صاف واضح ہی کہ عموماً کوئی رفع الیدین
نہین کرتا تھا اور ائمہ صحابہ امامت مین اسکو نہین کرتے تھے۔ اب کلام اسمین کہ کیا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا گمان صحیح ہی کہ لوگون
نے سستی مین ترک کر دیا ہی تو مین ہرگز نہین گمان کر سکتا کہ اکابر صحابہ رضی اللہ عنہم سب لوگ رفع الیدین ایک سنت
ترک کر دین بدون اسکے کہ آپ کے ترک کی وجہ ہو۔ اور ابن عباسؓ نے تو سجدہ کے وقت رفع الیدین کو بھی باقی رکھا حالانکہ
وہ بالاتفاق ترک ہی پس ضرور صحابہ رضی اللہ عنہم پر یہی گمان ہی کہ انھون نے اسکو متروک پاکر ترک کیا ہی۔ اب مین
رفع الیدین کی بعض احادیث مین کلام کرتا ہون اور جن صحابہ رضی سے روایت رفع الیدین ہی انھین سے ترک کے آثار
ذکر کرتا ہون۔ واضح ہو کہ حدیث ابو ہریرہ رفع الیدین کی اسناد مین اسمعیل بن عیاش عن صالح بن کیسان ہی اور صالح
بن کیسان امام عقبہ مدنی ہین اور اسمعیل بن عیاش کی روایت سوائے شامیون کے ضعیف لائق حجت نہین۔ کذا قالہ
النسائی و ابن حبان و ابن خزیمہ اور یہی ابن حجر نے تقریب مین برقرار رکھا ہی۔ پس حدیث ابو ہریرہ لائق حجت نہین ہی
حدیث ابو حمید الساعدی کی وجوہ کثیرہ سے مروی ہی لیکن بعض مین پورا رفع کا بیان نہین اور محمد بن عمرو بن عطاء
نے ابو حمید ساعدی اور ابو قتادہ سے نہین سنا کیونکہ ہیثم بن عدی نے کہا کہ ابو قتادہ تو حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ مین
شہید ہوئے اور حضرت علیؓ نے انپر نماز پڑھی۔ ابن عبد البر نے کہا کہ یہی صحیح ہی اور محمد بن عمرو بن عطاء کی وفات ۱۲۰ھ کے
بعد ہی لہذا ابن حزم نے اسکو عبد الحمید کا وہم قرار دیا۔ لیکن بیہقی نے اسکو شاذ روایت قرار دیا اور اہل تاریخ کا اجماع
نقل کیا کہ وہ ۵۴ھ تک رہے۔ اقول ابن حجر نے بھی اسی کو اصح کہا ہی ولیکن عینی رح نے اسکو تسلیم نہین کیا اور کہا کہ شعبی
و ہیثم کے قول پر کسی کے قول کو ترجیح نہو گی اگرچہ بخاری ہون اور ابن حبان و طحاوی کی روایات سے محمد بن عمرو اور ابو حمید رض
کے درمیان واسطہ ایک مرد مجہول کو ثابت کیا اور یہی طریق ابو داؤد کا بیان کیا اور نتیجہ نکالا کہ یہ حدیث منقطع و مضطرب ہی
مین کہتا ہون کہ اسمین طول دینا بیفائدہ ہی اور حق یہ ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے رفع الیدین بر جھکاؤ اور اٹھاؤ مین
اور پھر صرف رکوع و کومہ بن صحیح ثابت ہی ولیکن یہ صریح نہین ثابت ہوتا کہ آخر تک یہ طریقہ رہا اور بیہقی کی روایت ابن عمرؓ
جسکے آخر مین ہی کہ یہی آپ کی نماز رہی یہانتک کہ اللہ تعالیٰ سے ملاقی ہوئے۔ اگرچہ صحیح الاسناد ہی لیکن یہ تو نماز پر ہی اور

ہر جزو اور ہر ذکر کو محیط نہیں ہو سکتی ہے بھلا کیا ثنا و تعوذ وغیرہ دوامی واجب ہو گئے حالانکہ اسکا کوئی قائل نہیں ہے۔ ہاں
بعض صحابہ کرام سے رفع الیدین مروی ہے اُنسے ترک بھی مروی ہے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے عاصم بن کلیب نے
بواسطہ اپنے باپ کے روایت کی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ تکبیرۃ الافتتاح میں ہاتھ اٹھاتے پھر نہیں اٹھاتے تھے رواہ
ابوبکر بن ابی شیبہ والطحاوی۔ اور عاصم بن کلیب ثقہ ہے پس اسناد طحاوی صحیح علی شرط مسلم ہے اور یہ گمان نہیں ہو سکتا
کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے سنت کو یونہی متروک کیا ہو۔ اور طحاوی نے ابن ابی داؤد کی حدیث سے روایت کی
کہ انبانا احمد بن عبد اللہ بن یونس حدثنا ابوبکر بن عیاش عن حصین عن مجاہد قال صلیت خلف ابن عمر فلم یکن یرفع
یدیہ الا فی التکبیرۃ الاولی۔ یعنی مجاہد رح نے کہا کہ میں نے عبد اللہ بن عمر کے پیچھے نماز پڑھی ہے سو ابن عمر تو نہیں ہاتھ اٹھاتے
مگر پہلی تکبیر تحریمہ میں۔ یہ اسناد صحیح ہے اور اسی کے مانند ابن ابی شیبہ نے مجاہد عن ابن عمر روایت کی۔ طحاوی رح نے کہا کہ
دیکھو ابن عمر رض نے حدیث روایت کی اور خود اسکو ترک کیا تو اسی وجہ سے کہ آنکے نزدیک نسخ ثابت ہوا ہے۔ مترجم کہتا ہے
کہ نسخ کے بغیر بھی توفیق ممکن ہے وہ اسطرح کہ رفع الیدین سنت غیرمؤکدہ میں سے نہیں تو کیا یا نہ کیا۔ اور اسی پر دلالت کرتی ہیں
احادیث عدم الرفع۔ اور اسی پر دلالت کرتے ہیں آثار میمون المکی و ابن طاؤس و قول ابوہریرہ کہ لوگوں نے اسپر عمل
چھوڑ دیا ہے۔ ہاں اتنی بات ہے کہ حدیث میمون کی دلالت کرتی ہے کہ حالت سجدہ میں بھی رفع الیدین جائز ہے اور ابن عمر رض
کی حدیث سے نکلا کہ اس حالت میں نہیں کرتے تھے اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ عامہ روایات یہی ہیں تو کیا مراد ہے اگر یہ کہ حالت
سجود کا رفع منسوخ ہے تو دلیل نسخ چاہیے اور کیوں نہیں کہتے کہ اسوقت نہیں کیا۔ الحاصل رفع کا ثبوت ایک تو اسطرح
کہ ہر جھکنا و ابھرنا و اٹھاو میں تھا۔ اور بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسپر بھی ابن الزبیر کا عمل و ابن عباس کی تصدیق
پائی گئی ولیکن اسپر عام انکار پایا گیا۔ دوم صرف رکوع و قومہ ولیکن السجدتین کا رفع الیدین ثابت ہوا اور اسپر بھی بعد کے
کچھ عمل پایا گیا چنانچہ ترمذی رح نے لکھا کہ یہی قول بعض اہل علم اصحاب و تابعین کا ہے۔ لیکن عموماً اسپر عمل نہ تھا اور وہیب
بن خالد اور میمون کی وغیرہ کے آثار۔ اور قول ابوہریرہ رض سے تمام انکار ظاہر ہے اور خود رفع الیدین کی روایت کرنیوالے
صحابہ رض سے اُسکے خلاف عمل صحیح اسانید سے ثابت ہے۔ اور ترمذی رح نے کہا ہے کہ بہتیرے اہل علم اصحاب و تابعین کا عمل
اسپر کہ صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھاوے پھر نہیں۔ ابوداؤد و ترمذی نے بروایت وکیع عن سفیان الثوری عن عاصم
بن کلیب عن عبد الرحمن بن الاسود عن علقمہ روایت کی کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا کہ کیا میں تمہیں نہ پڑھوں
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز پھر پڑھی اور ہاتھ نہیں اٹھائے مگر اول ہی بار۔ اور ابوداؤد کی روایت ابن مسعود رض
سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تو ہاتھ اٹھایا کرتے اول تکبیر میں پھر ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے۔ اس حدیث کو طحاوی و ابن ابی شیبہ
نے بھی روایت کیا ہے۔ ترمذی رح نے حدیث ابن مسعود رض کو حدیث حسن کہا اور نسائی نے مانند روایت وکیع کے ابن المبارک
عن سفیان روایت کی۔ اور یہ حدیث دلیل ہے کہ بغیر رفع الیدین کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز ہے۔ ہاں اس حدیث
کے ثبوت میں کلام کیا گیا۔ اول یہ کہ عاصم بن کلیب ضعیف ہے۔ یہ اعتراض واہی ہے کیونکہ ابن معین نے توثیق کی اور مسلم نے
صحیح میں اس سے اخراج کیا پھر بعد اسکے وہاں رازی محل خوف ہے۔ دوم یہ کہ عبد الرحمن نے علقمہ سے نہیں سنا۔ یہ بھی
واہی اعتراض ہے اور خطیب نے سماع کی تصریح کی اور ابراہیم نخعی اور عبد الرحمن کا سن برابر اور باتفاق ابراہیم نے سنا
تو عبد الرحمن کے نہ سننے کی وجہ کیا ہے۔ سوم یہ کہ اسناد تو ٹھیک ہے مگر وکیع یا ثوری نے اس حدیث میں یہ جملہ کہ پھر ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے اپنی طرف سے
بڑھا دیا ہے بقول دارقطنی و بخاری وغیرہ جواب یہ کہ خالی گمان غیر مسلم ہے اور یہ جو کہا گیا کہ بدون اس جملہ کے روایت آئی ہے تو جواب
یہ کہ وہاں وہ مختصر ہے اور یہ مطول ہے اور اس بات پر اتفاق ہے کہ راوی ثقہ جو کچھ زیادہ کرے وہ مقبول ہے پھر کون وجہ

اعتراض کی ہے اور حق یہ ہے کہ حدیث صحیح ہے اور ابن حزم نے محلے میں اسکی تصحیح کی۔ بلکہ قوی دلیل صحت کی یہ ہے کہ جو حضرت ابن مسعود
سے رفع الیدین نہ کرنا صحیح ثابت ہے بلکہ دارقطنی وابن عدی نے محمد بن جابر عن حماد بن ابی سلیمان عن ابراہیم عن علقمہ عن عبد اللہ
قال صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وعمر فلم یرفعوا ایدیہم الا عند استفتاح الصلوٰۃ۔ یعنی عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ
کہا کہ میں نے نماز پڑھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اور ابو بکر وعمر کے ساتھ سو انھوں نے کسی نے اپنے ہاتھ نہیں
اٹھائے مگر افتتاح نماز کے وقت۔ دارقطنی رح نے اقرار کیا کہ ابراہیم کی روایت ابن مسعود رض سے مرسل صحیح ہے اور محمد بن جابر
عند التحقیق ثقہ ہے۔ ترمذی نے ابن المبارک سے روایت کی کہ حدیث ابن مسعود مذکورہ بالا میرے نزدیک ثابت نہیں ہوئی
عینی وابن الہمام نے کہا کہ جس اسناد سے ابن المبارک کو ملی تھی ثبوت نہوا ہوگا اور اس سے لازم نہیں کہ ترمذی کی تصحیح نہ ہو
اور ابن حزم نے تصحیح کی۔ اور حاکم نے کہا کہ عاصم بن کلیب صحیح کے راویوں سے نہیں ہے۔ یہ قول غلط ہے بلکہ وہ صحیح مسلم میں باب ال
میں ہے۔ اور ابو بکر بن ابی شیبہ نے روایت کی عبد اللہ بن المبارک عن الاعمش عن الشعبی کہ شعبی رح صرف اول تحریمہ میں
ہاتھ اٹھاتے پھر باقی میں نہیں اٹھاتے تھے اور عن شعبہ عن ابی اسحٰق روایت کی کہ عبد اللہ بن مسعود کے اصحاب اور حضرت
علی رضی اللہ عنہ کے اصحاب کوئی رفع الیدین نہیں کرتے تھے سوائے وقت تکبیر تحریمہ کے۔ وکیع نے کہا کہ پھر دوبارہ
رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ اور ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ ابراہیم کہا کرتے کہ جب تو تکبیر تحریمہ کہے تو ہاتھ اٹھا پھر باقی میں
مت اٹھائیو اور دوسری روایت میں ابراہیم نے کہا کہ مت رفع الیدین کیجو سوائے تکبیر تحریمہ میں۔ اور صرف تحریمہ کے وقت
تخصیص سے رفع الیدین کرنا اور باقیوں میں نہ کرنا روایت کیا اور عبد الملک نے کہا کہ میں نے شعبی وابراہیم نخعی وابو اسحٰق
کو دیکھا کہ وے اپنے ہاتھ نہیں اٹھاتے سوائے تکبیر تحریمہ میں۔ یہ سب ابو بکر بن ابی شیبہ نے روایات کی ہیں۔ اور عینی رح نے
کہا کہ براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب تکبیر افتتاح کہتے تو رفع الیدین کیا کرتے
حتی کہ دونوں کان کی لو کے قریب اٹھاتے پھر دوبارہ نہیں اٹھاتے تھے۔ رواہ ابو داؤد وابن ابی شیبہ اور طحاوی نے اسکو
تین طریق اسناد سے روایت کیا۔ ابو داؤد نے کہا کہ اس حدیث کو ہشیم اور خالد بن ادریس نے یزید بن ابی زیاد سے روایت
کی اور ان میں یہ جملہ نہیں ہے کہ پھر دوبارہ نہیں اٹھاتے تھے۔ خطابی رح نے کہا کہ یہ جملہ فقط شریک رح نے روایت کیا ہے۔ یعنی
شریک منفرد ہے اور ابن عبد البر نے کہا کہ نہیں بلکہ یزید منفرد ہے عینی نے کہا کہ یہ صحیح نہیں اسواسطے کہ ابن عدی نے کامل میں کہا
کہ ہشیم وشریک وانکے ساتھ ایک جماعت نے یزید بن ابی زیاد سے روایت کی اور سبھوں نے کہا کہ پھر دوبارہ نہیں
اٹھاتے تھے۔ اس سے ابو داؤد کا قول بھی اٹھ گیا کہ ہشیم وغیرہ نے یہ جملہ نہیں کہا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ بزار وغیرہ نے کہا
کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے اور شاید جواب وہی جو ابن الہمام نے حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ میں ذکر کیا کہ یہ ایک گمان بازم
ہوا ہے کوئی وجہ عدم صحت کی بیان ہونا چاہیے۔ یہ وجہ شاید یزید بن ابی زیاد کی تضعیف ہے۔ یا اسکا تفرد ہے۔ عینی رح نے
کہا کہ شریک کا تفرد تو باطل ہوا کیونکہ دارقطنی نے یزید بن ابی زیاد سے سوائے شریک رح کے اسمٰعیل بن زکریا سے اور بیہقی
نے اسرائیل بن یونس سے اور طبرانی نے اوسط میں حمزۃ الزیات سے متابعات کی ہیں۔ رہا کلام یزید بن ابی زیاد میں تو
عینی رح نے کہا کہ اول تو یزید بن ابی زیاد کی متابعت موجود ہے کہ عیسیٰ بن عبد الرحمن نے بھی روایت کی جیسا کہ طحاوی رح نے
روایت کی ہے اور دوم یہ کہ خود یزید ثقہ ہے کہا جاتا ہے کہ اسکی حدیث جائز ہے اور یعقوب نے کہا کہ وہ مقبول عدل ثقہ ہے۔ ابو داؤد
نے کہا کہ وہ ثقہ ہے میں نہیں جانتا کہ کسی نے اسکی حدیث چھوڑی ہو۔ ابن حبان نے کتاب الثقات میں کہا کہ احمد بن صالح
نے بیان کیا کہ یزید ثقہ ہے اور جو کوئی اسکے حق میں کلام کرتا ہے مجھے پسند نہیں ہے۔ ابن خزیمہ نے یزید بن ابی زیاد کی حدیث
اپنی کتاب صحیح میں روایت کی۔ ساجی رح نے کہا کہ وہ صدوق ہے اور یہی ابن حبان نے کہا اور مسلم نے اسکی حدیث اپنی صحیح میں

روایت کی اور بخاری نے اس سے استشہاد کیا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ابن حجر نے تقریب مین لکھا کہ یزید بن زیاد بن ابی زیاد جسکو یزید بن ابی زیاد کہتے ہیں مولائے بنو مخزوم مدنی ثقہ ہے۔ اور یزید بن ابی زیاد ہاشمی کوفی ضعیف ہے۔ اور اسی نام کا شامی ہے وہ متروک ہے پس یہان فرق کرنا ضرور ہے اور یہان کلام دوسرے یزید یعنی ہاشمی کوفی مین ہے ولیکن تہذیب مین کہا کہ ابو داؤد نے فرمایا کہ وہ ثقہ ہے مین نہین جانتا کہ کسی نے اسکی حدیث ترک کی ہو اور ابو زرعہ و ابن عدی نے بھی اسکی حدیث لکھے جانے کو کہا ہے علی ہذا جب اسکی حدیث دوسری حدیث ابن مسعود رضہ سے مؤید ہوگئی تو اب کسی طرح درجہ حسن سے نازل نہین ہے خصوص جبکہ متابعت موجود ہے۔ اب حاصل کلام یہ نکلا کہ حدیث براء و حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ترک رفع ضرور ثابت ہے اور حضرت ابن مسعود و انکے سیکڑون اصحاب سے ترک رفع ثابت اور حضرت علی و انکے بے شمار اصحاب سے ترک رفع ثابت اور ابن عمر رضہ سے و ابن عباس سے بھی ترک رفع ثابت بلکہ موافق روایت نسائی کے بقول ابو ہریرہ رضہ سب لوگون سے عموماً ترک رفع ثابت بلکہ انکار وہیب بن خالد و میمون المکی سے بھی عموماً ترک رفع ثابت ہے اور حدیث ابن مسعود رضہ کے موافق حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما سے ترک رفع ثابت ہے۔ اور کچھ شک نہین کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ و ابن مسعود وغیرہم رضی اللہ عنہم اکابر صحابہ ایسے نہ تھے کہ ایک سنت ثابتہ کو مع سیکڑون اصحاب کے اسطرح ترک کرین اور رہا ثبوت رفع الیدین کا تو وہ بھی متعدد صحابہ رضہ سے مروی ہے ولیکن حق یہ ہے کہ کسی روایت سے یہ ثبوت نہین ہوتا کہ آخری فعل یہ تھا اور مین پہلے بیان کر چکا ہون کہ اول تو ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ پر تکبیر کے ساتھ رفع الیدین تھا وہ متروک ہو کر وقت رکوع و قومہ و سجدہ مین رہا پھر سجدہ کا بھی متروک ہو کر صرف رکوع و قومہ کا رہا حالانکہ کیفیت رفع الیدین مین بھی اضطراب ہے اب بنظر تحقیق ضرور کہا جائیگا کہ پھر جب رکوع و قومہ کا متروک ہونا حدیث براء و ابن مسعود رضہ سے ثبوت ہوا تو کیا وجہ ہے کہ یہ قول نہ کہا جاوے حالانکہ اسکے ساتھ ہی رفع الیدین کی حدیث روایت کرنیوالے اکابر صحابہ رضہ سے خود ترک کرنا مع اپنے اصحاب کے بلکہ ابو ہریرہ رضہ سے عموماً سب لوگون کا ترک کرنا ثبوت ہوا ہے پس حق واللہ اعلم یہی ہے کہ رفع الیدین متروک ہے۔ ولیکن چونکہ محل اجتہاد اور اسمین اسقدر کلام ہے تو جو کوئی رفع الیدین کرے اسکی نماز صحیح اور اس سے کسی قسم کا مناقشہ حلال نہین ہے بلکہ یہ بھی نہین کہا جا سکتا کہ متروک ہونا بطور منسوخی ہے اگرچہ یہ بات ضرور ہے کہ رفع الیدین بمعنی اصطلاحی سنت نہین رہا۔ اور واضح رہے کہ اس مقام پر صرف اسقدر کلام کرنا کہ احادیث رفع الیدین بہ نسبت ترک رفع کے قوی ہین لہذا ترک رفع کی احادیث ثبوت نہین اور صرف رفع کی ثابت ہین اور ہمکو حدیث سے مطلب ہے آثار سے مطلب نہین ہے۔ یہ کلام تو محض سرسری اور خود صحیح بھی نہین ہے صرف اوہام پر احادیث ترک نہین ہو سکتی ہین۔ اعتراض کیا گیا کہ حدیث ابن مسعود رضہ تو نفی پر قائم ہے اور حدیث ابن عمر رفع الیدین کی مثبت ہے اور قرار پایا کہ مثبت کو مقدم کرتے ہین جواب یہ کہ یہان نفی کرنا ابن مسعود رضہ کا پورے معائنہ سے نہ تھا تو یہ قطعی ملحوظ ہے برخلاف کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کے مسئلہ مین کہ بلال رضہ کی حدیث ہے کہ جس دن کہ فتح ہوا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کعبہ کے اندر نماز نہین پڑھی تو معنی یہ لیے گئے کہ بلال رضہ نے نہین دیکھا یا فریضہ نماز نہین پڑھی کیونکہ حضرت ابن عمر رضہ سے صحیح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبہ کے اندر پڑھی تو محمول ہوا کہ ابن عمر رضہ نے دیکھا اور بلال نے نہین دیکھا برخلاف رفع الیدین کے کہ جب ابن مسعود رضہ فرماتے ہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوائے تحریمہ کے پھر ہاتھ نہین اٹھاتے تھے تو یہ معتبر و ملحوظ ہے تو یہان دونون باتین نہین ہو سکتی ہین سوائے اس توفیق کے کہ ابن عمر رضہ کی حدیث بیان سابق ہے اور ابن مسعود رضہ کی حدیث آخری فعل ہے کیونکہ جیسے رفع الیدین ہر جھکاؤ و اٹھاؤ مین متروک ہوا پھر بین السجدتین متروک ہوا ویسے رکوع و قومہ کو بھی ترک کیا کیونکہ عموماً ترک اور حضرت ابو بکر و عمر و علی و ابن مسعود اور انکے ہزارون اصحاب سے ترک ثابت ہے بلکہ ابن الزبیر نے جو رفع الیدین کا خفیف اشارہ کیا تو پھر عام انکار ہوا اور ابو ہریرہ رضہ نے خود دیکھا

متروک اصل ہونا بیان کیا تو معلوم ہوا کہ آخری فعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ترک رفع الیدین ہے تو اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ برعکس توفیق نہیں ہو سکتی اور یہ بھی ثابت ہوا کہ ان حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم سے جو رفع الیدین کرنا بھی ثبوت ہے تو وہ راوی نے اسوقت کا حال بیان کیا جب کہ رفع الیدین ترک نہ ہوا تھا اور یہ بھی آثار سے محقق ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کوئی کوئی رفع الیدین کرتے بھی تھے۔ گویا انکے نزدیک یہ فعل اگرچہ سنت کے اس معنی میں کہ دوامی ہو نہیں رہا تھا مگر بطور ادب کے مستحب رہا کیونکہ انھوں نے اس ترک کو نسخ کے معنی میں نہیں لیا اور مترجم کہتا ہے کہ یہ بھی ایک نوع توفیق کی ہے اگرچہ عموماً متروک ہونا مؤید اسی کا ہے کہ جمہور کی موافقت زیادہ اسلم ہے حتی کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے رفع الیدین کو چند مواضع کے ساتھ شمار کیا چنانچہ امام بخاری رح نے رسالہ رفع الیدین میں تعلیقاً ذکر کیا کہ وکیع نے ابن ابی لیلیٰ عن الحکم عن مقسم عن ابن عباس روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہ اٹھائے جاویں ہاتھ مگر سات مواقع میں افتتاح نماز میں اور کعبہ کے استقبال میں اور صفا و مروہ پر اور عرفات میں اور جمع میں اور دونوں مقام اور دونوں جمرہ میں۔ اس حدیث کو طبرانی نے بھی روایت کیا۔ اور بزار رح نے نافع عن ابن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم روایت کیا۔ تو یہ روایت خواہ مرفوع ثابت ہو یا موقوفاً ثابت ہو ضرور اس امر کی دلیل ہے کہ رفع الیدین صحابہ رضی اللہ عنہم میں معدود رہا اور یہی دلیل ہے کہ نماز کی رفع الیدین کو ذکر کرنے کے باوجود بھی صرف افتتاح تحریمہ کا ذکر کیا اور رکوع و قومہ کا نہ ذکر کیا تو رفع الیدین ان میں نہ تھا ورنہ اسکے کچھ معنی نہیں ہیں کہ شمار کریں اور پھر چھوڑ دیں اگرچہ انحصار مقصود نہو۔ پھر واضح ہو کہ صحیح روایت امام مالک سے بھی ترک رفع الیدین ہے باوجودیکہ انھوں نے رفع کی روایات کیں اور یہی سفیان الثوری رح کا قول ہے اور صحابہ و تابعین میں سے بظاہر قول ترمذی رح کے جمہور اسی قول پر ہیں اور بنظر تحقیق یہی اصح و اقوی ہے جیسا کہ میں نے مختصر طور پر محقق کر دیا و للہ الحمد۔ پھر اس زمانہ میں اکثر تو حنیفہ اجتہاد کی تقلید کرتے اور کچھ لوگ اہل حدیث کے اجتہاد کے مقلد ہیں مگر افسوس کہ انہیں باہم ایک دوسرے سے عداوت رکھتے بلکہ ایک دوسرے کی تکفیر و تفسیق کرتے ہیں یہ سخت تعجب ہے کیونکہ ایمان و اعتقاد اصل ہے اور یہ فروع اعمال تو ثواب کے واسطے ہیں اور انکا مدار اجتہاد پر ہے جسمیں کسی جانب تعیت نہیں کی ہے اور اختلاف اجتہاد صحابہ رضی اللہ عنہم میں رہا اور وے باہم بھائی بھائی سے زیادہ دلوں سے متفق تھے اور مومنوں کی یہی شان ہے پس اگر یہ دونوں فریق داخل ایمان ہیں تو انمیں محبت ایمانی پہچان ہے جیسے سلف میں رفع الیدین کرنے والے اور نہ کرنیوالے دونوں ایک قلب پر متحد تھے۔ علمائے اہل سنت تو معتزلہ کو کافر نہیں کہتے جو صحاح حدیثوں سے انکار کرتے اور قرآن کو مخلوق کہتے ہیں پھر کیونکر تم نے جہل سے اہل السنۃ کی تکفیر روا رکھی وفقنا اللہ تعالے وایاکم وہو العزیز الحکیم۔ یہانتک نماز کی دونوں رکعتیں ہوگئیں۔ واذا رفع راسہ من السجدۃ الثانیۃ فی الرکعۃ الثانیۃ افترش رجلہ الیسریٰ فجلس علیہا ونصب الیمنیٰ نصبا ووجہ اصابعہ نحو القبلۃ۔ اور جب اپنا سر اٹھاوے دوسری رکعت کے دوسرے سجدہ سے تو بایاں پانوں بچھا کر اسپر بیٹھے اور دایاں ٹھیک کھڑا کرے اور اپنی انگلیوں کو جانب قبلہ متوجہ کرے۔ ہکذا وصفت عائشۃ قعود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الصلوٰۃ۔ یوں ہی ام المومنین عائشہؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز میں بیٹھنا بیان فرمایا ہے۔ ف۔ صحیح مسلم میں حضرت ام المومنین کی حدیث سے صرف بایاں پانوں بچھانا و دایاں کھڑا کرنا تو ثابت ہے اور رہا انگلیاں جانب قبلہ متوجہ کرنا تو نسائی میں حضرت عمرؓ سے ہے کہ کہا نماز کی سنت میں سے ہے کہ دایاں پانوں کھڑا کرے اور انگلیاں قبلہ رخ متوجہ کرے اور بائیں پانوں پر بیٹھے۔ مع۔ ترمذی نے کہا کہ بایاں بچھا کر اسپر بیٹھنا اور دایاں کھڑا کرنا اسی پر اکثر اہل علم کا عمل ہے ع۔ ووضع یدیہ علی فخذیہ وبسط اصابعہ۔ اور رکھے اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں رانوں پر یعنی تقسیم کرکے اور اپنے ہاتھوں کی انگلیاں بچھا دے۔ ف۔ یعنی جس حال پر ہیں چھوڑ دے۔ اور باہم نہ ملا دے نہ

اور ہاتھون سے گھٹنے نہ پکڑے یہی اصح ہے۔ الخلاصہ۔ وتشہد۔ اور تشہد پڑھے۔ ف۔ یعنی وجوباً علی الاصح۔م۔ ویروی لک
فی حدیث وائل ولان فیہ توجیہ اصابع یدیہ الی القبلۃ۔ اور ہاتھ و انگلیون کا اِسطرح رکھنا حدیث وائل بن حجر رض مین
روایت کیا جاتا ہے اور اِس وجہ سے بھی کہ اِس وضع مین ہاتھون کی انگلیون کا قبلہ رخ متوجہ کرنا حاصل ہوتا ہے۔ ف۔ اور
جہانتک ہر عضو کو قبلہ رخ متوجہ کرنا ممکن ہو اولی ہے۔م۔ لیکن یہ روایت غریب ہے اور ترمذی کی حدیث وائل رضی اللہ عنہ مین تو
صرف اِسقدر ہے کہ جب تشہد مین بیٹھے تو بایان پانون بچھایا اور دایان ہاتھ داہنی ران پر رکھا اور دایان پانون کھڑا کیا۔ ف۔
اور انگلیون کا ذکر حدیث وائل مین نہین بلکہ صحیح مسلم مین ابن عمر رض سے ہے ولیکن اِسمین انگلیان پھیلانے کا نہین بلکہ مٹھی
باندھنے کا ذکر ہے ع۔ چنانچہ مذکور ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز مین بیٹھتے تو داہنی ہتھیلی کو داہنی ران پر رکھتے اور
سب انگلیان قبض کر لیتے اور انگوٹھے سے متصل جو انگلی ہے اُس سے اشارہ کرتے اور بائین ہتھیلی کو بائین ران پر رکھتے واضح
ہو کہ ہتھیلی کا ران پر رکھنا انگلیان قبض کر لے یعنی مٹھی باندھنے کے ساتھ متحقق نہین ہو سکتا تو مراد واللہ اعلم یہ ہوگی کہ پہلے
کھلی انگلیان رکھتے پھر اشارہ کے وقت مٹھی باندھ لیتے تھے اور یہی امام محمد رح سے اشارہ کی کیفیت مروی ہے کہ چھنگلیا اور
اُسکے پاس والی انگلی تو باندھ لے اور بیچ کی انگلی اور انگوٹھے کو ملا کر حلقہ کرلے اور کلمہ کی انگلی اُٹھا کر اشارہ کرے اور ابو یوسف
سے امالی مین یہی مذکور اور یہی امام محمد رح نے ابوحنیفہ سے نقل کیا اور حلوائی نے کہا کہ لا الہ پر انگلی کھڑی کرے اور الا اللہ کے
وقت گرا دے تاکہ اُٹھانا نفی کے لیے اور رکھنا اثبات کے لیے ہو اور چاہیے کہ انگلیون کے کنارے گھٹنے کے کنارے پر ہون
اُس سے دور نہون۔ پھر یہ سب اِس بنا پر کہ اشارہ کرنا صحیح ہے اور بہتیرے مشائخ نے کہا کہ اشارہ کچھ نہ کرے لیکن یہ قول خلاف
روایت و درایت ہے۔ الفتح۔ لیکن ذخیرہ مین ہے کہ ظاہر الروایۃ یہی ہے اور منیہ و واقعات مین اِسی پر فتوی ہے ع۔ اور درمختار مین
اِسی کو عامہ فتاوی کی طرف نسبت کر کے کہا کہ لیکن معتمد وہ ہے جسکو شارحین نے صحیح کہا خصوص متاخرین مثل شیخ ابن الہمام
و حلبی الخ۔ اور ہندیہ مین ہے کہ مختار یہ کہ اشارہ کرے۔ الخلاصہ۔ اور اِسی پر فتوی ہے۔ المضمرات عن الکبری۔ واضح ہو کہ اشارہ
کرنا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حدیث ابن عمر و ابن الزبیر و وائل بن حجر اور ابو حمید ساعدی اور بہت سی احادیث و آثار مین ہے
اور اشارہ نہ کرنا مجھے کسی روایت مین نہین معلوم ہے اور عینی و ابن الہمام نے روایت تینون امامون سے اشارہ کرنیکی
ذکر کی اور امام محمد کے موطأ مین خود مذکور ہے پس شک نہین کہ اشارہ کرنا سنت ہے اور علی قاری رح نے کہا کہ اگر فرض کرو
کہ امام ابوحنیفہ سے خلاف قول آتا کہ اشارہ نہ کرے تو جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اشارہ کرنا ثبوت ہوتا تو کوئی شک
نہین کہ جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت ہو اوہی مقدم ہے اور یہی راہ علمائے متقدمین و متاخرین ہے۔ ملخصاً من رسالتہ
پھر کیفیت اشارہ دو طرح ہے یا تو سب انگلیان مٹھی باندھکر صرف کلمہ کی انگلی سے خواہ انگوٹھا داب کر یا چھوڑ کر جیسا کہ حدیث
ابن عمر و ابن الزبیر مین ہے یا جسطرح اوپر گذرا کہ بیچ و انگوٹھے کو حلقہ کر کے اور چھوٹی دونون کو قبض کر کے جو عینی نے کہا کہ صورت
روا ہے۔ انتہی۔ اور سوائے اِسکے جو صورت کہ درمختار مین نقل کی کہ سب انگلیان کھلی رہین اور کلمہ کی انگلی سے اُٹھا کر اشارہ
کرے تو شامی نے اِسکو جمہور کے مخالف قرار دیا اگرچہ عوام مین یہی صورت مروج ہے۔ عینی مین ہے کہ دونون ہاتھونکی دونون
انگلیون سے اشارہ مکروہ ہے لقولہ علیہ السلام احد احد۔ اور جب انگلی اُٹھا دے تو اِسکو حرکت دینا مستحب ہے یہی کتاب
اور یہ حدیث مین وارد ہے اور علی بن ابراہیم جو کہا کہ نفی کے وقت اُٹھا دے اور اثبات کے وقت جھکا دے صریح وارد نہین ہے
م۔ وان کانت امرأۃ جلست علی الیتہا الیسری واخرجت رجلیہا من الجانب الایمن۔ اور اگر عورت ہو تو
وہ قعدہ مین اپنے بائین چوتڑ پر بیٹھے اور اپنے دونون پانون داہنی جانب نکال دے۔ لانہ استر لہا۔ کیونکہ یہ صورت
عورت کے لیے زیادہ پردہ پوش ہے۔ ف۔ اور امام مالک رح کے نزدیک مرد کی بھی متورک نشست دونون قعدون مین

اور امام شافعی کے نزدیک صرف درمیانی قعدہ مین اگرچہ وارد ہی لیکن شاید کہ وہ ایسے وقت مین کہ لوگون پاس کپڑے
کی کمی سے پردہ کی زیادہ ضرورت تھی لہذا اکثر علماے سلف کا عمل اسی حدیث پر ہی جو ہمارا مذہب ہی - م - ابن بطال رح
نے ذکر کیا کہ ام الدرداء مانند مرد کے بیٹھتی تھین حالانکہ فقیہہ تھین اور حضرت صفیہ اور ابن عمر کی بیبیان چار زانو بیٹھتی
تھین کہ اِنمین زیادہ پردہ پوشی ہی اور باندی ہاتھ اٹھانے مین مثل مرد کے اور رکوع وسجود و در قعدہ مین مانند عورت آزادہ
کے ہی - مع - اور تشہد کا کوئی صیغہ خاص واجب نہین ہی - المجمع - مگر ماثورہ تشہد پر زیادہ نہ کرے - محیط السرخسی - کیونکہ نماز کے
اذکار محدود ہین - ش - والتشہد التحیات للہ والصلوات والطیبات السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ و
برکاتہ السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ - اور تشہد
جسکے پڑھنے کا اس قعدہ مین حکم ہی - التحیات للہ سے رسولہ تک ہی - ف - اصح قول مین اول قعدہ مین بھی اسکا پڑھنا واجب
ہی - م - معنی یہ ہین کہ التحیات للہ - تمام سب عبادات قولی اللہ تعالیٰ ہی کے لیے ہین کوئی دوسرا اُنکا مستحق نہین ہی - والصلوات
اور تمام عبادات بدنی سب اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہین کوئی اور اُنکے لائق نہین ہی - والطیبات - اور تمام عبادات مالی اللہ تعالیٰ
کے واسطے ہین کوئی دوسرا اُنکے سزاوار نہین ہی - السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ - السلام تجھپر اے نبی محمد
صلی اللہ علیہ وسلم واللہ تعالیٰ کی رحمت و اُسکی برکتین - ف - مروی ہی کہ جب معراج مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے التحیات للہ
والصلوات والطیبات حضور الٰہی مین عرض کی تو تحفہ عطا ہوا السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ - حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے عرض کیا - السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین - یہ سلام ہم پر یعنی مع امت مرحومہ کے ہم سب پر اور اللہ تعالیٰ کے
سب نیک بندون پر روایت ہی کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کہا تو جبرئیل علیہ السلام نے پڑھا - اشہد ان لا الہ الا اللہ
واشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ - مین گواہی دیتا ہون کہ کوئی الٰہ نہین مگر اللہ اور گواہی دیتا ہون کہ بیشک محمد اُسکا بندہ
و رسول ہی - مترجم کہتا ہی کہ یہ عینی رح نے زین الائمہ فردوسی کے ثواب عبادات سے نقل کیا اور مجھے یاد نہین کہ صحیح احادیث
معراج مین اسکو پایا ہو حالانکہ تفسیر اردو مین مترجم نے امام عماد وغیرہ سے سبحان الذی کی تفسیر مین قریب تین جزو کلان مین
استیفار کیا ہی - فاللہ اعلم - مگر بہرحال روایت کچھ ہو لیکن اب اس تشہد پڑھنے مین واجب ہی کہ الفاظ تشہد سے اُنکے معانی
کا قصد اسطرح کرے کہ گویا وہ اللہ تعالیٰ کی التحیات پڑھتا ہی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر السلام علیک اور اپنے اوپر و تمام
صالحین پر بھی یہ السلام بھیجتا ہی اور آخر مین کلمہ شہادت پر ختم کرے اور یہ نہین چاہیئے کہ ان الفاظ کو بطور خبر کے ادا کردے -
یہ مجتبیٰ وغیرہ مین مذکور اور تنویر مین مصرح ہی اور واضح ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی التحیات مین یون ہی پڑھتے السلام علیک
ایہا النبی الخ - اور اشہد ان محمدا عبدہ ورسولہ - اور یون نہین کہتے تھے کہ مین رسول اللہ ہون - چنانچہ شیخ ابن حجر نے اسکو مصرح
کر دیا اور اس سے بالہر استہ صحیح بخاری کی حدیث سلمہ بن الاکوع رض مین مذکور ہی کہ آپ نے اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد انی رسول اللہ
کہا - و [illegible] الشامی وغیرہ - اور واضح ہو کہ البتہ اگر نماز مین معانی کا قصد بخصوص قرات فریضہ مین سے الحمد کا اور کوئی معنی
ہو تو مگر جبکہ اسکو سمجھنے سے [illegible] قرات مین اسکا ترجمہ انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کرینگے - م - الحاصل تشہد کے کلمات کئی
طور سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح ہوئے ہین ان سب مین سے یہ کلمات پڑھے جو مذکور ہی اور امام ترمذی نے کہا کہ اسی پر
علماے صحابہ و تابعین مین سے اکثر کا عمل ہی - م - اور جو محدثین اسی پر ہین - ع - وہذا التشہد عبد اللہ بن مسعود - اور یہ تشہد
عبد اللہ بن مسعود رض کا ہی - ف - یعنی حدیث کی روایت میں یہ تشہد حضرت ابن مسعود رض سے اسناد ہوا لہذا تشہد ابن مسعود
کے نام سے معروف ہوا حالانکہ یہ تو اکثر صحابہ رض کا معمول تھا - م - فانہ قال اخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیدی -
چنانچہ ابن مسعود رض نے کہا کہ پکڑا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ - وعلمنی التشہد کما کان یعلمنی سورۃ من القرآن

اور سکھلایا مجھے تشہد جیسے مجھے سکھلاتے کوئی سورہ قرآن سے۔ ف یعنی حرف حرف تصحیح کے ساتھ بدون کمی بیشی کے۔ وقال قل۔ اور فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ کہ۔ ف صحیح مسلم میں ہے کہ پھر فرمایا کہ جب کوئی تم میں سے نماز کے اندر قعدہ کرے تو وہ کہے۔ مع۔ نسائی کی ایک روایت میں ہے کہ جب تم ہر دو رکعت پر بیٹھو تو کہو۔ ت۔ التحیات للہ الی آخرہ۔ التحیات للہ آخر تک۔ ف یعنی عبدہ ورسولہ تک بعینہ جیسے مذکور ہوا۔ اور علمائے تابعین جو ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے شاگرد ہیں کہتے ہیں کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہم سے ہر حرف کی تصحیح کے بغیر نہیں قبول کرتے تھے۔ اور اس حدیث میں ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہاں تک پہونچے۔ السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین تو فرمایا کہ جب اسکو کہا تو سلام اللہ تعالیٰ کے ہر بندہ صالح کو جو آسمان میں ہے یا زمین میں ہے سب کو پہونچ گیا۔ اور بعد ختم تشہد کے فرمایا کہ پھر ہر کوئی تم میں سے اپنی عام اختیار کرے جو اسکو پسند ہو پس اُس سے دعا کرلے۔ کما فی سنن الترمذی وابن ماجہ۔ مترجم کہتا ہے کہ اس سے دلالت نکلی کہ تشہد میں یہی کلمات رکھے اور دعا میں مختار ہے اور ظاہر ہوا کہ دعا میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے درود کی دعا کرے اور کچھ زیادہ کرکے عذاب سے پناہ مانگے اور جنت مانگے اور اسی پر جمہور علماء وفقہاء کا عمل ہے۔ م۔ والاخذ بہذا اولی من الاخذ بتشہد ابن عباس۔ اور اس تشہد ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو لینا اولی ہے تشہد ابن عباس کے اختیار کرنے سے۔ ف اور اولیٰ کہنے سے معلوم ہوا کہ تشہد ابن عباس لینا بھی جائز ہے اور یہی صحیح قول ہے اور بحر الرائق کی بحث کہ یہی تشہد واجب ہے کچھ نہیں ہے بلکہ مطلقاً کوئی تشہد ہو تشہد پڑھنا واجب ہے جیسے دعائے قنوت پڑھنا واجب ہے مگر خاص کر اللہم انا نستعینک الخ کی خصوصیت نہیں ہے علی قول الامام رحمہ اللہ جیسا کہ شامی رحمہ اللہ نے تصحیح کی۔ اور صیغہائے تشہد متعدد ہیں مانند تشہد حضرت عمر رضی اللہ عنہ وابو موسیٰ اشعری وجابر بن عبد اللہ وغیرہم۔ چنانچہ عینی رحمہ اللہ نے سب کو توضیح کلمات مفصل ذکر کیا ہے ازانجملہ تشہد ابن عباس ہے وہو قولہ التحیات المبارکات الصلوات الطیبات للہ سلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ سلام علینا الخ۔ اور تشہد ابن عباس یہ ہے التحیات المبارکات سے عبدہ ورسولہ تک۔ ف اس تشہد کو ترمذی ونسائی نے سلام کے لفظ سے۔ م۔ روایت کیا اور اسمیں ایک تو التحیات کے بعد مبارکات صلوات طیبات سب ایک ہی صفت کے طور پر بلا واو ہیں اور دوم سلام بغیر الف ولام ہے اسی واسطے عینی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ تشہد صحیح مسلم میں نہیں ہے کیونکہ صحیح مسلم میں دونوں جگہ السلام بالف لام ہے۔ انھیں وجوہ سے امام مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا تشہد اختیار کرنا اولیٰ ہے لان فیہ الامر۔ کیونکہ اس تشہد کے پڑھنے میں صیغہ امر وارد ہے۔ ف یعنی قل تو کہہ۔ یا فلیقل۔ ہر شخص کہے۔ یا قولوا تم کہو جیسا کہ اوپر روایات گذریں کہ بصیغہ امر ہیں۔ واقلہ الاستحباب۔ اور کمتر یہ کہ صیغہ امر کا واسطے استحباب کے ہے۔ ف یعنی صیغہ امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور وجوب نہیں تو یہاں کمتر درجہ مستحب ہے وہ ضرور ثابت ہوگا اور ابن عباس کی روایت میں حکم مذکور نہیں ہے تو جسمیں حکم ہے وہی لینا اولیٰ ہوا دوم وجہ ترجیح یہ کہ۔ والالف واللام وہما للاستغراق۔ اور اسمیں الف ولام ہے اور یہ دونوں استغراق کے واسطے ہیں۔ ف معنی یہ کہ تمام سلام ہر وجہ سے۔ اور تشہد ابن عباس میں سلام بر وہ نکرہ ہے حتی کہ ایک سلام کو شامل ہے۔ وزیادۃ الواو وہی لتجدید الکلام کما فی القسم۔ اور سوم اس تشہد ابن مسعود میں واو کی زیادتی ہے اور وہ نئے کلام کے لیے آتا ہے جیسے قسم میں۔ ف یعنی التحیات للہ کے بعد جب والصلوات ہوا تو واو سے پھر جدید کلام سے شروع ہوا تو کل تحیات وصلوات اور طیبات۔ بخلاف اسکے جب بلا واو ہو تو موصوف وصفت ملکر ایک ہی رہگیا جیسے قسم میں کہا کہ واللہ الرحمن الرحیم میں نماز پڑھونگا تو یہ ایک قسم ہے اور اگر کہا واللہ والرحمن والرحیم میں نماز پڑھونگا تو یہ تین قسم ہوئیں حتی کہ اگر جھوٹی کرے تو تین کفارے واجب ہوں تو معلوم ہوا کہ تشہد ابن مسعود میں التحیات کی بہت زیادتی ہے۔ ع م۔ وتاکید التعلیم۔ اور چہارم اس تشہد میں تعلیم کی تاکید موجود ہے۔ ف یعنی تعلیم کرانا ابن مسعود

وابن عباس دونون کو ہی کیونکہ تشہد ابن عباس مین بھی آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہم لوگون کو تشہد بھی ایسے تعلیم کرتے جیسے قرآن کی سورت تعلیم کرتے پس نفس تعلیم مین تو دونون برابر ہین مگر ابن مسعود کے تشہد مین یہ طریقہ تعلیم تاکید ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعود رضہ کا ہاتھ پکڑا چنانچہ صحیح مسلم کی روایت مین ہی کہ مجھے تشہد اس صورت سے تعلیم فرمایا کہ میری ہتھیلی آپ کی دونون مبارک ہتھیلیون کے درمیان تھی۔ اور واضح ہو کہ ابن مسعود رضہ نے یہ صورت تعلیم بھی تبرکا باقی رکھی چنانچہ علقمہ کو اسی طرح ہاتھ پکڑ کے سکھلائی اور علقمہ نے اسی طرح ابراہیم نخعی کو اور ابراہیم نخعی نے اسی طرح حماد بن ابی سلیمان کو اور حماد نے اسی طرح ابو حنیفہ رحمہم اللہ تعالیٰ کو ہاتھ پکڑ کے تشہد تعلیم کیا ہی پس اسمین زیادہ تاکید ہی اور عینی رح نے تشہد ابن مسعود رضہ کے وجوہ ترجیح دس سے زیادہ ذکر کین اور ابن الہمام رح نے کہا کہ اور بھی وجوہ ترجیح مین سے یہ ہی کہ ائمہ صحاح ستہ سب اس تشہد کی روایت مین لفظاً و معنی متفق ہین اور یہ بہت نادریات ہی اور ابن عباس رضہ کا تشہد امام مسلم کے افراد مین شمار کیا گیا ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ ابھی معلوم ہو چکا کہ صحیح مسلم مین بلفظ السلام ہی۔ م۔ پھر اگرچہ سوا بخاری رح کے اورون نے تشہد ابن عباس روایت کیا ہو لیکن اعلیٰ درجہ کی صحیح وہ حدیث ہی جسپر امام بخاری و مسلم متفق ہون اگرچہ اصل معنی مین اتفاق ہو نہ لفظ مین تو پھر یہ درجہ کسقدر اعلیٰ ہو گیا کہ اسکے لفظ پر دونون امام متفق ہین بلکہ سب متفق ہین اور علماء نے اجماع کیا کہ یہ حدیث اس باب مین سب سے زیادہ صحیح ہی چنانچہ ترمذی نے اسکی تصریح کی اور کہا کہ اسی پر اکثر صحابہ و تابعین کا عمل ہی اور یہی خطابی و ابن المنذر کا قول ہی۔ اور مثل تشہد ابن مسعود رضہ کے معاویہ رضہ نے منبر پر تعلیم کیا۔ رواہ الطبرانی اور عائشہ رضی اللہ عنہا نے اسی کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تشہد بیان کیا۔ کما رواہ البیہقی اور نووی نے روضہ مین کہا کہ اسکی اسناد جید ہی اور اُس سے استفادہ ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس تشہد کو پڑھا کرتے تھے۔ ابن مسعود رضہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے تشہد ایسے سکھلایا جیسے قرآن کی سورت سکھلاتے تھے اور آپ ہم پر واو اور الف لام کا مواخذہ کرتے تاکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لفظ سے بالکل موافقت رہے اور عبد الرحمن بن یزید نے کہا کہ ہم لوگ تشہد کو حضرت عبد اللہ سے اسطرح حفظ کرتے جیسے قرآن کے حروف حفظ کرتے تھے اور یہ دلیل ہی کہ اس تشہد کے الفاظ کا ضبط بہت اعلیٰ درجہ کا ہی کہ جسکی دوسری مثال نہین پائی جاتی ہی۔ ع۔ ولا یزید علی ہذا فی القعدۃ الاولیٰ۔ اور نہ بڑھاوے اس تشہد کے عبدہ و رسولہ پر پہلے قعدہ مین ف۔ نماز فریضہ مین باتفاق۔ لقول ابن مسعود رضہ علمنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم التشہد فی وسط الصلوٰۃ و آخرہا۔ بدلیل قول ابن مسعود رضہ کے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے تشہد پڑھنا درمیان نماز اور آخر نماز مین بتلایا۔ فاذا کان وسط الصلوٰۃ نہض اذا فرغ من التشہد۔ پس جب درمیان نماز ہوتی تو جب ہی تشہد سے فارغ ہوتے تو اٹھ کھڑے ہوتے۔ واذا کان آخر الصلوٰۃ دعا لنفسہ بما شاء۔ اور جب آخر نماز ہوتی تو اپنے واسطے جو چاہتے دعا کرتے۔ ف۔ امام احمد نے مسند مین ابن مسعود رضہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعود کو تشہد سکھلایا [illegible] دعا کرتے جب درمیان نماز مین بیٹھتے اور آخر نماز مین بائین کولے پر اس طرح التحیات سے تا قولہ عبدہ و رسولہ [illegible] تشہد سے فراغت ہوتی اور اگر آخر نماز ہوتی تو بعد تشہد کے دعا کرتے جسکے ساتھ اللہ تعالیٰ چاہتا پھر سلام پھیرتے۔ ابن الہمام نے کہا کہ آخر نماز مین بعد تشہد کے دعا کی حدیثین صحیحین وغیرہ بہت مشہور ہین۔ ف۔ اور صحیح بخاری و مسلم مین ابو ہریرہ رضہ سے ہی کہ حضرت صلی [illegible] فرمایا کہ جب تم مین سے کوئی اخیر تشہد سے فارغ ہو تو پناہ مانگے اللہ تعالیٰ سے چار چیزون سے عذاب جہنم سے و عذاب قبر سے [illegible] زندگی و موت کے اور فتنہ مسیح الدجال [illegible] حجت ہی کہ اول قعدہ

مین تشہد پر کچھ نہ پڑھاوے اور یہی مذہب امام احمد واسحٰق کا ہی اور شافعی رح نے کہا کہ اللھم صل علی محمد بھی زیادہ کرے۔ بدلیل اسکے جو حضرت ام سلمہ سے مروی ہی کہ ہر دو رکعت پر تشہد اور سلام رسولون اور انکے تابعین شہدگان صالحین پر ہی عینی نے کہا کہ یہ سوائے فرائض کے تطوع پر محمول ہی۔ مین کہتا ہون کہ اس روایت مین درود کا ذکر کہان ہی بلکہ تشہد یعنی التحیات للہ والصلوات والطیبات۔ اور سلام رسولون پر وہ السلام علیک ایہا النبی سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ہوا اور السلام علینا سے رسولون کے اتباع صالحین پر اور علی عباد اللہ الصالحین سے سب رسولون پر ہوگیا حتی کہ فرشتون کہ رسول ہین انکے اتباع فرشتون پر بھی ہوگیا پھر اس سے درود کہان نکلا۔ اور زیادتی نہ کرنا تو حدیث ابن مسعود رض سے معلوم ہوچکا پس دونون روایتین موافق ہین نہ متعارض۔ م۔ اور ہمارے نزدیک اگر تشہد پر کچھ زیادہ کیا پس اگر عمداً پڑھا یا تو مکروہ پس اعادہ نماز واجب ہوگا اور اگر سہو سے پڑھا یا تو سجدہ سہو واجب ہونگے خواہ درود پڑھاوے یا کچھ اور پڑھاوے بوجہ تاخیر قیام کے۔ ت د۔ پھر کس قدر پڑھانے سے سجدہ واجب ہوگا تو اختلاف ہی۔ در مختار مین کہا کہ مذہب مفتی بہ پر فقط اللھم صل علی محمد۔ ہی۔ اور شامی نے لکھا کہ حلبی نے کہا کہ اکثر کے نزدیک اللھم صل علی محمد وعلی آل محمد۔ کہے تب سجدہ ہوگا ورنہ نہین اور یہی اصح ہی اور بعضون کے نزدیک جب تاخیر بقدر ادائے رکن ہوا اور یہ مذہب امام اعظم پر ہی اور صاحبین کے نزدیک جبتک پورا درود حمید مجید تک نہو سجدہ سہو واجب نہین ہی۔ مش۔ اور سابق مین گذرا کہ قدر ادائے رکن تین تسبیح ہین علی الاصح یا ایک تسبیح۔ م۔ اگر مقتدی تشہد پڑھکر امام سے پہلے فارغ ہوگیا تو بالاتفاق خاموش رہے اور مسبوق جسکی کوئی رکعت جاتی رہیگی وہ آہستہ آہستہ پڑھے تاکہ امام کے سلام کے وقت فارغ ہو اور کہا گیا کہ تمام کرکے خاموش رہے اور کہا گیا کہ کلمہ شہادت بار بار پڑھا کرے۔ د۔ اور سب اقوال کی تصحیح واقع ہوئی ہی۔ ش۔ پھر اس درمیانی قعدہ و تشہد کے بعد اُٹھے تو جلالی مین ہی کہ سجدہ سے اُٹھنے کی طرح پنجون کے بل اُٹھے اور طحاوی رح نے کہا کہ زمین پر ہاتھ ٹیکنے مین مضائقہ نہین ہی۔ الزاہدی۔ مین کہتا ہون کہ اس صورت مین ہاتھ ٹیک کر اُٹھنے مین کسی کا خلاف نہین اور حدیث سے بھی ثبوت ہی۔ م۔ ویقرأ فی الرکعتین الاخرین بفاتحۃ الکتاب وحدہا۔ اور اخیر کی دونون رکعتون مین (یا ایک مین مغرب) اکیلے فاتحۃ الکتاب یعنی الحمد پڑھے۔ لحدیث ابی قتادۃ ان النبی علیہ السلام قرأ فی الاخرین بفاتحۃ الکتاب۔ بدلیل حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اخیر کی دو رکعتون مین فاتحۃ الکتاب پڑھی۔ ف۔ حدیث ابو قتادہ یہ ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ظہر و عصر کی پہلی دو رکعتون مین فاتحہ و سورہ پڑھا کرتے اور پچھلی دونون مین فاتحہ پڑھتے اور کبھی ہمکو کوئی آیت سنا دیتے اور پہلی رکعت مین جو طول دیتے وہ دوسری رکعت مین نہین دیتے اور یون ہی صبح کی نماز مین کرتے۔ رواہ الستۃ سوی الترمذی بالجملہ معلوم ہوا کہ اخیرین مین سورہ فاتحہ پڑھے۔ وہذا بیان الافضل ہو الصحیح۔ اور یہ بیان افضل کا ہی اور یہی صحیح ہی ف۔ اور یہی ذخیرہ مین ہی اور یہی معتمد ہی۔ قاضیخان۔ یہی اصح ہی۔ المحیط۔ یہی صحیح و ظاہر الروایۃ ہی اور خاموش رہنا مکروہ ہی۔ الخلاصہ ہ۔ اور یہ احتراز ہی حسن کی روایت ابی حنیفہ رح سے کہ قراءۃ فاتحہ اخیرین مین واجب ہی کہ اُسکے ترک سے سہو کا سجدہ واجب ہوگا۔ فع۔ لیکن عینی رح نے اسی کو صحیح کہا ہی کہ قراءۃ فاتحہ اخیرین مین واجب ہی۔ د۔ اور بحث انشاء اللہ تعالے قرأت مین آتی ہی۔ م۔ اور مذہب کے موافق اخیرین مین خاموشی مکروہ نہین ہی۔ د۔ لان القرأۃ فرض فی الرکعتین علی ما نبین انشاء اللہ تعالی۔ کیونکہ قرأت کرنا تو دو ہی رکعتون مین فرض ہی بنا برآنکہ انشاء اللہ تعالے آویگا۔ ف۔ پھر رکوع و سجود بدستور مذکورہ سابق ہی پس دونون اخیر پوری کرے۔ م۔ وجلس فی الاخیرۃ کما جلس فی الاولی۔ اور قعدہ اخیرہ مین ویسے ہی بیٹھے جیسے قعدہ اولی مین بیٹھا تھا۔ ف۔ تمام حالات مثل اولی ہون ازانجملہ ہیأت جلوس ہی۔ لما روینا من حدیث وائل وعائشۃ۔ بدلیل ان احادیث کے جو ہم روایت کر چکے

حدیث وائل بن حجر اور ام المومنین عائشہ رض سے۔ ف۔ چنانچہ اس جلسہ کے بعض حالات کا بیان تو حدیث وائل
مین تھا اور بیٹھنا یعنی بایان پائون بچھانا اور داہان کھڑا رکھنا حدیث عائشہ رض مین گذرا پس قعدہ اخیرہ مین بھی
اسی طرح سے بیٹھے بدلیل حدیث مذکور۔ مع۔ ولانہا اشق علی البدن۔ اور اس دلیل سے کہ یہ ہیأت بیٹھک کی
بدن پر زیادہ شاق ہو۔ ف۔ اور حدیث سے مستنبط ہوا ہو کہ عبادت مین جو نفس پر زیادہ شاق ہو وہ افضل ہوتی ہو۔ ع۔ فلا
پس ہوگی بیٹھک۔ اولی من التورک۔ بہتر بہ نسبت تورک کے۔ ف۔ اگرچہ تورک بھی اچھا ہو یعنی کولے پر بیٹھ
کر دونون پائون دائین طرف نکالنا جیسے عورتین بیٹھا کرتی ہین۔ الذی یمیل الیہ مالک۔ یہ تورک جسکی طرف مالک
بن انس رح میل کرتے ہین۔ ف۔ بلکہ امام مالک کا یہی مذہب ہو کہ ہر قعدہ مین مرد بھی یون ہی بیٹھے کیونکہ حدیث سے ثابت
ہو اور شافعی رح پہلے قعدہ مین مثل ہمارے اور قعدہ اخیرہ مین مثل مالک کے مختار جانتے ہین مگر ہمارے نزدیک مختار
وہی ہو جو ہم نے کہا دو وجہ سے اول تو عورتون سے فرق ہوگا جو شرع مین مندوب ہو اور دوم حدیث عائشہ رض تو صحیح
ہو۔ والذی یروی۔ اور وہ حدیث جو تورک مین روایت کیجاتی ہو۔ ف۔ بطریق عبد الحمید بن جعفر عن محمد بن عمرو بن عطاء
عن ابی حمید الساعدی رضی اللہ عنہ کہ ابی حمید رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی کیفیت تمام
بیان کی اور آخر مین یہ مضمون ہو کہ۔ انہ علیہ السلام قعد متورکا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم متورک بیٹھے۔ ف۔
چنانچہ یون کہا کہ پھر جب وہ سجدہ ہوا کہ جسکے بعد سلام پھیرا جاتا ہو تو نکال دیا اپنا بایان پائون اور بائین دھڑ پر متورک
بیٹھے۔ ف۔ تو اس روایت کا یہ حال ہو کہ۔ ضعفہ الطحاوی۔ اسکو طحاوی رح نے ضعیف کہا ہو۔ ف۔ کئی وجہ سے اول
عبد الحمید بن جعفر راوی ضعیف ہو اور عبد الحق نے احکام مین فرمایا کہ وہ مطعون ہو ابن الہمام رح نے کہا کہ یحیی القطان
وسفیان ثوری نے اسکو ضعیف کہا لیکن ابن معین وغیرہ نے توثیق کی ہو اور اس حدیث کو سوائے مسلم کے بخاری وباقی
چارون اہل السنن نے روایت کیا ہو۔ وجہ دوم تضعیف طحاوی رح کی یہ کہ محمد بن عمرو بن عطاء نے ابو حمید رض سے نہین سنا
اور محمد بن عمرو کے حق مین کہا گیا کہ وہ مرتبہ تھا اور اکثر اسکی یاد مین اسکو وہم ہو جاتا تھا اور اسے نہ سننے کی وجہ سے ابن حزم
نے شرح سنن ابوداؤد مین کہا کہ شاید یہ عبد الحمید کا وہم ہو ولیکن مترجم کہتا ہو کہ علمائے تاریخ یہان مختلف ہین چنانچہ امام بخاری وایک
جماعت کے نزدیک سننا ثبوت ہو ولیکن عینی رح نے امام بخاری رح سے مقدم رکھا قول امام ہیثم رح کو اور یہ واقعی قابل
لحاظ ہو اور ابن حزم رح نے بھی اسی پر جزم کیا ہو۔ وجہ سوم یہ کہ طحاوی رح نے دوسری اسناد سے محمد بن عمرو بن عطاء سے
روایت کی کہ ہم سے ایک بزرگ نے بیان کیا کہ ابو حمید ساعدی رضی اللہ عنہ ایک مجمع صحابہ رضی اللہ عنہم مین تھے جنکی تعداد
دس تھی آخر تک یہی حدیث روایت کی۔ پس یہ دلیل ہو کہ محمد بن عمرو رح نے خود ابو حمید رض سے نہین سنا ہو۔ مع۔ یہ سب
امام طحاوی کی تضعیف کو امام بیہقی نے تسلیم نہین کیا اور شیخ ابن حجر عسقلانی بھی لکھتا ہو کہ طحاوی کے قول پر التفات نہو۔
مین کہتا ہون کہ ایسا خیال بعید ہو چنانچہ شیخ محقق تقی الدین بن دقیق العید رح نے امام مین قول طحاوی رح کو نصرت
دی۔ کما فی الفتح۔ اور امام مسلم رح نے اس حدیث کو اخراج نہین کیا تو محصل یہ کہ اس روایت مین کلام ہو۔ اگرچہ ترجیح
دیجاوے کہ وہ ثابت ہو پھر بر تقدیر تسلیم کے شیخ مصنف نے کہا کہ۔ او یحمل علی حالۃ الکبر۔ یا یہ تورک کی بیٹھک محمول
کیجاوے بزرگی کی حالت پر۔ ف۔ یعنی جب سن شریف بڑا ہو گیا تھا۔ ف۔ مصنف رح نے ادب کی راہ سے بوڑھا
نہین کہا۔ شیخ ابن حجر رح نے کہا کہ حدیث ابو حمید رض مین کچھ ذکر حالت کبر کا نہین ہو تو ظاہر اللفظ پر محمول کیا جائیگا
مین کہتا ہون کہ دوسری احادیث مین بیٹھک وہ ثابت ہو جو عورتون سے مخالف ہو اور تورک مین ایک طرح کا ضعف
ہو تو اس حالت مین ہم نے توفیق دی تو مرجح یہی ٹھہرا کہ مواظبت کی بیٹھک تو مردانہ تھی اور کبھی بحالت کبر اس قسم کی

تک بھی رہی جسمین آسانی وراحت ہو اور ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں ہو کہ نہیں متعوفی فرمائے گئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
یہانتک کہ آپ کی اکثر نماز بیٹھے ہوئے ہوتی تھی اور آپ اعمال میں سے ہمیشگی والے کو زیادہ پسند فرماتے تھے اگرچہ وہ قلیل
ہوگا رواہ النسائی۔ اور یہ اگرچہ ظاہرا غیر فرائض میں ہو لیکن استراحت حالت اکبر کو اسوقت کام میں لانا اس سے ثبوت
جیسے حدیث حفصہ رضی اللہ عنہا وغیرہ سے بھی ثابت ہو۔ اور یہ ایسی بات ہو کہ جیسے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما
ابنہک تعلیم کرتے جو ہم نے مذہب لیا ہو باوجود اسکے خود چارزانو بیٹھتے اور پوچھنے پر فرمایا کہ میرے پانوں مجھے نہیں سنبھالتے
یعنی انمین اسقدر قوت نہیں ہو کہ میں انپر بیٹھوں۔ یہ روایت صحیح بخاری ومالک ونسائی میں ہو۔ اب حاصل مسئلہ یہ ہوا
ولی بیٹھک تو بایاں پانوں بچھاکر دایاں کھڑا کرے ہو لیکن اگر طول قرأت سے تھک گیا یا بڑھاپے سے برداشت نہین
تو اس حالت میں تورک بمنزلۂ اول کے ہو اور اگر بلا عذر کے تورک کیا تو بھی روا ہو اور حدیث میں قسم دوم ہو یعنی عذر کی بیٹھک
بدرجۂ اول ہو۔ فافہم۔ **وتشہد**۔ اور تشہد پڑھے۔ **ف**۔ یعنی قعدہ میں بیٹھکر مثل قعدہ اول کے تشہد پڑھے۔ **وہو واجب**
عندنا۔ اور تشہد پڑھنا ہمارے نزدیک واجب ہو۔ **ف**۔ یعنی دونوں قعدون میں۔ الفتح۔ اور نفل کے ہر قعدہ میں بھی۔ م
یہی قول امام احمد کا ہو اور امام مالک رح نے کہا کہ دونوں قعدہ میں سنت ہو۔ مع۔ اور اگر بعض تشہد پڑھے اور بعض چھوڑے
ظاہر الروایۃ میں جائز ہو اور کہا گیا کہ جواز بقول ابو یوسف ہو اور عدم جواز بقول محمد رح ہو اسکو مرغینانی رح نے ذکر کیا ہو۔
انی العینی۔ مترجم کہتا ہو کہ جب تشہد واجب ہو تو ترک بعض سے سجدہ سہو واجب ہوگا تو مسئلہ کے معنی یہ ہین کہ نماز باطل
نہ ہوگی اور یہ معنی نہین کہ واجب کا ترک جائز ہو۔ م۔ پھر جب تشہد ختم کرے تو اسکے بعد درود اور دعا مسنون ہو اور سلام کرنا
جب ہو پھر دعا پر درود کو مقدم کرنا بہتر ہو لہذا فرمایا۔ **وصلی علی النبی علیہ السلام**۔ اور درود بھیجے حضرت محمد رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم پر۔ **ف**۔ یعنی بطریق سنت ع۔ یہی عامہ علماء کا قول ہو اور درود کے صیغہ متعدد ہین چنانچہ تبرکا بیان
ہونگے اور معروف صیغہ بیان ہوتا ہو اور بعض زیادات جو دوسری روایات میں آئی ہین انکو جس جگہ زائد ہین توس دیکر حصر میں
لکھا دیگا۔ تبیین الحقائق میں مانند عینی کے امام محمد سے یہ درود آیا۔ اللہم صل علی محمد وعلی آل محمد کما صلیت علی ابراہیم وعلی
آل ابراہیم انک حمید مجید اللہم بارک علی محمد وعلی آل محمد کما بارکت علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم (فی العالمین) انک حمید مجید
صیغہ صحیحین میں بھی ہو مگر اول میں انک حمید مجید بھی ہو لیکن آخر میں فی العالمین کا لفظ نہیں ہو۔ پھر اگر کوئی زیادہ کرلے تو
جائز ہو۔ کما فی الدر۔ بلکہ جو صیغہ وارد ہوے ہین اولی یہ کہ ہر صیغہ اپنے طور پر رکھے اور ہر ایک جائز ہو۔ اور درمختار میں کہا
کہ سیدنا محمد اور سیدنا ابراہیم پڑھانا بھی ادب ہو۔ میں کہتا ہون کہ آپ کا سید ہونا قطعی ہو ولیکن فرائض میں اولیٰ یہ کہ جسقدر
وارد ہوا ہو اسی پر اقتصار کرے اور نوافل میں پڑھا دے۔ عینی میں ہو کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہو کہ حضرت
صلے اللہ علیہ وسلم نے ذیل کے کلمات کو میرے ہاتھ میں گن دیا اور فرمایا کہ جبرئیل علیہ السلام نے انکو میرے ہاتھ میں گن دیا
اور کہا کہ یون ہی میرے رب عزوجل کے یہان سے نازل ہوے ہین۔ اللہم صل علی محمد وعلی آل محمد کما صلیت علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم
انک حمید مجید اللہم بارک علی محمد وعلی آل محمد کما بارکت علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم انک حمید مجید اللہم سلم علی محمد وعلی آل محمد
کما سلمت علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم انک حمید مجید۔ اسنادش نظر ہو اور حضرت علی وابن مسعود وابن عباس وجابر رضی اللہ عنہم
سے مرفوعا روایت ہو کہ کہو اللہم صل علی محمد وعلی آل محمد وبارک علی محمد وعلی آل محمد وارحم محمدا وآل محمد کما صلیت وبارکت وترحمت
علی ابراہیم وعلی آل ابراہیم فی العالمین انک حمید مجید۔ اسنادمین نظر ہو۔ ان دونون صیغون میں سے اول میں سلام اور دوسرے
میں ترحم زائد ہو اور ابن الہمام نے کہا کہ اللہم ارحم محمدا۔ یعنی الٰہی رحم کر محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر۔ اسطرح کہنا بعض نے مکروہ رکھا اور
بعض نے نہین۔ الفتح۔ مبسوط سرخسی میں ہو کہ یہ مضائقہ نہین کیونکہ اثر کی اتباع ہو اور رحمت الٰہی سے کوئی بے پروا نہیں ہوسکتا

ع- اور صحیح یہی ہو کہ کچھ کراہت نہیں ہو۔ التبیین کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت ہو کہ کہو۔ اللھم صل علی محمد وآل محمد کما صلیت
علی ابراہیم وبارک علی محمد وآل محمد کما بارکت علی ابراہیم انک حمید مجید۔ یہ حدیث صحاح الستہ مین ہو۔ ابوحمید ساعدی رضہ سے
روایت ہو کہ صحابہ رضہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ آپ پر کیونکر درود بھیجین آپ نے فرمایا کہ کہو۔ اللھم صل علی محمد وازواجہ
وذریتہ کما صلیت علی ابراہیم وبارک علی محمد وازواجہ وذریتہ کما بارکت علی ابراہیم انک حمید مجید۔ یہ حدیث سوائے ابن ماجہ
باقیون نے روایت کی ہو۔ اور ابومسعود انصاری رضہ کی روایت بمعنی حدیث کعب بن عجرہ ہو لیکن آخر مین فی العالمین زیادہ ہو
یعنی کما بارکت علی ابراہیم فی العالمین انک حمید مجید۔ یہ حدیث صحیح مسلم وابوداؤد وترمذی مین ہو۔ اور یہان صیغہائے دیگر
بھی ہین۔ پھر درود بھیجنے کا حکم آیۃ کریمہ ان اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی الآیہ مین بصیغہ امر وارد ہو جسکا نزول دوسرے
سال ہجرت کے ماہ شعبان مین ہوا تو اسکے موافق کمتر فرض ادا ہونا اسطرح کہ تمام عمر مین ایکبار درود بھیجے۔ ت۔ اور اگر
یہ کمرتبہ نماز مین ہوگیا تو ادا ہونا چاہیے۔ کما بحثہ فی النہر۔ اور خود حضرت پر اپنے آپ پر درود بھیجنا واجب نہ تھا۔ المجتبی و...
نماز مین التحیات کو ہمارے نزدیک واجب اور اسکے بعد درود پڑھنا ہمارے وجمہور علماء کے نزدیک سنت ہو۔ ولیس
بفریضۃ عندنا خلافاً للشافعی فیہما۔ اور درود پڑھنا ہمارے نزدیک فرض نہیں ہو مگر شافعی رح نے دونون مین خلاف کیا
ف۔ یعنی التحیات اور درود دونون کو فرض کہتے ہین۔ اور ہمارے نزدیک التحیات کا حکم نماز مین خبر واحد سے ثابت ہو
اور خبر واحد سے قطعی فرض ثبوت نہین ہوتا مگر واجب تو ہم اسکے وجوب کے قائل ہین اور رہا نماز مین درود پڑھنا تو اسکے
وجوب کی نماز مین کوئی دلیل نہین ہو بلکہ ظاہر تو واجب نہونے کی دلالت ہو۔ لقولہ علیہ السلام اذا قلت ہذا او فعلت
ہذا فقد تمت صلوتک ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد۔ بدلیل قول حضرت علیہ السلام کہ التحیات
عبدہ ورسولہ تک پڑھانے کے بعد فرمایا کہ جب تو نے یہ کہا یا کیا تو تیری نماز پوری ہوگئی اگر تیرا جی اٹھنے کو چاہے تو
کھڑا ہو اور اگر تیرا جی بیٹھنے کو چاہے تو بیٹھ۔ ف۔ یہ جملہ اگرچہ سابق مین تحقیق کر دیا گیا کہ قول ابن مسعود رضہ بھی ہو سکتا
اور مرفوع قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی ہو سکتا ہو اور بر تقدیر قول ابن مسعود رضہ کے بھی وہ حکم مرفوع مین ہو۔ بہرحال دلالت
کرتا ہو کہ التحیات کے بعد درود اور دعا واجب نہین ہو ورنہ قیام کی اجازت نہوتی۔ اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث
ابوداؤد مین بعد تشہد کے حدث ہونے پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پوری ہونے کا حکم دیا ہو۔ اگر کہا جاوے کہ شاید بعد
التحیات کے درود واجب ہوا ہو بدلیل روایت لاصلوۃ من لم یصل علی۔ نہین نماز اسکی جسنے مجھپر درود نہین پڑھا۔ اور جو مانند
اسکے ابن ماجہ مین بروایت جابر جعفی وعبد المہیمن کے اور طبرانی مین بروایت ابی بن عباس کے اور بیہقی مین مجہول راوی سے
آئی ہین جواب یہ کہ حجت نہین ہین ضعیف ہین۔ لہذا قاضی عیاض نے کہا کہ شافعی رح کا قول کہ نماز مین درود فرض ہو یہ شاذ ہی
انسے پہلے کوئی اسکا قائل نہین گذرا اور نہ اسمین کوئی حدیث ایسی ہو جسکی اتباع واجب ہو اور اس قول پر ایک جماعت نے
تشنیع کی جنمین طبرانی وقشیری ہین اور خطابی علمائے شافعیہ مین سے خود مخالف ہین اور کہا کہ اس مسئلہ مین امام شافعی کا کوئی
پیشوا مجھے نہین معلوم ہوا اور جو تشہدات کہ ابن مسعود وابن عباس وابوہریرہ وجابر وابوسعید وابوموسی وابن الزبیر سے مروی
ہین کسی مین درود کا فرض ہونا نہین مذکور ہو اور حدیث لاصلوۃ لمن لم یصل علی۔ کو سب محدثین نے ضعیف کہا ہو اور اگر صحیح
بھی ہو جاوے تو اسکے معنی یہ ہونگے کہ نماز کا کمال نہین ہو نہ آنکہ بغیر درود کے نماز فاسد ہوگی یا یہ معنی کہ جس نے مجھپر اپنی
عمر مین ایک مرتبہ درود نہین پڑھا اسکی نماز نہین ہو آہ۔ مفع۔ شیخ ابن حجر رح نے زہری وابن خزیمہ وابن حبان وغیرہم سے
احادیث وجوب درود مین اطناب کیا اور مترجم کہتا ہو کہ قول شاذ پر اسقدر دوڑ دھوپ کرنا بعید ہو ولیکن مین یہ کہتا ہون کہ اولی
یہ ہو کہ کوئی شخص نماز کو بغیر درود کے نہ تمام کرے لیکن اس صورت مین کہ مثلاً نماز فجر مین یہ خوف ہو کہ آفتاب طلوع ہو جاویگا

تو اقتصار کرے واللہ تعالیٰ اعلم ۔م۔ والصلوٰۃ علی النبی علیہ السلام خارج الصلوٰۃ واجبۃ ۔ اور درود پڑھنا حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم پر نماز سے باہر تو واجب ہے ۔ **ف** پھر اجماع ہے کہ تمام عمر میں ایک بار تو فرض ہے اور ربا اس سے زیادہ تو صیغہ امر جو
تو نے تعالیٰ صلوا علیہ وسلموا تسلیما ۔ میں ہے وہ تو مکرر وجوب پر دلالت نہیں کرتا ۔ اب رہا یہ کہ جب آپ کا نام مبارک ذکر کیا جاوے
تو ہمیں دو قول ہیں لہٰذا مصنف رح نے فرمایا ۔ **اما مرۃ واحدۃ کما قالہ الکرخی** ۔ یا تو ایک بار واجب ہے جیسا کہ کرخی رح نے
کہا ۔ **ف** یعنی جب خارج نماز میں ایک جلسہ میں آپ کا نام مبارک کئی بار ذکر کیا گیا تو کرخی کے نزدیک اکبار تو آپ پر درود
پڑھ دینا واجب ہے اور باقی بار میں مستحب ہے ۔ عینی رح نے لکھا کہ اسی پر عامہ علماء کا فتویٰ ہے ۔ کمالی شرح المجمع اور تنویر میں بھی
ذکر ہی ظاہر مذہب ہے ۔ **او کلما ذکر النبی علیہ السلام کما اختارہ الطحاوی** ۔ یا ہر بار واجب ہے جب حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کا ذکر کیا جاوے جیسا کہ طحاوی نے اختیار کیا ۔ **ف** اسی کو تحفہ میں اصح کہا ہے ۔ ن ۔ مجتبیٰ زاہدی و حلبی نے
یا قانی میں اسی کی تصحیح کی اور بحر الرائق نے ترجیح دی ۔ اور وجہ یہ کہ آیت صلوا علیہ الخ سے تو فرضیت یکبار تمام عمر میں آ گئی
مجلس واحد میں مکرر ذکر سے ایکبار وجوب ہے اور باقی استحباب بدلیل ان احادیث کے کہ جن میں درود پڑھنے کی تاکید اور
نہ پڑھنے پر مذمت بخل وجفاکاری وخواری بدبختی کا ذکر ہے تو جب ان احادیث کی وجہ سے وجوب ہوا تو پھر ہر بار کے ذکر پر
وجوب ہو گا نہ آنکہ مجلس میں ایکبار تو واجب ہو اور باقی ذکر پر وجوب نہ ہو کیونکہ مثلاً وعید خواری یہ کہ رغم انف رجل ذکرت عندہ
فلم یصل علی ۔ یعنی جسکے پاس میرا ذکر ہو پھر وہ مجھ پر درود نہ پڑھے تو وہ خوار ہو ۔ پس اگر ایک مرتبہ ذکر ہو تو درود پڑھے پھر دوبارہ
ذکر ہو تو پھر پڑھے خواہ پڑھنے والا ہو یا سننے والا ہو کیونکہ سبب وجوب تو ذکر ہے پس جب یہ سبب مکرر ہو تو وجوب مکرر ہو گا
لہٰذا بحر کا خلاصہ کلام یہ کہ تمام عمر میں ایکبار فرض اور ہر بار جب ذکر ہو تو علی الصحیح واجب ہے اور نہر میں ہے کہ التحیات کے اندر ذکر
میں واجب نہیں اور شامی نے لکھا کہ سوائے اخیر تشہد کے بعد کی نماز میں درود مکروہ تحریمی ہے اور تاجر بالقاعی اپنے اسباب
کی ترویج وغیرہ کے قصد سے درود پڑھے تو حرام ہے ۔ طحطاوی نے بعض محققین سے نقل کیا کہ درود پڑھنے والے کی نیت اگر
خالص ہو تو وہ ثواب سے محروم ہو گا ولیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے اللہ تعالیٰ اسکو رد نہیں کرتا ۔ فی الدر عن الباجی
درود کے وقت جھومنا اور گردن و اعضاء ہلا کر چلانا جہالت ہے اور وہ تو دعا ہے کہ جہر و خفا کے درمیان ہو ۔ مترجم کہتا ہے کہ ایک صحابی
نے آپ سے تمام اوقات فراغت میں درود پڑھنے کا وظیفہ بتلایا چنانچہ اصل حدیث ترمذی میں ہے اور شک نہیں کہ یہ وظیفہ
بہت افضل ہے کہ ذکر و کلام الٰہی و درود کے بعد اور چیز دون کا مرتبہ ہے ۔م۔ پھر دیگر امکانی اوقات میں درود مستحب ہے ۔ بعضے
اوقات یہ ہیں ۔ روز جمعہ ۔ شب جمعہ ۔ روز شنبہ ۔ پنجشنبہ ۔ وقت صبح و شام ۔ وقت دخول مسجد و خروج مسجد ۔ وقت زیارت
مزار شریف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ۔ صفا و مروہ پر خطبہ جمعہ وغیرہ میں امام خطیب کو ۔ بعد اذان کے ۔ دعا کے شروع و درمیان
و آخر میں ۔ بعد قنوت کے اگرچہ قنوت وتر ہو ۔ تلبیہ کے بعد مسلمان سے ملاقات اور جدا ہونے کے وقت ۔ وضو کے وقت
کان بولنے کے وقت ۔ چیز بھول جانے پر ۔ وعظ کہنے و حدیث پڑھنے کی ابتداء و انتہاء میں اور فتویٰ لکھنے و تصنیف و درس
دینے اور درس لینے کے وقت اور منگنی کرنے والے و نکاح پڑھنے و پڑھوانے والے پر سب جائز ضروری کاموں کے
شروع میں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لکھنے کے وقت درود مستحب ہے اور سات جگہ مکروہ ہے حالت جماع و بول و براز میں
اور فروخت کی چیز کا رواج دینے کے لیے ۔ لغزش و تعجب و ذبح و چھینکنے کے وقت مکروہ ہے ۔ الشرعۃ ۔ اور معلوم ہو چکا کہ جب
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کیا جاوے تو بقول طحاوی سننے والے پر درود واجب ہے ہر بار ۔ پھر کیا شخص پر جو مجلس
میں ہو واجب ہے تو شرح مقدمہ ابی اللیث میں ہے کہ واجب کفایہ ہے اگر بعض نے پڑھ دیا تو سب کی طرف سے ادا ہو گیا اور
اگر کسی نے نہ پڑھا تو سب گنہگار ہیں پھر مجتبیٰ میں کہا کہ وہ ہر ایک کے ذمہ قرضہ ہے کہ اسکو قضا کرے کیونکہ یہ بندہ کا حق ہے

برخلاف اسکے اللہ تعالیٰ کے ذکر پر حمد ثنا کی تو قضاء لازم نہین - اعتراض ہوا کہ مجلس واحد مین ذکر الٰہی مکرر ہو تو ایکبار ثنا کافی
ہے اور اگر ترک کرے تو قضاء نہین - مجتبیٰ مین ثناء و درود مین فرق بیان کیا ولیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ فرق ظاہر نہین
ہوتا - اقول - فرق یہ کہ درود کے واسطے حکم ہے نہ ثناء کے لیے - عینی نے کہا بلکہ ثناء کے لیے بدرجہ اولیٰ حکم ہے اور طحاوی
نے کہا کہ جیسے بندہ کے حق کی قضاء ہے ویسے ہی حق الٰہی کی بھی قضاء ہوتی ہے جیسے نماز پس ثابت ہوا کہ فرق ظاہر نہین ہے
اور واضح ہو کہ اللہم ارحم محمدا اگرچہ خارج مین بقول بعض جواز ہو لیکن درود نماز مین اسکا پڑھنا تنہا یا معروف درود کے ساتھ
مین بقول نووی رح بدعت ہے - کما فی العینی ط - تواعوط یہ کہ درود معروف اور جو باسناد صحیح ثبوت ہوا پڑھے اور اپنی رائے
سے زائد نہ کرے اور احتیاطاً ضرور پڑھے جیسے کہ تصریح گذری اور امام شافعی تو آیت کریمہ کے صیغہ امر سے استدلال فرماتے
کرنے ہین اور جواب ہو چکا کہ امر تو ایکبار تعمیل سے ادا ہو جاتا ہے اور ہم تمام عمر مین ایکبار فرض کر چکے - فکفینا مؤنۃ الامر
پس حکم کا بار عظیم ہم پر سے کفایت کیا گیا - **ف** - مترجم کہتا ہے کہ محصل یہ ہوا کہ آیت کے حکم سے درود ایکمرتبہ کہنے سے حکم فرض
ادا ہوا اگرچہ تمام عمر مین ایک مرتبہ ہوا اور نماز کے اندر درود واجب نہین ہے اور خارج نماز کے جب ذکر ہو تو درود بدلائل احادیث
دیگر واجب ہے اور مکرر ذکر ہو تو علی الصحیح مکرر واجب کفایہ ہے ولیکن مترجم کے نزدیک فرق خارج نماز و داخل نماز مین از راہ دلیل
مشکل ہے - فافہم م - باجملہ فرضیت درود کی دلیل تو نہین ہے رہا قول شافعی رح کہ تشہد فرض ہے بدلیل روایت ابن مسعود رض کہ ہم لوگ
قبل تشہد فرض ہونے کے کہا کرتے تھے - الخ - جیسا کہ نسائی کے سنن مین ہے تو اسمین تشہد کا فرض ہونا مذکور ہے - جواب اسکا
امام مصنف رح نے اسطرح دیا کہ - والفرض المروی فی التشہد ہو التقدیر - فرض جو تشہد کے حق مین مروی ہے وہ بمعنی
تقدیر ہے - **ف** - تو معنی حدیث مذکور یہ ہوے کہ تشہد مقدر و مقرر ہونے سے پہلے ہم لوگ یون کہا کرتے کہ السلام علی اللہ
والسلام علی جبرئیل و میکائیل پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم السلام علی اللہ مت کہو کیونکہ السلام تو خود اللہ تعالیٰ ہے ولیکن
کہو کہ التحیات للہ والصلوات والطیبات الخ - پورا تشہد ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ذکر کیا - شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ روایت
صرف نسائی رح کی ایک اسناد ہے اور دوسری اسناد سے بھی حدیث اسطرح ہے کہ ہم لوگ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز
پڑھتے تو کہتے کہ السلام علی اللہ السلام الخ - اور باقی صحاح مین بھی یہ حدیث مروی ہے اور کسی مین لفظ فرض نہین پھر اگر ہم
فرض کے معنی تقدیر کے بھی نہ لین تو بھی لفظ فرض سے جو روایت مذکور مین مستعمل ہوا ہے اصطلاحی فرض مراد نہین ہو سکتا
کیونکہ اصطلاحی فرض تو وہ کہ قطعی نص سے بدون احتمال کے ثابت باقی ہو اور یہان حدیث مذکور خبر الواحد ہے جو ظنی ہوتی ہے
پس غایۃ الامر یہ کہ خبر الواحد صحیح سے وجوب ثابت ہو تو ہم خود کہتے ہین کہ تشہد پڑھنا واجب ہے م - جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
پر درود پڑھنے سے فارغ ہو تو اپنے و والدین و مومنین و مومنات کے لیے استغفار کرے - الخلاصہ - اور دعا مین اپنی ذات
کی تخصیص نہ کرے اور یہ سنت ہے - التبیین - قال ودعا - کہا مصنف رح نے اور دعا کرے - **ف** - یعنی بزبان عربی کیونکہ
نماز مین سواے عربی زبان کے دوسری زبان مین دعا کرنا مکروہ تحریمی ہے - وش - پھر دعا کرے عربی مین - بما یشبہ الفاظ
القرآن والادعیۃ الماثورۃ - ساتھ ایسے الفاظ کے جو مشابہ الفاظ قرآن وادعیہ ماثورہ ہون - **ف** - یعنی اگر بعینہ قرآن
کی آیت ہو مثلاً ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ الآیہ تو اس سے تلاوت نہین بلکہ دعا کا قصد کرے اور معنی سمجھنا شرط ہے یا ایسے الفاظ سے
جو قرآن سے موجود ہون مثلاً ربنا آتنا جنۃ واجرنا من النار - یا ایسے الفاظ سے جو دعاؤن مین روایت کیے گئے ہین یا انسے
مشابہ ہین - لما روینا من حدیث ابن مسعود فیما قال لہ النبی علیہ السلام ثم اختر من الدعاء اطیبہ واعجبہ الیک - بدلیل
اسکے جو ہمکو روایت پہونچی حدیث ابن مسعود رض سے اس حدیث مین جو ابن مسعود کو آنحضرت علیہ السلام نے فرمایا - پھر اختیار
کر دعا مین سے جو تجھے زیادہ پاکیزہ و پسندیدہ ہو - **ف** - یعنی حضرت ابن مسعود رض کو تشہد سکھانے مین بعد تشہد کے

یون فرمایا۔ ثم لیتخیر احدکم من الدعاء اعجبہ الیہ فیدعو بہ۔ پھر تم مین سے آدمی اختیار کرے دعاء مین سے جو اُسکو زیادہ پسند ہو
پس اس سے دعا کرے۔ یہ روایت صحیحین و ابو داؤد و نسائی مین ہے۔ اگر کہا جاوے کہ اس سے تو ہر دعاء کی اجازت
نکلتی ہے خواہ مشابہ الفاظ قرآن و حدیث ہو یا نہو جیسے امام شافعی کا مذہب ہے کہ جائز ہے کہ کہے اللہم زوجنی امراۃ حسناء
و بستانا اینعا۔ یعنی الٰہی میرے نکاح مین نیک خوبصورت عورت دیدے اور مجھے باغ میوہ دار دیدے۔ جواب یہ ہے کہ حدیث
صحیح مین وارد ہے کہ ان صلوتنا ہذہ۔ لا یصلح فیہا شئی من کلام الناس الخ۔ یعنی ہماری اس نماز مین کوئی چیز لوگون کی باتون سے
نہین لائق ہے۔ الخ۔ تو ضرور ہوا کہ جبتک نماز مین ہے ایسی کوئی بات نہ کہے جو آدمیون کی باہمی ہین۔ پس امام احمد رح نے تو
کہا کہ جائز نہین ہے دعا مگر وہی جو احادیث و آثار مین وارد ہین یا قرآن سے موافق ہین اگرچہ قرآن مین نہون۔ اور یہ قول
حضرت نخعی و طاؤس کا ہے اور یہی بعض شافعیہ کا قول اور اسی طرف امام الحرمین نے اپنے والد کا میلان ذکر کیا۔ ابن سیرین رح
نے فرمایا کہ فریضہ نماز مین سوائے امر آخرت کے امور دنیا کی دعا نہین جائز ہے۔ اور ائمہ حنفیہ نے فرمایا کہ مشابہ الفاظ قرآن
و ادعیہ ماثورہ ہو۔ پھر بہتر یہ کہ بعد تشہد کے نہو بلکہ بعد درود کے چنانچہ فرمایا۔ و بیدأ بالصلوۃ علی النبی علیہ السلام لیکون
اقرب الی الاجابۃ۔ اور پہلے ابتدا کرلے آنحضرت علیہ السلام پر درود کے ساتھ پھر دعا کرے تاکہ قبولیت سے اقرب ہو
و لا یدعو بما یشبہ کلام الناس۔ اور نہین دعا کرے الفاظ سے جو لوگون کے کلام سے مشابہ ہے۔ تحرزا عن الفساد یعنی
فساد نماز سے بچاؤ کے۔ ف یعنی لوگون کی باتون سے مشابہ دعا اسواسطے نہو کہ نماز فاسد ہونے سے احتراز رہے۔ و لہذا
اتی بالماثور المحفوظ۔ اور اسی وجہ سے مصلی ماثور دعاؤن کو جو محفوظ ہون پڑھے۔ ف پھر دعا ماثورہ یعنی روایت کی گئی
حدیث و آثار مین بہت ہین ازانجملہ جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ کو تعلیم فرمائی۔ اللہم انی ظلمت نفسی
ظلما کثیرا و انہ لا یغفر الذنوب الا انت فاغفرلی مغفرۃ من عندک وارحمنی انک انت الغفور الرحیم۔ اور ابن مسعود رض کی دعا یہ ہے
اللہم انی اسألک من الخیر کلہ ما علمت منہ و ما لم اعلم و اعوذ بک من الشر کلہ ما علمت منہ و ما لم اعلم۔ یہ نہایہ مین مذکور ہے۔ یہ دونون
حدیثین صحیح ہین۔ م۔ اور مستحب ہے کہ دعا کرے۔ رب اجعلنی مقیم الصلوۃ و من ذریتی ربنا و تقبل دعاء ربنا اغفرلی و لوالدی
و للمؤمنین یوم یقوم الحساب۔ یہ تاتارخانیہ مین ہے یہ قرآن مین حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعاء مین سے ہے۔ پھر درمختار مین
زعم کیا کہ فقہاء کے کلمات اس امر مین مضطرب ہین کہ مشابہ قرآن کیسی دعاء ہے اور مشابہ کلام الناس کیسی دعاء ہے۔ عینی نے
فرمایا کہ قرآن مجید تو اعجاز ہے اس سے مشابہ کوئی ممکن نہین تو مراد یہ کہ دعاء ایسی ہو جسکے الفاظ قرآن مین موجود ہون مترجم
کہتا ہے کہ اس صورت مین تو اللہم زوجنی بامرأۃ حسنۃ۔ جائز ہونا چاہیے کیونکہ یہ سب الفاظ قرآن مین موجود ہین جیسے
مختار وہ بیان کیا ہے امام مصنف رح نے فرمایا کہ۔ و ما لا یستحیل سوالہ من العباد کقولہ اللہم زوجنی فلانۃ یشبہ کلامہم
جس چیز کا مانگنا بندون سے محال نہو جیسے کہا کہ اللہم زوجنی فلانۃ یعنی الٰہی مجھے نکاح مین دیدے فلانہ عورت کو تو یہ کلام
مشابہ کلام الناس ہے۔ و ما یستحیل۔ اور جسکا مانگنا بندون سے محال ہو۔ کقولہ اللہم اغفرلی۔ جیسے مصلی نے کہا کہ الٰہی
مجھے بخشدے۔ لیس من کلامہم۔ تو یہ کلام الناس سے نہین ہے۔ ف یون ہی اگر کہا کہ اللہم اغفر زید۔ الٰہی زید کو بخشدے یا
کہا کہ اللہم اغفر لعمی الٰہی میرے چچا کو بخشدے یا کسی شخص کی مغفرت مانگے تو صحیح یہ کہ کلام الناس سے مشابہ نہین ہے۔ م۔ د۔ و
قولہ اللہم ارزقنی من قبیل الاول۔ اور مصلی کا یون کہنا کہ الٰہی مجھے رزق دے از قسم اول ہے۔ ف یعنی از قسم
کلام الناس ہے۔ ہو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ ف یہ لفظ بعض نسخہ ہدایہ مین ہے اور بعض مین نہین ہے۔ پھر دلیل یہ کہ
لاستعمالہا فیما بین العباد۔ کیونکہ یہ کلام لوگون مین باہم مستعمل ہے۔ چنانچہ۔ یقال رزق الامیر الجیش۔ بولتے ہین
کہ امیر نے رزق دیا لشکر کو۔ ف یعنی سلطان نے لشکر کو انکا رزق یعنی تنخواہ دیدی۔ اور مصنف رح نے صحیح اسواسطے

کہا کہ اسمین اختلاف ہے بعض کے نزدیک اس سے نماز فاسد نہوگی اور اسی قول کو ترجیح دی گئی اسواسطے کہ رزق دینے والا
درحقیقت اللہ تعالیٰ ہے اور امیر کی طرف رزق دینے کی نسبت مجازی ہے۔ انتہیٰ۔ اور اسی کو مختار مین لیا۔ در قرار دیا کہ اگر
مال وغیرہ کی قید لگادے یعنی الٰہی مجھے رزق دے مال سے یا مانند اسکے تو البتہ فاسد ہوگی۔ مترجم کہتا ہے کہ مدار فساد
نسبت حقیقی ومجازی پر نہین ہے بلکہ اس بات پر کہ اس جملہ کو بندون سے کہہ سکتے ہین یا نہین اور جب کہہ سکتے ہون
اگرچہ مجازاً ہو تو وہ کلام الناس سے ہوا یعنے ایسا کلام جسکو لوگون سے کرسکتے ہین یعنی انکو معروف ہے اور شک نہین کہ
یہ کلمہ لوگون سے کہہ سکتے ہین تو فساد متحقق ہوا۔ لہذا خلاصہ مین ہے کہ اللھم ارزقنی فلانۃ۔ الٰہی فلان جورو دیدے۔ تو اصح ہے کہ
نماز فاسد ہوگی اور اگر کہا کہ اللھم ارزقنی الحج۔ الٰہی مجھے حج روزی کر۔ تو اصح یہ کہ فاسد نہوگی۔ انتہیٰ۔ پس بیان ظاہر ہے
کہ حقیقی روزی کرنا تو سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی اس فعل کا موجد نہین ہے کیونکہ ارادہ و اسباب مہیا کیے جاوین وے گین بہ انسان
کی قدرت مین ہے کہ یہ عورت اسکی منکوحہ واقع ہو جاوے حتی کہ اگر مشیت الٰہی مین نہو تو نہوگی۔ باوجود اسکے فساد کا حکم
دیا اور ایسے ہی الٰہی مجھے مال نصیب کر۔ درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی کی روزی کرنے سے متحقق ہوگا۔ باوجود اسکے فساد پر جزم
کیا۔ اور قطعاً معلوم کہ قدرت الٰہی مین اللھم ارزقنی فلانۃ۔ اور اللھم ارزقنی الحج۔ دونون بلا فرق کے یکسان ہین مگر اول
مفسد اور دوم نہین۔ تو صاف ہوگیا کہ بیان چار صورتین ہین۔ اول یہ کہ دعا قرآن یا حدیث مین وارد ہو تو وہ بلا خلاف
مطلقاً جائز ہے خواہ ایسی ہو کہ لوگون سے بولتے ہین یا نہین۔ دوم یہ کہ ایسی دعا ہے جسکا بندون سے مانگنا محال ہے جیسے
اللھم اغفرلی۔ سوم وہ کہ اس چیز مین کوئی استحالہ نہین مگر بندون سے مانگنے کی عادت نہین ہے جیسے۔ اللھم ارزقنی الحج۔ تو ان
صورتون مین فساد نہین ہے۔ چہارم یہ کہ اللھم ارزقنی مالاً۔ الٰہی مجھے مال روزی کر۔ پس یہ مفسد ہے۔ باوجودیکہ رازق
مال درحقیقت اللہ تعالیٰ ہے۔ تم نہین دیکھتے کہ اگر حقیقی فاعل کسی چیز کو سمجھے تو ہنوز اسکے ایمان مین خلل ہے اور ہم مومن
کی نسبت یہ گمان نہین کرتے ہین۔ اس سے معلوم ہوا کہ اختلاف ہمارے و امام شافعی رح کے درمیان یہ ہے کہ اگر کوئی شخص
بدون غفلت کے اللہ تعالیٰ کو فاعل حقیقی جانتا ہے مگر ایسے محاورہ پر دعا کا جملہ بولا کہ وہ محاورہ شرعاً باہمی بول چال مین
جاری رکھا گیا ہے اگرچہ اعتقاد مین حقیقی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف از راہ ایمان اسیر حتمی ہے تو ہمارے نزدیک نہین جائز ہے
اور شافعی رح کے نزدیک جائز ہے۔ لہذا خلاصہ مین ہے کہ اللھم اقض دینی۔ الٰہی میرے قرضہ ادا کردے۔ اس سے نماز فاسد
ہوجاتی ہے۔ یہ تو مترجم کو اس مقام کی تحقیق ظاہر کی گئی واللہ تعالیٰ ہو العلیم الخبیر۔ پھر واضح ہو کہ احادیث ہمیشہ اس امر
کی مفید ہین کہ ہر چیز خسیس و نفیس اور قلیل و کثیر جو کچھ مانگے اپنے اللہ تعالیٰ رب عزوجل ہی سے مانگے۔ لیکن خوب اہتمام
رہے کہ نماز محل قرب و مناجات رحمت و معراج مومن ہے اور آدمی کے خطرات نفس خصوصاً عوام کے اکثر اوقات ایسی چیزون
کی طرف مائل ہوتے ہین جنکو وہ خواہش کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ انکو مبغوض رکھتا ہے اور اسکی مذمت سخت وعید ہے لہذا احتراز
کرو کہ سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم و اصحاب خیر الامۃ رضی اللہ عنہم کی موافقت رکھے تاکہ یہ شخص اپنی مناجات رحمت
مین ایسی کوئی چیز نہ داخل کرلے جسپر اللہ تعالیٰ کی طرف سے لعنت ہے پس جب اپنے نماز مین اتباع آثار رکھی تو ایک تو
اتباع سنت کا شرف ملا اور دوم بڑے فساد سے بیخوف ہوگیا فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر واضح ہو کہ ولوالجیہ مین ہے کہ
نماز فریضہ مین دعائین منقولہ رکھنا چاہیے ایسا نہو کہ اسکی زبان پر ایسی بات جاری ہوجاوے جس سے نماز فاسد
ہوتی ہے تاتارخانیہ۔ پھر ہر صورت جسمین یہ ذکر ہوا کہ اس دعا سے نماز فاسد ہوتی ہے تو جب ہی فاسد ہوگی کہ آخری قعدہ
مین بقدر تشہد نہ بیٹھا ہو مثلاً تشہد نہین پڑھا اور دعا کرلی اور اگر اس شخص نے بقدر تشہد کے قعدہ کر کے تب ایسی مفسد دعا
کی تو اسکی نماز تو پوری ہوچکی تھی پھر مفسد فعل کرنے سے وہ نماز سے باہر ہوجائیگا۔ التبیین۔ (فرع) کافر کے لیے مغفرت

کی دعا مانگنا حرام ہے۔ کفر کیلئے مومنون کے لیے کل گناہوں سے مغفرت مانگنا جائز۔ البحر۔ تمام عمر عافیت مانگنا یا دونوں جہان کی بہتری مانگنا
اور دونوں جہان کا شر دور ہونا یا۔ جو چیزیں از راہ عادت محال ہیں یا شرعاً محال ہیں مانگنا حرام ہیں۔ کذا فی الدر المختار۔ او مترجم
کہتا ہے کہ حق یہ ہے کہ عافیت و خیر تو کچھ حرام نہیں ہیں کیونکہ حدیث ترمذی وغیرہ میں ہے کہ عافیت دنیا و آخرت مانگنے سے بہتر کوئی دعا نہیں
ہے اور دونوں جہان کی بہتری مانگنا بھی حدیث میں وارد ہے اور اللہ تعالیٰ عز و جل ارحم الراحمین سب چیزوں پر قادر ہے تو ممکن ہے کہ بندہ کو دونوں
جہان میں عافیت دیدے، اور مرض وغیرہ سے نجات دے اور اگر اسے دنیا میں اسکی دعا قبول نہ فرمائی تو اسکے لیے آخرت میں ذخیرہ کرے
اور دونوں جہان کی بھلائی خود اللہ تعالیٰ کا فضل مطلوب ہے اور یہ معلوم ہے کہ حکم ازل کو مٹانا کسی کی خواہش نہیں ہے حتیٰ کہ اگر بیمار آدمی کے
کی موت مقدر ہو تو حالت بیماری میں اُسکی شفا کی دعا کرنا بالا خلاف روا ہے اور اس سے یہ مقصود نہیں کہ حکم ازلی مٹ جاوے
یا ان محالات عادت و عقل کی نسبت وجہ ایک یہ اولیٰ ہو نہ آنکا غیر مقدور ہیں اللہ تعالیٰ سبحانہ تو ہی قدیر ہے اور واضح ہو کہ
بالکل ایک ہی دعا پر اقتصار کرنا دل کو سخت کر دیتا ہے چنانچہ مروی ہوا ہے پس احتیاطاً ذرا نفس میں رکھے اور بعد اس کے
دل سے جذب شوق و خضوع و خشوع کے ساتھ اپنی مرغوب و پسندیدہ دعائیں مانگے اور شرائط و آداب لحاظ رکھے کہ یہ
دعا بھی مغز عبادت ہے اور تمام کو جسنے تفسیر میں تبرعاً لکھا ہے و اللہ تعالیٰ ہو الاعلم بالصواب رم۔ بعد دعا کے دونوں طرف
سلام پھیرے چنانچہ فرمایا۔ **ثم یسلم عن یمینہ**۔ پھر سلام پھیرے اپنے داہنی طرف۔ **ف**۔ التفات کرے یہانتک کہ اسکے
داہنی رخسارہ کی رنگت دیکھیں یہی صحیح ہے۔ القنیہ۔ **فیقول**۔ پس کہے۔ **ف**۔ بقول مختار بالف و لام۔ **السلام علیکم
و رحمة الله**۔ السلام ہے تم پر اور اللہ تعالیٰ کی رحمت۔ **ف**۔ برکاتہ اسمیں زیادہ نہ کرے۔ المحیط۔ و لیکن حاوی قدسی میں
کہا کہ اگر بڑھاوے تو اچھا ہے بدلیل حدیث وائل بن حجر رضی اللہ عنہ جو باسناد صحیح سنن ابو داؤد میں ہے پس قول نووی کہ یہ زیادہ
بدعت ہے۔ م۔ **و عن یسارہ مثل ذلک**۔ اور سلام پھیرے بائیں طرف کو اُسکے مثل۔ **ف**۔ حتیٰ کہ سپیدی بائیں
رخسارہ کی نظر آوے اور اسی طرح کہے لیکن محیط میں ہے کہ آواز بہ نسبت اول کے کچھ پست ہو۔ تبیین میں کہا کہ یہی احسن ہے
اور اول سنت ہے۔ م۔ **لما روی ابن مسعود ان النبی علیہ السلام کان یسلم عن یمینہ حتی یری بیاض خدہ
الایمن و عن یسارہ حتی یری بیاض خدہ الایسر**۔ بدلیل اس حدیث کے جو ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے روایت
کی کہ آنحضرت علیہ السلام سلام دیا کرتے جانب راست حتیٰ کہ آپ کے داہنے رخسارہ مبارک کی سپیدی دکھی جاتی تھی
اور جانب چپ حتیٰ کہ آپ کے بائیں رخسارہ مبارک کی سپیدی دکھی جاتی تھی۔ **ف**۔ یہی قول اکثر علمائے صحابہ و تابعین
و مجتہدین رحمہم اللہ کا قول شافعی ہے۔ یہ حدیث سنن اربعہ میں ہے اور یہی معنی صحیح مسلم میں سعد بن ابی وقاص رض سے مروی ہے
بعض سلف کے نزدیک ایک سلام سامنے کو کہے اور داہنی جھکی ہوئی ہے اور اسمیں چند احادیث وارد ہیں اور ضعف سے
خالی نہیں کہ ترمذی و ابن ماجہ کی روایت حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے جسکو حاکم نے بر شرط شیخین صحیح بتایا
میں اسکو نہیں مانا اور کہا کہ اسکا راوی زہیر بن محمد اگرچہ صحیحین کے راویوں سے ہے مگر اسکی روایات میں سے شامیوں
میں جنمیں یہ حدیث بھی ہے ابو حاتم نے کہا کہ یہ حدیث منکر ہے اور طحاوی و ابن عبد البر نے بھی اسکو صحیح نہیں کہا اور نووی نے
کہا کہ حاکم کا صحیح کہنا قبول نہیں اور ایک ہی سلام کے بارہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثابت نہیں ہے۔ م۔ ع۔ اور
بر تقدیر تسلیم حضرت عائشہ کی حدیث سے ابن مسعود رض کی حدیث ارجح ہے کیونکہ عورتیں پیچھے ہوتی تھیں تو مردوں کو
زیادہ معلوم ہے باوجودیکہ دوسرا سلام بہ نسبت اول کے خفیف ہوتا تھا۔ (فرع) اگر پہلے بائیں طرف سلام کیا تو جب تک
کلام نہ کیا ہو داہنی طرف کا سلام کرے اور بائیں کا اعادہ نہیں۔ اور اگر سامنے سلام دیا تو بائیں کو دوسرا سلام کرے۔ فتح
اور اگر منھ پھیر دیا ہو تو پھر سلام نہ کرے یہی صحیح ہے۔ القنیہ۔ اگر دونوں سلام ایک ہی طرف کر دے تو جائز مگر مخالفت

سنت سے بُرا کیا۔ اگر مصلی نے السلام کہا تھا کہ دوسرا اسکے اقتدا میں آیا تو نہیں صحیح ہے پس معلوم ہوا کہ نماز سے باہر ہونا علیکم
کہنے پر موقوف نہیں ہے۔ مع۔ علیکم السلام کہنا مکروہ ہے۔ السراج۔ فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا کہ مختار یہ کہ مقتدی انتظار کرے جب امام
دائیں سلام پھیرے تو مقتدی دائیں کا سلام دے اور جب وہ بائیں سلام پھیرے تو مقتدی بائیں سلام دے۔ قاضیخان
مقتدی التحیات کو تمام کرلے تب سلام پھیرے۔ اور اگر امام نے قہقہہ وغیرہ کے مانند عمداً مفسد نماز فعل کیا تو نکل گیا اب
مقتدی بھی سلام نہ کرے بلکہ مسبوق بھی خارج ہوا اور اگر مقتدی نے پہلے امام سے پوری کرکے کلام کردیا تو نماز ہوگئی مع کراہت
کے رہ گیا امام حتی کہ اگر کوئی چیز مفسد نماز پیش آئی تو امام ہی کی نماز جائیگی کیونکہ مقتدی تو پہلے ہی نکل چکا ہے مش۔ **وینوی
بالتسلیمۃ الاولیٰ من علیٰ یمینہ من الرجال والنساء والحفظۃ**۔ اور نیت کرے پہلے سلام کرنے میں ہر ایسے شخص
جو مصلی کے دائیں ہے مرد ہوں یا عورتیں یا ملائکہ حفظہ۔ ف۔ اور چاہیے کہ مومن جنات بھی مانند شافعیہ کے ذکر کیا جاوے
مع۔ **وکذلک فی الثانیۃ**۔ اور یوں ہی دوسرے سلام کرنے میں۔ ف۔ بائیں طرف کے حاضرین کی نیت کرے
خواہ مذکورین سے کوئی ہوں۔ **لان الاعمال بالنیات**۔ کیونکہ اعمال کا مدار تو نیتوں پر منحصر ہے۔ ف۔ جیسا کہ
حدیث صحیح میں وارد ہے اور ضرورۃ میں اس حدیث سے ہم نے شرط اسلیے نہ لی کہ کتاب کے حکم پر زیادتی مشروط کرنا لازم
آتی ہے مع۔ پھر اصل میں تو عورتوں کے لیے مسجد کا حضور ہے برخلاف اس زمانہ کے کہ بنو اسرائیل کی عورتوں کی
طرح یہ عورتیں بھی بخوف فتنہ روکی گئی ہیں لہذا مصنف رح نے فرمایا۔ **ولاینوی النساء فی زماننا**۔ اور ہمارے
زمانہ میں امام عورتوں کی نیت نہ کرے۔ ف۔ کیونکہ عورتیں حاضر جماعت نہیں ہیں۔ **ولا من لاشرکۃ لہ فی صلاتہ**
اور نہ ایسے شخص کی نیت کرے جسکو مصلی کی نماز میں شرکت نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ وہاں موجود ہو۔ **ہو الصحیح** یہی
قول تو صحیح ہے۔ ف۔ نہ وہ کہ جو حاکم شہید نے اختیار کیا کہ تمام مومنین و مومنات کی نیت کرے۔ اور یہ ضعیف ہے
لان الخطاب۔ کیونکہ خطاب۔ ف۔ علیکم۔ **حظ الحاضرین**۔ نصیب حاضروں کا ہے۔ ف۔ پس غائب لوگ شامل
نہونگے۔ پھر یہ کلام تو تحلیل کے سلام میں ہے رہا وہ سلام جو تشہد میں پڑھتے ہیں کہ السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین
تو اسمیں جمیع مومنین و مومنات کی نیت کرے۔ کما صرح بہ شمس الائمہ۔ بلکہ بتصریح شافعیہ کے مومنین جنوں کی بھی
نیت کرے ع۔ بلکہ تمام آسمان و زمین میں جو کوئی بندہ صالح ہے سب کو یہ سلام پہونچ جائیگا۔ کما فی الحدیث اور کلام تو صرف
علینا میں ہے کہ اس سے حاضرین لے یا تمام مومنین و مومنات خواہ آدمی ہوں یا جن ہوں اور قول دوم صحیح ہے اور حاضر کی
حد یہ ہے کہ شریک نماز ہو۔ م۔ پھر مقتدی بھی مانند امام کے نیت کرے۔ ہے۔ **ولابد للمقتدی من نیۃ امامہ**۔ اور ضرور ہے مقتدی
کو امام کی نیت۔ ف۔ یعنی مقتدی کو امام پر سلام کی نیت کرنا بھی ضرور ہے۔ **فان کان الامام من الجانب الایمن**۔
پس اگر مقتدی سے امام دائیں طرف ہو۔ ف۔ تو دائیں طرف والوں کے ساتھ میں امام کی نیت کرے۔ **او الایسر**
یا بائیں طرف ہو تو۔ **نواہ فیہم**۔ تو بائیں والوں میں نیت کرے۔ **فان کان بحذائہ**۔ اور اگر امام مقابل مقتدی
کے ہو۔ ف۔ بایں طور کہ مقتدی ٹھیک اسکی پشت کے سامنے ہے۔ **نواہ فی الاولیٰ عند ابی یوسف ترجیحاً
للجانب الایمن**۔ تو مقتدی امام کو پہلے سلام یعنی دائیں سلام میں نیت کرلے بوجہ ترجیح دائیں کے یہ ابو یوسف رح کا
قول ہے۔ **وعند محمد وھو روایۃ عن ابی حنیفۃ نواہ فیہما**۔ اور امام محمد کے نزدیک اور یہی ابو حنیفہ رح سے بھی مروی ہے
کہ مقتدی امام کو دونوں سلام میں نیت کرے۔ **لانہ ذو حظ من الجانبین**۔ کیونکہ امام اس مقتدی کے دونوں جانب
میں نصیبہ والا ہے۔ ف۔ یہی قول صحیح ہے۔ التاتارخانیہ۔ پھر حدیث سمرہ بن جندب رض۔ امرنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم
ان نرد علی الامام وان نتحاب وان یسلم بعضنا علی بعض۔ یعنی بیشک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ہم امام کے سلام کا جواب دیں

وہ ہم محبت یا کرین بعض ہمارا بعض پر سلام کرے - رواہ ابو داؤد - ظاہر اسکا مقتدی پر وجوب سلام ہے بوجہ جواب کے فافہم -
والمنفرد ینوی الحفظۃ لا غیر - اور جو تنہا نماز پڑھتا ہے وہ حفظہ کی نیت کرے نہ کسی اور کی - ف - حفظہ ملائکہ ہیں انسانی
ذاتی و اعمالی حفاظت اور جو کچھ اللہ تعالیٰ نے چاہا ہے عمل کرتے ہیں جنکا ذکر فرمایا بقولہ تعالیٰ ویرسل علیکم حفظۃ - یعنی اللہ تعالیٰ
تم پر حفظہ بھیجتا ہے - اور انکے بارہ مین احادیث وآیات ہیں اور حق یہ کہ انکا شمار معلوم نہیں ہے - پس منفرد اپنے سلام میں
صرف انہیں کی نیت کرے - لانہ لیس معہ سواہم - کیونکہ منفرد کے ساتھ سوائے حفظہ کے کوئی نہیں ہے - ف -
مترجم کہتا ہے کہ اسمیں تامل ہے کہ انحصار حفظہ کا صحیح نہیں بدلیل احادیث صحیحہ کے جنمیں بیان ہے کہ جس مومن نے جنگل میں
اذان واقامت سے ... نماز پڑھی تو اسقدر ملائکہ یا اللہ تعالیٰ کی مخلوقات مقتدی ہوتی ہے کہ اُسکی انظار انکو محیط نہیں ہو سکتی
چنانچہ اذان میں ذکر ہو چکا اور یہ معنی ہر مومن کی نماز میں بھی وارد ہوئے ہیں پس لائق یہ ہے کہ وہ اپنے ساتھ کے ملائکہ
نیت کرے خواہ حفظہ ہوں یا اور ہوں - م - والامام ینوی بالتسلیمتین - اور امام نیت کرے دونوں تسلیمہ میں - ف - حفظہ وقوم کی ع -
اور یوں ہی مقتدی بھی حفظہ کی نیت کرے - ف - بلکہ حفظہ وجمیع ملائکہ کی جو حاضر ہوں جیسے ملائکۃ اللیل وملائکۃ النہار جو فجر وعصر کو باہم
ملاقی ہوتے ہیں - پھر واضح ہو کہ تمیز دار طفل بھی اپنے سلام میں حفظہ کی نیت کرے اور شامی رح نے کہا کہ صحیح یہ ہے کہ طفل کے حسنات لکھے
جاتے اور اسی کو ملینگے اور والدین وغیرہ کو ثواب تعلیم ہوگا - بالجملہ ملائکہ کی نیت کرنا چاہیے - ہو الصحیح - یہی صحیح ہے - ولا ینوی فی الملائکۃ
عددا محصورا - اور ملائکہ کے شمار میں کوئی تعداد معین نہ کرے - ف - یہی صحیح ہے - البدائع - لان الاخبار فی عددہم قد اختلفت - کیونکہ احادیث
وآثار ان ملائکہ کے شمار میں مختلف وارد ہیں - ف - تو راہ یہ ہوئی کہ جسقدر واقع میں ہیں ہم نے سب پر سلام کیا تو اس سے
سب داخل رہے کمی وزیادتی نہوئی - فاشبہ الایمان بالانبیاء علیہم السلام - پس مشابہ ہوا یہ مسئلہ انبیاء علیہم السلام
پر ایمان لانے کے ساتھ - ف - کیونکہ انبیاء علیہم السلام کی تعداد مختلف وارد ہے اور کوئی شمار انکا کسی نص میں قطعی نہیں
ہے تو عقائد میں مصرح ہوا کہ یوں ایمان لاوے کہ ہم سب انبیاء پر ایمان لائے اور ہم کسی نبی سے منکر نہیں ہیں - (فرع)
اور حفظہ میں جو حفظہ کے بارہ میں بہت کچھ مذکور ہے اکثر اسمیں سے غیر معتمد ہے اور صواب یہی ہے جو امام مصنف رح نے ذکر فرمایا
واللہ تعالیٰ اعلم - م - ثم اصابۃ لفظ السلام واجبۃ عندنا - پھر ہمارے نزدیک لفظ السلام ادا کرنا واجب ہے - ف -
یعنی نماز کی تحلیل بلفظ السلام علیکم بدون تبدیل دوسرے لفظ کے واجب ہے - محیط میں ہے کہ یہی اصح ہے - ولیس بفرض
اور فرض نہیں ہے - ف - حتی کہ اگر مصلی نے تسلیم سے پہلے حدث کر دیا مثلاً تو اعادہ نماز واجب ہوا اور باطل نہوئی - م -
خلافا للشافعی رح - اسمیں شافعی رح کا خلاف ہے - ف - اور تحقیق خلاف یہ کہ شافعی کے نزدیک بھی قطعی ثبوت نہیں
بلکہ وجوب ہے لیکن وہ اسکو رکن قرار دیکر اسکا ترک مفسد نماز کہتے ہیں - ہو تمسک بقولہ علیہ السلام تحریمہا التکبیر
وتحلیلہا التسلیم - امام شافعی رح کا تمسک اس حدیث سے ہے کہ مفتاح الصلوٰۃ الطہور وتحریمہا التکبیر وتحلیلہا التسلیم
ف - یہ حدیث کتاب الطہارۃ کے شروع میں گذری اور وجہ استدلال یہ کہ تحلیل نماز کی تسلیم یعنی سلام کرنا منصوص ہے
جیسے تحریمہ اسکا تکبیر پس مانند تکبیر تحریمہ کے تسلیم بھی فرض ہوئی - اگر امام مصنف پر الزام ہو کہ تکبیر تحریمہ فرض ہونے پر
اس حدیث سے استدلال کیا تھا اور تسلیم فرض ہونے میں یہ حدیث نہ لی جواب اسکا بعضے شارحین نے یہ دیا کہ یہ
حدیث ضعیف ہے اور مترجم کو یہ جواب بالکل ناپسند ہے اور صحیح جواب یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ کی فرضیت بقولہ تعالیٰ وربک فکبر
سے ہے جسکی تطبیق میں یہ حدیث لی تھی برخلاف سلام کے کہ اسکی فرضیت پر کوئی قطعی آیت نہیں تو خالی یہ حدیث موجب
فرضیت نہیں بلکہ انتہائے موجب اسکا وجوب ہے اور ہم نے کہا کہ تسلیم واجب ہے حالانکہ وجوب کا معارض بھی موجود ہے
جیسا کہ امام مصنف رح نے کہا کہ ولنا ما رویناہ من حدیث ابن مسعود رض - اور ہماری دلیل وہ ہے جو ہم حدیث ابن مسعود رض

روایت کر چکے۔ ف۔ درباب تشہد جسکے آخر میں یہ وارد ہے فاذا قلت ہذا او فعلت ہذا فقد تمت صلوٰتک ان شئت ان تقوم
فقم وان شئت ان تقعد فاقعد۔ تو ظاہر ہے کہ تشہد ختم کرنے پر اختیار دیا کہ چاہے بیٹھے یعنی دعا وغیرہ بھی پڑھے اور چاہے
کھڑا ہو جاوے۔ والتخییر ینافی الفرضیۃ والوجوب۔ اور اختیار دینا منافی فرضیت و وجوب ہے۔ ف۔ یعنی بعد
اسکے کوئی چیز واجب نہیں ورنہ اختیار نہوتا کہ چاہے اٹھ کھڑا ہو۔ تو ظاہر اسمیں دلالت ہے کہ بعد تشہد کے سلام کرنا بھی
واجب نہیں ہے۔ الا انا اثبتنا الوجوب بما رواہ احتیاطاً۔ لیکن ہمنے احتیاط کی راہ سے وجوب کو اس حدیث
کے ساتھ ثابت کیا جو امام شافعی رح نے روایت کی ہے۔ ف۔ یعنی اسی حدیث تحلیلہا التسلیم سے ہمنے وجوب سلام
براہ احتیاط ثابت کیا بدین معنی کہ اگر کسی نے سلام چھوڑا تو گنہگار ہوگا برخلاف امام شافعی رح کے کہ وہ کہتے ہیں کہ یہ
واجب ایک رکن نماز ہے کہ اگر ترک کرے تو نماز فاسد ہوگی۔ ہم کہتے ہیں کہ اسکا ثبوت تو خبر الواحد سے ہے اور خبر الواحد
ظنی ہوتی ہے نہ قطعی۔ وبمثلہ لا تثبت الفرضیۃ واللہ اعلم۔ اور ایسی ظنی دلیل سے کوئی فرضیت نہیں ثابت ہوتی ہے
واللہ تعالیٰ اعلم۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ جیسے آپ نے تسلیم کے وجوب کو براہ احتیاط ایک خبر الواحد سے ثابت کیا ویسا ہی
درود کے وجوب کو احتیاطاً اسی نص سے ثابت کیجیے جس سے ہر بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک ذکر ہونے پر
آپ درود واجب کہتے ہیں اور یہ بحث میں نے اوپر ذکر کی ہے۔ م (فروع) امام کی تحلیل تسلیم سے مقتدی کا تحریمہ نہیں
منقطع ہوگا حتیٰ کہ مقتدی اٹھکر اپنی نماز پوری کریگا لیکن اگر امام نے نماز کے منافی کوئی فعل کیا مثلاً قہقہہ مار دیا تو مقتدی
کا بھی تحریمہ ٹوٹ گیا۔ مقتدی جسکی کوئی رکعت گئی وہ امام کے قعدہ میں التحیات عبدہ ورسولہ تک پڑھے بلا خلاف
اور زائد میں قدوری و کرخی و خواہر زادہ کے نزدیک ثابت نہیں پھر بعض کے نزدیک قرآن کی دعائیں پڑھے بعض کے
نزدیک مکرر التحیات پڑھے بعض کے نزدیک درود اور بعض کے نزدیک سکوت ہے۔ جب امام سلام پھیرے تو جلدی نہ کرے
حتیٰ کہ دیکھے کہ اسپر سہو تو نہ تھا جب یقین ہو جاوے کہ وہ فارغ ہوا تو کھڑا ہو۔ اگر امام کے سلام سے پہلے کھڑا ہوا تو اسنے
برا کیا لیکن نماز جائز ہوگی۔ شافعی رح کے نزدیک اگر اول سلام کے بعد کھڑا ہو گیا تو جائز ہے اور چاہیے کہ دونوں سلام
کے بعد کھڑا ہو۔ ابوحنیفہ رح کے نزدیک نماز سے نکلنا مصلی پر اپنے فعل سے فرض نہیں ہے اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ عینی رح نے بعض
جوامع سے نقل کیا کہ لوگوں نے سلام میں موافق مذکورہ بالا نیت کرنا متروک کر دیا ہے یعنی اسپر افسوس ہے۔ ترجمہ العد
م۔ مجتبیٰ میں ہے کہ جب امام نماز ظہر و مغرب و عشاء کا سلام پھیر کر فارغ ہو تو طول طویل دعاؤں میں مشغول نہو بلکہ سنتیں
شروع کرے۔ التاتارخانیہ۔ حدیث صحیح میں بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا توقف بقدر اس دعاء کے تھا۔ اللہم انت
السلام ومنک السلام تبارکت یا ذا الجلال والاکرام۔ پھر جو وظائف بعد نماز کے وارد ہیں لفظ بتوفیق حدیث مؤخر
بعد سنتوں کے ہیں۔ اور اسی پر شامی رح نے جزم کیا۔ اور بعض فقہاء نے کہا کہ دعاء ماثورہ سے زیادہ تاخیر کرنا سنت
کے پیچھے میں مکروہ ہے۔ کما فی الخلاصہ۔ اور شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں اور اسی کو ابن الہمام نے اختیار کیا
اور ابوداؤد کی حدیث میں بھی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو روکا تھا جو بعد سلام کے سنتوں کے لیے کھڑا ہو گیا تھا
تو اس سے کہا کہ مت دو کیونکہ بنو اسرائیل اسی سے تباہ ہوئے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رض کی تحسین کی
جیسا کہ صحیح میں ہے تو معلوم ہوا کہ فصل کرنا چاہیے اور حق یہ کہ فقہاء میں کچھ اختلاف نہیں کیونکہ جو منع کرتے ہیں وہ طول
وظائف سے منع ہیں جیسا کہ مجتبیٰ میں گذرا اور جو فصل کا جواز کہتے ہیں وہ اوسط درجہ ہے اور امید ہے کہ کراہت تنزیہی
ہے۔ م۔ امام بعد سلام کے مقتدیوں کی طرف منہ کرے اور اگر کوئی مسبوق ہو تو دائیں یا بائیں پھر جاوے اور جاڑے گرمی
سب میں حکم یکسان ہے یہی صحیح ہے۔ الخلاصہ۔ وظائف و اوراد بہت ہیں اور مستحب ہے کہ استغفار ۳ مرتبہ۔ آیۃ الکرسی ایک مرتبہ

اور سبحان اللہ ۳۳ بار۔ الحمد للہ ۳۳ بار۔ اللہ اکبر ۳۴ بار۔ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وہو علی کل شئی قدیر۔ ایکبار پڑھے انکے فضائل بہت زیادہ ہین ان شاء اللہ تعالیٰ مختصرا اپنے موقع پر مذکور ہونگے م و۔ جن فرائض کے بعد سنتیں ہین تو امام اپنے فرض کی جگہ سے داہنی یا بائین یا پیچھے ہٹ کر یا گھر مین جاکر سنتیں پڑھے اور مقتدی یا منفرد جہان چاہے پڑھے۔ جن فرائض کے بعد تطوع نہین تو فرض کی جگہ قبلہ رخ بیٹھا نہ رہے بلکہ چاہے چلا جاوے اور چاہے فجر مین تا طلوع آفتاب محراب مین بیٹھے اور یہ افضل ہے۔ کما فی الخلاصہ۔ فجر سے تا طلوع آفتاب ذکر مین رہنا شب بیداری کا ثواب ہے جیسا کہ حدیث مین ثابت ہے۔ م۔

فصل فی القرأۃ۔ یہ فصل نماز کے اندر قرآن کی قرأت کے بیان مین ہے۔ ابن الہمام رح نے فرمایا کہ دیگر ارکان مین سے رکن قرأت کو خاصۃً جدا فصل کرکے بوجہ کثرت احکام قرأت کے بیان کیا اور نوازل مین ہے کہ ایک نے نماز شروع کی پھر سو گیا اور سونے مین اسنے قرأت کی تو قرأت ادا ہوگئی کیونکہ شرع نے سونے کو مانند بیداری کے قرار دیا واسطے تعظیم شان مصلی کے بحدیث۔ اور اسی سے طلاق مین اور اسمین فرق ہوا کیا نہین دیکھتے ہو کہ اگر مجنون و طفل نے نماز پڑھی تو جائز ہے اور اگر دونون نے طلاق دی تو نہین جائز ہے مگر امام مصنف نے تجنیس مین کہا کہ مختار یہ ہے کہ سونے کی قرأت نہین جائز ہے کیونکہ ادائے عبادت کے واسطے اختیار شرط ہے وہ نہین پایا گیا۔ انتہی۔ لیکن اوجہ وہی ہے جو فقیہ ابو اللیث نے نوازل مین اختیار کیا یعنی جائز ہے اور اختیار جو شرط ہے وہ ابتدائے نماز مین پایا گیا تھا اور وہی کافی ہوگیا کیا تم نہین دیکھتے کہ اگر اسنے رکوع یا سجدہ کیا ایسی حالت مین کہ اپنے فعل سے بالکل اسکو ذہول یعنی غفلت ہے تو یہ ادا ہوجاتا ہے حالانکہ غفلت و بیداری متقابل نہین بلکہ ذہول و غفلت تو یاد کے مقابل ہے اور خواب مقابل بیداری کا ہے پھر ایک دوسرے پر قیاس کرنا مشکل ہے۔ اور واضح ہو کہ حدیث جسکا فقیہ ابو اللیث نے اشارہ کیا اسکا مضمون یہ ہے کہ مصلی حالت سجدہ مین سو گیا تو اللہ تعالیٰ اپنے ملائکہ پر اس بندہ سے مباہات فرماتا ہے۔ یہ حدیث اس امر پر دلالت نہین کرتی کہ اسکی قرأت و افعال ادا ہوگئے بلکہ معنی تو اسی قدر کہ باوجود موانع بشری کے اسنے قیام کیا تو اوجہ بظاہر وہی ہے جو امام مصنف نے اختیار کیا ہے لہذا ظہیریہ مین ہے کہ اگر خواب مین قرأت کی تو اصح یہ کہ نہین جائز ہے۔ ع م۔ پھر ابن الہمام رح نے کہا کہ قرأت سے متعلق ایک مسئلہ خاص ہے جسکی بہت سی شاخین ہین اور قرأت کرنے والے کو بیشتر لغزش ہوتی ہے مگر باوجود مسئلہ مہمہ ہونے کے امام مصنف رح نے اسکو سرے سے ذکر نہین کیا تو ہم اسکو وارد کرتے ہین۔ واضح ہو کہ قاری کی چوک و خطا۔ (اعراب یا حروف یا کلمات یا آیات) مین ہوتی ہے اور حروف مین خطا کرنا ایک حرف کو بجائے دوسرے کے رکھنا یا مقدم کرنا یا موخر کرنا یا بڑھانا یا گھٹانا ہے۔ (بیان اعراب) اگر اعراب کے تغیر دینے مین معنی نہ بگڑے تو نماز فاسد نہوگی کیونکہ تغیر خفی سے احتراز دشوار ہے تو معذور ہوگا۔ اگر معنی بگڑے پس اگر ایسا فاحش تغیر ہوا کہ جسکا اعتقاد کفر ہے مثلا الباری المصور کو واو کے نصب سے پڑھا جسکے معنی یہ ہوے خالق تصویر گڑھا ہوا صورت بنایا ہوا معاذ اللہ منہ۔ یا جیسے انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء۔ جسکے معنی یہ کہ اللہ تعالیٰ اسکے بندون مین سے وہی ڈرتے ہین جو عالم ہین۔ اسکے اعراب اسطرح بدلے کہ اللہ برفع اور العلماء بکسرہ پڑھا۔ جسکے معنی یہ ہوگئے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عالم بندون سے ڈرتا ہے۔ تعالی اللہ عن ذلک تو ایسے تغیر اعرابی سے متقدمین کے نزدیک نماز فاسد ہوگی۔ متاخرین نے اختلاف کیا چنانچہ ابن مقاتل و محمد بن سلام و ابو بکر بن سعید بلخی اور ابو جعفر ہندوانی و محمد بن الفضل و شمس الائمہ حلوانی نے کہا کہ نماز فاسد نہوگی۔ لیکن متقدمین کا قول احوط ہے کیونکہ اگر یہ پڑھنے والا فرض کرو کہ عمدا پڑھتا تو کافر ہوجاتا پھر جو کلام کفر ہو وہ قرآن نہوا تو اسنے ایسا کلام کیا جو لوگون مین سے بھی کافرون کا کلام ہے اور لوگون کا کلام اگر ایسا ہو کہ کفر نہین ہے اور وہ سہو سے نماز مین بولے تو نماز

باطل ہو جاتی ہے لیکن کہ ایسا ہو جو کفر ہے تو بالضرور فاسد ہوگی تو متقدمین کا قول احوط ہے اور متاخرین کے قول میں عوام کے لیے آسانی زیادہ ہے کیونکہ عوام الناس کو وجوہ اعراب میں اختیار نہیں ہے۔ قاضیخان اور یہی اشبہ ہے۔ المحیط۔ اور اسی پر فتوی ہے العتابیہ والظہیریہ۔ اور یہ ابو یوسف رح کے قول پر ظاہر ہے جیسا کہ چند مسائل سے استخراج ہوا ہے۔ قال المترجم۔ وعلی ہذا اگر کوئی شخص اسقدر عربی زبان جانے کہ وجوہ اعراب پہچاننے کی لیاقت ہو تو وہ معذور نہوگا اور نماز فاسد ہوگی۔ م۔ پھر اسی کے متعلق تخفیف و تشدید کی بحث ہے۔ اگر اسنے تشدید کو تخفیف کر دیا یعنی تشدید ساقط کر دی تو عامہ مشائخ اس قول پر قائم ہوے کہ مد اور تشدید کا چھوڑنا جیسے اعراب میں غلطی کرنا لہذا جس نے کہ رب العالمین۔ کو ب کے بغیر تشدید پڑھا۔ یا ایاک نعبد میں ی کو بلا تشدید پڑھا تو بہت سے مشائخ نے کہا کہ نماز فاسد ہوگی کیونکہ ایا بدون تشدید حرف ی۔ کے بمعنی آفتاب ہے۔ اور اصح یہ کہ نماز فاسد نہوگی۔ اور یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ کیونکہ ایاک۔ تشدید یا بعض لغات میں بدون تشدید بھی آیا ہے اگرچہ قلیل ہے اسکو نحویوں میں سے بعضے متاخرین نے نقل کیا ہے تو ہمارے فقہاء متقدمین اصحاب کے قول پر بھی نماز فاسد نہوگی۔ اور متاخرین فقہاء کے قول پر تو اس توجیہ کی بھی حاجت نہیں ہے پھر اسی بنا پر مد کا مسئلہ ہے حتی کہ اکبر کے ہمزہ کو مد دینے سے نماز فاسد ہونے کا حکم سابق میں مذکور ہو چکا۔ اقول یعنی تکبیر تحریمہ اللہ اکبر کے بیان میں گذرا ہے اور خلاصہ میں ہے کہ اگر مد ترک کیا خواہ تغیر ہو یا نہو مختار یہ کہ مفسد نہیں اور عتابیہ میں ہے کہ من اظلم من کذب میں تشدید دی تو بعض نے کہا کہ مفسد نہیں اور اسی پر فتوی ہے۔ العتابیہ۔ بے جگہ امالہ کرنا بھی مفسد نہیں۔ کما فی المحیط۔ (بیان حروف) اسمیں کئی صورتیں ہیں۔ ازانجملہ ایک حرف کے بجائے دوسرے کو رکھنا۔ پس یہ بات خطا سے ہے یا عاجزی سے ہے۔ اگر خطا سے ہے پس اگر معنی متغیر نہوں اور اسکا مثل قرآن میں کہیں موجود بھی ہو تو نماز فاسد نہوگی جیسے ان المسلمین کی جگہ ان المسلمون خطا سے پڑھ گیا تو المسلمون موجود اور معنی میں تغیر نہیں پس نماز فاسد نہیں ہے۔ اگر معنی میں تغیر نہیں لیکن یہ لفظ قرآن میں کہیں نہیں ہے جیسے قوامین بالقسط کے بجائے قیامین بالقسط پڑھا یا نوامین کی جگہ تیامین پڑھا یا۔ الحی القیوم کی جگہ الحی القیام پڑھا تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک نماز فاسد نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک فاسد ہے۔ اور اگر اسنے معنی متغیر کر دیے تو طرفین کے نزدیک فاسد ہے اور ابو یوسف کے نزدیک اس شرط سے کہ اسکے مثل قرآن میں نہو پس اگر اصحاب الشعیر شین سے پڑھے تو بالاتفاق نماز فاسد ہوگی۔ پس فاسد نہونے میں اعتبار معنی متغیر نہونے کا ہے طرفین کے نزدیک اور ابو یوسف کے نزدیک قرآن میں ہونا۔ تو اب وہ اعتبار نہ رہا جو ابو منصور عراقی نے کہا کہ جن دو حرفوں میں فصل مشکل ہے تو فاسد نہیں اور مشکل نہیں تو فاسد ہے۔ اور نہ وہ اعتبار رہا جو ابن مقاتل نے کہا کہ جن حرفوں میں مخرج قریب ہے تو ایک کی جگہ دوسرا پڑھ جانے میں فساد نہیں اور قرب مخرج نہو تو فساد ہے اور اسکا حاصل یہ ہے کہ اگر فصل بے مشقت ہو سکتا ہو جیسے ط اور ص تو صالحات کی جگہ طالحات پڑھنے میں فساد ہے اور اگر فصل میں مشقت ہو جیسے ظ و ض دونوں نقطہ دار میں یا س و ص بے نقطہ یا ت و ط میں تو بعض نے کہا کہ ایک کی جگہ دوسرے کے پڑھنے میں نماز فاسد ہے اور اکثر مشائخ نے کہا کہ فاسد نہیں ہے۔ الفتح۔ اور یہی قاضیخان میں ہے اور ذخیرہ کردری میں لکھا کہ اسی پر اکثر مشائخ نے فتوی دیا اور شیخ ابو الحسن و ابو عاصم نے کہا کہ اگر عمداً ایسا کرے تو فاسد ہے اور اگر اسکی زبان پر جاری ہو گیا وہ تمیز نہیں جانتا تو فاسد نہیں اور یہی قول اعدل و مختار ہے۔ پھر ان مشائخ کی تفریعات منضبط نہیں ہیں اور جو خلاصہ میں لایا ہے تو تامل کرنے سے انمیں باہم تنافی نظر آتی ہے پس متقدمین کا قول اولی ہے۔ رہی دوسری صورت کہ اسنے عاجزی سے ایسا کیا مثلاً ح نہیں ادا ہوتی تو ہ مثلاً الہمد بجاے الحمد کے نکلی یا اعوذ کا عین نہ نکلا اور الف نکلا یا الصمد کی جگہ سین نکلا پس اگر وہ رات دن اسکے صحیح نکالنے میں کوشش کرتا اور نہیں قادر ہوتا ہے تو نماز جائز ہے اور اگر کوشش چھوڑ دے تو فاسد ہے اور یہ گنجایش نہیں کہ باقی عمر میں کوشش چھوڑ دے

رہا الثغ یعنی توتلا جو بسم اللہ کو ث کے نقطہ سے پڑھتا یا لام کی جگہ یا پڑھتا ہو اور مانند اسکے زبان سے سواے اسکے
نہین نکلتا ہو تو کہا گیا کہ اگر کلام بدلا تو فاسد ہو اور سواے نماز کے علاوہ تلاوت کرے تو ثواب نہین پھر اگر ایسی آیات مل سکین
کہ جنمین یہ حروف نہین تو اختیار کرے ورنہ خاموش رہے اور مرد عاجز پر قیاس کرکے یہ حکم نکلتا ہو کہ اگر اسنے عام کوشش
صرف کی اور کرتا رہا تو فاسد نہین ہو اور ہم اسی کو لیتے ہین سالخلاصہ - اور اگر اس سے کلام نہین بدلا پس اگر ایسی آیات
ممکن ہون کہ جنمین یہ حروف نہین تو اختیار کرے سواے فاتحہ کے کہ وہ بعینہ رکھے اور دوسرے کو اسکی اقتدا نہین چاہیے
فافا - کا بھی حال ہو یعنی وہ شخص جسکی زبان سے ف کی رنکلتی ہو - اور تمتام کا وہ کہ حرف کو سینہ مین بہت گھما کر نکال سکتا ہو
اور یون ہی اسکا جو حروف سے کسی حرف کے نکالنے پر قادر نہو پھر واضح ہو کہ جب الثغ کو ایسی آیات ملین جنمین یہ حروف
نہین مگر اسنے سواے انکے ایسی آیات پڑھین جنمین یہ حروف ہین تو اکثر مشائخ کے نزدیک اُسکی نماز نہین جائز ہو اور اگر
ایسی آیات نہین ملین تو جائز ہو - الفتح - مترجم کہتا ہو کہ جس شخص کی زبان مین بعض حروف کی قدرت نہین ہو تو یہ مشکل ہو
کہ سواے نماز کے تلاوت مین اسکو ثواب نہو اگرچہ تلاوت فرض نہین ہو اور بندہ یہ مین ہو کہ اگر بعض حروف پر اسکی زبان
نہ چلتی ہو اگر اسنے ایسی آیت نہ پائی جسمین یہ حروف نہون تو اُسکی نماز جائز ہو مگر غیر کی امامت نہ کرے اور اگر ان حروف
سے خالی آیت ملے تو اس سے بالاتفاق نماز جائز ہو پھر اگر اسنے ایسی آیت پڑھی جسمین یہ حروف ہین تو بعض نے کہا کہ اسکی
نماز جائز نہین - قاضیخان - اور یہی صحیح ہو - المحیط - توتلا برابر کوشش کے بعد مانند اُمّی کے ہو تو اپنے مانند توتلے کی امامت
کر سکتا ہو اور جب اسکو کوئی اچھی طرح پڑھنے والے کی اقتدا ملے تو اُسکی نماز تنہا جائز نہو گی سح وابن الشحنہ د - رہا یہ کہ
بلا قراءت جواز نماز ہو یا نہین تو اسمین مشائخ کا اختلاف ہو - (بیان تقدیم و تاخیر حرف) اگر اس سے معنی مین تغیر ہو جیسے
قسورہ کو قوسرہ پڑھ دے تو فاسد ہو اور اگر تغیر نہو تو امام محمد کے نزدیک فاسد نہین - خلافاً لابی یوسف - (بیان زیادت
و نقصان) ادغام توڑ دینا مثل زیادت کے ہو - پھر اگر زیادت سے معنی مین تغیر نہو جیسے نہی عن المنکر کی جگہ انتہی عن المنکر
الف زیادہ کیا - راوّدوہ - کو راودوہ - تو عامہ مشائخ کے نزدیک فساد نہین اور اگر تغیر ہوا جیسے زرابی کو زرابیب اور
والقرآن الحکیم انک الخ - مین وانک - واو پڑھایا اور آن سعیکم لشتی - مین وان سعیکم لشتی - واو پڑھایا تو فاسد ہو - الخلاصہ
اور یہی تفصیل کمی مین ہو جیسے جارہم کو جاہم کیا تو فاسد نہین کہ تغیر نہوا اور والنہار اذا تجلی ماخلق الذکر - بدون واو کے
پڑھکر تغیر کیا تو فاسد ہو - اگر یہ حرف کسی کلمہ کا ہو تو قاضیخان مین ہو کہ اگر حرف اصلی ہو اور معنی بدلے تو ابو حنیفہ و محمد کے
نزدیک فاسد ہو جیسے رزقنا - کو بدون را یا بدون زا پڑھا - اور مشائخ نے بقول ابو یوسف یون کہا کہ بعد اسکے جو پڑھا
اگر وہ قرآن مین آیا ہو تو فساد نہین ہو - اور لکھا کہ اگر سہ حرفی کلمہ کا کوئی حرف حذف کیا جیسے عرابی کو عری تو فاسد ہو اور
اگر چار حرفی یا پانچ حرفی مین سے بشرطیکہ علم ہو بطور ترخیم حذف کیا جیسے ونادوا یا مالک - مین نادوا یا مال - کیا تو فاسد نہین
ہو - الفتح - اگر حذف سے معنی متغیر ہون جیسے لا یومنون سے یومنون تو عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد ہو سالمحیط - اور یہی صحیح ہو
العتابیہ - اگر پڑھا ہم لانظلمون قراءت - نون کو فا سے منفصل پڑھا اور اُقراءت کا الف حذف کیا - یا پڑھا یحسبون نہم -
بجاے انہم کے تو نماز فاسد نہین ہو - الذخیرہ - (بیان کلمہ بجاے کلمہ) اگر کلمہ قرآن کی جگہ جو کلمہ پڑھا اگر دونون کے معنی قریب
قریب ہون اور جو پڑھا اُسکے مثل قرآن مین ہو جیسے حکیم کی جگہ علیم پڑھ دیا تو بالاتفاق فاسد نہین - اقول اوثق ہو کہ شرط
لگا دے کہ معنی مفسد نہ پیدا ہوتے ہون سم - اور اگر اس کلمہ کے مثل قرآن مین نہو جیسے اثیم کی جگہ فاجر اور اواہ کی جگہ
اباہ تو بھی طرفین کے نزدیک فساد نہین اور ابو یوسف سے دو روایتین ہین - الفتح - اور خلاصہ مین جزم کیا کہ ابو یوسف
کے نزدیک فاسد ہو جیسے توابین کی جگہ تیابین پڑھے - اور اگر یہ کلمہ قرآن مین نہین اور نہ دونون کے معنی متقارب ہین تو

بہ خلاف نماز فاسد ہوگی بشرطیکہ جو پڑھا یہ کلمہ تسبیح و تحمید و ذکر نہو۔ اور اگر قرآن میں ہو مگر معنی متقارب نہیں جیسے انا
فاعلین کی جگہ انا کنا غافلین پڑھا یا مانند اسکے کہ اگر اعتقاد کرے تو کفر ہو تو عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد ہے اور یہی
مذہب ابو یوسف ہے۔ الخلاصہ۔ اگر قولہ الست بربکم قالوا بلی۔ میں قالوا نعم پڑھا تو فاسد ہے مسنون کی جگہ مخلفون میں اظہر فساد ہے انت الع
الکریم میں الحکیم پڑھا تو مختار یہ کہ فاسد ہے قبل طلوع الشمس و قبل الغروب۔ میں عند طلوع الشمس و عند الغروب پڑھا مفسد ہے کل صغیر و کبیر فی سطر
ا۔ والنازعات نزعا۔ مفسد نہیں ہے۔ بجائے شعائر کے شعار مفسد ہے۔ مجمع النوازل میں ہے کہ اگر پیغمبر کا نسب دوسرے
کلمہ سے پڑھ گیا پس اگر قرآن میں ہو جیسے موسیٰ بن لقمان پڑھا تو فاسد نہیں بقول محمد و بروایت ابو یوسف اور یہی
عامہ مشائخ ہیں اور اگر قرآن میں نہو جیسے مریم ابنۃ غیلان تو بالاتفاق فاسد ہے اور یوں ہی جسکی نسبت روا نہو جیسے عیسیٰ
بن لقمان کیونکہ اگر عمدا ہوتا تو کفر تھا۔ الفتح۔ (بیان کلمہ کے ٹکڑے کرنے کا) اگر ایک کلمہ میں سے بعض کو ذکر کیا پھر
سانس اکھڑ گئی پھر باقی پڑھا یا مثلاً باقی بھولا تھا پھر یاد کر کے باقی پڑھ لیا یا اسکو یاد آیا کہ میں پڑھ چکا ہوں پس باقی نہ
پڑھا اور مانند اسکی صورتوں میں بعض مشائخ کے نزدیک نماز فاسد ہوگی۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر ایسے کلمہ کا ٹکڑا
کہ وہ پورا کلمہ کہتا تو نماز فاسد ہوتی تو اس کلمہ کا ٹکڑا کہنا بھی موجب فساد ہے ورنہ مفسد نہیں۔ الذخیرہ والمحیط۔ اور
بمنزلہ کل کے ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ قاضیخان۔ اور بعض نے کہا کہ اگر چند کلمہ بے معنی لغو ہے یا معنی میں تغیر کرے
مفسد ہے ورنہ نہیں اور عامہ مشائخ کے نزدیک بہرحال مفسد نہیں کیونکہ اس سے احتراز مشکل ہے تو مانند تنحنح کے معفو
المحیط والذخیرہ۔ اور اگر کلمہ کے بعض حروف کو حذف کر دیا تو صحیح یہ کہ مفسد نہیں ہے۔ المحیط۔ اگر قرآن کو الحان سے پڑھا
پس اگر کلمہ میں تغیر ہو گیا تو مفسد ہے اور اگر الحان صرف حروف مد و لین میں ہو تو مفسد نہیں مگر جبکہ فاحش ہو۔ سوا
نماز کے الحان عامہ مشائخ کے نزدیک مکروہ ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ ابوجعفر لکھ دی اور آنکے نزدیک سننا
ہے۔ الخلاصہ (بیان زیادتی کلمہ بلا عوض) اگر کلمہ زیادہ کر دیا پس اگر اس سے معنی میں تغیر ہوا تو نماز فاسد ہے خواہ
کہیں قرآن میں ہو یا نہو جیسے والذین آمنوا باللہ۔ کے بجائے والذین آمنوا وکفروا باللہ۔ اور اگر معنی متغیر نہو
اگر قرآن میں یہ کلمہ ہو مثلاً انہ کان بعبادہ خبیرا بصیرا۔ کی جگہ انہ کان بعبادہ خبیرا بصیرا علیما۔ تو بالاجماع مفسد نہیں ہے
اگر قرآن میں نہو مثلاً فاکہۃ ونخل ورمان۔ میں فاکہۃ ونخل وتفاح ورمان۔ کر دیا تو عامہ مشائخ کے نزدیک مفسد نہیں
المحیط (بیان ایک حرف یا کلمہ کو مکرر کرنے کا) اگر حرف تضعیف کو ظاہر کیا مثلاً من یرتد بتشدید دال تھا اسکو من یرتد
کر دیا اور دال ظاہر کر دی تو فساد نہیں اور اگر الحمد للہ کو لللہ تین لام سے کر دیا تو نماز فاسد ہے۔ اگر کلمہ مکرر کیا پس
معنی متغیر ہوں مثلاً تاکید ہی ہو جاوے تو فساد نہیں اور اگر تغیر ہو مثلاً رب العالمین میں رب کو مکرر رب رب العالمین
کیا یا مثلاً مالک مالک یوم الدین کیا تو صحیح یہ کہ مفسد ہے۔ الظہیریہ (بیان تقدیم و تاخیر کلمہ و حرف) اگر کلمہ کو مقدم یا
کیا اگر معنی متغیر نہوں تو فساد نہیں مثلاً لہم فیہا زفیر وشہیق۔ میں شہیق و زفیر کر دیا۔ الخلاصہ۔ اور اگر معنی متغیر ہوں۔
ان الابرار لفی نعیم وان الفجار لفی جحیم۔ میں نعیم کی جگہ جحیم اور جحیم کی جگہ نعیم کیا تو اکثر مشائخ کے نزدیک نماز فاسد
اور یہی صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ یہی حال دو کلمہ کو دو کلمہ پر مقدم کرنے کا ہے مثلاً فلا تخافوہم وخافون کی جگہ فلا تخافون وخافوہم
کر دیا تو تغیر معنی سے فاسد ہے۔ اور اگر یوم تبیض وجوہ وتسود وجوہ۔ کی جگہ۔ یوم تسود وجوہ وتبیض وجوہ کر دیا تو تغیر نہیں
فاسد نہیں ہے۔ اگر حرف کلمہ کا دوسرے حرف پر مقدم کیا مثلاً کعصف کو کفصع کر دیا کہ معنی بدل گئے تو فاسد ہے اور اگر
اوحی میں ادحی کر دیا تو تغیر نہونے سے فساد نہیں اور یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ (بیان ایک آیت کی جگہ دوسری آیت
مترجم کہتا ہے کہ سوائے قرآن کے آیت نہیں ہو سکتی اور اگر کوئی عبارت سوائے قرآن کے جو کلام پورا ہو پڑھا تو

اور مین نے دیکھا نہین واللہ اعلم - م - اگر ایک آیت سے پڑھکر وقف کیا پھر دوسرے مقام کی آیت پوری یا تھوڑی پڑھی
تو فساد نہین مثلاً والعصر ان الانسان - پڑھکر وقف کیا پھر ان الابرار لفی نعیم - پڑھا - یا - ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات
پر وقف کیا پھر اولئک ہم الکافرون - پڑھا تو فساد نہین ہے - اگر وقف نہ کیا ہو پس اگر معنی متغیر نہون - مثلاً ان الذین آمنوا
وعملوا الصالحات پڑھکر ملا دیا - فلہم جزاء الحسنیٰ - بجاے کانت لہم جنات الفردوس نزلا - کے تو فساد نہین - اور اگر معنی متغیر ہون
جیسے ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات اولئک ہم الکافرون - تو عامۂ علماء کے نزدیک فاسد ہے اور یہی صحیح ہے - الخلاصہ - اگر
ایک آیت پوری پڑھکر پھر دوسری آیت پڑھے تو فساد نہونا اظہر ہے کیونکہ ہر آیت مفید ہے مگر انکے بعض صورتون مین جب
عطف کیا جاوے تو معنی کا تغیر ہوگا - مثلاً ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات کانت لہم جنات الفردوس نزلا - پھر پڑھا -
اولئک لہم اللعنۃ ولہم سوء الدار - پس بنا بر اصل متقدمین رح کے کہ اعتبار معنی کا ہے جیسا کہ فتح القدیر سے مذکور ہوا تو یہان فساد
ہونا ظاہر ہے پھر واضح ہو کہ وقف ووصل کی راہ سے فرق کرنا امر مشکل ہے اور مجھے اسمین تردد ہے اور احوط میرے نزدیک یہ ہے کہ
جس صورت مین وصل سے فساد معنی ہوتے ہون تو وقف سے بھی احتیاطاً فساد کا اعتبار کیا جاوے اگرچہ آخر مین ایک مسئلہ
آتا ہے فانتظر - م - (بیان وقف ووصل بے موقع) اگر بے موقع وقف کیا یا ابتدا کی پس اگر معنی مین فاحش تغیر ہو مثلاً
ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات پر وقف کر دیا پھر اولئک ہم خیر البریہ - سے ابتدا کی تو باتفاق فساد نہوگا - المحیط -
اسی طرح بے موقع وصل کرنے مین جیسے اصحاب النار پر وقف نہ کیا بلکہ الذین یحملون العرش - سے ملا دیا تو فساد نہین مگر قبیح ہے
الخلاصہ - اور اگر معنی مین تغیر فاحش ہو مثلاً شہد اللہ انہ لا الٰہ - پر وقف کر دیا - پھر الا ہو - پڑھا تو اختلاف ہے مگر عامۂ علماء کے
نزدیک فساد نہین اور اسی پر فتوی ہے کہ وقف ووصل کی کسی صورت مین فساد نہوگا - المحیط - مترجم کہتا ہے کہ یہ مؤید ہے کہ وقف
ووصل کا اثر معتبر نہین ہے - م - قاضی ابو بکر رح نے فرمایا کہ جب قرأت پڑھکر رکوع کرنا چاہے پس اگر قرأت کسی ثنا وصفت
الٰہی پر ختم ہوئی ہو تو تکبیر اللہ اکبر کے ساتھ ملانا اولیٰ ہے اور اگر ثنا پر ختم نہو مثلاً ان شانئک ہو الابتر - اسکو اللہ اکبر سے نہ ملاوے
یعنی ابتر کی را کو اسم پاک تکبیر سے نہ ملاوے - التاتارخانیہ - مین کہتا ہون کہ یہ ادب اسی قبیل سے ہے جو تلاوت قرآن
مین ہے - یا رہ ہے - الیہ یرد علم الساعۃ الخ مین کہا گیا کہ اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم - سے نہ ملاوے کہ الیہ کی ضمیر مین وہم
ہوتا ہے کہ شیطان کی طرف ہے - م - (بیان ایسی قرأۃ کا جو مصحف اجماعی مین نہو) حضرت عثمان رض کے عہد خلافت مین
تمام صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے یہ مصحف جو متواتر ہے مع متوارث قرأت کے جمع ہوا ہے پس جو قرأت اسکی قرأت
مین سے نہو وہ قرآن یعنی قرآن تو متواتر قطعی متوارث کا نام ہے اور وہ شاذ قرأت نہین ہے تو اسمین قرآن کی صفت نہوئی
م - اگر مصلی نے ایسی قرأت پڑھی جو قرأۃ ابن مسعود رض یا قرأۃ ابی بن کعب رض وغیرہ لکھی گئی ہے تو اسکا شمار نہین حتی کہ
قرأت نماز اس سے ادا نہوگی مگر نماز فاسد نہین حتی کہ اگر اسکے ساتھ مصحف اجماع متواتر مین سے اسقدر پڑھ لیا کہ نماز مین فرض
ہے تو نماز جائز ہو جائیگی اور یہی صحیح ہے - المحیط - (بیان تصحیح کر لینا بعد خطا کے) فوائد ذخیرہ مین ہے کہ اگر نماز مین وہ پڑھا جو حکم
فاحش ہے پھر دوبارہ صحیح کر لیا تو کہا کہ میرے نزدیک اسکی نماز جائز ہے اور یہی خطاے اعراب کا حکم ہے - اگر اللہ تعالیٰ کے نامون
کے ساتھ صیغہ مؤنث ذکر کیا تو بعض نے کہا کہ فاسد ہے اور امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا کہ نماز فاسد ہوگی اور بعض مشائخ
نے اسی کی تصحیح کی - المحیط - والذخیرہ (فائدہ جلیلہ) امام ابو القاسم الصفار رح سے منقول ہے کہ جب نماز کئی وجوہ سے
جائز ہو اور ایک وجہ سے فاسد ہو تو احتیاطاً اسکے فاسد ہونے کا حکم دیا جاوے سواے باب قرأت کے کہ اسمین لوگون کے
حق مین عام بلوی ہے - الظہیریہ - اقول - مترجم نے جو وقف ووصل مین فساد مین احتیاط کی تو فساد صریح اور جواز مرجوح ہے اور
یہ حکم در صورتیکہ جواز صریح کی بھی وجہ ہو بعد یہ مترجم کا اختیار ہے اور مشائخ رحمہم اللہ کا قول تو ذکر ہو چکا فلیتنبہ کر [illegible]

قرات کا مسئلہ اختصار کے ساتھ ذکر ہوا اور یہ نفس قرات سے متعلق تھا تو مقدم کیا گیا تاکہ تصحیح کے ساتھ نماز میں قرات کر
امام مصنف نے بیان فرمایا۔ ویجہر بالقراءۃ - اور جہر کرے قرات کے ساتھ۔ ف۔ بطریق واجب۔ فی الفجر۔ نماز فجر
ف۔ دونوں رکعتوں میں۔ والرکعتین الاولیین من المغرب والعشاء۔ اور پہلی دو رکعتوں میں نماز مغرب و عش
سے۔ ان کان اماما۔ بشرطیکہ امام ہو۔ ویخفی فی الاخریین۔ اور اخفا کرے پچھلی دو رکعتوں میں۔ ف۔ یعنی باقی
جو مغرب میں ایک ہے اور عشاء میں دو رکعتیں ہیں۔ ہذا ہو المتوارث۔ یہی متوارث ہے۔ ف۔ یعنی ہم نے اپنے شیوخ
باولی سے نماز جماعت ادا کرنے کا فعل یوں ہی پایا اور اس طبقہ نے اپنے اوپر کے طبقہ سے اسی طرح تابعین تک جنہوں
نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے یوں ہی پایا اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے بالضرور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یوں ہی لیا ہے۔ الفتح - اور جو با
اس متواتر متوارث طریقہ سے عام ثابت ہو اسکے لیے کسی نص کی ضرورت نہیں ہے بلکہ یہ ثبوت متواتر نہایت قوی ہے اور یہی
معلوم ہوتا ہے کہ قرآن میں ترکیب نماز و تعداد رکعات کا طول بیان نہیں ہے۔ م۔ اور عینی رح نے دارقطنی کی روایت سے
قتادہ عن انس رضی اللہ عنہ در باب امامت جبرئیل علیہ السلام ذکر کی جسمیں بالکل اصطلاح جہر و اخفاء مذکور ہے اور اسمیں ابو د
نے حسن رح اور زہری رح سے مرسل دونوں روایتیں کیں اور عبدالحق رح نے فرمایا کہ یہ مرسل بھی احسن و صحیح ہے۔ پھر مترجم
کہتا ہے کہ ان روایات سے نکلا کہ جیسے جہر واجب ہے ویسے ہی اصل جہر میں مغرب و عشاء کے پہلے دو رکعتیں میں نہ آنکہ جا
اولیین ہوں یا اخیرین ہوں جیسا کہ بعض مشائخ نے زعم کیا ہے اگرچہ یہاں تین قول اور کلام طویل ہے جیسا کہ شامی رح نے ا
کیا ہے۔ م۔ وان کان منفردا۔ اور اگر مصلی تنہا پڑھنے والا ہو۔ فہو مخیر۔ تو اسکو اختیار ہے۔ ف۔ یعنی جہر یا اخفا کو
اسپر واجب نہیں۔ ان شاء جہر۔ اگر چاہے تو جہر کرے۔ واسمع نفسہ۔ اور اپنی ذات کو سنا دے۔ لانہ امام فی
نفسہ۔ کیونکہ وہ اپنی ذات کے حق میں امام ہے۔ ف۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ امام پر جہر اسی قدر ہے کہ سنا دے تو کمتر د
یہ کہ اپنے آپ کو سنا دے تو جہر ہو جائیگا لہذا امام جماعت کے حق میں کہا گیا کہ وہ حاجت سے زائد جہر نہ کرے بلکہ کہا گیا کہ ا
نفس کو جہد و مشقت میں نہ ڈالے۔ کما فی الفتح وغیرہ۔ تو محصل یہ ہوا کہ اگر امام کو دور تک صفوف جماعت کو سنانے کی حاجت
ہے ولیکن وہ زور کرنے میں تعب اٹھاتا ہے تو اسکو جہد نہ چاہیے جو باعث پریشانی حضور قلب ہے بلکہ جہانتک اسپر تعب نہ
اسی قدر رکھے اور کلام انشاء اللہ تعالی آتا ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ چاہے منفرد جہر کرے مگر ادنی درجہ اسی قدر کہ اپنے
سنا دے۔ فی العینی۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ یہ منفرد کے جہر کی تفسیر ہے۔ فخر الاسلام نے کہا کہ بھرپور جہر نہ کرے ع۔ وان شاء
خافت۔ اور اگر چاہے اخفا کرے۔ لانہ لیس من یسمعہ۔ کیونکہ وہاں کوئی نہیں جسکو سنا دیگا۔ ف۔ اور رب عزوجل
ہر خفی و جلی کو سنتا ہے۔ والافضل ہو الجہر لیکون الاداء علی ہیأۃ الجماعۃ۔ اور افضل ان دونوں باتوں اختیاری
جہر ہی ہے تاکہ منفرد کا ادا کرنا جماعت کی ہیأت پر ہو۔ ف۔ جو جہر سے ضروری ہوتی ہے۔ (مسئلہ) یہ اختیار منفرد کو نماز جہری
ہے اور رہی نماز سری تو بعض نے اسمیں بھی منفرد کو مختار سمجھا اور عصام رح نے استدلال کیا کہ منفرد پر جہر کرنے ظہر و عصر
سجدہ سہو واجب نہیں ہوتا۔ ابن الہمام نے کہا کہ صحیح یہ کہ نماز سری میں منفرد پر اخفاء حتمی متعین ہے۔ الفتح۔ تبیین میں کہا کہ یہ
صحیح ہے۔ م۔ پھر یہ منفرد کے وقت کے اندر ادا کرنے کا بیان ہے۔ یا قضاء کرنا تو آتا ہے۔ م۔ ویخفیہا الامام فی الظہر والعصر
اور اخفاء کرے قرات کو امام نماز ظہر و عصر میں۔ ف۔ اور جبکہ جماعت موجب جہر کے ساتھ اخفاء ہوا تو منفرد بدرجہ اولی
ظہر و عصر میں اخفاء کریگا اور اسی کی تصحیح ابھی گذری۔ پھر اخفاء بھی متوارث ہوا ہے اور بدلیل حدیث خباب بن الارت رض
جنسے یہ پوچھا گیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ظہر و عصر میں قرات کرتے تھے فرمایا کہ ہاں۔ یہ پوچھا گیا کہ آپ نے کیونکر پہچانا
فرمایا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اضطراب لحیہ سے۔ رواہ البخاری۔ اور صحیح مسلم کی حدیث ابو سعید خدری میں قرات
بلکہ مبارک کی جنبش سے

عصر کا اندازہ بقدر الم السجدہ کے اور اخیرین کا اس سے نصف اور دوسری روایت میں اولین ہر رکعت کا انداز
... ۴۰ - آیت ہے تو اخفاء تھا ورنہ جہر ہوتا تو یہ اندازہ نہیں بلکہ ٹھیک آیات معلوم ہوتیں بالجملہ یہ احادیث اور حدیث
ت جبرئیل از انس رضی اور متواتر توارث نماز ظہر و عصر میں اخفاء قرأت ہے پس اخفاء حتماً واجب ہے - وان کان بعرفۃ
یعنی مقام عرفہ میں ہو - ف - یعنی حج کے مقام عرفہ میں جہاں جمع کرے ظہر و عصر کو - چونکہ اسمیں امام مالک کا خلاف
ہے لہذا اسکو مصرح کردیا - لقولہ علیہ السلام صلوۃ النہار عجماء - بدلیل اس قول کے کہ نمازوں کی عجماء ہے - ف
مذکر اور عجماء مونث یعنی گنگ - ای لیست فیہا قراۃ مسموعۃ - یعنی دن کی نماز میں قرأت ایسی نہیں جو سنی جاوے
ف - گویا اس تعمیم سے استدلال ہے کہ عرفہ ہو یا کہیں ہو نمازِ دن کی قرأت جہری نہوگی - لیکن نووی رح نے روضہ میں
کہا یہ حدیث نہیں ہے غ - اور علماء نقل نے اسکی حدیث نہونے پر اتفاق کیا ہے ع - عبد الرزاق نے اسکو
مجاہد و ابو عبیدہ تابعین کا قول روایت کیا ہے نع - باوجود اسکے نماز جمعہ و عیدین اسمیں سے مخصوص ہیں - پس اولیٰ
امام مالک رح کے قول پر نص کا مطالبہ ہوا اور جب حجۃ الوداع میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جہر ثبوت ہو تو دلیل
نہ نہیں - م - وفی عرفۃ خلاف مالک - اور مقام عرفہ میں مالک رح کا خلاف ہے - ف - کہ جہر کہتے ہیں بر قیاس جمعہ
والحجۃ علیہ ما رویناہ - اور حجت امام مالک پر وہ حدیث ہے جو ہم نے روایت کی - ف - گر وہ حدیث مرفوع نہیں تو
ابہ نقل ہے اور قیاس یہاں کافی نہیں ہے - ف - پھر یہ سب ادائے فرائض میں جہر و اخفاء کا بیان تھا - ویجہر فی الجمعۃ
والعیدین - اور امام جہر کرے جمعہ و عیدین میں - ف - یعنی واجب ہے - لورود النقل المستفیض بالجہر - بوجہ وارد
ہونے نقل کے جو عام شائع ہے جہر کے ساتھ - ف - یعنی بطور شہرت منقول ہے کہ جمعہ و عیدین میں جہر کیا جاتا ہے پس یہ بھی
دلیل توارث ہے اور منجملہ روایات کے حدیث نعمان بن بشیر رض ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عیدین اور جمعہ میں سبح اسم
ربک الاعلیٰ - اور ہل اتٰک حدیث الغاشیۃ - پڑھتے - رواہ مسلم والاربعۃ - اور ابو واقد اللیثی رض کی حدیث میں عیدین کی
بابت ق والقرآن المجید - اور اقتربت الساعۃ الخ ہے - کما رواہ مسلم - پس دلالت توارث سے معلوم ہوا کہ یہ قرأت آپ
سے پڑھتے اور بیہقی نے حضرت علی رض سے روایت کی کہ نماز عیدین میں جہر کرنا سنت سے ہے اور عیدین میں جبانہ
سنت سے ہے مترجم کہتا ہے کہ جبانہ یعنی باہر عیدگاہ جاکر پڑھنا - پس یہ ثبوت سنت سے بوجہ مواظبت اجماعی کے واجب
ف - تراویح بجماعت میں اور رمضان کے وتر بجماعت میں بھی جہر ہے ت - اگرچہ تراویح نہ پڑھی ہو - مجمع الانہر -
کہا گیا کہ اصح یہ کہ زمین بھی جہر واجب ہے - ق ش ط - اور ذکر جو نماز کے لیے واجب ہوا تو اسکو جہر کرے جیسے تکبیر افتتاح
جو فرض نہیں ہے پس اگر وہ علامت کے لیے رکھا گیا ہو تو بھی امام جہر کرے جیسے سر جھکاؤ اور اٹھاؤ کے وقت تکبیرات
منفرد و مقتدی جہر نہ کرے - اور اگر بعض نمازوں سے اختصاص ہو جیسے عید کی تکبیرات تو جہر کرے اور قنوت کا جہر
مشائخ عراق کا قول ہے اور صاحب الہدایہ نے اخفاء کو مختار کہا اور انکے ماسوائے جہر نہ کرے جیسے تشہد و آمین و تسبیحات
البحر الرائق - وفی التطوع بالنہار یخافت - اور دن کی نفل میں اخفاء کرے - ف - یعنی اخفاء واجب ہے - الزاہدی
وفی اللیل یتخیر - اور رات کی نفل میں مختار ہے - ف - چاہے جہر کرے یا اخفاء کرے - اعتبارا بالفرض فی حق
المنفرد - بقیاس فرض کے منفرد کے حق میں - ف - یعنی جیسے فرض میں منفرد کا حکم ہے کہ دن کے فرائض میں وجوباً اخفاء
کرے اور نماز جہری میں اسکو اختیار ہے اسی طرح رات کی تنہا نفل پڑھنے والے کا اسی پر قیاس ہے تو جہر افضل ہے - وفیہ
یہ قیاس نفل کا فرض منفرد پر - لانہ مکمل لہ - اسوجہ سے کہ نفل تکمیل کرنے والی فرض کی ہے - فیکون تبعا لہ -
نفل تابع فرض ہوگی - ف - اور فرض رات کی تنہائی میں منفرد کو اختیار ہے اسی طرح نفل تنہائی میں اختیار ہے - م - ناد

اگر نفل بجماعت امامت ہو تو امام جہر کرے مانند ظہر کے - اب رہا بیان قضار تو فرمایا - ومن فاتته العشاء فصلاها بعد طلوع الشمس
ان ام فيها جهر - اور جس مرد کی عشار فوت ہو گئی (یا فجر و مغرب) پھر اسکو بعد طلوع آفتاب کے قضا کیا تو اگر قضا دین امامت
کی تو جہر کرے - كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قضى الفجر غداة ليلة التعريس بجماعة - جیسے رسول الله
صلی الله علیه وسلم نے کیا تھا جبکہ لیلۃ التعریس کے دن نکلے فجر کو جماعت سے قضار فرمایا تھا - ف - تعریس آخر رات میں
مسافر کا چلنے سے اتر کر استراحت لینا - اور مختصر قصہ یہ تھا کہ سفر جہاد سے واپسی مین صحابہ رضہ کی درخواست پر آپ مع لشکر
اترے اور بلال رضہ نے جاگنے کی ذمہ داری کی مگر سو گئے اور اسوقت جاگے کہ انپر دھوپ آئی تو حضرت صلی الله علیه وسلم نے
وہان سے کوچ کا حکم دیا اور آگے بڑھ کر جب آفتاب ایک نیزہ بلند ہوا تو اتر کر وضو کیا اور موذن کو اذان کا حکم دیا پھر
رکعتین پڑھین یعنی سنت فجر پھر نماز کی اقامت کہی گئی پھر نماز فجر پڑھی جیسے روز پڑھا کرتے تھے - كما رواه مسلم واحمد عن
ابی قتادہ رضہ و مالک عن زید بن اسلم مرسلا و محمد فی الآثار عن ابی حنیفة عن حماد عن ابراہیم مرسلا - اور یہی امام احمد کا قول
ہے کہ جہری کی قضار بجماعت مین جہر کرے - قاضیخان مین ہے کہ اگر بھولے سے امام نے اخفار کیا تو اسپر سجدہ سہو واجب
جیسے دن کی سری نماز رات مین امامت کے ساتھ قضار کی تو اخفار واجب اور اگر بھول کر جہر کیا تو اسپر سجدہ سہو واجب ہے
ہو - یہ تو امامت کے ساتھ قضار کرنے کا حکم ہے اور اگر تنہا قضار کرے تو اختلاف ہے چنانچہ ہندیہ مین ہے کہ اگر جہری نماز قضا
کو تنہا پڑھے تو اصح یہ کہ جہر افضل ہے یہ المحیط والکافی والذخیرہ و قاضیخان - اور یہی مختار شمس الائمہ و فخر الاسلام و جماعة
متاخرین ہے اور قاضیخان نے کہا کہ جہر اسواسطے افضل ہے کہ قضار موافق ادار کے ہو جاوے اور ادار مین منفرد مختار ہے
تو قضار مین بھی مختار اور جہر افضل ہے - امام مصنف رح نے اس قول کو نہین تسلیم کیا اور فرمایا - وان كان وحده
اور اگر قضاے مذکور تنہا پڑھے - خافت حتما ولا يتخير - تو حتما اخفار کرے اور اسکو اختیار نہین ہے - هو الصحيح - یہی قول
صحیح ہے - ف - وقایہ مین تاج الشریعہ نے اسی کو متن کیا اور تنویر مین انہین کی اتباع کی - لان الجهر يختص اما بالجماعة
حتما - کیونکہ جہر کرنا مختص ہے - دو صورتون مین یا تو بجماعت ہو کہ اسوقت جہر واجب ہے - او بالوقت في حق المنفرد على
التخيير - یا ادائے نماز وقت کے اندر ہو تو منفرد کے حق مین بطور اختیار کے ہے - ف - حاصل یہ کہ جہر و اخفار شرع
توقیف پر موقوف ہے اور ہم نے شرع کے حکم مین جہر کو دو طریق سے پایا ایک تو جہر واجب اور وہ جبکہ جماعت سے نماز
پڑھے خواہ ادا ہو یا قضا ہو اور دونون کی دلیل گذر چکی اور دوم جہر مخیر اور وہ جبکہ تنہا پڑھنے والا وقت کے اندر جہری
نماز پڑھے تو اسکو اختیار ہے کہ جہر کرے جو اخفار سے افضل ہے - ولم يوجد احدهما - اور ان دونون مین سے ایک
یہان نہین پایا گیا - ف - جبکہ جہری کو وقت سے باہر منفرد قضار کرتا ہے - اور یہ جو ذکر کیا گیا کہ اصل مین نماز کا جہر
اور چونکہ مشرکین بدگوئی کرتے تو جہر سے دن مین ممانعت ہوئی اور رات مین جہر رہا بدلیل قوله تعالى - ولا تجهر بصلاتك
ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا - پس درمیانی راہ یہ کہ دن مین اخفار اور رات مین جہر ہوا - مترجم کہتا ہے کہ یہ
مجاہد سے تفسیر ہے اور صحیح تو ابن عباس رضہ سے یہ کہ آنحضرت صلی الله علیه وسلم مکہ مین متواری تھے اور جب آپ آواز
قراءة قرآن بلند کرتے تو مشرکین سنکر قرآن کو اور اتارنے والے اور لانے والے کو برا کہتے تو الله تعالی نے نازل فرمایا
ولا تجهر بصلاتك یعنی جہر مت کیجیے اپنی قرأت مین کہ اسکو مشرکین سنین - ولا تخافت بها - اور اسکو اخفار مت کیجیے - یعنی
اسطرح کہ اپنے اصحاب کو نہ سنائیے - وابتغ بين ذلك سبيلا - یعنی جہر و مخافت کے درمیان راہ اختیار کیجیے - یہی قصہ
و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ مین ہے - یا صحیح کی روایت حضرت ام المومنین عائشہ سے دربارۂ دعا ہے اور حدیث
امامت جبرئیل بجہر و اخفار ہے - اور ابوہریرہ رضہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی الله علیه وسلم ہر نماز مین پڑھتے پھر جو کچھ

بمنے وہ تمکو سنایا اور جو ہم پر مخفی کیا وہ ہم نے تم پر مخفی کیا - ابو داؤد و النسائی - اور صحیح ہوا کہ نماز خشوع و خضوع و مسکنت
ی الترمذی عن الفضل بن عباس مرفوعاً - اور بیاضی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لوگون پر نکلے اور وہ
ز پڑھتے تھے اور انکی آوازین قرأت سے بلند تھین تو فرمایا کہ مصلی تو اپنے رب سے مناجات کرتا ہے چاہیے کہ دیکھے
س چیز سے مناجات کرتا ہے اور مت جہر کرین بعض تمہارے بعض پر قرآن کے ساتھ - رواہ مالک پس اصل نماز مناجات
سکون ہے - کیا تم نہین دیکھتے کہ فاتحہ دعا ہے اور اصل آمین اخفاء ہے اور قولہ لا تجہر بصلوٰتک - رات کی نماز ون مین بھی جاری
د پس حق ظاہر ہے کہ اصل نماز مین اخفاء ہے اور فرائض مین جہر بجماعت مطلقاً یا نماز وقت کے اندر معلوم ہوا اور قضاء منفرد
ن جہر کی کوئی روایت نہین تو اخفاء پر عمل واجب ہے لہذا امام مصنف رح نے فرمایا کہ صحیح یہین اخفاء کا حکم ہے اور مترجم کو
نہین معلوم ہوا کہ منفرد کو جہر کے اختیار کی کون روایت ہے سوائے قیاس کے - پھر جب سلف کی قضاء پڑھنے کی روایا
ین جہر مذکور نہین تو ظاہر اسکا اخفاء ہے وہ اس قیاس کا معارض ہوگا تو امر توقیفی مین قیاس متروک ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم
لصواب - م - ایک مرد تنہا پڑھتا ہے جب وہ فاتحہ پوری یا تھوڑی پڑھ چکا تو دوسرے نے آکر اسکے ساتھ اقتدا کی تو فاتحہ
دوبارہ جہر سے پڑھے - البحر عن الخلاصۃ عن الاصل - **ومن قرأ فی العشاء فی الاولیین السورۃ ولم یقرأ بفاتحۃ الکتاب**
ور جس نے پڑھا عشاء مین (یا مغرب مین مثلاً) پہلی دو رکعتون مین سورہ کو اور نہ پڑھا سورہ فاتحہ کو - ف - بعض نے
ما اگرچہ عمداً چھوڑ گیا ہو - **لم یعد فی الاخریین** - تو پچھلی دو رکعتون مین فاتحہ کا اعادہ نہ کرے - ف - یعنی فاتحہ کو
قضاء نہ کرے - الذخیرہ ع - مترجم کہتا ہے کہ عمداً چھوڑنا اس قول پر روا ہے کہ قرأت نماز کی دو رکعتون مین فرض ہے خواہ او
لی دو ہون یا اخیر کی تو اسپر سہو نہین ہے اور دوسرا قول یہ کہ اول کی دونون متعین ہین لیکن نہو تو آخر مین قضاء کر
عمداً چھوڑنا گناہ ہے اور سہو لازم ہوگا ہو الاصح م - اور اگر رکوع سے پہلے اسکو سورہ فاتحہ چھوٹ جانا یاد آگیا تو
فاتحہ پڑھے پھر سورت کو دوبارہ پڑھے مد - بطور وجوب - ط - اور اگر رکوع مین یاد آوے تو بھی کھڑے ہو کر اسی ترتیب
سے پڑھکر پھر رکوع کرے - ش - **وان قرأ الفاتحۃ ولم یزد علیہا** - اور اگر اسنے فاتحہ پڑھی اور اسپر زیادہ نہ کیا
ف - یعنی سورت یا اسکے مانند نہ پڑھے اگرچہ عمداً چھوڑی ہو - د - مین کہتا ہون کہ تعمد مین وہی حال ہے جو اوپر گذرا
م - **قرأ فی الاخریین الفاتحۃ والسورۃ** - تو پڑھے پچھلی دونون رکعتون مین فاتحہ و سورت - ف - فاتحہ بطور
معمول اور سورت بطور قضاء کے اور مترجم کہتا ہے کہ فاتحہ اس صورت مین سنت کے طور پر ہونا چاہیے بلکہ واجب ہوگا
کیونکہ سورت تو فاتحہ کی ترتیب پر واجب ہے - فافہم م - **ویجہر** - اور جہر کرے - ف - ایک روایت مین وجوباً اور ایک
روایت مین استحباباً - چنانچہ آتا ہے - م - اور اگر سورت کو رکوع مین یاد کیا تو اسکو کھڑے ہو کر پڑھے اور رکوع کا اعادہ کرے
د - کیونکہ ترتیب فرض ہے حتی کہ اعادہ نہ کرے تو نماز فاسد ہے - ش - **وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح** - اور یہ جو متن مین مذکور
ہے امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے - **وقال ابو یوسف لا یقضی واحدۃ منہما** - اور ابو یوسف نے کہا کہ دونون مین سے
کسی کو قضاء نہ کرے - ف - نہ فاتحہ کو اور نہ سورت کو اور دلیل یہ کہ - **لان الواجب اذا فات عن وقتہ لا یقضی**
الا بدلیل - کیونکہ واجب (جیسے سورہ و فاتحہ) جب اپنے وقت سے جاتا رہا تو وہ قضاء نہین کیا جاتا مگر دلیل کے
ساتھ - ف - اور یہان دلیل قضاء کرنے کی پائی نہین گئی کیونکہ دلیل کی شرط یہ ہے کہ اسکا مثل ہوتا کہ جو اسکا ٹھکانا ہے
اس سے پھیر کر جہان پر قضاء کریگا وہان رکھے - اور اخیر کی رکعتون مین سورت پڑھنا مشروع نہین ہے تو پھر وہان کیونکر
سورت کو پھیرا جاوے جیسے دیکھتے ہو کہ ایام تشریق کی قضاء نمازین دوسری اوقات مین بدون تکبیر تشریق کے جائز
ہین اگرچہ تکبیر اپنے محل پر واجب ہے مع - اسکا جواب نہین دیا گیا بلکہ امام مصنف نے امام ابو حنیفہ کا قیاس بیان فرمایا

ولهذا هو الفرق بين الوجهين - اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل اور یہی دونوں صورتوں میں فرق بھی ہے یہ ہے کہ - ان قرأة الفاتحة شرعت على وجه يترتب عليها السورة - فاتحہ کا پڑھنا ایسے طور پر مشروع ہوا ہے کہ سورہ اُس پر مترتب ہو - ف - یعنی فاتحہ ایسے طور پر نماز میں پڑھے کہ جسکے بعد میں سورہ پڑھے - ف - اور پہلی صورت میں خالی سورہ اولین میں پڑھا بدون فاتحہ - فلو قضاها في الاخريين - پس اگر فاتحہ کو پچھلیوں میں قضاء کرے - ف - تو حالت یہ ہو جاوے گی سورہ پہلے پڑھا تھا اور اب اسکے بعد فاتحہ پڑھا تو - ترتب الفاتحة على السورة - سورت پر فاتحہ مترتب ہو جاوے - وهذا خلاف الموضوع - اور یہ حالت مقرر مشروع کے خلاف ہے - ف - کیونکہ پہلے فاتحہ پھر سورہ پڑھنا مشروع ہے - لہذا پہلی صورت میں فاتحہ قضاء کرنے کا حکم نہ دیا - رہی دوسری صورت تو اس میں یہ بات لازم نہیں آئی چنانچہ کہا - بخلاف ما اذا ترك السورة - بر خلاف اسکے ہے جس صورت میں کہ اولین میں سورہ چھوڑا ہے - لانه امكن قضاؤها - کیونکہ سورہ کا قضاء کرنا ممکن ہے - ف - کہ پچھلیوں میں بعد فاتحہ معمولی کے سورہ قضاء پڑھے - على الوجه المشروع - اُسی طریقہ پر جو مشروع ہے - ف - کیونکہ یہی مشروع ہے کہ فاتحہ کے بعد سورہ ہو اور وہ یہاں موجود ہے - م - اس تقریر سے امام ابو یوسف کا جواب نہیں نکلا کیونکہ یہ تو اس سے بھی نکلا کہ سورہ اپنے محل پر نہیں رہا اور ابو یوسف کے اس قول کا جواب نہ نکلا کہ واجب اپنے محل سے چھوڑ کر بلا دلیل نہیں قضاء ہوتا ہے اور واضح ہو کہ اس مسئلہ میں چار قول ہیں اول تو یہی قول جو متن میں ذکر کیا اور یہی ظاہر الروایۃ ہے دوم اسکا اُلٹا حکم یعنی فاتحہ کو قضاء کرے نہ سورۃ کو - اور یہ شیخ عیسیٰ بن ابان رح کا قول ہے - سوم قول ابو یوسف کہ دونوں میں سے کسی کو قضاء نہ کرے - چہارم حسن کی روایت ابو حنیفہ سے کہ فاتحہ و سورہ دونوں کو قضاء کرے پھر کیونکر تو بعض مشائخ نے کہا کہ پچھلیوں میں سورہ مقدم کرے اور بعض نے کہا کہ فاتحہ مقدم کرے اور یہی اشبہ بصواب اور موافق مشروع ہے - مفع - رہا بیان اسکا کہ یہ قضاء واجب ہے یا مستحب ہے - تو امام مصنف رح نے فرمایا کہ - ثم ذكر ههنا - پھر ذکر کیا ظاہر الروایۃ میں اس مقام پر - ف - یعنی امام محمد نے جامع صغیر میں رح - یا کتاب میں مصنف نے - ما يدل على الوجوب - وہ لفظ جو وجوب پر دلالت کرتا ہے - ف - یعنی کہا کہ قرأ في الاخريين - بلفظ خبر اور یہ بمنزلۂ حکم کے ہے جیسا کہ اپنے موقع اصول میں مذکور ہے - مفع - اور اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا - م - در مختار نے اسی کے اصح ہونے کا اشارہ کیا - ش - حالانکہ ضعیف ہے - م - وفي الاصل بلفظ الاستحباب - اور امام محمد نے اصل یعنی مبسوط میں بلفظ استحباب ذکر کیا - ف - بقوله احب الي ان يقضي السورة في الاخريين یعنی میرے نزدیک مستحب ہے کہ سورہ کو پچھلیوں میں قضاء کرلے ع - اور مخفی نہیں کہ وجوب تو صریح نہیں بلکہ سمجھا گیا اور استحباب بالکل صریح ہے تو روایت میں اسی پر اعتماد کرنا چاہیے - الفتح - یعنی ظاہر الروایۃ یہی کہ قضاء کرنا مستحب ہے - لانها اذا كانت مؤخرة - کیونکہ اخیرین سورہ قضاء جبکہ اخیر کے فاتحہ واجب سے پیچھے گیا - فغير موصولة بالفاتحة - تو وہ اپنے فاتحہ کے ساتھ موصول نہ رہا - ف - کیونکہ اسکا فاتحہ تو اول کی رکعتوں میں ہے ع - فلم يمكن مراعاة موضوعها من كل وجه - تو جسطرح وہ موضوع تھی یعنی اپنے فاتحہ سے متصل ہو اُسکی نگہداشت ہر طرح ممکن نہ ہوئی - ف - لہذا سورہ کو قضاء کرنا مستحب رہگیا - اور اگر اخیرین میں سورہ کو فاتحہ سے مقدم کردیں تو بھی فائدہ نہیں کیونکہ اخیرین میں یہ حالت پیدا ہو جاوے کہ اُسکا فاتحہ اپنی جگہ سے ہٹ کر قضاء سورہ سے پیچھے پڑ جاوے اور خلاف مشروع بھی ہو جاوے اسپر بھی یہ قضاء سورہ اپنے فاتحہ سے ہر طرح نہ ملا کیونکہ اُسکا فاتحہ تو اول کے دوگانہ میں ہے - انہیں خرابیوں کی وجہ سے امام مصنف رح نے یہ وجہ ذکر ہی نہیں کی - م - اب رہا یہ کہ جب سورہ کو قضاء کرے تو وہ جہر سے تھی اور اخیرین کا فاتحہ اخفاء سے ہے تو بیان فرمایا کہ - ويجهر بهما - اور سورہ و فاتحہ دونوں کا جہر کرے - هو الصحيح - یہی صحیح ہے - لان الجمع بين الجهر والمخافتة في ركعة واحدة شنيع - کیونکہ جمع کرنا جہر سورہ اور اخفاء فاتحہ کا ایک ہی رکعت میں شنیع ہے - ف - پھر اگر دونوں

اخفاء کرے تو سورہ جو واجب تھا اُسکی صفت بدلنا پڑیگی - وتغییر النفل وهو الفاتحة اولى - اور بدلنا نفل کا اور وہ فاتحہ اخیرین کا ہو بہتر ہو - ف - یعنی اخیرین کا فاتحہ نفل ہو تو اُسکی صفت اخفاء کو جہر سے بدلنا بہتر ہو - پس یہی صحیح ٹھہرا م - اور یہی مبسوط شمس الائمہ سرخسی وجامع قاضیخان مین ہو ع - اور ایک روایت امام ابو حنیفہ رح سے یہ ہو کہ سورہ کا جہر کرے اور فاتحہ کو اخفاء کے ساتھ اپنے حال پر رکھے اور جہر و اخفاء کا جمع کرنا اسوجہ سے نہوگا کہ سورہ اپنے فاتحہ سے جو اولین مین ہو ملحق ہو اور تمرتاشی رح نے اسی کو صحیح کہا اور خواہر زادہ نے اسی کو ظاہر جواب ٹھہرایا - مف - اور یہی فخر الاسلام نے اختیار کیا ع - مترجم کہتا ہو کہ جب اصح یہ ہو کہ قضاے سورت مستحب ہو اور اصح یہ کہ فاتحہ پچھلی رکعتون مین واجب ہو تو اصح قول یہ ہوا کہ اخیرین مین دونون کو اخفاء کرے کیونکہ فاتحہ واجب کو متغیر کرنا واسطے نفل مستحب کے نہین چاہیے - فافہم م - ثم المخافتة ان يسمع نفسه - پھر اخفاء کا پڑھنا یہ ہو کہ اپنے آپ کو سناوے - ف - یہی کمتر درجہ ہو حتی کہ اگر کوئی کان لگا کر سن لے تو یہ مجھ ہو - الخلاصہ - یعنی قرأت نہین بلکہ ایسی طرح بات کہنا کہ سمجھ مین نہ آوے م - والجهران يسمع غيره - اور جہر یہ کہ دوسرے کو سناوے - ف - اور ایک دو نہین بلکہ کل سنین تو جہر ہو - الخلاصہ - یہی صحیح ہو - النوفایہ - اسی کو شمس الائمہ حلوائی نے اصح کہا و عامہ مشائخ نے لیا اور اسی پر اعتماد ہو - المحیط - اور یہی مختار ہو - السراجیہ - وهذا عند الفقيه ابى جعفر الهندوانى اور یہ فقیہ ابو جعفر ہندوانی کے نزدیک ہو - ف - پس فقیہ ابو جعفر کے اس قول کو سب نے لیا ہو - لان مجرد حركة اللسان لا يسمى قراءة بدون الصوت - کیونکہ خالی زبان کی حرکت کا نام قرأت نہین کہلاتا بدون آواز کے - ف - اقول اسکی وجہ فتح القدیر مین مذکور ہو اور یہ خود ظاہر ہو پس اخراج حروف باواز ضرور ہو لیکن وارد ہوتا ہو کہ یہ آواز اسقدر رہوتا کیونکہ لازم آیا کہ خود اور قریب والا سنے کیونکہ اگر سننا شرط ہو تو جب مصلی کے قریب شور و شغب ہو یا وہ بہرا ہو یا تند ہوا ہو اور اور مانند اسکے اسباب کثیرہ ہین تو عدم سماع سے قرأت فاسد ہونا لازم آوے - لہذا ابن الہمام نے کہا کہ حرکت زبان مع آواز قرأت ہونے سے یہ لازم نہین آتا کہ کان کا سننا بھی قرأت کے معنی مین داخل ہو بلکہ اسی قدر لازم آیا کہ وہ اس لائق ہو کہ سنی جاوے اور شاید کہ فقیہ ابو جعفر رح کی مراد بھی اسی قدر ہو بنابرین کہ آواز ہوتے ہوے جب کوئی چیز مانع نہو تو ظاہر یہی کہ وہ سنی جائیگی - الفتح - وقال الكرخى ادنى الجهران يسمع نفسه وادنى المخافتة تصحيح الحروف - اور امام کرخی رح نے فرمایا کہ جہر کا کمتر مرتبہ یہ ہو کہ اپنے آپ کو سناوے اور اخفاء کا کمتر مرتبہ یہ ہو کہ حروف صحیح نکلین - ف - اور اخفاء کا زیادہ مرتبہ یہ ہوگا کہ آپ سنے اور اس سے زیادہ یہ کہ بہت قریب والا سنے تو جہر و اخفاء مین کچھ منافات نہین ہو پس جب حروف صحیح ہوئے تو یہ خالی زبان کا اشارہ نہین ہو بلکہ حرف تو ہر طرح سے آواز کی کیفیت ہو نہ وہ جو سمجھا گیا کہ زبان کی حرکت بدون آواز کے کیونکہ یہ تو حرف کا خروج ہی نہوگا اور جب حرف نکلا تو وہ ضرور اس لائق ہو کہ سنا جاوے مگر کان تک پہونچنا آواز کے اسقدر جہر ہونے پر موقوف ہو کہ کان تک پہونچے اور یہ بھی ضرور ہو کہ کوئی چیز مانع نہو حتی کہ خود کان مین بہرا پن نہو اور وہان دوسری کوئی آواز اس سے زیادہ جہر کی نہو اور مانند اسکے اسباب مانعہ بکثرت ہین تو قرأت ہو جانے مین سننا کچھ بھی شرط نہوا - لان القراءة فعل اللسان دون الصماخ - کیونکہ قرأت تو زبان کا فعل ہو نہ کان کا - ف - یہی قول ابو بکر الاعمش فقیہ کا اور امام مالک کا ہو اور مشائخ نے کہا کہ کرخی رح کا قول اسمین اصح ہو ع - اور قول احمد رح اسی کے مانند ہو - کما ذکرہ العینی - وفى لفظ الكتاب اشارة الى هذا - اور لفظ کتاب مین بھی اسی کی طرف اشارہ ہو - ف - چنانچہ منفرد کے واسطے وقت کے اندر اختیار دیا کہ چاہے جہر کرے اور اپنے آپ کو سناوے تو معلوم ہوا کہ آپ سنے تو جہر ہو گیا - عینی رح نے کہا کہ امام محمد نے اصل مین یون فرمایا - ان شاء قرأ فى نفسه وان شاء جهر واسمع نفسه - یعنی منفرد چاہے اپنی نفس مین پڑھے اور چاہے جہر کرے اور اپنے آپ کو سنا دے - پس یہ صریح

کہ اپنے آپ کو سنانا جہر قرار دیا اور اُسکے مقابل مین اپنی نفس مین پڑھنا اخفار قرار دیا اور یہی قول کرخی ہی اور جو کوئی کہے
کہ عرف مین بغیر سنے قرأت نہین کہلاتی تو جواب یہ کہ قرأت تو امر شرعی مناجات مع اللہ تعالی ہی اسمین لوگون کے عرف
کا اعتبار نہین ہی۔ لیکن حلوائی و ابوجعفر رح نے کہا کہ قرأت مین سننا ضروری امر ہی سع۔ مترجم کہتا ہی کہ یہ مقام جیسے تحقیق
کے قابل ہی مین نے نہین پائی اور تمام تحقیق کے واسطے مستقل رسالہ چاہیے مگر محصول تحقیق واللہ اعلم یہ ہی کہ اخفار کا اور
جہر کا ایک کھلا ہوا مرتبہ ہی اور ان دونون کے درمیان ایک متوسط حالت ہی پس اگر ظہر مین کسی نے تصحیح حروف کی اسطرح
کہ آنکو خود نہین سُنا تو بقول کرخی جائز اور بقول ہندوانی فاسد ہی کمافی العینی۔ اور اگر اسنے خود بھی سنی تو بالاتفاق
جائز ہی مگر ہندوانی رح کے نزدیک یہ ادنی درجہ اخفار ہی اور کرخی رح کے نزدیک یہ ادنی درجہ جہر کا ہی لیکن مسئلہ معروف یہی
کہ جہان اخفار ہی اگر جہر کرے تو سجدہ سہو واجب ہو اور یہان کرخی رح کے نزدیک سہو کسی نے نہین لکھا تو اسوجہ سے
کہ یہ جہر کا ادنی درجہ ہی اور اخفار بھی ہی اور تصحیح الحروف کا درجہ جواز ہی۔ پھر اگر اسنے اسطرح قرأت کی کہ غیر دن نے
سنی تو یہ بالاتفاق جہر ہی اور خباب بن الارت رضی اللہ عنہ نے خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ظہر مین اخفاے قرأت کی
روایت کی جیسا کہ اوپر صحیح بخاری سے گذر چکی اور خود خباب رضی اللہ عنہ سے ظہر و عصر مین قرأت جہر کا فعل مصنف
ابن ابی شیبہ مین مروی ہی تو گمان مخالفت نہین بلکہ یہی کہ ایسے طور پر پڑھی کہ اسکو لوگون نے سمجھ لیا اور مع ہذا سہو
نہوا تو جیسے اسمین یہ دلیل ہی کہ یہ مرتبہ اخفار کا ہی ویسے ہی روایت مین اسکو جہر بھی کہا گیا تو معلوم ہوا کہ بقول کرخی رح
غیر کا سننا جہر اسوقت ہی کہ آواز بروجہ معروف عام فہم ہو اور بقول ہندوانی یہ کہ دو ایک آدمی نہین بلکہ کل لوگ سنین
کمافی الخلاصہ۔ اور قہستانی نے اعتراض کیا کہ اگر جمعہ یا عیدین مین کل مقتدیون نے نہ سُنا تو چاہیے کہ فاسد ہو اور شامی رح
نے اسکا جواب دیا کہ کل صف اول سنے۔ ولیکن یہ جواب بھی کچھ نہین اسواسطے کہ اگر صف اول دراز ہوئی اور امام کی آواز
باریک تو یہ بھی نہین سن سکتے ہین اور چلپی رح نے جواب دیا کہ جو لوگ سننے کے محل پر ہون سب سنین اور یہ بھی جواب
کچھ نہین کیونکہ اخفار مین اگر امام کے برابر ہو تو وہ سنیگا اور یہ کوئی منضبط امر نہوا علاوہ ازین بہرا وہان نہ سنیگا اور غل شور
مین کانون والا بھی معذور ہی اور حق جواب یہ ہی کہ مراد خلاصہ کے کلام کی یہ ہی کہ وہ آواز ایسی جہیر ہو کہ اسکے سننے مین خصوصیت
افراد کی نہو کہ اسکو فلان و فلان سن لیتے ہین بلکہ ہر ایک سن سکتا ہی جو سننے کے محل پر ہو اور شاید کہ چلپی کی یہی مراد بھی ہی
اور یہ وارد نہین ہوتا کہ اخفار بھی سنا جائیگا اسطرح کہ قید امام و مقتدی کی بصورت جماعت مرکوز ہی لیکن یہ ضرور ہوا کہ جب
امام اور اسکے پیچھے کی صفت جو سننے کے محل پر ہو اگر اس قرأت کو سنین تو وہ جہر ہی پس ضعیف ہوا قول شمس الائمہ حلوانی رح
کہ اخفار یہ کہ پڑھنے والا خود مع قرب والون کے سنے سع۔ الا آنکہ قرب سے برابر والا مراد ہو۔ پھر واضح رہے کہ آواز
جہر سے قرأت سب کو سنانا مقصود ہو لیکن اگر بعض آیات سنائین تو اس سے قرأت جہری نہو جائیگی حتی کہ آنحضرت صلعم
بعض آیات اخفار مین سنا دیتے تھے جس سے انکو سورہ کا پتہ مل جاتا تھا مگر صف اول آپ کی قرأت نہین سنتی تھی اور
ابن ابی شیبہ نے جو سعید بن جبیر رح کی قرأت ظہر مین روایت کیا کہ صف اول سنتی تھی تو باوجود ضعف محمد بن مزاحم راوی
متروک کے اسی پر محمول ہی۔ پس اگر اسقدر جہر ہو کہ صف اول سنے یعنی صف اول کا مقتدی بدون موانع کے سن سکتا ہی
تو بالاتفاق جہر ہوا کہ سہو لازم ہو گا اب ظاہر ہوا کہ جہر جسمین سہو واجب ہو امام کرخی و فقیہ ابوجعفر مین اتفاق ہی اور اگر خود
قرأت سنے تو اخفار ہی اسپر سہو بالاتفاق نہین ہی تو اب اختلاف صرف یہ ہوا کہ اگرچہ وہ بھی نہین سنی تو قرأت ہوگئی یا نہین ہی تو
کرخی کے نزدیک ہوگئی اور فقیہ کے نزدیک باطل ہی فقہاء متاخرین نے اسی پر فتوی دیا اور کہا کہ اقیس و اصح قول کرخی ہی
فافہم واللہ تعالی اعلم سع۔ **وعلی ہذا الاصل**۔ اور اسی اصل پر ف۔ یعنی جہر و اخفا کی اسی اختلاف مذکور پر متفرق حکم کہتا ہی

کل ما یتعلق بالنطق - ہر وہ امر جو نطق سے متعلق ہے - **کالطلاق** - جیسے طلاق - **ف** - مثلاً اپنی منکوحہ کو کہا کہ تو طالقہ ہے
مگر حروف کی تصحیح کی اور خود اسکو نہیں سُنا تو امام کرخی رح کے نزدیک یہ عورت طالقہ ہو گئی اور فقیہ ابو جعفر کے نزدیک نہیں
والعتاق - اور آزاد کرنا - **ف** - اپنے غلام یا لونڈی سے کہا کہ تو آزاد ہے اسطرح کہ حروف صحیح نکلے اور خود نہیں سُنے تو اختلاف
مذکور ہے - **والاستثناء** - اور استثناء کرنا - **ف** - یعنی انشاء اللہ کہنا - واضح ہو کہ اگر طلاق یا عتاق کے ساتھ انشاء اللہ
ملا دیا تو کوئی واقع نہیں ہوتا - اب اگر منکوحہ سے کہا کہ تو طالقہ ہے انشاء اللہ یا مملوک سے کہا کہ تو آزاد ہے انشاء اللہ لیکن
خالی لفظ انشاء اللہ ایسے اخفاء کے ساتھ کہا کہ خود نہیں سنا تو کرخی رح کے نزدیک معتبر ہے اور فقیہ ابو جعفر رحمہ اللہ کے
نزدیک استثناء صحیح نہوا یعنی رح نے کہا کہ شرط کا بھی یہی حکم ہے میں کہتا ہوں کہ مراد یہ کہ طلاق یا عتاق کیا مگر ایک شرط کے ساتھ جو اسطرح ادا
کیے کہ خود نہیں سنے مثلاً تو طالقہ ہے اگر یہ روٹی کھاوے - تو فقیہ ابو جعفر کے نزدیک شرط کا بولنا صحیح نہوا جبکہ خود نہیں سُنے
تو طلاق واقع ہو گئی خواہ عورت نے روٹی کھائی یا نہیں - اور امام کرخی کے نزدیک تصحیح حروف ہو گئی تو صحیح ہے اور طلاق جب ہی
پڑیگی کہ عورت وہ روٹی کھاوے - واضح ہو کہ اگر عورت نے روٹی نہ کھائی ہو اور قاضی کے یہاں نالش کی کہ اس مرد نے
مجھے طلاق دیدی جسکو ان گواہوں نے سُنا یا مرد نے اقرار کیا تو مرد کا یہ دعوی کہ میں نے شرط لگائی ہے ثابت نہیں ہو سکتا
اگرچہ انداء و دیانت مرد کو وہ عورت حلال ہے فافہم - **وغیر ذلک** - اور سوائے ان مذکورہ مسائل کے - **ف** - دیگر مسائل
جو نطق سے متعلق ہیں جیسے جو روسے ایلاء کرنا کہ واللہ میں تجھسے قربت نہ کرونگا - اسطرح کہا کہ خود نہیں سنا اور حروف کی
تصحیح کی تو امام کرخی کے نزدیک ایلاء صحیح اور رجوع کرے تو کفارہ دے اور فقیہ رح کے نزدیک نہیں ہے اور جیسے قسم کھانا مثلاً
واللہ گوشت نہ کھاؤنگا - خود نہیں سنا تو اختلاف ہے - یا خود سنا اور ساتھ ہی یہ شرط کی تھی کہ اگر ذبیحہ ہو مگر یہ شرط نہیں سنی
تو کرخی کے نزدیک ذبیحہ کھاوے اور ہندوانی رح کے نزدیک جھوٹا پڑ جائیگا - اور جیسے تکبیر تحریمہ جس سے نماز شروع ہوتی ہے
اور احرام الحج اور ذبیحہ پر تسمیہ کہنا - یعنی اگر حروف کی تصحیح کی اور خود نہ سنی تو ہندوانی رح کے نزدیک نماز و احرام شروع نہیں
اور ذبیحہ مردار ہے اور کرخی کے نزدیک ہر ایک جائز ہے - اور جیسے تلاوت آیت سجدہ کی - اور دیگر مسائل کثیرہ میں - اگر نماز
میں کلام کیا مگر حروف صحیح نکالے اور نہیں سُنے تو کرخی رح کے نزدیک فاسد ہے بخلاف ہندوانی رح اب سب وہ عقود جنمیں ایجاب
و قبول ہوتا ہے مثلاً بیع میں بائع نے کہا کہ میں نے تیرے ہاتھ اِسکو بیچا - حروف صحیح نکالے مگر نہیں سُنے تو کرخی کے نزدیک
ایجاب ہو گیا اور فقیہ کے نزدیک نہیں - اسی طرح نکاح وغیرہ میں ہے اور اسکا اثر یہ ہوگا کہ مشتری نے گو کچھ سنا نہیں ہے اگر
کہے کہ میں نے تجھسے اسکو خرید لیا تو بائع بر دیانت بیع لازم پڑ گئی بقول کرخی اور اگر خود بھی سنا ہو تو ہندوانی رح کے نزدیک
بھی لازم پڑ گئی - یعنی رح نے کہا کہ بیع میں کہا گیا کہ صحیح یہ ہے کہ ایسے طور پر بولنا شرط ہے کہ مشتری کو سنا دے - اقول اس
قول پر بیع و دیگر عقود میں جنمیں باہمی ایجاب و قبول ہوتا ہے یہی شرط ہوگی فتصریح - دش - پھر ان مسائل سے ظاہر ہوا کہ کہیں
تو امام کرخی کے قول میں احتیاط ہے جیسے طلاق و ایلاء و قسم میں اور کہیں فقیہ ابو جعفر کے قول میں احتیاط ہے جیسے نماز و ذبیحہ وغیرہ
م - اب قرأت کی مقدار میں کلام ہے - **وادنی مایجزی من القرأۃ فی الصلوۃ آیۃ عند ابی حنیفۃ** - اور ادنیٰ وہ مقدار
کہ کفایت کر جاتی ہے قرأت سے نماز میں وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک آیت ہے - **ف** - یعنی نماز میں قرأت ایک رکن فرض ہے
حتی کہ نہو تو نماز باطل ہے تو اب اسکی مقدار ادنیٰ کس قدر ہے کہ اسکے ہوتے ہوئے نماز باطل بالکل نہو جاوے تو اسمیں اختلاف
ہے امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ایک آیت ہے م - امام ابو حنیفہ سے اسمیں تین روایتیں ہیں اول یہ کہ فرض ایک آیت سے
ادا ہوگا اگرچہ وہ بہت چھوٹی ہو - المبسوط - اور یہی اصح ہے - الخلاصہ م - دوم یہ کہ جسقدر کو قرأت کہ سکتے ہیں قدوری نے کہا کہ
یہی صحیح ہے ع - پھر اگر وہ آیت ایک کلمہ ہو جیسے **مدہامتان** - یا جیسے ق - ن - ص - کہ بعض قراء کے نزدیک ہر ایک آیت ہے

تو بقول امام رح بعض مشائخ مختلف ہیں اور اصح یہ کہ امام رح کے نزدیک اس سے فرض ادا نہوگا۔ شرح المجمع لابن ملک والظہیریہ
والسراج والفتح۔ کیونکہ یہ شمار ہی نہ قرأت سے جلوائی۔ اور اگر ایک آیت بڑی ہو جیسے آیت الکرسی وآیۃ المداینہ اور اسنے تھوڑی
پہلی رکعت میں اور تھوڑی دوسری رکعت میں پڑھی تو عامہ مشائخ کے نزدیک جواز ہے۔ المحیط۔ اور یہی اصح ہے۔ الکافی والمنیۃ۔ اور
تیسری روایت امام رح سے کتاب الاصل میں مذکور ہے وہ مثل قول صاحبین کے ہے ع۔ **وقالا ثلث آیات قصار او آیۃ طویلۃ**
اور صاحبین نے کہا کہ ادنی مقدار جواز کا تین آیات چھوٹی یا ایک آیت بڑی ہے۔ ف۔ پس یہی امام رح سے بھی ظاہر الروایہ ہے مگر
کتاب میں روایت اول مذکور ہے م۔ **لانہ لایسمی قاریا بدونہ**۔ یعنی فرضیت قول صاحبین کی دلیل یہ کہ اس مقدار سے کم میں
وہ قرأت کرنے والا نہیں کہلائیگا۔ **فاشبہ قرأۃ ما دون الآیۃ**۔ پس کم پڑھنا مشابہ اسکے ہوا کہ ایک آیت سے کم پڑھے۔ ف
حالانکہ ایک آیت سے کم بالاتفاق اسی وجہ سے نہیں کافی کہ وہ قاری نہ ہوا اور اللہ تعالی نے قرأت کرنے کا حکم دیا ہے م۔ **وله**
قوله تعالی۔ اور امام رح کی دلیل یہ قول الہی عز وجل ہے۔ **فاقرؤا ما تیسر من القرآن**۔ یعنی پڑھو اسقدر کہ جو آسان میسر ہو
قرآن میں سے۔ ف۔ تو قدر آسان کا حکم دیا۔ **من غیر فصل**۔ بدون کسی تفصیل کے۔ ف۔ کہ آیت ہو یا زیادہ ہو۔ اور
لفظ ما ہر مقدار قلیل وکثیر کو شامل ہے۔ **الا ان ما دون الآیۃ خارج**۔ لیکن آیت سے بھی کم ہو تو یہ خارج ہے۔ ف۔ یعنی بالاجماع
اور آیت سے کم تو لوگوں کے کلام میں بھی پائی جاتی ہے۔ مع۔ **والآیۃ لیست فی معناہ**۔ اور پوری آیت اس سے کم کے
معنی میں نہیں ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ مدہامتان وق وص وغیرہ بھی لوگوں کے کلام میں پائے جاتے ہیں تو علاوہ انکے
جو آیات ہیں وہ اسکے معنی میں نہیں ہیں م۔ پھر ایک آیت پر جواز کے قول سے امام ابوحنیفہ رح کا رجوع کر لینا صحیح ہوا ہے ع۔
میں کہتا ہوں کہ ظاہر الروایۃ تو اسی کو مفید ہے پھر اہل المتون نے کیوں اسکو لکھا ہے م۔ ابن الہمام رح نے لکھا کہ قرأت چار طرح
پر ہے فرض وواجب وسنت ومکروہ۔ پس فرض کی مقدار میں امام ابوحنیفہ سے تین روایتیں ہیں ازانجملہ ایک مانند قول صاحبین
کے ہے۔ اقول یہی ظاہر الروایۃ ہے کما ذکرہ العینی رح م۔ اور واجب قرأت یعنی جسکے نہونے سے نماز کا اعادہ واجب ورنہ عاصی ہو وہ
پورا سورہ فاتحہ مع چھوٹی تین آیات یا بڑی ایک آیت کے ہے یعنی سوائے اخیرین ومغرب کی تیسری رکعت کے۔ اور مسنون قرأت
حضر وسفر کی خود کتاب میں آتی ہے اور مکروہ یہ ہے کہ جسقدر واجب ہے اسمیں سے کچھ چھوڑا جاوے۔ شرح الطحاوی میں ہے کہ سورہ
فاتحہ کے ساتھ ایک یا دو آیت پڑھکر ختم کرنا مکروہ ہے۔ مجتبی میں کہا کہ علی ہذا اگر ایک آیت طویلہ کو فاتحہ کے ساتھ پڑھے تو حق واجب
ادا نہوگا۔ اور صاحبین کے قول پر اگر ایک آیت طویلہ پڑھی یعنی مع فاتحہ تو عامہ مشائخ کے نزدیک جواز ہے۔ الفتح۔ عینی رح نے
لکھا کہ فتاوی مرغینانی یعنی ظہیریہ میں ہے کہ اگر آیت الکرسی یا آیۃ المداینہ کو بدون فاتحہ کے پڑھا تو ابوحنیفہ رح کے قول پر صحیح یہ کہ
نہیں جائز ہے۔ اقول گویا یہ بر روایت اصل یا بمعنی آنکہ امام نے ایک آیت کے قول سے رجوع کیا ہے یا معنی یہ کہ قدر واجب ادا
نہوا م۔ یہ بعض مشائخ کا قول ہے اور عامہ مشائخ کے نزدیک جواز ہے۔ پھر اگر اس آیت کو دو رکعتوں میں پڑھا تو بعض مشائخ
نے کہا کہ نہیں جائز کیونکہ آیت تامہ نہوئی اور بعض نے کہا کہ وہ چھوٹی تین آیت سے زیادہ پڑتی ہے تو جائز ہے مع۔ لیکن کراہت
تحریمی تو برابر رہیگی جب تک کہ قرأت واجبہ نہ پڑھے۔ الفتح۔ اور اگر آدھی آیت یا ایک کلمہ کو کئی بار دہرایا حتی کہ ایک آیت
کے برابر ہوگیا تو جائز نہیں ہے۔ نع۔ فتاوی نسفی میں ہے کہ چھوٹی تین آیات اور بڑی ایک آیت کا پڑھنا بالاجماع جائز ہے اور
امام رح کا ایک آیت سے رجوع کرنا صحیح ہوا ہے ع۔ درمختار میں لایا کہ اگر بڑی آیت کو دو رکعتوں میں پڑھا تو اصح یہ کہ امام اور
صاحبین سب کے نزدیک صحیح ہے کیونکہ اسکی آدھی آیت چھوٹی تین آیات سے زیادہ ہے۔ الحلبی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ اسوقت ہے
کہ فاتحہ پورا ہو اور اسکے ساتھ نصف طویلہ ورنہ پورے طویلہ میں اختلاف ہے کما مر م۔ نوادر معلی میں ابو یوسف رح سے روایت
ہے کہ ایک شخص فقط اسی قدر کہ الحمد للہ رب العالمین۔ پڑھ سکتا ہے تو وہ اسی کو ہر رکعت میں ایکبار پڑھے اور مکرر نہ کرے اور اسکی

نماز جائز ہے اور یہی امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے اور مبسوط بکر رح میں ہے کہ سنت ادا ہونے میں ایک بڑی آیت بمنزلہ تین آیات کے ہے ع۔ پھر جبکہ یہ اقسام نفس الامر میں موجود ہیں یعنی مقدار فرض و واجب و مسنون تو پھر اس قول کے کیا معنی ہیں اگر سورہ بقرہ پڑھے تو کل فرض ہوگی یا رکوع و سجود میں طول دے تو کل فرض ہوگا کیونکہ پھر باقی اقسام کیونکر متحقق ہونگے اور جواب اصح بقول اکثر علماء یہ ہے کہ قولہ تعالے فاقرؤا ما تیسر الآیہ۔ موجب ہے کہ آیت واحدہ ہو تو تعمیل ہوئی اور اس سے زائد جہانتک پڑھا تو تعمیل ہوئی پس دونوں میں سے جو متحقق ہوا فرض ادا ہوا پھر سنت کے معنی یہ ہیں کہ فرض کو ایک حد تک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقرر کردیا اور وہ چالیس آیت سے ۔۔ ۱۰۰ تک ہے۔ الفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ اس جواب سے اشکال رفع ہوا کیونکہ مثلاً تین آیت کے بعد امام نے سہو کیا اور وہ بطور جواز ہوا تو مقدار فرض قرأت کے بعد ہونے سے جواز رہا پس اگر کل فرض تھا تو فساد فرض مفسد نماز ہے پس شاید تحقیق یہ ہے کہ قولہ فاقرؤا ما تیسر الآیہ مطلقاً قرأت ہے حتی کہ اگر ایک آیت پڑھے تو ہوگیا اور زیادہ پڑھے تو فرض ادا ہوگیا پس اگر زیادہ پڑھے تو دیکھنا چاہیے کہ زیادتی تین آیت ہے تو واجب ادا ہوا اور اگر مثلاً فجر میں چالیس سے ۱۰۰ تک ہے تو سنت ادا ہوئی پس ان تین صورتوں میں سے ہر صورت تعمیل حکم فرض ہے اور یہ معنی نہیں کہ ہر صورت مقدار فرض ہے تو قول مذکور کہ پوری سورت بقرہ فرض ہے اسکے یہی معنی کہ پوری سورت سے تعمیل فرض ہے پس جو قرأت بطور مسنون پڑھے وہ سنت و واجب و فرض کی بھی تعمیل ہے اور جو بطور واجب پڑھے وہ سوائے سنت کے واجب و فرض کی بھی تعمیل ہے اور جو بقدر فرض پڑھے وہ فقط فرض کی تعمیل ہے اور برعکس نہیں ہے فافہم واللہ تعالی اعلم۔ م۔ اور منجملہ مکروہ قرأت کے یہ کہ امام کے پیچھے پڑھے یا قدرت قیام کے باوجود کچھ بغیر حالت قیام کے پڑھ لیا اور اسی طرح کسی نماز کے لیے کوئی سورت اسطرح تعیین کی کہ یہی ضرور ہونا چاہیے۔ الفتح۔ پھر قولہ فاقرؤا ما تیسر الآیہ جبکہ مطلق ٹھہرے تو فرد کامل اسکا ایک آیت نزدیک امام کے اور تین آیت نزدیک صاحبین کے ہے اور یہ احوط ہے کہ جو بات ذمہ فرض ہوئی تھی اُس سے یقیناً بری الذمہ ہوگا۔ واضح ہو کہ ق۔ یا ص۔ ن۔ وغیرہ سے امام رح کے نزدیک جواز نہیں ہے اور قہستانی رح کی تبعیت میں درمختار میں زعم کیا کہ اگر کوئی حاکم جواز کا حکم دیدے تو جائز ہے اور صورت یہ کہ ایک نے غلام سے کہا کہ اگر آج میں نے اس نفل میں قرأت کی تو تو آزاد ہے۔ پھر صرف ق۔ ن۔ وغیرہ کے مانند سے کوئی کلمہ نماز میں پڑھ لیا یعنی فاتحہ نہیں۔ پھر کسی ایسے قاضی کے حضور میں مقدمہ گیا جسکے اجتہاد میں اسقدر سے نماز جائز ہے اور اُسنے آزاد ہوجانیکا حکم دیدیا تو اب جواز ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ مغالطہ ہے اور حق یہ ہے کہ قاضی کا حکم اس مسئلہ اجتہادی میں صحیح ہے کیونکہ وہ مجتہد ہے تو آزادی کا حکم ماننا ہر شخص پر لازم ہے لیکن براہ دیانت تو اگر اس شخص کے نزدیک یہ فتوی ملا ہے یا اُسنے اپنے اجتہاد سے جانا ہے کہ اسقدر سے جواز نہیں ہوتا تو اسپر اس نفل کا قضا کرنا لازم ہے لیکن قاضی کا حکم اُسپر لازم رہیگا حتی کہ غلام آزاد ہوگیا اس سے تعرض نہ کرے۔ یہی تحقیق صحیح ہے فافہم واللہ تعالی اعلم۔ م۔ جسقدر قرأت فرض ہے اُسکا یاد کرنا ہر شخص کے ذمہ فرض عین ہے۔ ت۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تو عمل کے واسطے ہے اور حق عمل میں فرض و واجب دونوں برابر ہیں تو لازم ہے کہ جسقدر واجب ہے اُسکا حفظ کرنا ہر شخص کے ذمہ متعین ہے ہاں جب تک اُسکو ایک ہی آیت یاد ہے تو اُسکی نماز جائز ہے اور وہ گنہگار نہیں بشرطیکہ برابر فاتحہ یاد کرتا اور اُسکے علاوہ کم سے کم تین آیت یاد کرتا رہے۔ م۔ اور تمام قرآن حفظ کرنا فرض کفایہ ہے۔ حتی کہ اگر وہاں کے لوگوں میں سے کسی نے حفظ نہ کیا تو سب عاصی ہیں اور اگر بعض نے حفظ کر لیا تو باقیوں پر مطالبہ نہیں رہا۔ م۔ ہاں باقیوں پر بھی حفظ کرنا نفل سے افضل ایک سنت ہے۔ د۔ بلکہ بہت مرغوب سنت موکدہ ہے۔ م۔ سوائے فرض کے باقی قرآن سیکھنا نفل سے افضل ہے اور باقی قرآن سے فقہ سیکھنا افضل ہے اور تمام فقہ سے چارہ نہیں ہے۔ الفتح۔ یاد کرکے بھول جانا بہت بڑا ہے لیکن حرام اُسوقت ہوگا کہ ایسا بھولے کہ دیکھکر بھی نہ پڑھ سکے۔ وغیرہ۔ جنہیں حفظ قرآن سنت ہے

سوائے قدر فرض کے زائد فقہ سیکھنا اسکے حفظ سے افضل ہی۔ د۔ یون ہی کتب الفقہ مین مذکور ہی اور تحقیق یہ کہ ہر شخص کو جسقدر مسائل فقہ کی ضرورت ہی اسقدر علم سیکھنا تو اُسپر فرض ہی خواہ مرد ہو یا عورت ہو لیکن نماز۔ روزہ۔ حج۔ زکوٰۃ۔ مین سے زکوٰۃ کے مسائل اسوقت کہ اُسکے پاس مال ہو اور یون ہی حج تو مال کے وجود سے پہلے صرف اسی قدر فرض ہی کہ اسلام کا رکن زکوٰۃ و حج بھی ہی پھر جب مال ہو جاوے تو اب مقدار نصاب و قدر زکوٰۃ و شرط ادا وغیرہ مسائل جاننے۔ پھر اپنی حاجت سے زائد سیکھنا تو فرض کفایہ ہی حتی کہ اگر وہان والے سب ہی چھوڑین تو سب عاصی ہونگے اور اگر کسی نے قدم اُٹھایا اور سیکھا تو باقیون سے مطالبہ گیا پس ہی فقیہ ان سب کی ضروریات بتلاتا رہیگا۔ پھر چونکہ نئی نئی صورتین واقعات کی پیدا ہوتی ہین جنکا قدیم زمانہ مین وجود نہ تھا اور ہر ورد اُنکے ساتھ بھی حکم شرعی متعلق ہی پس ضرورت ہوئی کہ اجتہاد کی قوت بھی حاصل کیجاوے لہذا کہا گیا کہ اجتہاد بھی فرض کفایہ ہی حتی کہ اگر سب اس کمال کے حاصل کرنے سے منھ موڑین تو سب عاصی ہین۔ یہان سے معلوم ہوا کہ جن لوگون نے زعم کیا کہ اجتہاد کا خاتمہ علامہ نسفی رح پر ہو گیا۔ اُنکا یہ قول عجیب ہی اول تو اُنھون نے علم غیب کا دعوی کیا جیسا مولانا بحر العلوم نے ارکان اربعہ مین لکھا۔ دوم اُنھون نے پچھلون کے ذمہ سے فرض کفایہ ساقط کیا اور سب کو عصیان مین ڈالا کہ اب اجتہاد نہین ہو سکتا تو تم اسکے حاصل کرنے مین مت توجہ کرو۔ سوم یہ کہ اگر کسی بندہ کو اللہ تعالی نے فی الجملہ اجتہاد کی قوت دی اور وہ کام مین لایا تو عوام اسلئے مخالف ہو گئے کہ بعد خاتمہ اجتہاد کے یہ شخص مدعی کاذب ہی پس مسلمانون مین فتنہ و فساد پیدا ہوئے جنکا باعث وہی قول بد ہی اور مین تعجب کرتا ہون کہ اس قول بد کے مفاسد تو بے شمار ہین جو بیخ اسلام کاٹنے کیلیے خود شیطان کے ہاتھ مین تیز اوزار دیدیے گئے فانا للہ وانا الیہ راجعون لہذا متنبہ رہنا چاہیے واللہ الہادی الی سبیل الرشاد۔ م۔ اگر ایک جگہ سب نے حفظ قرآن چھوڑا تو وہان فقہ سے حفظ قرآن افضل ہی۔ ش م۔ پورا سورہ فاتحہ اور کوئی ایک سورہ یا مین آیات قصیرہ حفظ کرنا واجب ہی ہر مسلمان مرد و عورت پر۔ ت م ۲۔ (بیان قرأت مسنونہ کا) یہ سفر و حضر مین مختلف القدر ہی۔ وفی السفر یقرأ بفاتحۃ الکتاب وای سورۃ شاء۔ اور سفر مین پڑھے یعنی بطور قرأت مسنون کے پڑھے فاتحہ الکتاب (پوری متعین) اور کوئی سورہ جو چاہے۔ ف۔ اگرچہ چھوٹا سورہ ہو تو اس سے بھی سنت ادا ہو جائیگی۔ لما روی ان النبی علیہ السلام قرأ فی صلوۃ الفجر فی سفرہ بالمعوذتین۔ کیونکہ روایت ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرأت کی نماز فجر مین اپنے سفر مین قل اعوذ برب الفلق الخ اور قل اعوذ برب الناس الخ کے ساتھ۔ ف۔ یعنی فاتحہ سے زائد اول رکعت مین سورہ فلق اور دوسری رکعت مین سورہ الناس پڑھا۔ یہ حدیث ابو داؤد و نسائی نے عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور اسمین ہی کہ پھر جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر کے لیے اترے تو لوگون کو انھین دونون سورہ سے نماز پڑھائی۔ اسناد مین قاسم مولی معاویہ کا راوی ہی جسکی امام یحیی بن معین وغیرہ نے توثیق کی اگرچہ بعضون نے اسمین کلام بھی کیا اور حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح مین اور حاکم نے مستدرک مین روایت کیا۔ مع۔ اور حق یہ کہ حدیث حسن ہی۔ ت۔ بالجملہ یہ حدیث دلیل تخفیف ہی۔ ولان للسفر اثرا فی اسقاط شطر الصلوۃ فلان یوثر فی تخفیف القرأۃ اولی۔ اور اسلیے کہ سفر کا ایک اثر ہی آدھی نماز ساقط کرنے مین تو اسکا موثر ہونا قرأۃ کی تخفیف مین اولی ہی۔ ف۔ اور نماز اگرچہ اول مین دو ہی رکعت فرض ہوئی تھی مگر حضر مین بڑھائی گئی اور سفر مین وہی رہی کما فی صحیح مسلم عن عائشہ رض تو زیادتی مفروض ہی لیکن سفر کی مشقت سے تخفیف رکھی کہ زیادتی نہوئی تو موجب تخفیف قرأۃ بدرجہ اول ہی۔ وہذا اذا کان علی عجلۃ من السیر۔ اور اسقدر تخفیف اسوقت ہی کہ جب وہ شخص رفتار کی جلدی پر ہو۔ ف۔ یعنی سفر مین رواں ہو اور اُتر کر نماز پڑھ لی۔ وان کان فی امنۃ۔ اور اگر حالت امن مین یعنی۔ وقرار۔ حالت قرار مین ہو۔ ف۔ یعنی کسی منزل پر اترا ہو کہ اطمینان سے ٹھہر کر روانہ ہوگا تو

ویقرأ فی الفجر نحو سورۃ البروج وانشقت - پڑھے فجر مین مانند سورۃ البروج اور سورہ انشقت کے - ف یعنی والسماء ذات البروج آہ - اور اذا السماء انشقت آہ - لانہ یمکنہ مراعاۃ السنۃ مع التخفیف - کیونکہ اسکو سنت کی نگہداشت کرنا مع تخفیف کے ممکن ہی - ف اور بحر الرائق مین زعم کیا کہ جامع صغیر مین سفر کی حالت رفتار اور حالت امن وقرار دونون مین تخفیف قرأت بوجہ اطلاق کے مفہوم اور یہی مرجح ہی اور نہر الفائق مین اسکو رد کردیا اور امام مصنف کی تفصیل کو ترجیح رکھا اور اسی پر شراح متفق اور یہی امیر الحاج نے شرح المنیہ مین لکھا ہی - م - ویقرأ فی الحضر فی الفجر فی الرکعتین باربعین آیۃ او خمسین آیۃ سوی فاتحۃ الکتاب - اور پڑھے حضر مین نماز فجر کی دونون رکعتون مین چالیس یا پچاس آیتین سوائے سورہ فاتحہ کے - ف اور جب دونون رکعت مین اسقدر قرأت ہوئی تو ہر رکعت مین بیس یا پچیس ہوئین - کما فی العینی - ویروی من اربعین الی ستین - اور روایت کیا جاتا ہی کہ چالیس سے ساٹھ تک - ومن ستین الی مائۃ - اور ساٹھ سے ۱۰۰ تک - وبکل ذلک ورد الاثر - اور ہر ایک مذکورہ کے ساتھ اثر وارد ہوا ہی - ف چنانچہ حدیث جابر بن سمرہ رض مین قرأۃ سورہ ق و مثلہ کے مانند ہی - کما رواہ مسلم - وحدیث ابی بردہ رض مین ساٹھ سے ۱۰۰ تک بلفظ صحیح مسلم اور ساٹھ سے سو تک بلفظ ابن حبان اور ابن عمر رض سے سورہ صافات ہی - جابر بن سمرہ رض سے مانند سورہ واقعہ ہی - زن ع - حدیث عمرو بن حریث رض مین اذا الشمس کورت ہی - رواہ مسلم وغیرہ - وعبد اللہ بن السائب مین سورۃ المومنون - کما فی الترمذی وعلقہ البخاری - اور ابو بکر رض نے سورہ بقرہ دونون رکعتون مین پڑھی - المالک - وعثمان رض سورہ یوسف پڑھا کرتے - المالک - اور عمر رض نے سورہ یوسف و سورہ حج پڑھی - المالک یعنی جبکہ اول وقت سے کھڑے ہو گئے جیسا کہ روایت مین صریح ہی - ابن عباس رض نے رفع کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روز جمعہ کی نماز فجر مین الم تنزیل السجدہ اور ہل اتی علی الانسان حین من الدہر پڑھتے اور نماز جمعہ مین سورہ جمعہ و منافقین پڑھتے - رواہ مسلم والاربعۃ - معاذ بن عبد اللہ الجہنی کی روایت مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اذا زلزلت فجر کی ہر ایک رکعت مین پڑھی - ابو داؤد - بالجملہ آثار مختلفہ سے روایات مذہب بھی مختلف ہین - ووجہ التوفیق انہ یقرأ بالراغبین مائۃ وبالکسالی اربعین - اور وجہ توفیق یہ ہی کہ مقتدین رغبت والون کے ساتھ سو آیت تک پڑھے اور کسل والون کے ساتھ چالیس پڑھے - وبالاوساط ما بین خمسین الی ستین - اور اوسط درجہ والون کے ساتھ پچاس سے ساٹھ تک پڑھے - ف یعنی دونون مین ملا کر - وقیل ینظر الی طول اللیالی وقصرہا - اور کہا گیا کہ راتون کی درازی وکمی کو دیکھے - ف تو یہان جاڑون کی راتون مین زیادہ اور باقیون مین کم پڑھے - والی کثرۃ الاشغال وقلتہا - اور امام اپنے مقتدیون کے اشغال کی زیادتی وکمی پر لحاظ رکھے - ف جیسے وقت کی گنجایش اور تغلیس و اسفار کا خیال کرے یعنی غلس سے شروع کرے تو زیادہ پڑھے اور اسفار مین کمی کرے اور مترجم نے اوپر توفیق دیدی کہ غلس و اسفار مین کوئی خلاف نہین ہی کیونکہ بعد طلوع فجر کے جو وقت ہی اسکے سر کٹرے مین غلس بھی اور اسفار بھی ہی لیکن اول کے ٹکڑون مین غلس زیادہ و اسفار مین کمی ہی اور بہ نسبت رات کے غلس کے صبح صادق مین اسفار زیادہ ہی اور اسی پر احادیث و آثار مین توفیق دینا اولی ہی اور ایک مہم لحاظ یہ ہی کہ طلوع تک وقت نماز و ذکر مین ختم ہو تو امام اسکو حسن تدبیر سے مقتدیون کے واسطے انجام دے خصوص اس زمانہ مین - م - اگر حضر مین بھی حالت اضطرار ہو یعنی وقت تنگ ہو یا جان یا مال کا خوف ہو تو اسی قدر کفایت ہی کہ وقت یا امن نہ جاوے - الزاہدی - واضح ہو کہ سورہ فاتحہ ہر حالت مین یکسان واجب ہی لیکن تنگی وقت مین جب پورے فاتحہ سے وقت جاوے تو قدر فرض پر کفایت کرے کما ہو الصحیح - م - وفی الظہر مثل ذلک - اور پڑھے نماز ظہر مین مثل اسکے - ف جو فجر مین قرأت مذکور ہوئی - لاستوائہما فی سعۃ الوقت - کیونکہ دونون نمازین گنجایش وقت مین برابر ہین - وقال - اور کہا - امام محمد نے - فی الاصل - اصل یعنی مبسوط مین کہ - او دونہ - یا فجر سے کم پڑھے

ف۔ یعنی کمی بھی روا ہے۔ لانہ وقت الاشتغال۔ کیونکہ وقت الظہر کاموں میں مشغول ہونے کا وقت ہے فیقتص عنہ تحرزا عن الملال۔ تو مجرے سے کمی کر دیجاوے واسطے ملال سے بچاؤ کے۔ ف۔ کیونکہ طاعات الٰہی میں ملالت وگرانی آنا دل پر بہت بڑا ہے تو نقیہ کا کام ہے کہ زیادتی قرأت مستحبہ کے لیے کسی مسلمان کو ملالت کی برائی میں نہ ڈالے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث جابر بن سمرہ رض میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پڑھا کرتے ظہر میں واللیل اذا یغشٰی۔ اور عصر میں اسکے مانند۔ اور فجر میں اس سے اطول پڑھتے۔ رواہ مسلم وابوداؤد ونسائی۔ اور براء رض کی حدیث سے نعمان وذاریات کی قرأت ظاہر ہوتی ہے۔ نسائی۔ م۔ والعصر والعشاء سواء۔ اور عصر اور عشاء برابر ہیں۔ ف۔ قرأت مسنونہ کی مقدار میں یعنی۔ یقرأ فیہما باوساط المفصل۔ دونوں میں اوساط مفصل پڑھے۔ ف۔ واضح ہو کہ مفصلات آخر قرآن کی سورتیں ہیں انمیں طوال مفصل واوساط وقصار ہیں اور طوال کی ابتدا میں دو قول ہیں ایک یہ کہ سورہ حجرات سے۔ دوم یہ کہ ق سے لیکر سورۃ البروج تک اور کہا گیا کہ سورہ عبس تک ہیں۔ اور اوساط سورہ اذا الشمس کورت سے سورہ والضحٰی تک اور باقی قصار مفصل ہیں۔ قاضیخان وغیرہ ع ت۔ اور یہ نام سلف میں بھی معروف تھے۔ حدیث بریدہ رض مرفوع میں قرأت عشاء والشمس وضحاہا مانند اسکے ہے۔ النسائی والترمذی۔ اور سفر کی ایک رکعت میں والتین والزیتون الصحاح الستہ عن البراء۔ اور حدیث مرفوع جابر بن سمرہ رض میں قرأت ظہر وعصر سورہ بروج وطارق ہے النسائی وابوداؤد والترمذی۔ اور ظہر کی مشابہت فجر وعصر دونوں سے بنظر وسعت وقت اور اشتغال بضرورات ہے۔ مع۔ وفی المغرب دون ذلک۔ اور مغرب میں اس سے کم یعنی۔ یقرأ فیہا بقصار المفصل۔ نماز مغرب میں قصار مفصل پڑھے۔ ف۔ ابن عمر رض سے مرفوع ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مغرب میں قل یا ایہا الکافرون اور قل ہو اللہ احد پڑھا کرتے تھے۔ رواہ ابن ماجہ۔ ابن مسعود رض نے سورہ اخلاص پڑھا ابوداؤد۔ اور حضرت ابوبکر رض نے قصار مفصل سے ہر رکعت میں سورۃ پڑھا۔ موطا مالک۔ والاصل فیہ کتاب عمر رض الی ابی موسی الاشعری رض۔ اور اصل اس بارہ میں فرمان حضرت خلیفہ امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ ہے بجانب اپنے عامل ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ کے۔ ف۔ اسکو عبد الرزاق وابن شاہین نے مختصر روایت کیا اور ترمذی نے حوالہ دیا ہے۔ ان اقرأ فی الفجر۔ یہ لکھا کہ پڑھ فجر میں یعنی۔ والظہر۔ اور ظہر میں م۔ بطوال المفصل۔ طوال مفصل کو۔ ف۔ اور ظہر میں اوساط مفصل کو ع ن۔ وفی العصر۔ اور عصر میں م۔ والعشاء۔ اور عشاء میں ع ن۔ باوساط المفصل۔ اوساط مفصل کو۔ وفی المغرب بقصار المفصل۔ اور مغرب میں قصار مفصل کو ع ن۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ مصنف کی روایت میں تو ظہر میں طوال مفصل ہے اور ابن شاہین کی روایت میں اوساط مفصل ہیں اور نماز عصر کا ذکر عبد الرزاق وابن شاہین کی روایت میں ندارد ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ ظہر میں طوال مفصل کی روایت میں نے دیکھی نہیں بلکہ ترمذی رح نے اس فرمان کا حوالہ دیا تو ظہر میں اوساط مفصل ذکر کیا ہے ان حدیث ابو سعید خدری رض میں ہے کہ ظہر کی ہر رکعت میں قدر تیس آیت کے پڑھتے تھے۔ کما فی صحیح مسلم۔ تو یہ البتہ طوال مفصل کے برابر ہے۔ مت۔ بالجملہ مغرب میں قصار مفصل پر اتفاق ہے مگر دوسری روایات البتہ آئی ہیں جیسے قرأت سورہ اعراف بحدیث ام المومنین صدیقہ بروایت نسائی اور بیان زید بن ثابت عند البخاری۔ اور سورہ والمرسلات بحدیث ام الفضل عند الستہ جیسا اور سورۃ الطور بحدیث جبیر بن مطعم عند الستۃ الا الترمذی اور سورہ حم الدخان بحدیث ابن مسعود عند النسائی۔ اور عینی رح نے جواب دیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مومنوں کی خوشی جانکر طول دیتے تھے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بالکل واضح دلیل ہے کہ وقت مغرب سپیدہ غروب ہونے تک طویل ہے جیسا کہ مذہب ابو حنیفہ ہے نہ سرخی تک جس پر بعض نے فتوی قرار دیا فافہم۔ م۔ ولان مبنی المغرب علی العجلۃ والتخفیف الیق بہا۔ اور قصار مفصل اسلیے کہ نماز مغرب کا مبنی جلدی پر ہے اور جلدی کے مناسب تخفیف ہے۔ ف۔ تو قصار مفصل چاہیے۔ اقول

جلدی تو نماز شروع کرنے میں ہے م۔ تتمہ میں ہے کہ عصر اگر مکروہ وقت میں ادا کرتا ہو تو صواب یہ کہ مسنون قرأت پوری پڑھے
التاتارخانیہ۔ اور بدائع میں یہ اختیار کیا کہ قرأت میں کوئی حد مقرر نہیں ہے بلکہ بلحاظ وقت اور مقتدیوں و امام کے مختلف حال
پر ہے۔ و۔ میں کہتا ہوں کہ حضرت امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ کے اثر کا اتباع اس قول سے بہتر ہے م۔ **والعصر والعشاء
یستحب فیہما ان غیر**۔ اور عصر و عشاء ہر ایک میں تاخیر مستحب ہے۔ ف۔ تو انکی قرأت میں تطویل کرنا بہتر ہوگا۔ **وقد یقعان
بالتطویل فی وقت غیر مستحب**۔ اور تطویل سے کبھی یہ دونوں غیر مستحب وقت میں جا پڑینگی۔ ف۔ عصر تو زردی آفتاب
سے اور عشاء ایسے وقت کہ غلبہ نیند سے غیر مستحب وقت ہوگا اور یہ خلاف اولیٰ ہے۔ **فیوقت فیہما بالاوساط**۔ پس حد مقرر
ہوگی ان دونوں میں اوساط مفصل کے ساتھ۔ ف۔ چنانچہ اثر مذکور میں مقدر ہے م۔ وتر میں فاتحہ کے علاوہ جو پڑھے اچھا
ہے المحیط۔ مگر بطریق تبرک کبھی کبھی سبح اسم ربک الاعلیٰ اور قل یا ایہا الکافرون اور قل ہو اللہ احد پڑھ لیا کرے۔ التہذیب۔ اور
مستحب قرأت سے نہ بڑھ جاوے اور قوم پر گرانی نہ ڈالے بلکہ تخفیف کرے جبکہ تام و مستحب ہو۔ المضمرات عن الطحاوی۔ اور
حدیث جابر بن سمرہ رضہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز بجانب تخفیف تھی۔ کما رواہ مسلم۔ اور حجت میں ہے کہ فرائض میں
قرأت حرف حرف ٹھہراؤ کے ساتھ اور تراویح میں درمیانی درجہ پر اور رات کی تہجد میں سرعت جائز جبکہ صاف مفہوم ہو۔ و۔
دیگر نوافل بھی غالباً اسی حکم میں ہیں۔ ش۔ پھر فرائض میں ایک رکعت میں سوائے فاتحہ کے دو سورتیں جمع کرنا اجازت ہے
بحدیث عائشہ رضہ فی الصحیحین۔ مگر فعلی یا قولی سنت نہیں ہے اور نوافل میں فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ کما فی حدیث ابن مسعود
فی الصحیحین وغیرہما۔ پھر میں نے عینی کو دیکھا کہ ایک رکعت میں ہمارے نزدیک دو سورت جمع کرنا مکروہ نہیں ہے م۔ **ویطیل الرکعۃ
الاولیٰ من الفجر علی الثانیۃ**۔ اور طول دے رکعت اولیٰ کو نماز فجر میں سے رکعت ثانیہ پر۔ ف۔ باعتبار آیات کے
یا کلمات کے۔ التبیین۔ یعنی باجماع کے **اعانۃ للناس علی ادراک الجماعات**۔ بنظر اس فائدہ کے کہ لوگ جماعت کو پاویں
ف۔ افادہ فرمایا کہ قرأت میں یہ نیت داخل نہ کرے بلکہ خالص اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہو مگر طول دینے میں خالصاً یہ فائدہ
ہے کہ لوگ اول رکعت سمیت پوری جماعت پاویں۔ یہ بات حدیث مرفوع ابو قتادہ رضہ میں جو ابو داؤد میں ہے مصرح ہے م۔
ورکعتا الظہر سواء۔ اور دونوں رکعتیں ظہر کی برابر ہیں۔ ف۔ یعنی جنمیں قرأت فرض ہے۔ **وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف**
اور یہ ظہر کی مساوات ہر دو رکعت امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ ف۔ اور یہی اکثر شافعیہ کا قول ہے اور امام مالک
نے کہا کہ اسمیں بھی اول کو دوسری پر طول دینے میں مضائقہ نہیں ہے ع۔ **وقال محمد احب الیّ**۔ اور امام محمد نے کہا
کہ مجھے زیادہ محبوب ہے یعنی مستحب ہے کہ۔ **ان یطیل الرکعۃ الاولیٰ علی الثانیۃ فی الصلوات کلہا**۔ طول دے پہلی
رکعت کو دوسری رکعت پر تمام نمازوں میں۔ ف۔ خواہ ظہر ہو یا اور ہوں جیسے فجر میں سنت ہے۔ **لما روی ان النبی
علیہ السلام کان یطیل الرکعۃ الاولیٰ علی غیرہا فی الصلوات کلہا**۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
پہلی رکعت کو اسکے ماسوائے پر تمام نمازوں میں طول دیتے تھے۔ ف۔ چنانچہ ابو قتادہ رضہ کی حدیث میں ہے حضرت صلعم
ظہر کی پہلی دونوں رکعتوں میں فاتحہ مع سورہ پڑھتے اور اخیرین میں خالی فاتحہ پڑھتے اور پہلی رکعت کو جو طول دیتے وہ
دوسری میں نہیں دیتے اور ایسا ہی عصر میں اور صبح میں کرتے۔ البخاری ومسلم وابو داؤد والنسائی وابن ماجہ۔ پس
ہم لوگوں نے جان لیا کہ آپ کی مراد طول دینے سے یہ کہ لوگ پہلی رکعت پاویں۔ ابو داؤد۔ اور عینی رح نے ذکر کیا
اور عشاء میں یوں ہی کرتے۔ ابو داؤد۔ اسی قول کو نووی رح نے اختیار کیا ع۔ اور خلاصہ میں اسی کو مستحب کہا۔ ف
اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الزاہدی ومعراج الدرایہ۔ اور فتاوی الحجہ میں ہے کہ یہی فتویٰ کے واسطے لیا گیا ہے۔ التاتارخانیہ۔
کلہا۔ اور دلیل شیخین کی۔ ف۔ کہ جمہور شافعیہ کی یہ کہ حدیث [illegible] قرأت ظہر ہر رکعت اول میں

بقدر (۳۰) آیات ہے اور پچھلی ہر رکعت میں ۱۵-آیات اور عصر کے ہر اول میں ۱۵-آیات اور پچھلیوں میں اس سے
نصف ہے۔ کما رواہ مسلم واحمد - پس اس حدیث سے نکلا کہ اولین دونوں ظہر و عصر میں برابر ہیں لیکن تردد یہ ہے کہ ایک تو
دوسری حدیث میں قرأت ظہر اوساط مفصل سے ہے اور دوم اخیرین میں صرف فاتحہ ہے اور وہ باتفاق سات آیات ہیں
نہ کہ ۱۵- اور شاید کہ اخیرین میں کچھ اور پڑھتے ہوں - بہر حال حدیث میں اشکال ہے۔ لہذا امام مصنف رح نے اسکے سوا
استدلال شیخین میں یوں کہا کہ - ان الرکعتین استویا فی استحقاق القرأة - دونوں رکعتیں قرأت کے استحقاق میں
برابر ہیں - فیستویان فی المقدار - تو مقدار میں بھی دونوں برابر رہینگی - بخلاف الفجر - برخلاف فجر کے - ف
اگرچہ دونوں رکعتیں تو برابر مستحق ہیں لیکن عارضی حالت نے فرق کیا اور وہ لوگوں کی بے اختیاری ہے - لانہ وقت نوم
وغفلۃ - کیونکہ وہ وقت نیند وغفلت کا ہے - ف - تو اب یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کہ ایسے ہی عوارض ظہر وغیرہ میں کاموں
میں مشغولی ہے اسلیے کہ یہ تو اختیاری ہیں - ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ وہ اکثر خواب قیلولہ کا وقت ہے - دوم یہ کہ بمقابلہ نص کے یہ قیاس
رد کیا جائیگا مگر آنکہ حدیث ابو قتادہ رضہ میں یہ تاویل ہو جو ذکر فرمائی بقولہ - والحدیث محمول علی الاطالۃ من حیث الثناء
والتعوذ والتسمیۃ - اور حدیث ابو قتادہ محمول ہے طول دینے پر از راہ ثنار و تعوذ و تسمیہ کے - ف - یعنی پہلی رکعت کا
طول دینا اس راہ سے کہ اسمیں سبحانک اللہم الخ اور اعوذ باللہ الخ اور بسم اللہ الخ پڑھتے جو دوسری میں نہیں پڑھا جاتا
تو پہلی میں وہ طول ہوتا جو دوسری میں نہ ہوتا - باقی مقدار قرأت میں دونوں برابر رہتی تھیں لیکن پوشیدہ نہیں کہ
یہ تاویل اگر ظہر و عصر میں بوجہ اخفاء کے ممکن ہے تو فجر و عشاء میں محل تامل ہے بلکہ فجر میں تو بالاجماع طول قرأت ہے لہذا فتح القدیر
میں خلاف تبادر قرار دیکر کہا کہ اسی جہت سے خلاصہ میں کہا کہ امام محمد رح کا قول احب ہے یعنی زیادہ پسندیدہ ہے - پھر قول
شیخین رح مساوات از راہ آیات ہے لیکن جب آیات میں لمبی و چھوٹی کا فرق ہو تو پھر کلمات و حروف سے برابری
معتبر ہوگی - کذا قال المرغینانی - التبیین - لیکن حق یہ کہ معتبر مقدار میں آیات ہیں لہذا امام مصنف رح نے فرمایا - ولا معتبر
بالزیادۃ والنقصان بمادون ثلث آیات - اور کچھ اعتبار نہیں زیادتی وکمی کا تین آیات سے کم مقدار میں - ف
بلکہ تین آیات تو زیادہ پڑھیں تو ایک زیادہ اور دوسری کم معتبر ہوگی نہ جبکہ ایک یا دو آیتیں ہوں کہ انکا اعتبار ساقط ہے
لعدم امکان الاحتراز عنہ من غیر حرج - کیونکہ اس مقدار سے بچاؤ رکھنا بغیر حرج اٹھائے ممکن نہیں ہے - ف
اور حرج کو شرع نے بالکل اٹھا دیا ہے تو اتنی کمی و زیادتی کا اعتبار بھی اٹھا دیا گیا ہے - اور خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
صحیح ہوا کہ مغرب میں قل اعوذ برب الفلق اور قل اعوذ برب الناس پڑھی حالانکہ اول سورہ میں ایک آیت زیادہ ہے
وفی العینی بالجملہ فرائض میں تین آیات کی زیادتی مکروہ ہے اور نوافل وسنن میں نہیں - جامع المحبوبی ع - لیکن سوائے
ان سورتوں کے جنکا پڑھنا بطور سنت ثابت ہوا ہے کیونکہ انمیں تین آیات کی زیادتی بھی مکروہ نہیں - البحر - اور کراہت
سے مراد تنزیہی ہے - البحر - یعنی یہ بیان اولویت کا ہے ورنہ پہلی میں اگر سورہ بقرہ اور دوسری میں تین آیات پڑھے
تو بھی جائز ہے کچھ مضائقہ نہیں - الظہیریہ - پھر جیسے اولویت کی راہ سے اختلاف فرائض میں ہے یہی جمعہ و عیدین میں
ہے - البدائع - پھر یہ امام کے حق میں ہے اور منفرد جیسے چاہے پڑھے - جامع التمرتاشی - اور مجرد حسن بن زیاد میں امام ابو حنیفہ
سے روایت ہے کہ قرأۃ کا کل حال جو ہم نے بیان کیا اسمیں منفرد بھی مثل امام کے ہے فرق یہ کہ منفرد پر جہر نہیں ہے - قنیہ میں ہے
کہ مسنون قرأت میں امام و منفرد برابر ہیں حالانکہ لوگ اس سے غافل ہیں - مع - یہی حلبی نے لیا ہے - میں کہتا ہوں کہ سنت
تو معمول فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے پھر تنہا فرائض آپ کا معمول کہاں تھا جو منفرد کے حق میں مثل امام کے قرأت
مسنون ہو حتی کہ ترک [illegible] میں اسارت لازم آوے اور ترک جماعت میں معذور ہوا تو بقدر طاقت ہے ورنہ مستحب

لہذا میرے نزدیک قول جامع تمرتاشی صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور قول المجرد اس او لویت کو شامل نہین اور یہی قابل اعتماد ہے۔ م۔ اصحاب نے کہا کہ اگر اول رکعت مین قل اعوذ برب الناس پڑھے تو دوسری مین بھی یہی پڑھے ع۔ تو مسبوق بھی یہی کرے م۔ اسی طرح دونون رکعت مین فاتحہ کے ساتھ ایک ہی سورت پڑھنے مین مضائقہ نہین جیسے حدیث مرفوع مالک بن الحویرث مین اذا زلزلت۔ کما رواہ ابوداؤد۔ اور صحابہ مین سے ایک امام ہر رکعت مین بعد فاتحہ وغیرہ قرأت کے قل ہو اللہ احد پر ختم کرتا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرافعہ ہوا آپ نے فرمایا کہ اس سے پوچھو کہ کس بات سے ایسا کرتا ہے۔ اسنے بیان کیا کہ یہ سورہ صفۃ الرحمن ہے مجھے بہت محبوب ہے آپ نے فرمایا کہ اسکو خبر دیدو کہ الرحمن عز وجل تجھے محبوب رکھتا ہے۔ البخاری ومسلم والنسائی۔ پس جب اسپر برقرار رکھا تو جائز ہے۔ بعد فاتحہ کے دو سورہ ایک رکعت مین جمع کرنا ہمارے نزدیک مکروہ نہین۔ طحاوی نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خود کرنا ثبوت ہے۔ ع۔ میرے نزدیک فرائض مین یہ سنت تو ہی نہین مگر جواز ہے نہ مکروہ و قدم م۔ حدیقۃ العلماء مین ہے کہ چار بن حضرت امیر المومنین عثمان اور حضرت تمیم داری اور سعید بن جبیر و ابوحنیفہ انھون نے ایک رکعت مین قرآن ختم کیا ہے۔ دو اول کے تو صحابی ہین رضی اللہ عنہم اور دو اخیر کے تابعی ہین رحمہم اللہ تعالیٰ۔ م۔ وليس في شئ من الصلوات قراءة سورة بعينها۔ اور نہین ہے نمازون مین سے کسی نماز مین پڑھنا کسی سورہ معین کا۔ ف۔ یعنی کسی نماز مین قرأت ادا ہونے کے لیے کوئی سورہ معین کر کے فرض نہین ہے یعنی باین معنی کہ۔ لا يجوز غيرها۔ سواے اس سورہ کے دوسرا جائز نہو۔ ف۔ بلکہ مطلقاً قرآن سے پڑھنا فرض ہے۔ اور سورہ فاتحہ کا معین ہونا بطور فرض نہین بلکہ واجب ہے حتی کہ اگر فاتحہ کے بجاے اور قرآن پڑھ دے تو فرض ادا ہو گیا۔ لاطلاق ما تلونا۔ بدلیل مطلق ہونے اس آیت کے جو ہم نے تلاوت کر دی۔ ف۔ قولہ تعالیٰ فاقرؤا ما تيسر من القرآن۔ کیونکہ اس سے نکلا کہ قرآن سے میسر ہو پڑھ دو۔ لہذا ترک فاتحہ سے نماز باطل نہوگی جیسا کہ بعض نے زعم کیا بدلیل حدیث ابوہریرہ رضہ کہ لا صلوة الا بفاتحة الكتاب۔ یعنی نماز نہین مگر سورۂ فاتحہ کے ساتھ۔ البخاری وغیرہ۔ کیونکہ اس حدیث کا مفاد تو یہ ہے کہ نماز جسکا نام ہے وہ اسی سورہ کے ساتھ صورت پکڑیگی۔ پھر اسکے ساتھ کامل ہوگی اسی وجہ سے سلف وخلف مین یہ معمول ہے پھر اگر یہ نہو تو ناقص ہے چنانچہ دوسری حدیث ابوہریرہ رضہ مین بغیر فاتحہ کے خداج غیر تمام۔ آیا یعنی ناقص ہے پوری نہین ہے تو معلوم ہو گیا کہ فرض نہ تھی ورنہ فرض ترک ہونے سے باطل ہو جاتی اور یہ بات بالکل واضح ہے۔ م۔ ويكره ان يوقت لشئ من القرآن لشئ من الصلوات۔ اور مکروہ ہے کہ موقت کرلے کوئی چیز قرآن مین سے واسطے کسی نماز کے نماز ون مین سے۔ ف۔ یعنی کسی نماز کے لیے کوئی سورہ یا آیت موقت کر لینا مکروہ ہے۔ امام طحاوی واسبیجابی نے کہا کہ یہ موقت کرنا اسی کا پڑھنا حتمی واجب سمجھے اسطرح کہ سواے اسکے نہین جائز ہے یا سمجھے کہ سواے اس سورہ کے اور کچھ پڑھنا مکروہ ہے۔ التبیین ومع۔ پس حاصل یہ کہ سورہ فاتحہ تو نماز مین واجب ہے پھر سواے فاتحہ کے قرآن مین سے اور بھی پڑھنا چاہیے تو اسمین کوئی چیز اسطرح مقرر کرنا کہ سواے اسکے دوسرا سورہ مکروہ ہے یا یہی چیز اسمین پڑھنا واجب ہے تو اسطرح موقت کرنا مکروہ ہو جائیگا۔ م۔ پھر اگر اسطرح نہ سمجھے بلکہ کوئی سورہ اسلیے مقرر کرلے کہ وہ اسپر آسان ہے یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو پڑھا تو تبرک کے طور پر مقرر کیا تو کراہت نہوگی مگر شرط یہ ہے کہ کبھی کبھی اسکے سواے بھی پڑھ لے تاکہ عوام جاہلون کو یہ گمان نہ جم جاوے کہ اس نماز کے لیے یہی قرأت مقرری ہے دوسری نہین جائز ہے۔ التبیین۔ چنانچہ شافعیہ نے جو سورۂ سجدہ نماز فجر جمعہ مین التزام کیا بوجہ سنت کے تو اکثر عوام مین یہ اعتقاد بیٹھ گیا کہ اسوقت مین یہی مخصوص ہے حتی کہ بغیر اسکے جائز نہین ہے۔ مع۔ پس حق یہ ہے کہ کسی نماز کے لیے کوئی سورہ ہمیشہ کے لیے مقرر کرنا مطلقاً مکروہ ہے خواہ اسکو حتمی سمجھے یا نہ سمجھے۔ ت۔ لما فيه من هجر الباقي۔ کیونکہ اسمین باقی قرآن کا [illegible] نا لازم آتا ہے۔ ف۔ لیکن یہ جب لازم آوے

کر دوسری نماز دن میں باقی میں سے نہ پڑھے۔ ف۔ مین کہتا ہون کہ اس نماز خاص کے حق مین تو باقی قرآن مہجور ہونا لازم ہے گویا اس نماز کو باقی قرآن سے حصہ ہی نہیں ہے اور یہ خطاے فاحش ہے۔ علاوہ برین لازم آتا ہے۔ ایہام التفضیل وہم دلانا تفضیل کا۔ ف۔ پس تبرک سنت کے لیے برابر پڑھے لیکن کبھی کبھی مختلف اوقات مین دوسری قرأت بھی پڑھے تاکہ عوام کو یہ وہم نہو۔ کما صرح فی فت والتبیین۔ نہ آنکہ برابر دوسری قرأت پڑھے اور کبھی تبرک کے لیے جو حدیث مین ہے وہ پڑھے جیساکہ درمختار مین سمجھا۔ پھر حدیث کی قرأت مین اوپر ذکر کر چکا سواے تہجد وعیدین کے جنکا بیان آویگا۔ م۔ اور شافعی رح کے نزدیک بھی اس خرابی مذکور کی وجہ سے کراہت لازم ہے تو درحقیقت کوئی اختلاف نہین بلکہ مسنون و متبرک ہونے کے طور پر خاص سورتین جو صحاح مین وارد ہین پڑھے۔ بالاجماع۔ اور اگر اسی کو حتم سمجھے کہ بدون اسکے جائز نہین تو بالاتفاق مکروہ ہے۔ رہا یہ خطرہ کہ عوام اسکو دائمی سنکر اس گمان مین پڑینگے کہ یہی واجب ہے تو بھی کبھی اور سورتین پڑھے۔ مترجم کہتا ہے کہ امام انکو عام طور پر سمجھا دے کہ یہ وجوباً نہین ہے تو بھی انکا وہم جاتا رہیگا۔ ہان یہ لازم رہا کہ اس نماز و وقت کو باقی قرآن سے حصہ نہین رہا تو بہتر ہوگا کہ کبھی اور بھی پڑھے اور احادیث صحیحہ مین بھی یہ منصوص نہین کہ ان سورتون پر مداومت کی کہ انکے سواے اور نہین پڑھی مین فافہم۔ م۔ (فروع) قرآن ختم کرے تو دوگانہ کے اول مین سورہ فلق و سورہ الناس پر رکوع کرے پھر دوسری رکعت مین الحمد و کچھ الم سے پڑھکر رکوع کرے۔ الخلاصہ۔ فتاوی الحجہ مین ہے کہ قرآن کی قرأت ساتون قراتون اور انکی روایتون سے جائز ہے مگر مین صواب دیکھتا ہون کہ عجیبہ قرأۃ جو امالہ وغیرہ سے ہے یا ساتون مین سے بعض روایت غریب ہے تو اسکو عوام مین نہ پڑھے۔ التاتارخانیہ مع التوضیح۔ م۔ فرائض ہر رکعت مین فاتحہ مع پورا سورہ پڑھے اور عاجز ہو تو سورہ دونون رکعت مین کر دے۔ الخلاصہ۔ اور سورہ کا بعض ہر رکعت مین مکروہ نہین یہی صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ ایک رکعت مین رکوع آمن الرسول پڑھا اور دوسرے مین قل ہو اللہ احد۔ تو مکروہ نہین ہے۔ التاتارخانیہ۔ آخر رکوع کی آیات اگر زیادہ ہون تو سورت کم آیات سے افضل ورنہ برعکس ہے۔ الذخیرہ۔ تین آیات بہ نسبت بڑی ایک آیت کے اولی ہے یہی صحیح ہے۔ التاتارخانیہ۔ ایک رکعت مین ایک سورہ پڑھا اور دوسرے مین ایک سورہ چھوڑکر اسکے بعد کا پڑھا تو اختلاف ہے بعض کے نزدیک مطلقاً مکروہ نہین ہے۔ المحیط۔ اور بعض کے نزدیک مکروہ۔ مگر مختار یہ کہ قرأت نہ چھوڑے پوری کرے۔ الذخیرہ۔ اور اگر اسکے اوپر کی سورت اسی رکعت مین یا دوسری رکعت مین پڑھے یا اسی طرح آیت چھوڑکر اوپر کی آیت پڑھے تو مکروہ ہے۔ المحیط۔ اور یہی جمہور فقہا کا قول ہے ع۔ اور یہ سب فرائض مین ہے نہ سنن مین۔ المحیط۔ اگر رکوع کے واسطے تکبیر کہی پھر زیادہ پڑھنا چاہا تو مضائقہ نہین جب تک رکوع نہ کیا ہو۔ الخلاصہ۔ اب یہان مسئلہ ہے کہ امام کے پیچھے مقتدی کچھ پڑھے یا نہین۔ قال المصنف۔ ولا یقرأ المؤتم خلف الامام۔ اور نہ قرأت کرے مقتدی پیچھے امام کے۔ ف۔ نہ فاتحہ اور نہ سورہ یعنے قرآن کی قرأت کچھ نہ کرے۔ م۔ خواہ نماز جہری ہو یا سری ہو۔ عنایہ۔ یہی قول ایک جماعت عظیم اکابر صحابہ رض کا ہے کما سیاتی۔ م۔ اور تابعین مین سے تابعین کے سردار سعید بن المسیب کا اور عروہ بن الزبیر و سعید بن جبیر و زہری و شعبی و نخعی و اسود رحمہم اللہ وغیرہم کا اور ثوری و ابن ابی لیلی و حسن بن حی و اوزاعی و مالک و احمد و ابن عیینہ و ابن المبارک کا ہے مگر اوزاعی و مالک و ابن المبارک نماز جہریہ مین منع کرتے ہین اور جواہر مالکیہ مین ہے کہ عبد اللہ بن وہب و اشہب و ابن حبیب وغیرہم مثل ائمہ حنفیہ کے مطلقاً مانع ہین۔ ع و ابن کثیر۔ خلافا للشافعی فی الفاتحۃ۔ شافعی رح نے سورہ فاتحہ مین خلاف کیا۔ ف۔ یعنی مقتدی سورہ فاتحہ پڑھے مگر قول قدیم مین تو فقط سری نماز مین نہ جہری مین مثل قول مالک رح کے اور جدید مین مطلقاً خواہ سری ہو یا جہری ہو پڑھے اور رافعی نے ایک وجہ نقل کی کہ سری مین بھی واجب نہین ہے اور یہی قول لیث و ابو ثور و زہری کا ہے۔ ع۔ لہ ان القرأۃ رکن من الارکان فیشترکان فیہ۔ وجہ قول شافعی رح یہ ہے کہ قرأت ایک رکن ہے ارکان مین سے

تو امام و مقتدی دونون اِسمین مشترک ہونگے۔ ف۔ جیسے قیام و قعود و رکوع و سجود مین مشترک ہین۔ اور دلیل نقلی امام شافعیؒ کی اول یہ کہ حدیث عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ مرفوع ہے کہ لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ نہین نماز اُس شخص کی جس نے سورہ فاتحہ نہ پڑھے۔ الصحیحان والسنن۔ پس اِس سے امام و منفرد و مقتدی ہر شخص کے واسطے قرأۃ فاتحہ واجب ہوئی۔ اقول قرأت دو قسم ہے حقیقۃً اور حکماً۔ پس جس کسی کو عذر ہو یا فاتحہ یاد نہو تو حکماً اُسنے پڑھا۔ ایک روایت مین ہے کہ لا تجزئ صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ نہین اجزا ہے کوئی نماز ایسے شخص کے لیے جس نے فاتحہ نہ پڑھی۔ الدارقطنی و اسنادہ صحیح و صححہ ابن القطان اجزا یعنی کافی ادا ہونا۔ البیضاوی فی الاصول۔ ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہے کہ امرنا ان نقرأ بفاتحۃ الکتاب وما تیسر۔ ہم حکم دیے گئے کہ پڑھین فاتحہ اور جو آسان میسر ہو۔ ابو داؤد۔ ابن سید الناس نے کہا کہ اسناد صحیح اور راوی ثقہ ہین۔ اقول اِسمین فاتحہ مع زائد سورہ کے واجب ہے اور حضرت ام المومنین عائشہ رضؓ و ابو ہریرہ رضؓ سے مرفوع روایت ہے کہ من صلی صلوٰۃ لا یقرأ فیہا بام القرآن فہی خداج غیر تمام۔ یعنی جس نے کوئی نماز پڑھی جسمین ام القرآن نہ پڑھی تو وہ نماز ناقص ہے پوری نہین ہے۔ صحیح مسلم و ابن ماجہ وغیرہم۔ اِسمین مقتدی بھی شامل ہے اقول اور تصریح ہے کہ وہ نماز ناقص ہے تمام نہین ہے اور بعضون نے اپنی راے لگائی کہ جو ناقص ہو وہ نماز ہی نہین ہے تو وہ باطل ہے مگر یہ جہالت ہے کیونکہ جس شخص اعرابی نے بدون اعتدال وغیرہ کے بُری طرح نماز پڑھی اور آپ نے اُسکو تعلیم کی اُسکے آخر مین روایت نسائی وغیرہ مین صریح ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو اس امر سے خوشی ہوئی کہ جس نے ان امور مین سے کسی مین کمی کی تو اُسکی نماز مین نقص آیا اور پوری نماز نہین گئی جیساکہ مین فرائض مین مفصل ذکر کر چکا ہون۔ وجہ استدلال شافعی یہ ہے کہ اِن احادیث مین قرأت فاتحہ ہر شخص پر واجب کی بدون اسکے کہ امام و مقتدی و منفرد کی کوئی تفصیل ہو تو مقتدی پر بھی واجب ہے۔ دلیل دوم خاص ہے وہ بھی عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الصبح فثقلت علیہ القرأۃ فلما انصرف قال انی اراکم تقرؤن وراء امامکم قال قلنا یا رسول اللہ ای واللہ قال لا تفعلوا الا بام القرآن فانہ لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بہا یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمکو صبح کی نماز پڑھائی پس آپ پر پڑھنا بھاری پڑ گیا تو جب آپ نے سلام پھیرا تو فرمایا کہ مین تمکو دیکھتا ہون کہ تم اپنے امام کے پیچھے پڑھتے ہو تو ہم نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہان واللہ ہم تو پڑھتے ہین فرمایا کہ مت ایسا کرو مگر ساتھ فاتحہ کے کیونکہ شان یہ ہے کہ نماز نہین اُسکی جو فاتحہ نہ پڑھے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی۔ اور بمانند اِسکے ابو داؤد و نسائی و دارقطنی وغیرہم نے بھی روایت کی۔ اور اِس حدیث کی اسناد مین محمد بن اسحق راوی ہے۔ امام مالک نے کہا کہ کذاب ہے اور امام احمد و ابو حاتم و نسائی و یحییٰ بن معین نے اِسکو ضعیف کہا اور ہشام بن عروہ و سلیمان التیمی و یحییٰ القطان اور وہب بن خالد نے اِسکو کذاب کہا۔ اور کذاب ہونا بہت سخت جرح ہے لیکن ترمذی نے بخاری رح سے اِسکی توثیق نقل کی اور ذہبی رح نے میزان مین امام مالک کا اپنے قول سے رجوع کرنا اور اُسکو ہدیہ بھیجنا مذکور کیا اور ابن الہمام نے فتح القدیر مین بعد نقل اقوال کے اسی کو ترجیح دی کہ وہ ثقہ ہے۔ بہر حال یہ راوی مختلف فیہ ہے تو یہ حدیث بدرجہ حسن ہوئی اور یہ بھی حجت ہے تو اِس حدیث سے معلوم ہوا کہ جہری نماز مین امام کے پیچھے مقتدی فاتحہ پڑھے۔ یہ تو امام شافعی رح کا استدلال تھا اور اِس استدلال مین بہت کچھ کلام باقی ہے جو عنقریب مذکور ہوگا۔ پھر اگر امام نماز پڑھاتا ہے اور اُسنے بعد قرأت کے رکوع کیا اور ایک شخص آکر رکوع مین شامل ہوا تو یہ رکعت اُسکو پوری مل گئی۔ اور یہی شافعی و جمہور کا قول ہے تو گویا شافعی ایسی صورت کو مخصوص بعذر کرتے ہین۔ اور ہمارے زمانہ مین بعضے جہال جنکو جہل مرکب یہ سمایا ہے کہ اُنکو اجتہادی قوت ہے مین نے ایک مغرور کو دیکھا کہ اُسنے اپنی کتاب مین وجوب فاتحہ کے یہ دلائل جو امام شافعی رح کے استدلال مین گذرے ہین نقل کرنے کے بعد لکھا کہ پھر جو رکوع مین ملنے سے رکعت مل جانیکا مسئلہ جمہور کا قول ہے یہ ضعیف ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ صحیح مسلم مین حدیث مرفوع موجود ہے کہ جس نے امام کے ساتھ

رکوع پایا اُسنے وہ رکعت پائی - اِس نص سے جمہور کا استدلال قطعاً صحیح اور اِس شخص مدعی کی جہالت ظاہر ہے م - ولنا - اور ہماری حجت - ف - اِس مسئلہ مین کہ امام کے پیچھے مقتدی کچھ نہین پڑھیگا - قولہ علیہ السلام - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے - من کان لہ امام فقرأۃ الامام لہ قرأۃ - یعنی جس مصلی کا امام ہو تو امام کی قرأت ہی اُسکی قرأت ہے - ف - یعنی حسی قرأت نہین بلکہ حکمی قرأت ہے یعنی بحکم شرعی مقتدی نے قرأت اسطرح کی کہ جسکو اُسنے امام بنایا تھا اُسنے قرأت کی تو گویا یہی اُسکی قرأت ہوئی تو وہ اب دوبارہ نہین پڑھیگا کیونکہ دو قرأت مشروع نہین ہین پس مقتدی کی قرأت ہوگئی م - وعلیہ اجماع الصحابہ - اور اِسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے - ف - یعنی جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہی بات ثبوت ہوئی تو یہ گویا بمنزلہ اجماع کے ہے اگرچہ بعض سے اُسکے خلاف بھی ثبوت ہوا ہے جیسے عبادۃ بن الصامت رضہ وغیرہ - اور جب یہ نص و دلیل موجود ہے تو خالی رکن ہونے کے قیاس سے مقتدی پر وجوب نہوگا جیساکہ شافعی رح کی طرف سے ذکر کیا - وہو رکن مشترک بینہما اور یہ قرأت ایک رکن ہے جو امام و مقتدی مین مشترک ہے - ف - پس قرأت کے دو حصہ کہ زبان سے کلمات ادا کرنا اور سننا دونون کی تقسیم ہے - لکن حظ المقتدی الانصات والاستماع - لیکن مقتدی کا حصہ خاموش رہنا اور کان لگا کر سننا قال علیہ السلام - واذا قرأ فانصتوا - اور جب امام قرأت کرے تو تم خاموش رہو - ف - یعنی خاموشی کے ساتھ سنو اور یہ حدیث مسئلہ آمین مین گذر چکی ہے - ویستحسن علی سبیل الاحتیاط فیما یروی عن محمد - اور مستحسن ہے یعنی مقتدی کا کا پڑھ لینا بطور احتیاط کے اُس قول مین جو امام محمد سے مروی ہوا - ف - یعنی امام محمد رح سے مروی ہے کہ بہتر یہ کہ مقتدی بطور احتیاط کے سورہ فاتحہ پڑھ لے تاکہ خلاف سے بچ جاوے - اقول امام محمد رح کے مؤطا اور آثار مین خود اِسکے خلاف موجود ہے تو ایسی روایت کا اعتبار ساقط ہے - ویکرہ عندہما - اور شیخین کے نزدیک مقتدی کا پڑھنا مکروہ ہے - ف - یعنی کراہت تحریمی لما فیہ من الوعید - کیونکہ مقتدی کے پڑھنے مین وعید وارد ہوئی ہے - ف - چنانچہ امام محمد نے مؤطا وغیرہ مین بہت سے آثار ذکر کیے اور بیان آتا ہے تو جب احتمال جواز ایکطرف ہوا اور دوسری طرف خوفناک وعید وارد ہے تو ایسی صورت مین صحیح اصل ہے کہ وعید پر لحاظ کیا جاوے تو پڑھنا مکروہ تحریمی ہوا - چونکہ اِس مسئلہ مین فساد آمیز اختلاف اِس زمانہ مین ہے لہٰذا توضیح و تحقیق مقام یہ ہے کہ آیۂ کریمہ واذا قری القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا لعلکم ترحمون - معنی یہ ہین کہ جب قرآن پڑھا جاوے تو اُسکو کان لگا کر سنو اور خاموش رہو بامید آنکہ تم پر رحم کیا جاوے - یہ حکم ہر شخص کو عام ہے حتی کہ مشرکین کہ وے قرآن سننے سے پرہیز کیا تھا اور آپس والون کو کہتے کہ لا تسمعوا لہذا القرآن والغوا فیہ الآیہ - یعنی اِس قرآن کی طرف کان لگا اور اِسکے پڑھنے کے وقت ملکر غوغا کرو الخ تاکہ لوگ نہ سنین کیونکہ قرآن کی فصاحت و بلاغت اور سچے دلائل سنکر مسلمان ہوتے جاتے تھے تو اللہ تعالیٰ نے اُنکو نصیحت کی کہ اِس حق کو کان لگا کر سنو اور خاموش رہو اور یہ حکم عام دیا جسکی فرمانبرداری اُنکو بدرجۂ اولیٰ لازم پڑی بلکہ اصلی تعمیل کرنے والے اِسکے اہل اسلام ہی ہین ورنہ کفار تو یہان ہی نہین مانتے بہرحال یہان ہر حالت مین اِسکی تعمیل واجب ہے اور خاص نماز کی حالت مین اور بھی تاکید کے ساتھ واجب ہے - شیخ امام عماد الدین ابن کثیر رحمہ اللہ تعالیٰ نے تفسیر مین لکھا کہ جسکا ترجمہ یہ ہے اللہ تعالیٰ نے تلاوت قرآن کے وقت سننے و خاموش رہنے کا قرآن کی تعظیم و احترام کے واسطے حکم دیا و لیکن یہ حکم زیادہ تاکید کے ساتھ مؤکد ہے نماز فریضہ مین جب کہ امام جہر کرے چنانچہ امام مسلم نے صحیح مین ابو موسیٰ اشعری سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انما جعل الامام لیؤتم بہ فاذا کبر فکبروا واذا قرأ فانصتوا آہ - یعنی امام تو اِسی واسطے قرار دیا گیا کہ اُسکی اقتدا کیجاوے پس جب وہ تکبیر کہے تو تم تکبیر کہو اور جب وہ قرأت کرے تو تم خاموش سنو - آہ - اور یون ہی اہل السنن نے ابو ہریرہ رضہ سے روایت کی اور امام مسلم نے اِس حدیث کو صحیح کہا ہے - عماد - یعنی امام اپنی مقتدیون کی طرف سے اُنکا ذمہ دار ہے سب مقتدی اِسکو پیش کرکے بارگاہ الٰہی مین

حمد وثنا ومناجات کرنے حاضر ہوے ہین اور حدیث ابوہریرہ رضہ اسکی مؤید ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الامام ضامن والموذن مؤتمن اللہم ارشد الائمہ واغفر للموذنین - امام ضامن ہی اور موذن امانت دار ہی الہی تو ہدایت دے امامون کو اور بخشدے موذنون کو - رواہ ابوداؤد والترمذی - لوگون نے موذن کو اپنی نمازون کی ٹھیک اوقات اور روزون کے اوقات کا امانت دار کیا ہی تو وہ کچھ اسمین خیانت نہ کرے اور دعا کی کہ اگر اس سے کچھ خطا ہو جاوے تو الہی اسکو بخشدے اور رہا امام تو وہ مقتدیون کی نماز کا ضامن ہی کیونکہ وہی سب مقتدیون کی طرف سے مناجات جناب الہی مین عرض کرتا ہی اور یہی قرأت ہی اور مقتدی اسکو سنتے جاتے اور دل مین اسی طرح حمد وثنا اور اسی طرح سوال کی تصدیق کرتے جاتے ہین مثلاً امام نے پڑھا الحمد للہ رب العالمین - تو مقتدی بھی دل مین تصدیق کرتے جاتے ہین کہ تعریف وخوبیان توسب ہی ہمارے رب کے لیے ہین جو رب العالمین ہی اور جناب باری تعالی مین اقرار لاتے ہین کہ جیسے ہمارا امام عرض کرتا ہی ہم سب اسی کے پیچھے اسی طرح مقر ہین اور اسی معنی ہین حدیث مین ہی کہ آدمی کے لیے اسکی نماز مین سے اسی قدر ہی کہ جسقدر اُسنے تعقل کیا اور اسی وجہ سے اگر امام صرف منہ سے کہے جاتا اور غافل ہی تو وہ ہدایت پر نہین ہی - حالانکہ منہ سے کہتا ہی کہ اہدنا الصراط المستقیم - الہی ہمکو صراط مستقیم کی ہدایت دیدے - پھر اُسکی مثال ایسی کہ بادشاہ کے حضور مین ایک شخص درخواست عرض کرتا ہی مگر زبان سے تو بادشاہ سے کہتا ہی اور منہ اور آنکھین اُسکے مکان کی جھاڑ فانوس اور بادشاہ کے نوکرون وغیرہ کی طرف پھیری ہوئی ہین - اسی جہت سے حدیث مین ہی کہ رحمت بندہ مصلی سے مواجہ ہوتی ہی پھر جب وہ کسی خیال مین ہوا تو رحمت اُس سے اعراض کرتی ہی پھر جب اُسنے زبان و دل کو موافق کیا تو رحمت اُس سے مواجہت کرتی ہی - بالجملہ امام اپنے مقتدیون کے واسطے ضامن ہی اور مقتدیون پر یہ واجب کہ جو وہ عرض کرتا جاوے اُسکو خاموش سنتے جاوین اور اُس سے موافقت کرتے جاوین اور یہی معنی ہین کہ انما جعل الامام لیوتم بہ الخ - اور واضح ہو کہ ابوداؤد وحاکم وابوحاتم ودارقطنی نے کہا کہ اس حدیث مین - اذا قرأ فانصتوا - کو سلیمان التیمی رح نے زیادہ روایت کیا ہی اور یہ محفوظ نہین ہی اور نووی رح نے کہا کہ ان حفاظ کا ضعیف کہنا مقدم ہوگا - مترجم کہتا ہی کہ یہ محض بعید ہی اور خلاف اصول اسلیے کہ اگر دوسرے راویون نے یہ جملہ نہین ذکر کیا تو کچھ مضائقہ نہین جبکہ سلیمان تیمی نے جو ثقہ ہین اور صحیحین وغیرہ کی بہت سی احادیث مین راوی ہین ذکر کرین تو ثقہ کی زیادت قبول ہوتی ہی اگرچہ تنہا ہو اور یہان تو سلیمان تیمی رح کے مانند ابوسعید محمد بن سعد انصاری نے روایت کیا جیسا کہ نسائی مین بسند صحیح موجود ہی بلکہ عمر بن عامر اور سعید بن ابی عروبہ نے اسکے مثل قتادہ رح سے روایت کی جیسا کہ بزار رح وابن عدی وابن خزیمہ نے اخراج کیا ہی اور ابن خزیمہ نے تصحیح کی اور خود امام مسلم ایک بلند شان امام حافظ ہین پھر یہ سب ثقہ راوی جو جملہ زیادہ بیان کرتے ہین اُسکو ضعیف کہنا اور امام مسلم وغیرہ ائمہ کی تصحیح سے انکار کرنا عجب ہی اور امام مسلم نے تو مقدمہ صحیح مین خود امام بخاری رح کے نہ ماننے پر جرح مین یہ حدیث پیش کی ہی اور بغیر دلیل کے خالی بخاری رح کے قول کی تقلید کرنا اعجب ہی - بالجملہ یہ حدیث صحیح ہی جسکو شیخ حافظ ابن کثیر رح نے آیت کریمہ کے موافق ہونے مین پیش کیا ہی - پھر شیخ عماد رح نے کہا کہ ابراہیم بن مسلم الہجری سے ابوعیاض عن ابی ہریرہ رضہ روایت کی کہ ابوہریرہ رضہ نے کہا کہ لوگ نماز مین بات کیا کرتے تھے تو جب یہ آیت اُتری تو اُنکو خاموشی کا حکم دیا گیا - ابن جریر رح نے کہا کہ حدثنا ابوکریب عن ابی بکر بن عیاش عن عاصم عن المسیب بن رافع عن ابن مسعود رضہ کہا کہ ہم لوگ نماز مین سلام کرتے تو یہ آیت اُتری - اور ابن جریر نے کہا کہ حدثنا ابوکریب حدثنا المحاربی عن داؤد بن ابی ہند عن بشیر بن جابر قال صلی ابن مسعود فسمع ناسا یقرؤن مع الامام فلما انصرف قال اما ان لکم ان تفہموا اما آن لکم ان تعقلوا واذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا کما امرکم اللہ یعنی ابن مسعود رضہ نے نماز پڑھائی تو سن لیا کہ کچھ لوگ امام کے ساتھ پڑھتے ہین پس جب سلام پھیرا تو فرمایا کہ

ارے کیا تمھارے واسطے وقت نہین آیا کہ تم سمجھو ارے تمھارے لیے وقت نہین آیا کہ تعقل کرو اور جب قرآن پڑھا جاوے
تو اسکی طرف کان لگاؤ اور خاموش رہو جیسے تمکو اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے - قال المترجم ہذا اسناد صحیح - اور ابن جریر نے کہا کہ
حدثنی ابو السائب حدثنا حفص عن اشعث عن الزہری کہا زہری نے کہ یہ آیت ایک نوجوان انصاری کے حق مین نازل ہوئی
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہر بار جب کچھ پڑھتے تو وہ بھی پڑھتا پس نازل ہوا واذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا انتہی
کہتا ہے کہ یہ اسناد صحیح ہے اور یہ اگرچہ مرسل ہے لیکن بمنزلہ مرفوع کے ہے اور بیہقی نے مجاہد رح سے روایت کی کہ یہ آیت ایک جوان
انصاری کے حق مین نازل ہوئی - کما فی الفتح - م - شیخ عماد رح نے لکھا کہ علی بن ابی طلحہ نے ابن عباس رض سے روایت کی کہ اذا
قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا الآیہ - یعنی نماز مفروضہ مین - اور یہی عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ سے روایت ہے - وقال
ابن جریر حدثنا حمید بن مسعدۃ حدثنا بشر بن المفضل حدثنا الجریری عن طلحۃ بن عبید اللہ بن کریز قال الخ - یعنی طلحہ بن عبید اللہ
نے کہا کہ مین نے عبید بن عمیر اور عطار بن ابی رباح کو دیکھا کہ دونون باتین کرتے تھے اور واعظ وعظ کہتا تھا تو مین نے کہا کہ
آپ دونون وعظ نہیں سنتے اور اپنے اوپر گناہ لیتے ہین جو وعید کیا گیا ہے یعنی اذا قرئ القرآن الآیہ مین تو دونون نے میری
طرف دیکھا پھر اپنی باتون مین مشغول ہو گئے - پھر مین نے اپنا پہلا کلام اعادہ کیا پھر دونون نے مجھے دیکھا اور اپنی باتون مین
مشغول ہو گئے - پھر مین نے تیسری بار اعادہ کیا تو دونون نے مجھے دیکھکر فرمایا کہ اذا قرئ القرآن فاستمعوا لہ وانصتوا
یہ تو فقط نماز مین ہے - عماد - قال المترجم یہ اسناد صحیح جید ہے اور طلحہ بن عبید اللہ بن کریز ثقہ ہے اور کریز بروزن قتیل ہے اور
باقی جہان کریز آیا وہ بروزن حسین یعنی بضم کاف ہے - م - اور یہی سفیان الثوری نے ابو ہاشم اسمٰعیل بن کثیر کے واسطے
مجاہد رح سے روایت کیا کہ یہ آیت نماز مین ہے اور یون ہی بہتون نے مجاہد سے روایت کیا - اور سعید بن جبیر وضحاک و
ابراہیم نخعی وقتادہ وشعبی وسدی وعبد الرحمن بن زید بن اسلم سبھون نے فرمایا کہ مراد آیت مین نماز ہے - عماد - اور بیہقی نے
امام احمد رح سے روایت کی کہ علماء نے اجماع کیا ہے کہ یہ آیت نماز مین ہے - اور ابن مردویہ نے اپنی تفسیر مین کہا کہ حدثنا
ابو اسامہ عن سفیان عن ابی المقدام ہشام بن زیاد عن معاویۃ بن قرۃ قال سألت بعض اشیاخنا من اصحاب رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم احسبہ قال عبد اللہ بن مغفل الخ - یعنی معاویہ بن قرہ نے کہا کہ مین نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
مین سے اپنے بعض شیوخ سے اور مجھے گمان ہے کہ عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ کا نام لیا تھا - پوچھا کہ کیا جو شخص قرآن
سنے تو اسپر کان لگا کر سننا واجب ہے تو فرمایا کہ یہ آیت اذا قرئ القرآن فاستمعوا الخ تو امام کے پیچھے قرأت ہی کے بارہ مین
نازل ہوئی ہے - الفتح - مترجم کہتا ہے کہ اس اسناد مین سب ثقہ ہین سوا ہشام بن زیاد کے کہ اسکو امام احمد و ابو زرعہ وغیرہ
نے ضعیف کہا ہے ولیکن جو باعث صحیح اسانید سے ثبوت ہے اسمین اسکا صدق معلوم ہو گیا اور ضعف جاتا رہا - پھر شیخ عماد رح
نے مجاہد وعطاء وحسن بصری وسعید بن جبیر سے آیت مین خاموش سننا نماز و خطبہ جمعہ کا باسناد ذکر کیا اور عبد الرزاق
کی روایت مین ہے کہ مجاہد رح نے کروہ رکھا کہ مقتدی امام کے پیچھے آیت رحمت یا عذاب کی قرأت مین کچھ کہے صرف سکوت
چاہیے - امام احمد نے کہا کہ حدثنا ابن سعید مولیٰ بنی ہاشم حدثنا عباد بن میسرۃ عن الحسن عن ابی ہریرۃ رض ان رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم قال من استمع الیٰ آیۃ من کتاب اللہ کتبت لہ حسنۃ مضاعفۃ ومن تلاہا کانت لہ نورا یوم القیامۃ - یعنی
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کان دھر کر سنا کسی آیت کو قرآن سے تو لکھی جائیگی اسکے لیے نیکی مضاعف
(یعنی کئی گونہ جو بڑھتی رہے) اور جس نے آیت کو پڑھا تو وہ اسکے واسطے قیامت کے روز نور ہوگی - یہ حدیث صرف امام احمد
کی مسند مین ہے - عماد - امام محقق الحافظ الحجۃ ابن کثیر رحمہ اللہ نے کوئی قول نہین کہا کہ یہ آیت نماز مین نہین ہے پس عجب الٰہی
متعصبین سے ہے کہ جو اپنے نفوس کی خواہش مین بزرگان دین پر طعن کرنے کے واسطے اس آیت مین پریشان اقوال نقل کیے

وغیرہ سے نقل کرتے ہین اور حق سے منہ موڑ کر ضلالت مین پڑتے ہین اور حق صحیح یہ ہے جو مذکور ہوا کہ آیت کریمہ نماز وخطبہ مین ہے
امام حماد رح نے کہا کہ یہی امام ابن جریر رح نے اختیار کیا کہ یہ نماز وخطبہ مین ہے جنکے واسطے انصات کا حکم وارد ہوا ہے۔ مترجم کہتا ہے
کہ مراد ورود حکم سے جمعہ کے خطبہ سننے مین خاموشی کی حدیث جو صحاح مین ہے اور نماز کی قرأت مین خاموشی کی حدیث جو اوپر مذکور
ہوئی اذا قرأ فانصتوا ہے۔ اب اس آیت سے یہ حکم ثابت ہوا کہ جب قرآن نماز مین پڑھا جاوے تو تم اے مقتدی لوگ کان
دھر کر سنو اور خاموش رہو۔ تو ظاہر ہو گیا کہ حدیث لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ جس سے امام شافعی نے استدلال کیا
ہے وہ مقتدی کے واسطے عام نہین کیونکہ اگر مقتدی کو عام ہو تو یہ معنی ہونگے کہ اے مقتدی لوگ تم پڑھو خاموش مت ہو اور
نہ سنو۔ اور یہ آیت سے معارضہ ہے۔ شافعیہ نے کہا کہ ہم مقتدی پر صرف قرأت فاتحہ واجب کرتے ہین تو آیت کے معنی مین یہ
تاویل کرو کہ جب قرآن پڑھا جاوے سوائے سورۂ فاتحہ کے تو سنو اور خاموش رہو۔ جواب یہ ہے کہ تم حدیث ہی کے معنی
مین تاویل کرو اسطرح کہ لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب۔ ہر ایسے شخص کے واسطے ہے جسپر پڑھنا لازم ہے بدون خاموش سننے
کے کیونکہ جسپر سننا وخاموشی واجب ہے وہ کیسے پڑھ سکتا ہے تو معلوم ہو گیا کہ حدیث مین مراد امام ومنفرد ہے نہ مقتدی جسپر قرأت
سننا وخاموش رہنا واجب ہے۔ تو تم نے جو حدیث کو عام سمجھا تھا کہ وہ مقتدی کو بھی شامل ہے وہ صریح قرآن کی وجہ سے معلوم
ہو گیا کہ عام نہین ہے اور حدیث مین اسی جہت سے کوئی قید نہین لگائی کہ قرآن تو عام ظاہر ہے۔ علاوہ برین اگر خالی لفظ مین
قید نہونے سے عام شمول ہوا تو دوسری حدیث مین ہے۔ امرنا ان نقرأ بفاتحۃ الکتاب وما تیسر۔ یہ بھی صحیح ہے اور اسمین بھی
کوئی قید امام کی نہین تو یہ بھی عام ہوگی لیکن اسمین فاتحہ مع سورت ہے تو لازم آیا کہ مقتدی پر فاتحہ پڑھنا مع سورت واجب ہے
علاوہ برین یہ مسئلہ منصوص ہے کہ مقتدی نے اگر رکوع مین اقتدا کیا تو یہ رکعت اسکو مل گئی۔ حالانکہ دیکھو مقتدی نے اس
صورت مین فاتحہ نہین پڑھا تو جیسے یہان امام کی متابعت مین اسکی قرأت وہی ہوئی جو امام نے پڑھی اسی طرح امام کے پیچھے
اول سے مقتدی کی قرأت حسی نہین بلکہ مقتدی کی وہی قرأت ہے جو امام نے قرأت کر دی بدلیل حدیث۔ من کان لہ امام
فقرأۃ الامام لہ قرأۃ۔ تو امام ہی کی قرأت وہی مقتدی کی قرأت ہوئی تو یہ نہوا کہ اسنے فاتحہ نہ پڑھی تو حدیث سے خلاف
ہوا بلکہ حدیث کے معنی معلوم ہو گئے کہ فاتحہ پڑھنا ضرور ہے خواہ خود پڑھے یا اسکا امام ہو تو اسکی طرف سے امام پڑھ دے
کیونکہ فاتحہ تو دعاء وثناء ہے پس امام نے سب کی طرف سے اللہ تعالیٰ کی حمد وثناء کر دی اور سب کی طرف سے دعاء کر دی
کہ اہدنا الصراط المستقیم۔ ہم سب کو ہدایت دے راہ راست کی آخر تک۔ کیونکہ اہدنی الصراط مجھے ہدایت دے۔ بصیغہ
منفرد تو نہین ہے بلکہ جمع ہے وہ سب کی طرف سے ہو گیا۔ شافعیہ نے کہا کہ ہم حدیث کے معنی کو اس جہت سے نہین تاویل کرتے
کہ حدیث عبادہ رض جو نماز فجر مین قرأت کے بارہ مین ہے اسمین تو مقتدی کو قرأت کرنے کا حکم ہے۔ جواب اسمین کئی وجہ ہین اول
یہ کہ آیت کا ثبوت تو قطعی متواتر ہے تو اسکے معنی ظاہری بدل دینا ایسی منفرد روایت سے جسکی صحت مین کلام ہے روا نہین ہے
کیونکہ اس حدیث کا مدار محمد بن اسحٰق راوی پر ہے اور اسمین کلام کثیر ہے اور انتہا درجہ یہ ہے کہ حدیث بدرجہ حسن ہے تو اسکا معارضہ قطعی
متواتر آیت قرآنی سے نہین ہو سکتا کہ آدھی آیت منسوخ کر دو۔ تو اس روایت کے معنی مین غور کرو کیونکہ احتمالا اسکے معنی ایسے
ہونگے جو آیت کو منسوخ کرین اور تخصیص کرنا خالی لفظ بدلنا ہو ابات تو وہی ہے واللہ اہل علم کے نزدیک صاف ہے کہ قرآن
کے سننے وخاموش رہنے کے حکم مین جو بھید ہے تو فاتحہ ودیگر قرآن سب مین یکسان ہے بلکہ فاتحہ تو سبع المثانی والقرآن العظیم
ہے تو گویا یہ نکلا کہ قرآن کو سنو وخاموش رہو برخلاف تمہاری سمجھ کے کہ القرآن العظیم کو مت سنو اور نہ اسکے لیے خاموش ہو
اس روایت کے معنی ہم عنقریب ذکر کرینگے۔ وجہ دوم یہ کہ اس روایت کے الفاظ مختلف ہین ایک روایت یہ کہ لا تفعلوا
الا بام القرآن فانہ لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بہا۔ یعنی ایسا مت کرو مگر بسورۂ فاتحہ کہ شان یہ کہ اسکی نماز نہین جس نے اسکو نہ پڑھا۔

اِس روایت مین تو مطلقاً قرأت کی ممانعت سے ام القرآن کا استثنا ہی تو اسکا مستثنیٰ ہونا ظاہر مگر صاف یہ معلوم نہوا کہ اسکو پڑھین
تو کیونکر اور کس وقت جیسے کہا جاوے کہ سلطان اپنی رعیت کو بدمعاشی پر مارتا ہی الا اہل جہاد- تو اب یہی نہین کہ اہل جہاد کو
نہین مارتا بلکہ سکوت ہی حتی کہ اسمین یہ تفصیل ہی کہ اہل جہاد اگر حالت جہاد مین خطا کرتے ہین تو انکو چھوڑ دیتا ہی اور اگر وطن مین
خطا کرتے ہین تو انکو بھی خفیف سزا دیتا ہی- غرضکہ اصول مین یہ ٹھہرا کہ استثنار مین جسکو مستثنے کیا مانند مذکورہ بالا کے اسمین سکوت
ہوتا ہی پھر دوسری صریح دلیل سے حکم معلوم کیا جاتا ہی اور یہ قرآن پاک مین بہت ہی اور یہی قول صحیح دمحقق ہی مگر شافعیہ کہتے ہین کہ
جو حکم اول تھا اسکے خلاف بیان لگانا چاہیے- تو یہان نکلا کہ فاتحہ پڑھو- مین کہتا ہون کہ اچھا- دوسری روایت مین ہی کہ فلا تقرؤا
بشئی من القرآن اذا جہرت بہ الا بام القرآن- یعنی مت پڑھو کچھ قرآن سے جب مین قرآن کو جہر سے پڑھون مگر سورہ فاتحہ کو
رواہ ابو داؤد والنسائی والدارقطنی وقال رجالہ ثقات- مین کہتا ہون کہ پھر اوپر سے مخالف یہ حکم نکلا کہ مگر سورہ فاتحہ کو جہر سے
پڑھو- تیسری روایت مین ہی لا یقرأن احد منکم شیئا من القرآن اذا جہرت بالقرأۃ الا بام القرآن- ہرگز مت پڑھے کوئی تم مین سے
کچھ بھی قرآن سے جبکہ مین قرأت کا جہر کرون سوائے ام القرآن کے- رواہ الدارقطنی وقال رجالہ ثقات- والبخاری واحمد وابن
حبان والحاکم وغیرہ- تو نکلا کہ ام القرآن جہر سے پڑھو- اور ظاہر ہوا کہ کوئی حکم صریح نہین ہی کیونکہ سب سے ممانعت اور ایک کا
استثنار ہی جو کہ جواز پر دلالت کرتا ہی جیسے چوتھی روایت لعلکم تقرؤن والامام یقرأ قالوا انا لنفعل قال لا الا ان یقرأ احدکم
بفاتحۃ الکتاب- یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شاید تم پڑھتے ہو اِس حالت مین کہ امام قرأت کرتا ہی- لوگون نے عرض
کیا کہ ہم تو ایسا کرتے ہین فرمایا کہ نہین کرو مگر یہ کہ کوئی تم مین سے فاتحہ پڑھ لیوے- رواہ احمد وابن حجر وغیرہ نے کہا کہ اسکی اسناد
بدرجہ حسن ہی- مین کہتا ہون کہ اس سے بھی جواز نکلا کہ اور کچھ پڑھنا روا نہین مگر فاتحہ پڑھے تو مضائقہ نہین جیسے پانچوین
روایت کہ فان کان لا بد فالفاتحہ- یعنی مت پڑھو پھر اگر خواہ مخواہ پڑھنا ہی ہو تو فاتحہ پڑھ لو- چھٹی روایت مین یون ہی اتقرؤن
فی صلاتکم خلف الامام والامام یقرأ فلا تفعلوا ولیقرأ احدکم بفاتحۃ الکتاب فی نفسہ- یعنی کیا تم قرأت کرتے ہو اپنی نماز مین امام کے
پیچھے حالانکہ امام تو پڑھتا ہی سو ہرگز مت کرو اور پڑھے ایک تم مین کا فاتحہ کو اپنے نفس مین- رواہ ابن حبان والطبرانی والبیہقی
وغیرہ- اِس سے نکلا کہ خلف الامام پڑھنے سے انکار اور فی نفسہ پڑھنے کا حکم ہی- اب مین کہتا ہون کہ اِس روایت کے الفاظ
مین اسقدر اختلاف واضطراب ہی کہ بعض الفاظ تو جہر کی اجازت دیتے ہین اور بعض اخفار کو واجب کرتے ہین اور بعض الفاظ
سے صریح جواز نکلتا ہی کہ تم کو پڑھ لینا جائز ہی اور بعض مین وہ بھی اصلح کہ مت کرو تو اچھا ہی اور بعض الفاظ سے وجوباً پڑھنا لازم ہی
اور ہم اوپر کہہ چکے کہ جنمین صرف استثنار ہی تو حق قول پر وہان سکوت ہی پھر جب جواز دوجوب اور جہر واخفار مین تردد دائر ہی
تو سوائے تکلف کے کوئی اطمینان نہین ہو سکتا پھر کیونکر یہ معنی ہون کہ نصف آیت قطعی کو اِس سے منسخ کرو اور جس روایت
مین صریح حکم پڑھنے کا ہی وہ چھٹی روایت ابن حبان ہی کہ اپنی نفس مین پڑھ لے پھر مین کہتا ہون کہ بر تقدیر ثبوت کے ادنی
مرتبہ جواز ہی اور وہ بھی فی نفسہ پڑھنا بشرطیکہ معارضات سے خالی ہو تو لازم ہی کہ فی نفسہ مین تاویل کیجاوے جو موافق بہ آیت
ہو نہ اسکو نصف آیت منسوخ کر کے اِس مضطرب روایت سے موافق کیجاوے- اور فی نفسہ تاویل کی دو صورتین ہین ایک یہ کہ سورۂ
فاتحہ کے معنی پر نظر کیجاوے- اور وہ ثنار ودعار ہی اور اللہ تعالیٰ کی ثنار کہنا اور دعار کرنا یہ دل سے ممکن بدون اسکے کہ زبان سے
کہا جاوے- کما فی قولہ تعالیٰ فاسرہا یوسف فی نفسہ ولم یبدہا لہم وقال انتم شر مکانا واللہ اعلم بما تصفون- یعنی اِس کلمہ کو اخفار کیا
یوسف نے اپنی نفس مین اور نہ ظاہر کیا انکو اور کہا کہ تم شر منزلت مین ہو اور اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہی جو تم تہمت دھرتے ہو-
اِس آیت مین ظاہر یہ کہ صرف دل ہی دل مین یہ کہا اور انکو زبانی کچھ ظاہر نہین کیا- پس اس کہنے کا اطلاق جو دل مین تھا
فی نفسہ کے ساتھ کہا- تو اسی طرح یہان بخصوص جبکہ یہان امام سب کی طرف سے ثنار کرتا ہی تو انکو حاجت یہ کرین بھی ہی کہتا ہی

اور یہ امام کے ساتھ موافقت ہے اور غایت یہ کہ امام کے ساتھ موافقت ہو۔ پھر مخفی نہیں کہ یہاں ۴ اسکے معارض موجود ہیں اور دو
قراءۃ الامام لہ قراءۃ۔ شیخ الاسلام عینی رح نے کہا کہ یہ حدیث متعدد طرق سے جابر بن عبد اللہ و ابن عمر و ابو سعید خدری و ابو ہریرہ
و ابن عباس و انس بن مالک رضی اللہ عنہم سے مروی ہے ع۔ شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ فقط جابر بن عبد اللہ رض سے بھی متعدد
اسانید کے ساتھ مرفوع روایت ہے ولیکن دارقطنی و بیہقی و ابن عدی نے کہا کہ اس حدیث کا حضرت جابر رض سے مرفوع ہونا ضعیف
ہے کیونکہ سفیان و شریک و ابو خالد الدالانی و جریر وغیرہ نے اسکو موسیٰ بن ابی عائشہ عن عبد اللہ بن شداد عن النبی صلعم یعنے
بدون ذکر جابر رض کے روایت کیا ہے۔ اور اقرار کیا کہ عبد اللہ بن شداد رح تابعی سے مرسل روایت صحیح ہے۔ اقول ابن حجر رح نے
بھی دعویٰ کیا کہ مرفوع بہت طرق سے مروی ہے مگر سب ضعیف ہیں م۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ صحیح اسناد کے ساتھ مرفوع ثابت ہے
اقول شیخ امام حافظ ابن کثیر رح نے کہا کہ اس حدیث کو امام احمد نے اپنی مسند میں جابر رض سے مرفوع روایت کی اور موطا
مالک میں جابر رض سے موقوف بھی روایت ہے اور یہ اصح ہے۔ انتہی شرح جامع م۔ اور محمد بن الحسن نے اپنے موطا میں کہا کہ اخبرنا
ابو حنیفہ حدثنا ابو الحسن موسیٰ بن ابی عائشہ عن عبد اللہ بن شداد عن جابر رض عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال من صلی خلف
امام فان قراءۃ الامام لہ قراءۃ۔ اور احمد بن منیع نے اپنی مسند میں کہا کہ اخبرنا اسحق الازرق حدثنا سفیان و شریک عن موسیٰ بن
ابی عائشہ عن عبد اللہ بن شداد عن جابر رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلعم من کان لہ امام فقراءۃ الامام لہ قراءۃ۔ اور
کہا کہ حدثنا جریر عن موسیٰ بن ابی عائشہ عن عبد اللہ بن شداد عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الحدیث۔ اور اسمیں جابر رض کا ذکر
نہ کیا اور عبد الحمید نے روایت کی کہ حدثنا ابو نعیم حدثنا الحسن بن صالح عن ابی الزبیر عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
الحدیث۔ پس دیکھو کہ احمد بن منیع (جو ترمذی وغیرہ کے شیوخ میں سے ہیں ثقہ حافظ من العاشرۃ ت۔) کی اول اسناد جابر رض
بشرط بخاری و مسلم صحیح ہے اور اسمیں سفیان و شریک نے مرفوع روایت کی ہے تو دارقطنی وغیرہ کا یہ قول کہ ان لوگوں نے
اسکو مرفوع نہیں کیا ہے غلط ہوا اور عبد الحمید کی روایت جابر رض سے بشرط مسلم صحیح ہے اور اسمیں ابو الزبیر رح نے مرفوع
روایت کی پس مرفوع نہ کرنے کا دعویٰ جیسا کہ دارقطنی وغیرہ نے کیا ہے باطل ہوا پس ائمہ سفیان و شریک و ابو الزبیر نے
صحیح طرق سے اسکو مرفوع کیا اور اگر ایک ہی ثقہ مرفوع کرتا ہے تو اسکا قبول کرنا واجب ہوتا ہے کہاں کہ ایک جماعت ثقات نے
مرفوع کیا ہے۔ پھر اگر انھوں نے اس حدیث کو مرسل روایت کیا تو کچھ حرج نہیں کیونکہ ثقہ راوی کبھی حدیث کو مرفوع کرتا ہے
اور کبھی مرسل روایت کرتا ہے۔ الفتح۔ یہ بات تو اصول حدیث میں مصرح اور صحاح میں موجود ہے جیسے کہ صحابی کا حال ہے کہ کبھی
حدیث کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کرکے روایت کرتا ہے اور کبھی بدون حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پاک بیان کرنے کے
صرف حکم روایت کر دیتا ہے اور یہ بھی اصول حدیث میں مصرح ہے جیسے حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے کبھی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی طرف مرفوع کیا جیسے مسند امام احمد میں اور مسند احمد بن منیع وغیرہ میں ہے اور کبھی صرف اپنے تک رکھکر حکم بیان کر دیا چنانچہ
موطا مالک میں ہے اور جب اسانید صحیحہ ہیں تو معلوم ہو گیا کہ یہ حدیث موقوف اصل میں مرفوع ہے اور اسی طرف شیخ ابن کثیر رح نے
اشارہ کیا کہ یہ اصح ہے یعنی مرفوع۔ روایت مسند احمد کی بھی صحیح ہے کیونکہ امام احمد نے ثلاثی روایت ثقہ راویوں سے اسناد کی جنمیں
کلام نہیں ہوا اسناد صحیح ہے پس اسکو رد کرنا دین کے خلاف اور مردود ہے م۔ ابن عدی نے اسکو ابو حنیفہ رح کے حال میں مع قصہ
روایت کیا جیسے حاکم نے کہا کہ حدثنا محمد بن بکر بن محمد بن حمدان الصیرفی ثنا عبد الصمد بن الفضل البلخی ثنا المکی بن ابراہیم
عن ابی حنیفہ عن موسیٰ بن ابی عائشہ عن عبد اللہ بن شداد بن الہاد عن جابر بن عبد اللہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم
صلی و رجل خلفہ یقرأ فجعل رجل من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینہاہ عن القراءۃ فی الصلوٰۃ فلما انصرف اقبل علیہ الرجل فقال
اتنہانی عن القراءۃ خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فتنازعا حتی ذکر ذلک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال علیہ السلام

من صلے خلف امام فان قرأۃ الامام لہ قرأۃ - اور دوسری روایت مین یون ہی کہ ان رجلا قرأ خلف رسول اللہ صلعم فی الظہر او العصر فاومی الیہ رجل فنہاہ فلما انصرف قال اتنہانی الحدیث - حاصل حدیث یہ کہ حضرت صلعم کے پیچھے قرأت کرنیوالے کو دوسرے نے منع کیا تو جب آپ نے سلام پھیرا تو اُسنے کہا کہ کیا تو مجھے رسول اللہ صلعم کے پیچھے قرأت سے منع کرتا ہی پس دونون مین نزاع ہوا حتی کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ جس نے امام کے پیچھے نماز پڑھی تو امام ہی کی قرأت اُسکی قرأت ہی - اس سے ظاہر ہوا کہ اصل حدیث یہ ہی اور جابر رضی اللہ عنہ نے کبھی اسمین سے فقط حکم کو بدون قصہ کے روایت کر دیا اور کبھی مجموعہ روایت کیا - اور اس سے دوامی قرأت خلف امام ممنوع ہو گئی خواہ نماز سری ہو یا جہری ہو خصوصاً بروایت ابو حنیفہ رح کہ قصہ منع کا نماز سری ظہر یا عصر مین تھا تو اب یہ معارض ہوئی اس روایت عبادہ بن الصامت رض کے جو نماز فجر مین گذری ہی - اور یہ حدیث جابر رض بہ نسبت حدیث عبادہ رض کے اقوی واصح ہی - الفتح - اور مین کہتا ہون کہ جب یہ حدیث صحیح ہو گئی تو سوائے جابر رض کے جو صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ حدیث مروی ہوئی ہی یعنی ابن عمر وابن عباس وابو سعید خدری وابو ہریرہ وانس رض وہ روایات اگرچہ براہ اسناد ضعیف ہین بوجہ اسکی صحت کے قوی ہو گئین اور خود اسقدر طرق متعددہ سے ضعف زائل ہو کر حدیث بدرجہ حسن ہو جاتی ہی کہان کہ یہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے باسناد صحیح مروی ہی اور چونکہ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جس نے سورہ فاتحہ نہ پڑھی تو اُسکی نماز نہین مگر آنکہ وہ امام کے پیچھے ہو - یہ روایت موقوفاً صحیح ہی تو معلوم ہوا کہ حدیث مرفوع جابر رض کے یہی معنی ہین کہ امام کے پیچھے مطلقاً قرأت منع ہی خواہ فاتحہ ہو یا اور ہو اور ابو ہریرہ رض نے جب لا صلوٰۃ من لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب کی حدیث روایت کی تو ابو ہریرہ سے کہا گیا کہ ای ابو ہریرہ ہم اکثر اوقات امام کے پیچھے ہوتے ہین تو ابو ہریرہ رض نے کہا کہ ای فارسی اسکو اپنی نفس مین پڑھ لے - مترجم کہتا ہی کہ یہ صاف مشعر ہی کہ عام طور پر شائع تھا کہ امام کے پیچھے قرأت فاتحہ وغیرہ مطلقاً نہین ہی حتی کہ سوال کیا گیا اور ابو ہریرہ رض نے اسکو انکار نہین کیا کہ امام کے پیچھے ہونا قرأت سے مانع نہین ہی بلکہ کہا کہ اقرأ بہا فی نفسک یا فارسی - اور فارسی اسکو اپنے نفس مین پڑھ لے - مترجم کہتا ہی کہ اسکے معنی یہ کیے گئے کہ آہستہ پڑھ حالانکہ ابو ہریرہ رض نے یہ حدیث نہین روایت کی کہ جو کوئی جہر سے فاتحہ نہ پڑھے اُسکی نماز نہین ہی پس معنی قرأت فی نفسہ کے وہ ہین جو مترجم نے سابق مین ذکر کر دیے اور صحیح اسناد سے ابن مسعود سے منع قرأت تفسیر شیخ ابن کثیر سے مسنداً گذرا - پس آیت کریمہ اور یہ حدیث دونون متوافق قرأت سے مانع ہین اور صرف حدیث عبادہ سے جواز قرأت فی نفسہ کا نکلتا ہی اور صریح جواز قرأت حسی کا نہین نکلتا اور جبکہ حدیث جابر رض ثابت صحیح ہی تو قرأت حسی اگر حدیث عبادہ رض سے ثبوت ہو تو مقتدی کے لیے دو قرأتین جمع ہون جو مشروع نہین ہی پس ساقط ہو گیا جو بعض نے زعم کیا کہ حدیث جابر رض مین سوائے فاتحہ کے مراد ہی ہان ایک رہا کہ بعضے بیہودہ جاہل امام ابو حنیفہ رح کی تضعیف کرتے ہین اور استناد انکا قول خطیب ودارقطنی ہی - مترجم نے اپنے شیخ محقق رح سے پوچھا کہ کیا امام ابو حنیفہ رح کی تضعیف نہین ہوئی ہی فرمایا کہ میان ہمکو ایسی بات پسند نہین ہی مین نے خطیب کا حوالہ عرض کیا تو غضبناک ہو کر فرمایا کہ خطیب ایسے تو امام ابو حنیفہ کے سامنے لونڈے ہین انکا یہ مُنہ نہین ہی اور میان ہمکو ایسی باتین بالکل پسند نہین ہین - پھر مین نے دیکھا کہ اسی کے مثل عینی رح نے سبقت کی ہی اور ذہبی رح نے میزان مین اقوال ذکر کیے اور یحیی بن معین امام جرح وتعدیل نے ابو حنیفہ رح کے حق مین فرمایا کہ ثقہ ہی مین نے کسی کو نہین سنا کہ اُسنے ابو حنیفہ کو ضعیف کہا ہو یہ شعبہ بن الحجاج کہ دیکھو کہ ابو حنیفہ کو خط لکھکر حدیث روایت کرنے کی تاکید کرتا ہی اور ایکبار کہا کہ ابو حنیفہ ثقہ اہل الصدق سے ہی اور کبھی وہ کذب سے متہم کبھی نہین ہوا اور دین الٰہی مین مامون اور حدیث مین صدوق تھا عینی نے اختصار کیا کہ بہت سے ائمہ کبار مثل ابن المبارک وعبد الملک بن المبارک وسفیان بن عیینہ واعمش وثوری وعبد الرزاق

وحماد بن زید ووکیع وغیرہم نے ابوحنیفہ کی ثنا و صفت کی ہے۔ یہان سے ہم کو دارقطنی کا تعصب فاسد ظاہر ہوگیا یہ اسکو
کہان سے استحقاق پہونچا کہ وہ امام ابوحنیفہ کی تضعیف کرے حالانکہ وہ خود مستحق تضعیف ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اسناد ابوحنیفہ
کا بیان ہے کہ ابوحنیفہ ثقہ ثبت امام جلیل ہین جیسا کہ گذرا۔ نسخہ صحیحہ تقریب ابن حجر مین ہے کہ امام فقیہ مشہور ہے۔ موسی بن ابی عائشہ
ابو الحسن الکوفی ثقہ عابد کما فی التقریب۔ صحیحین کے راوی ہین ع۔ عبد اللہ بن شداد بن الہاد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
عہد مین پیدا ہوے اور عجلی نے انکو بہت بڑے تابعین ثقات مین لکھا ہے جو فقہا مین شمار تھے اور کوفہ مین شہید ہوے۔
جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ تو صحابی ہین سبحان اللہ انکا نام لینا تبرک ہے پس یہ اسناد کیسے اعلی درجہ پر ہے۔ پس جب حدیث
من کان لہ امام فقرأۃ الامام لہ قرأۃ۔ ثبوت ہوئی تو فاتحہ وسورہ سب سے مانع ہے اور شیخ ابن حجر وغیرہ سے عجب ہے کہ اس کو
سواے فاتحہ پر محمول کیا کیونکہ امام کی قرأت جب مقتدی کی قرأت ہوگئی تو یہ اختیاری صورت نہین ہے جسمین فعل تخصیص
جاری ہو بلکہ جو امام نے قرأت کی وہ مقتدی کی ہوگئی لہذا حدیث عبادہ رض کی جو نماز فجر مین ہے اسپر مقدم ہوگی۔ م
ابن الہمام نے لکھا کہ اول اسوجہ سے کہ جب دو حدیثین متعارض ہون تو جو حدیث مانع ہو وہ مطلقاً مقدم ہوتی ہے۔ دوم اسوجہ سے
کہ تعارض کا اعتبار قوت اسناد پر ہے اور حدیث جابر رض کی اصح ہے اور حدیث محمد بن اسحق کی انتہا درجہ بقوت حسن ہے جسمین
اسپر حدیث جابر رض کے طرق کثیرہ اور مثل حدیث جابر کے دیگر صحابہ رض سے ثبوت ہے جیسا کہ بیان گذرا تو نہایت اعلی درجہ
صحت پر پہونچی۔ سوم۔ مذہب صحابہ رضی اللہ عنہم اسی حدیث جابر رض کے موافق ہین حتی کہ امام مصنف رح نے کہا کہ اسپر صحابہ رض
کا اجماع ہے۔ مؤطا مین مالک عن نافع عن ابن عمر رض روایت ہے کہ جب تم مین سے کوئی امام کے پیچھے پڑھے تو امام کی قرأت
اسکو کافی ہوگئی اور جب تنہا پڑھے تو قرأت کرے اور ابن عمر رض امام کے پیچھے نہین پڑھتے تھے۔ دارقطنی نے ابن عمر رض سے
یہ مرفوع روایت کی اور کہا کہ رفع کرنا وہم ہے لیکن ہم کہتے ہین کہ جب ابن عمر رض سے یہ بات ثبوت ہوئی تو یہ سماع ہے حضرت صلعم
سے تو مرفوع صحیح ہے اگرچہ اسناد مین کلام ہو۔ ابن عدی رح نے کامل مین ابو سعید خدری رض سے حدیث من کان لہ امام الخ
روایت کی اور کہا کہ اسکی اسناد مین اسمعیل راوی ضعیف ہے اور اسکی متابعت کسی راوی نے نہین کی۔ مین کہتا ہون کہ
ایسا نہین ہے بلکہ نضر بن عبد اللہ راوی نے مثل اسکے روایت کی جیسا کہ معجم اوسط طبرانی مین موجود ہے۔ امام طحاوی نے شرح الآثار
مین کہا کہ حدثنا یونس بن عبد الاعلی حدثنا عبد اللہ بن وہب اخبرنی حیوۃ بن شریح عن بکر بن عمرو عن عبید اللہ بن مقسم انہ سال
عبد اللہ بن عمر وزید بن ثابت وجابر بن عبد اللہ الخ یعنی عبید اللہ بن مقسم نے عبد اللہ بن عمر اور زید بن ثابت اور جابر بن عبد اللہ
رضی اللہ عنہم سے خلف الامام قرأت کرنے کو پوچھا تو سبھون نے فرمایا کہ امام کے پیچھے کسی نماز مین مت پڑھو۔ مترجم کہتا ہے
کہ یہ اسناد جید صحیح ہے۔ اور محمد بن الحسن نے مؤطا مین سفیان بن عیینہ عن منصور عن ابی وائل روایت کی کہ یہی مسئلہ عبد اللہ
بن مسعود رض سے پوچھا گیا تو فرمایا کہ خاموش رہ یعنی کچھ مت پڑھ کیونکہ نماز مین شغل ہے اور تجھے امام کی قرأت کافی ہے۔ مترجم
کہتا ہے کہ یہ اسناد بھی جید صحیح ہے۔ اور مؤطا مین داؤد بن قیس الفراء المدنی سے روایت کی کہ مجھے سعد بن ابی وقاص کے
بعض فرزند نے خبر دی کہ حضرت سعد بن ابی وقاص نے فرمایا کہ مجھے آرزو ہوئی کہ جو شخص امام کے پیچھے قرأت کرے اسکے منھ
مین انگارا ہے۔ مترجم کہتا ہے یہ اسناد صحیح ہے کیونکہ داؤد بن قیس ثقہ فاضل ہے اور سعد رض کے فرزند سب ثقہ ہین تو یہان جو کوئی
ہو بہرحال ثقہ ہوگا۔ اور اس اثر کو عبد الرزاق نے مصنف مین روایت کیا صرف اسقدر فرق ہے کہ عبد الرزاق کی روایت
مین بجاے انگارے کے پتھر ہے یعنی اسکے منھ مین پتھر ہو پس ممکن ہے کہ سعد رضی اللہ عنہ نے دونون باتین کہی ہون اور
جو پتھر کہ جہنم کا ہے وہ انگارا ہے۔ اور مؤطا مین داؤد بن قیس عن ابن عجلان عن عمر رضی اللہ عنہ روایت کی کہ حضرت عمر رض نے
فرمایا کہ کاش امام کے پیچھے پڑھنے والے کے منھ مین پتھر ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ ابن عجلان وہ محمد بن عجلان ثقہ ہے تو اسناد صحیح ہے

اور اِس اثر کو عبد الرزاق نے بھی عمر رض سے روایت کیا ہے اور طحاوی رح نے حماد بن سلمہ عن ابی جمرہ روایت کی کہ مین نے ابن
عباس رض سے پوچھا کہ مین اِس حال مین قرأت کرون کہ امام میرے آگے ہے تو فرمایا کہ نہین - اقول اسناد جید اور ابو جمرہ بھی
تابعی ثقہ ہے - ابن ابی شیبہ نے مصنف مین حضرت جابر رض سے روایت کی کہ امام کے پیچھے مت پڑھ خواہ وہ جہر کرتا ہو یا اخفا
اور سنن نسائی مین باسناد جید کثیر بن مرہ حضرمی سے روایت ہے کہ ابو الدرداء رض سے مین نے سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
پوچھا گیا کہ کیا ہر نماز مین قرأت ہے فرمایا کہ ہان تو ایک شخص انصاری نے کہا کہ یہ تو واجب ہوگئی پس میری جانب التفات
فرمایا اور مین سب سے نزدیک تھا پس کہا کہ مین یہی جانتا ہون کہ امام نے جب کسی قوم کی امامت کی تو اُنکے واسطے کفایت
کردی - ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ کلام ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کا بدون اسکے نہین ہوسکتا کہ اُنھون نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے اسکا علم پایا ہے - الفتح - اور جابر رضی اللہ عنہ نے حدیث لا صلاۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب کے معنی بیان کردیے کہ یہ سوائے
امام کے پیچھے ہونے مین ہے چنانچہ یہ مؤطا و ترمذی مین بسند صحیح موجود ہے - پھر حق بنظر دلائل مترجم کے نزدیک یہی ہے کہ مقتدی امام
کے پیچھے کچھ قرأت نہ کرے ولیکن اُسپر لازم ہے کہ امام سورہ فاتحہ مین سے جو آیت ثنا پڑھے تو مقتدی خاموش کان لگا کر
سنے اور دل سے اُسکی تصدیق کرے گویا خود بھی مثل اسکے ادا کیا اور جو آیت سوال کی پڑھے تو اُسمین آپ بھی دل سے
اس مانگنے مین موافقت کرے کیونکہ حدیث قسمت الصلوۃ بینی وبین عبدی نصفین الحدیث جو بسم اللہ الرحمن الرحیم کے
جہر و اخفا مین مفصل گذر چکی ہے صریح ہے کہ سورہ فاتحہ حمد و ثنا ہے اور دعا ہے اور دل سے حمد و ثنا، اور دل سے دعا شرط ہے کیونکہ
حدیث مین ہے کہ اللہ تعالی قلب غافل کی دعا قبول نہین کرتا - کما فی الصحیح - اور حدیث لیس للعبد من صلاتہ الا ما عقل منہا یعنی
بندہ کے لیے اُسکی نماز مین سے نہین مگر اُسی قدر کہ اُسنے اسمین سے تعقل کیا - یہ دلیل ہے کہ غافل سو اور ہر ثنا و دعا پر بیدار
اور جو امام نے جناب باری تعالی مین اپنی و مقتدیون کی طرف سے عرض کیا اسمین شریک ہو - اور یہین سے مترجم نے اپنے
واسطے احادیث مین یہی وجہ تطبیق کی اعلی اور مقصد اسنے جانی ہے واللہ تعالی اعلم بالصواب - پھر مین کہتا ہون کہ مجتہدین اسمین
مختلف ہین پس اگر کوئی شخص اپنے علم مین قرأت خلف الامام ہی کو حق سمجھے تو کسی شخص کو اس سے وجہ عداوت و تعصب نہین ہے
ولیکن افسوس تو بعض جہل مرکب سے ہے کہ وہ وجوب یا عدم قرأۃ فاتحہ کو اپنے زعم مین نص محکم سمجھکر دوسرون پر طعن و ملامت کرتے
ہین اسی واسطے مترجم نے اس مقام کو مبسوط کردیا تاکہ اُنکو ظاہر ہو کہ وجوب تو درکنار رہا جواز ہی ثابت ہونا بہت ضعیف ہے لیکن
اگر معرفت الٰہی سے محرومی اور دیدہ انصاف مین کمی ہو تو اُسکا کیا علاج ہے ہادی تو اللہ تعالی ہی عز وجل ہے تو اسی سے ہم ہدایت
وسداد کی التجا کرتے ہین اور اُسی سے الحاح ہے کہ احمقون کو ہم پر غالب نہ کرے کہ جو ایک ڈھیلے کے پیچھے گھر گرانا مصلحت
جانتے اور اسلام کو خوار و بے اعتبار و بدنام و معلم اخلاق ناکارہ مخالفون کی نظرون مین دکھلاتے ہین - اللھم اغفر وارحم وانت
ارحم الراحمین - پھر حق یہ ہے کہ امام محمد رح اس مسئلہ مین امام ابوحنیفہ سے بالکل موافق ہین یعنی امام کے پیچھے قرأت مکروہ ہے چنانچہ
آثار مین بعد روایات منع کے کہا کہ محمد کہتا ہے کہ امام کے پیچھے قرأت نہین نہ جہری مین اور نہ سری مین اور عامہ آثار صحابہ رضی اللہ عنہم
اسی کے ساتھ آئے ہین اور یہی ابوحنیفہ کا قول ہے انتہی - اور ابن الہمام نے کہا کہ کچھ مختار نہین کہ احتیاط اسی مین ہے کہ امام کے پیچھے
کچھ نہ پڑھے کیونکہ احتیاط تو اُسکا نام ہے کہ جو قوی دلیل ہو اُسی کے موافق عمل کرے اور یہان قوی دلیل مقتضی ہے کہ نہ پڑھے
پھر پڑھنا ایک ضعیف قول پر عمل ہے قال المترجم ہذا ہو الحق واللہ تعالی اعلم - فروع - ہمارے اصحاب کے بعض کلام مین
قرآن بالجہر کا سننا مطلقاً واجب ہے خلاصہ مین ہے کہ ایک شخص فقہ لکھتا ہے اور اُسکے پہلو مین ایک قرآن پڑھتا ہے اور کاتب کو
سننا نہین بن پڑتا تو زور سے پڑھنے والے پر گناہ ہے اسی طرح اگر رات مین چھت پر جہر سے پڑھتا ہے اور لوگ سوتے ہین تو
پڑھنے والا گنہگار ہے یہ صحیح ہے کہ سننا مطلقاً واجب ہے کیونکہ اعتبار آیت کے عموم لفظ کا ہے اور خاص سبب نزول پر اقتصار

نہیں ہے۔ الفتح۔ یہاں سے ظاہر ہوا کہ جو چند لوگ مجتمع ہو کر قرآن پڑھتے اور کوئی دوسرے کی قرأت نہیں سنتا تو یہ منع ہے اور
جواز کا قول ضعیف ہے اور حدیث بیاضی رض جو نمازوں کے جہر و اخفار میں منفرد کی قضا بااخفا میں گذری اسی پر دلالت
کرتی ہے کہ بعض تمہارا بعض پر قرآن کا جہر نہ کرے۔ م۔ نماز سے باہر چاہیے کہ قرآن پڑھنے والا اچھے کپڑے پہنکر عمامہ باندھکر
قبلہ رخ بیٹھے۔ ایسے ہی عالم واسطے علم کے اور کروٹ سے قرأت منع نہیں اور پاؤں سمیٹ لے۔ اگر چلتے پڑھے یا جولاہہ
بننے کی حالت میں و مانند اسکے کوئی حرفہ والا یا عورت کاتنے میں پس اگر قلب حاضر ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ گرمیوں میں قرآن
اول وقت دن میں اور جاڑون میں اول وقت رات میں ختم کرے۔ ایک روز میں تمام قرآن ختم کرنا سورہ اخلاص پانچ ہزار
بار پڑھنے سے افضل ہے۔ تین بار قل ہو اللہ نماز سے باہر پڑھنے میں مشائخ کا اختلاف ہے چنانچہ مشائخ عراق کے نزدیک مستحب
ہے اور فریضہ نماز میں ایکبار سے زیادہ نہ کرے اور مکروہ ہے پڑھنا پائخانہ میں اور مختار قول یہ کہ حمام میں جہر سے جبکہ وہاں
کوئی ننگا ہو اور ننگے نہانے میں یا جہاں اسکی جورو ننگی ہو۔ عورت کو عورت سے قرآن سیکھنا بہ نسبت اندھے مرد کے افضل ہے
الفتح۔ بالجملہ یہ مسئلہ مبین ہوا کہ مقتدی پر امام کے پیچھے کچھ پڑھنا نہیں چاہیے ہے۔ **ویستمع وینصت**۔ اور مقتدی کان
لگا کر سنے اور خاموش رہے۔ **وان قرأ الامام آیۃ الترغیب والترہیب**۔ اگرچہ امام ترغیب کی آیت پڑھے یا ترہیب
کی آیت پڑھے۔ ف۔ یعنی فضل جنت کی آیت پڑھے تو اسوقت جنت کا سوال نہ کرے یا عذاب جہنم کی آیت سے پناہ
نہ مانگے بلکہ خاموش رہے جیسا کہ مجاہد رح سے یہ مسئلہ منصوص گذرا۔ **لان الاستماع والانصات فرض بالنص**
کیونکہ کان دھر کر سننا اور خاموش رہنا نص قرآنی سے فرض ہے۔ ف۔ مع وعدہ رحمت کے بقولہ لعلکم ترحمون۔ تو
فرمانبرداری پر رحمت یقینی ہے۔ **والقرأۃ**۔ اور امام کے پیچھے قرأت کرنا۔ **وسوال الجنۃ**۔ اور جنت کو مانگنا۔ **والتعوذ من النار**۔
اور جہنم سے پناہ مانگنا۔ **کل ذلک مخل بہ**۔ یہ ہر ایک بات مخل ہے استماع و انصات کی۔ ف۔ یعنی انہیں سے ہر بات سے
استماع یا انصات میں خلل پڑیگا اور جنت کا سوال و جہنم سے پناہ اپنی استدعا ہے خواہ قبول ہو یا نہو۔ اسی طرح امام بھی
سوائے قرأت کے کسی دعا میں مشغول نہو خواہ امامت فرض کی ہو یا سوائے اسکے۔ رہا منفرد تو فرض میں یوں ہی کرے
اور نفل میں اسکو روا ہے جنت کا سوال وغیرہ کرے اور دلیل اسمیں حدیث حذیفہ رض ذکر کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے ساتھ رات کی نماز پڑھی تو کسی آیت ذکر جنت پر گذر نہوا مگر کہ آپ نے ٹھہر کر جنت کو مانگا اور کسی آیت ذکر جہنم پر گذر نہوا مگر
کہ آپ نے ٹھہر کر جہنم سے پناہ مانگی ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ حدیث تو دلیل ہے کہ نوافل میں امام کو بھی یہ کرنا روا ہے حالانکہ فقہا
نے منع کی تصریح کی ہے ولیکن اسکی وجہ یہ بیان کی کہ مقتدی پر تطویل گران ہوگی وعلی ہذا اگر مقتدی پر گران نہو تو امام ایسا کرے
الفتح۔ **وکذلک فی الخطبۃ**۔ اور یوں ہی خطبہ میں بھی ف۔ خطیب پڑھے اور سننے والے خاموش سنیں۔ بدلیل حدیث
ابوہریرہ رض کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تو نے اپنے ساتھی سے بروز جمعہ کہا کہ خاموش ہو رہ حالیکہ امام
خطبہ پڑھتا ہے تو تو نے لغو کیا۔ کما رواہ البخاری و مسلم وغیرہما۔ پس خاموشی واجب اور یہی قول عامہ علماء کا ہے ع۔ **وکذلک
ان صلی علی النبی علیہ السلام**۔ اور یوں ہی اگر امام خطیب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ ف۔ تو بھی
لوگ خاموش سنتے رہیں اور امام خطیب کے ساتھ درود نہ پڑھیں۔ **لفرضیۃ الاستماع**۔ کیونکہ خطبہ سننا فرض ہے فقط
بلکہ خاموش رہنا بھی فرض ہے۔ اور مذہب میں یہ درود پڑھنا فرض نہیں مگر عمر میں ایکمرتبہ تو نفل درود کے لیے فرض ترک
نہوگا۔ طحاوی رح کے نزدیک ہر بار نام پاک حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سننے پر درود واجب لہذا طحاوی رح نے یہاں ابو یوسف
کا قول اختیار کیا کہ خطبہ میں نام پاک سنے تو درود فی نفسہ پڑھے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ مراد دل میں پڑھے اور آہستہ نہیں
کیونکہ خاموشی عامہ علماء کے نزدیک واجب ہے اور آہستہ پڑھنا خاموشی نہیں ہے اور یہ مؤید ہے اس تاویل کا جو مترجم نے

قرأۃ فاتحہ خلف الامام کے فی نفسہ پڑھنے میں تاویل کی کہ مراد دل سے حمد وثنا اور سوال ہو نہ زبان سے ۔ حافظ ابن ابی شیبہ
نے حضرت علی وابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ وے خطبہ میں درود مکروہ رکھتے اور زہری رح سے روایت کی کہ امام کا
حجرہ سے نکلنا نماز کو قطع کرتا اور شروع خطبہ کلام کو قطع کرتا ہے یہی قول ابو حنیفہ رح کا ہے ۔ نووی رح نے کہا کہ جمہور کے نزدیک
خطبہ میں کلام منع وخاموشی واجب ہے ع ۔ بالجملہ درود بھی نہ پڑھے ۔ الا ان یقرأ الخطیب قولہ تعالیٰ ۔ لیکن یہ کہ خطیب
پڑھے قول اللہ تعالےٰ ۔ یا ایہا الذین آمنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما ۔ اے ایمان والو درود بھیجو نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم
پر اور سلام بھیجو کامل سلام ۔ فیصلی السامع فی نفسہ ۔ تو اس آیت کا سننے والا اپنی نفس میں درود پڑھے ۔ ف
حاصل یہ کہ درود پڑھنا ممنوع ہے مگر جبکہ آیت پڑھے ۔ لیکن استثنار کا حکم یہ نہیں کہ اسوقت درود جسطرح چاہے پڑھے بلکہ
آیت پڑھنے کی صورت میں لوگوں کو چاہیے کہ فی نفسہ درود پڑھیں ۔ بعض شراح نے کہا کہ یعنی آہستہ سے درود پڑھے مترجم
کہتا ہے کہ آہستہ پڑھنا سکوت کی فرضیت مٹاتا ہے اور آیت سے درود پڑھنا اسی وقت فرض نہیں تو کیونکر جائز ہوگا بلکہ صواب
یہ کہ اپنے دل میں پڑھے کیونکہ درود دعا ہے ۔ چنانچہ عینی میں ہے کہ اگر کہا جاوے کہ یہ استماع وانصات کی مخالفت ہوگی تو
جواب یہ ہے کہ جب اسنے اپنے نفس میں درود پڑھ لیا اور زبان سے خاموش رہا اور کانوں سے سنا تو کچھ مخالفت نہیں
بلکہ صلوا علیہ الخ کی بھی فرمانبرداری ہو گئی ۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ صریح ہے کہ مراد دل سے پڑھنا ہے ۔ اور واضح ہو کہ حدیث لا تفعلوا
الا ان یقرأ احدکم بام القرآن فی نفسہ ۔ اسی طور پر واقع ہے لہذا مترجم نے سابق میں بھی تاویل کی ہے کہ سورہ فاتحہ کو دل
میں پڑھ لے اور یہ تاویل اگرچہ مترجم نے کسی سے نہیں پائی لیکن حق ہے اور الحمد للہ سبحانہ وتعالیٰ کہ مترجم کو الہام فرمائی گئی جس سے
نصوص میں وفاق اور تعلیم کا اشکال ہوا ۔ فاحفظہ سم ۔ واختلفوا فی النائی عن المنبر ۔ اور جو شخص کہ منبر سے دور ہو
اسکے حق میں اختلاف ہے ۔ ف متقدمین سے اسمیں کوئی روایت نہیں ہے اور متاخرین نے اختلاف کیا کہ جب منبر سے اتقدر
دور ہو کہ آواز خطبہ نہیں سنتا ہے تو کیا اسپر بھی سکوت واجب ہے ع ۔ محمد بن سلمہ نے کہا کہ خاموش رہنا احوط ہے اور اسی کو
مصنف رح نے لیا ع ۔ والاحوط ہو السکوت ۔ اور سکوت ہی احوط ہے ۔ اقامۃ لفرض الانصات واللہ اعلم
بالصواب ۔ واسطے قائم کرنے فرض انصات کے واللہ اعلم ۔ ف یعنی سننا اور خاموش رہنا دو فرض تھے پس اگر دوری
کی وجہ سے سننا ممکن نہیں تو دوسرا فرض خاموش رہنا ممکن ہے پس اسی کو قائم رکھے ۔ ابن کثیر رح نے حضرت مجاہد رح سے
یہی قول روایت کیا جیسا کہ گذرا سم ۔ امام بھی حالت خطبہ میں کلام نہ کرے کہ رونق جاتی رہتی ہے ۔ خطبہ میں سلام منع ہے تو اسکا
جواب بھی واجب نہیں ۔ یہی حال مدرس وقاری ووظیفہ خوان کا ہے اور سائل فقیر کے سلام کا جواب بھی واجب نہیں ہے فع
اور واضح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تہجد میں بلال رض کو ایک سورت سے دوسری سورت کو منتقل ہو کر قرأت سے
منع کیا ہے لہذا ابن الہمام رح نے اسکو نفل میں بھی مکروہ رکھا ۔ (فرع) نفل میں ہر آیت رحمت پر سوال اور ہر آیت عذاب
پر پناہ مانگنا حدیث حذیفہ رض سے ثابت ہے اور خاص خاص جوابات یہ ہیں قولہ تعالیٰ الیس ذلک بقادر علی ان یحیی الموتےٰ ۔
کہے کہ بلی وانا علی ذلک من الشاہدین ۔ اور قولہ تعالیٰ الیس اللہ باحکم الحاکمین کہے ۔ بلی وانا علی ذلک من الشاہدین ۔ قولہ تعالےٰ
قل ارایتم ان اصبح ماؤکم غورا فمن یاتیکم بماء معین ۔ کہے ۔ اللہ رب العالمین ۔ اور قولہ تعالیٰ فبای حدیث بعدہ یؤمنون ۔ کہے
امنت باللہ لا الٰہ الا ہو ع ۔ اور قولہ فبای آلاء ربکما تکذبان ۔ کہے کہ لا بشیء من نعمک ربنا نکذب سم ۔ اور حالت سجدہ میں دعا
کرنا مستحب ہے کیونکہ حدیث میں اسکو سزاوار قبولیت فرمایا ہے ع ۔ (فوائد جلیلہ) حدیث ابو ایوب رض جس نے وضو کیا
موافق حکم کے اور نماز پڑھی موافق حکم اسکے اگلے گناہ کچھ ہوں بخشے جاتے ہیں ۔ النسائی ۔ حدیث عبد اللہ بن شقیق تابعی کہ
اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی عمل کے ترک کو کفر نہیں جانتے سوائے نماز کے ۔ الترمذی ۔ حدیث ابن مسعود رض

مین ایک قدم پر زور دینا قیام مین افضل وسنت قرار دیا۔ کما فی النسائی۔ حدیث عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ آدمی نماز سے سلام پھیرتا ہے اور حال یہ کہ نہین لکھی گئی اُسکے لیے اس نماز سے مگر دسوان حصہ یا نوان یا آٹھوان یا ساتوان یا چھٹا یا پانچوان یا چوتھائی یا تہائی یا آدھا۔ ابوداؤد۔ اب بیان امامت وامام ہے۔

باب الامامۃ

یہ امام ومقتدی کی نماز کا ارتباط ہے دس شرط سے اول نیت اقتدار اور عورت کی امامت کی نیت کرنا دوم مکان متحد ہونا سوم نماز متحد ہونا۔ چہارم امام کی نماز صحیح ہونا مقتدی کے اعتقاد مین پنجم عورت کا محاذی نہو جانا ششم مقتدی کی ایڑی امام سے آگے نہونا ہفتم مقتدی کا امام کے ایک رکن سے دوسرے رکن کو جانا معلوم کرنا ہشتم کوئی حایل نہونا امام کے مسافر یا مقیم نہ پہچاننے سے نہم ارکان مین امام کی شارکت۔ دہم امام کا مقتدی کے واسطے لائق امامت ہونا ہے۔ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ مرفوعا۔ آدمی کی نماز گھر یا بازار سے جماعت مین ۲۵ گونہ افضل ہے۔ الستۃ الا النسائی۔ اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ مین ۲۷ گونہ افضل ہے متفق علیہ۔ عثمان رضی اللہ عنہ رفعہ۔ جس نے نماز عشار جماعت مین پڑھی توگویا آدھی رات قیام کیا اور جس نے نماز صبح بجماعت پڑھی توگویا تمام رات نماز پڑھی۔ مسلم ومالک وابوداؤد والترمذی۔ مسجد جماعت مین دور سے واندھیری رات مین اور انتظار کرنے والے کو زیادہ ثواب ہے۔ کما فی حدیث ابی موسیٰ وابی بن کعب فی الصحیحین۔ پھر جماعت کے بارہ مین علمار کے اقوال مین جنکا تذکرہ طول ہے اور مختصر یہ کہ قول اول جماعت فرض عین یعنی ہر شخص پر فرض ہے یہی امام احمد کا قول ہے مگر صحت صلوٰۃ کے لیے شرط نہین ہے۔ قول دوم یہ کہ فرض کفایہ ہے حتی کہ اگر بعض نے قائم کردی تو باقیون سے گناہ ساقط ہے۔ وہو قول الشافعی وجمہور اصحابہ۔ قول سوم یہ کہ واجب ہے اور یہی عامہ مشائخ حنفیہ کا قول ہے الغایہ۔ اور ثبوت اسکا بسنت ہوا ہے تو اس واجب کو سنت کہتے مین المفید۔ اور جماعت واجب ہے عاقلون بالغون آزادون پر جو بلا حرج جماعت مین آسکتے ہین۔ البدائع۔ اور تحفہ مین ہے کہ جماعت اُسی پر واجب ہے جو بلا حرج قادر ہو اور عذر سے ساقط ہو جاتی ہے حتی کہ مریض واندھے واپاہج پر واجب نہین اور ابوحنیفہ کے نزدیک اندھے کو پہونچانے والا اور اپاہج کا لا دلیجانے والا ملے توبھی وجوب نہوگا اور صاحبین کے نزدیک ہوگا اور امام محمد رح نے کہا کہ نہین واجب ہے جمعہ اور نہ جماعت مریض پر اور گٹھیا والے واپاہج ولنجے واندھے اور دایان ہاتھ وبایان پانون کٹے اور فالج مارے ہوے اور عاجز وبوڑھے پر۔ اور جب مینہ وکیچڑ ہو تو بقول صحیح وجوب نہین رہتا۔ اور اگر شدید سخت سردی یا تاریکی ہو تو بقول صحیح ساقط ہے اور اگر سلطان کے خوف سے مخفی ہو تو واجب نہین ہے۔ پھر اگر جماعت نہ ملے تو ہمارے اصحاب مین اختلاف نہین ہے اسپر دوسری مسجد مین طلب کرنا واجب نہین ہے شمس الائمہ نے کہا کہ ہمارے زمانہ مین اگر محلہ کی مسجد مین داخل ہو گیا ہو تو وہین تنہا پڑھ لے ورنہ دوسری مسجد مین طلب کرنا اولیٰ ہے مع التبیین۔ اور ساقط ہوتی ہے جماعت جبکہ اندھیری رات میں مینہ ہوا ہو نہ دن مین اور جب پیخانہ یا پیشاب کی ضرورت ہو یا نکلنے مین قرضخواہ کے گرفتار کرنے کا خوف ہو یا سفر کے قصد مین قافلہ چلے جانے کا خوف ہو یا کسی مریض کا تیماردار ہو یا اپنے مال ضائع جانے کا خوف ہو یا عشار کا کھانا تیار اور بشوق جی چاہتا ہو اور اسی وقت اقامت کہی گئی یا سواے عشار کے دوسرے وقت یہی پیش آوے حالانکہ جی کو اُسکی طرف رغبت اشتیاق ہو السراج قول چہارم یہ کہ جو امام مصنف نے اختیار کیا۔ **الجماعۃ سنۃ موکدۃ**۔ جماعت سنت موکدہ ہے۔ ف۔ یعنی مردون کے واسطے یہ سنت بقوت واجب ہے جسکے ترک مین اسارت وبرائی ہے۔ ل ع۔ **لقولہ علیہ السلام الجماعۃ من سنن الہدی لا یتخلف عنہا الا منافق**۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جماعت منجملہ سنن الہدیٰ کے ہے اس سے نہین پیچھے رہیگا مگر منافق رفت یعنی جسکی خصلت منافقون کے مانند ہے ع۔ یہ حدیث مرفوع نہین ثبوت ہوئی بلکہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ جس شخص کو

خوش آوے کہ کل کے روز اللہ تعالیٰ سے مسلمان ملے تو اُسکو لازم ہے کہ ان نمازوں کی محافظت کرے جب اُنکی اذان دیجاوے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے سنن الہدیٰ شروع فرمائی ہیں اور یہ نمازیں بھی سنن الہدیٰ سے ہیں آخر تک ۔ اور اسمین ہے کہ اور ہمنے اپنے آپ کو دیکھا اس حال میں کہ نماز سے نہیں پیچھے رہتا تھا مگر منافق جسکا نفاق کھلا سب جانتے تھے اور البتہ آدمی لایا جاتا اسطرح کہ دو آدمیوں کے کاندھوں پر ہاتھ دھرے ہوتا تو لاکر جماعت کے صف میں کھڑا کیا جاتا تھا ۔ رواہ مسلم ۔ بالجملہ یہ ابن مسعود رضہ کا اثر ہے لہٰذا فرض کہنے والوں نے معارضہ کیا کہ حدیث ابوہریرہ رضہ میں بلا عذر گھر میں پڑھنے والوں و جماعت سے پیچھڑنے والوں کے گھر جلانے کا قصد کیا ۔ لیکن بیہقی رح نے کہا کہ عامہ روایات کے تتبع سے ظاہر ہوتا ہے کہ جماعت سے مراد جمعہ ہے جیسا کہ حدیث ابن مسعود رضہ میں یتخلفون عن الجمعہ صریح ہے اور نووی رح نے کہا کہ یہ دو حدیثین ہیں ایک جمعہ کے بارہ میں اور دوسری جماعات کے بارہ میں ہے ۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ بہرحال یہ خبر الواحد ہے تو اس سے فرضیت کا ثبوت ہمارے نزدیک نہوگا ولیکن وجوب ثبوت ہوگا تو یہی عامہ مشائخ کی دلیل ہے اور اثر ابن مسعود رضہ جو مصنف رح نے ذکر کیا اسمین سنن الہدیٰ سے سنت اصطلاحی مراد ہونا ضرور نہیں کیونکہ انھوں نے نمازوں کو بھی سنن الہدیٰ کہا ہے ۔ مترجم کہتا ہے کہ جماعت کی نمازوں کو کہا تو یہ اشارت اُنکے وصف جماعت کی طرف ہوگی ۔ نہایہ وعینی وغیرہ نے سنت مؤکدہ ہونے پر یوں استدلال کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تنہا نماز پڑھنے پر جماعت کی نماز کو ۲۵ ۔ یا ۲۷ ۔ درجہ فضیلت دی پس تنہا نماز کو فاسد نہیں فرمایا ۔ اور ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ نے حدیث ابی بن کعب مرفوع روایت کی کہ تنہا نماز سے ایک مرد کے ساتھ اولیٰ ہے اور ایک کے ساتھ سے دو کے ساتھ اولیٰ ہے اور جسقدر زیادتی ہو وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک محبوب ہے ۔ اس سے معلوم ہوا کہ تنہا جواز ہے لیکن جماعت چونکہ شعائر الاسلام سے ہے تو وہ سنت مؤکدہ ہوئی ۔ ابن الہمام رح نے رد کردیا کہ جماعت چونکہ افعال نماز میں سے نہیں ہے تو نفس نماز صحیح ہوجاویگی ولیکن ترک واجب کا گناہ ہوگا ولیکن بحث فی الجملہ کو ایک دقیق طول کلام میں بیان کیا ہے اور ظاہر کلام میں شیخ ابن الہمام کا میلان بجانب وجوب ہے اور اسی پر محمول کیا قولہ علیہ السلام الجفاء کل الجفاء والکفر والنفاق من سمع منادی اللہ ینادی الی الصلوٰۃ فلا یجیبہ ۔ یعنی جفاکاری پوری جفاء اور کفر و نفاق یہ کہ جو اللہ تعالیٰ کے منادی کو سنے کہ وہ نماز کی طرف بلاتا ہے پھر جواب نہ دے ۔ رواہ احمد والطبرانی ۔ اور طبرانی کی ایک روایت میں ہے کہ مومن کے واسطے بدبختی و خسارت سے یہ بہت ہے کہ موذن کو سنے کہ نماز کے واسطے پکارتا ہے پھر جواب نہ دے ۔ اقول پہلے گذرا کہ جواب دینا یہاں اُسکے پاس جانا ہوتا ہے مع الاختلاف ۔ ابن ماجہ نے حدیث مرفوع روایت کی کہ جس نے اذان سنی پھر نہ آیا تو اُسکی نماز نہیں مگر بوجہ عذر کے ۔ ورواہ الحاکم وقال صحیح بشرطہما ۔ اور عینی رح کا میلان قول سنت مؤکدہ کی ترجیح بمناقشہ دلائل وجوب ہے اور تامل کرنے سے اس مقام پر دونوں قول کے واسطے امارات ہیں اور حق یہ کہ قول وجوب کے دلائل اظہر ہیں اور قول سنت کی روایت قوی ہے چنانچہ یہی جلہ متون میں اور خلاصہ و محیط اور سرخسی کی محیط میں ہے ولیکن بحرالرائق میں کہا کہ اہل مذہب کے نزدیک قول وجوب راجح ہے ۔ زاہدی نے کہا کہ جمعہ وعیدین میں جماعت شرط ہے اور تراویح میں جماعت سنت کفایہ ہے اور وتر رمضان میں مستحب ہے و ۔ جماعت ایک سے اوپر مع امام کے ۔ السراجیہ ف ۔ اگرچہ طفل ممیز ہو ۔ السراجیہ ۔ یا جن ہو خواہ مسجد ہو یا دوسری جگہ ہو ۔ ۔ لیکن جمعہ میں تین یا چار امام ہیں القدوری ۔ ایک وقت فریضہ میں اذان واقامت کے ساتھ مکرر جماعت کرنا مسجد محلہ میں مکروہ نہ مسجد راہ یا ایسی مسجد میں جسکا مؤذن و امام متعین نہیں ہے ۔ اور بلا اذان واقامت بالاجماع مکروہ نہیں ہے ۔ شرح المجمع حاوی نے کہا کہ مع امام چار ہوں تو گوشہ مسجد میں بالاتفاق مکروہ نہیں اور اگر چار مقتدی ہوں پانچواں امام تو اصح یہ کہ مکروہ ہے ۔ الخلاصہ مسجد محلہ افضل ہے یا جامع مسجد دو قول ہیں ۔ اور اگر محلہ میں دو مسجد ہوں تو قدیم کو اختیار کرے اور مساوی ہوں تو زیادہ قریب کو لے اور اگر آدمی فقہ سیکھتا ہو تو مجلس استاد اُسکے درس کی یا مجلس عامہ بالاتفاق افضل ہے

ف- اگر فقہ میں رات دن مشغول ہو کر جماعت ترک کی تو نجم الائمہ نے کہا کہ اسکی محنت مردود اور لوگ اس سے سکوت کرنے میں
غیر معذور ہونگے ع- کہا گیا کہ مراد یہ کہ کسل سے ہمیشہ ترک کرنے لگا ہو- اور یہ بھی نجم الائمہ نے کہا کہ لغت کی تکرار میں معذور نہوگا
اور فقہ کی تکرار و اُسکی کتابوں کے مطالعہ میں معذور ہوگا ع- یعنی کبھی کبھی ترک ہو جاوے م- اگر فقہ میں اشتغال ہو نہ کسی
اور علم میں تو ترک جماعت میں معذور ہے ایسا ہی بجنسی نے کہا اور باقانی رح نے اسپر جزم کیا سو- مترجم کہتا ہے کہ تحقیق یہ کہ جماعت
واجب یا قریب بواجب ہے اور فقہ قدر ضروری تو فرض ہے اور زائد فرض عین نہیں نہ واجب الا آنکہ سب نے اعراض کیا اور ایسی
شخص پر متعین ہوئی ہو اور ہم نے محقق کر دیا کہ قدر اجتہاد فرض کفایہ ہے تو علوم دین سب مساوی ہیں- اور ظاہرا یہ تفریع
جماعت کی سنت ہونے پر ہے- فافہم- رات میں مسجد جاتے کسی کو ڈر لگتا ہے تو بقول شرف الائمہ عذر ہے ع- واولی الناس
بالامامۃ اعلمھم بالسنۃ- جو شخص جماعت والوں میں سے سنت کا زیادہ عالم ہو وہ امامت کے لیے اولی ہے- ف- یہی
جمہور کا قول ہے- اور سنت یعنی فقہ واحکام الشرعیہ ع- یعنی فقط احکام نماز- المضمرات- یہی ظاہر ہے- البحر- بشرطیکہ اچھی طرح
پڑھ سکتا ہو اسقدر قرأت جس سے نماز جائز ہو یعنی قدر فرض ع- اور کہا گیا کہ قدر واجب- د- اور یہی صحیح ہے- کیونکہ
اولویت کے لیے واجب ترک نہیں ہو سکتا م- بلکہ قدر مسنون- التبیین- اعتقاد میں مطعون نہو- النہایہ- اگر امام مسجد معزولی
ہو اور کسی کو اُسکے اعتقاد میں طعن ہو تو وہ ترک جماعت میں معذور ہے بخلاف اسکے جسکے افعال فجور ہوں م- اور یہاں اولی
امام ظاہری فواحش سے پرہیزگار ہو اگرچہ تقوی میں دوسرا اس سے بڑھکر ہو- المحیط- اگر علم نماز میں تبحر ہو لیکن دوسرے علوم
نہ جانتا ہو تو بھی اولی ہے- الخلاصہ- وعن ابی یوسف اقرأہم- اور ابو یوسف کا قول مروی ہے کہ انمیں جو اقرأ ہو اولی ہے
ف- یعنی بہتر قرأت والا جبکہ قدر ضرورت علم نماز رکھتا ہو- لان القرأۃ لابد منہا- کیونکہ قرأت سے چارہ نہیں- ف-
کہ وہ ایک رکن نماز ہے- والحاجۃ الی العلم اذا نابت نائبۃ- اور علم کی حاجت جب ہی کہ کوئی واقعہ پیش آوے- ف-
یعنی نماز میں غیر معمولی بات تو اسوقت البتہ علم کی ضرورت ہے- عینی رح نے کہا کہ یہی قول دوسرے اماموں کا ہے- ونحن نقول
القرأۃ مفتقر الیہا- اور ہم از جانب ابو حنیفہ ومحمد کہتے ہیں کہ قرأت کی جانب احتیاج- لرکن واحد- ایک رکن کے لیے
ہے ف- یعنی قرأت- والعلم لسائر الارکان- اور علم کی احتیاج سب ارکان کے لیے ہے- ف- لیکن وارد ہوتا ہے
کہ قدر ضرورت دیگر ارکان کا علم موجود ہے ہاں جب کوئی غیر معمولی واقعہ ہو تو اُسکا علم البتہ نہیں ہے- اور جواب یہ کہ مراد قرأت
وعلم میں افضل ہونے کی صفت ہے تو قرأت کا کمال صرف ایک رکن سے متجاوز نہیں ہے اور علم کی فضیلت تمام ارکان کو حاوی ہے
پس تعیین پر فضیلت جو وہ قاری سے افضل تو وہی اولی ہوا م- فان تساووا فاقرأہم- پھر اگر سب اہل جماعت اس
علم میں برابر ہوں تو اب انمیں سے جو بہتر قاری ہے وہ اولی ہے- لقولہ علیہ السلام- بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
یؤم القوم اقرأہم لکتاب اللہ- قوم کی امامت کرے جو کتاب الٰہی کا بہتر قاری ہو- فان کانوا سواء فاعلمہم بالسنۃ
پھر اگر یہ سب برابر ہوں تو انمیں سے سنت کا زیادہ جاننے والا امامت کرے- ف- فان کانوا فی السنۃ سواء فاقدمہم
ہجرۃ فان کانوا فی الہجرۃ سواء فاقدمہم سلما ولا یؤم الرجل الرجل فی سلطانہ ولا یقعد فی بیتہ علی تکرمتہ الا باذنہ- پھر اگر سنت
میں مساوی ہوں تو جو ہجرت (جانب مدینہ) میں متقدم ہو پھر اگر ہجرت میں برابر ہوں تو جو اسلام میں متقدم ہو اولی ہے
اور نہ امام بنجاوے کوئی مرد دوسرے مرد کا اُسکے مقام سلطنت میں اور نہ بیٹھ جاوے اُسکے تخت پر مگر اُسکی اجازت
کے ساتھ- رواہ مسلم والاربعۃ- اور ابن حبان کی روایت میں بجاے اسلام کے سن ہے یعنی جو سن میں زیادہ ہو ع- اس
حدیث میں اقرأ کو اعلم پر مقدم کیا گیا ہے جیسا کہ ابو یوسف ودیگر اماموں کا قول ہے اور امام محمد رح نے آثار میں یہ جواب
دیا جو مصنف نے ذکر کیا کہ- اقرأہم کان اعلمہم- صحابہ میں جو اقرأ تھا وہ اعلم بھی تھا- لانہم کانوا یتلقونہ باحکامہ-

کیونکہ وے لوگ قرآن کو مع احکام کے سیکھتے تھے - ف - تو احکام جاننے مین برابر تھے ہان قرأت مین ادا و بہتر ہونے مین
فرق تھا - فقدم فی الحدیث - تو حدیث مین بہتر قاری کو مقدم کیا گیا - ولا کذلک فی زماننا - اور ہمارے زمانہ مین
ایسا نہین ہے - ف - بلکہ بیشتر قاری صرف خوبی قرأت سیکھا ہوتا ہے نہ مع احکام - فقدمنا الاعلم - تو ہم نے اعلم کو مقدم کیا
ف - پس اگر سب لوگ علم قرآن مین مساوی ہون تو انہین سے بہتر قاری مقدم ہوگا - ولیکن معنی حدیث فان کانوا سواء
فاعلمہم بالسنۃ کے یہ ہوسکے پھر اگر سب لوگ جماعت والے قرأت مع علم مین برابر ہون تو جو سنت کا زیادہ عالم ہو وہ اولیٰ ہے
اور اسوقت سنت سے مراد معرفت طریقہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے کیونکہ علم قرآن مین تو برابر ہین - اور حاکم کی صحیح الاسناد
روایت مین بجاے فاعلمہم بالسنۃ کے - فافقہہم فقہاً - وارد ہے یعنی فقہ مین سب سے زیادہ ہو - اور ابن الہمام رح کو تردد ہوا
کہ یہ تو صریح قاری کو فقیہ پر ترجیح دی گئی ہے اور مترجم کہتا ہے کہ شیخ رح کی نظر فقہ کی اپنے اصطلاحی معروف معنی پر جم گئی تو تشویش
پیدا ہوئی اور تحقیق یہ ہے کہ علم سے فقہ عبارات نصوص مین خاص ہے کیا تم کو بیداری نہوئی جبکہ حدیث مین آیا کہ ہزار عابد ن
سے ایک فقیہ زیادہ سخت ہوتا ہے شیطان پر - کمافی الترمذی حالانکہ عابد تو بدون علم کے نا ممکن ہے تو فقیہ کو عالم پر ترجیح دی
پس فقیہ وہ ہے جو اس علم کے اسرار سے وقوف رکھتا ہو وقد قال ابن مسعود رض - اما ان لکم ان تفقہوا الخ - یعنی خلف الامام
پڑھنے والون کو کہا کہ کیا تمھارے فقہ کا وقت نہین آیا - اب معلوم ہوگیا کہ العلم بالسنۃ وہی حکمت ربانی جو حضرت صلعم نے بتلائی
اور بدین معنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا یعلمہم الکتاب والحکمۃ - یعنی رسول انکو تعلیم دیتا کتاب کی اور حکمت کی - پس کتاب قرآن
اور حکمت وہی سنت ہے یا اسکو فقہ کہو - کہ وہ مین حکمت ربانی ہے پس طول کلام ابن الہمام رح سب ساقط ہے - ہان یہ دلیل عمدہ
ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض وفات شریف مین حکم کیا کہ مروا ابابکر فلیصل بالناس - اے لوگو تم ابوبکر کو پیام دو
کہ وہ لوگون کو نماز پڑھا دے - حالانکہ ابوبکر رض سے بہتر قاری موجود تھے بدلیل قولہ علیہ السلام اقرأکم ابی یعنی بن کعب
یعنی تم سب مین بہتر قاری ابی بن کعب ہے - پس اسی وجہ سے کہ ابوبکر رض زیادہ فقہ والے تھے بدلیل قول ابو سعید رض کے
فکان ابوبکر اعلمنا - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارہ وفات کو سواے ابوبکر رض کے کوئی نہین سمجھا اور ابوبکر رض کے
رونے پر لوگون نے حیرت کی تو ابو سعید رض اقرار کرتے مین کہ ابوبکر رض ہم سب مین زیادہ عالم تھے - مترجم کہتا ہے کہ دلیل
قوی وجید ہے اور اسمین فقہ مظہر یہ کہ وہ کمال علم بعرفان حکمت ربانی تھا اور جزئیات مسائل مراد نہین ہین اور یہ اظہر من الشمس
ہے اور طول کلام کی حاجت نہین فافہم - م - فان تساووا فاورعہم - پھر اگر علم وقرأت مین برابر ہون تو انہین اورع اولیٰ ہے
ف - ورع یہ ہے کہ جن چیزون مین شرعاً شبہہ ہو اگرچہ انکا ارتکاب جائز ہو تو انسے بھی پرہیز کرے تو عامہ مباحات
سے اسکو اجتناب ہوگا اور تقویٰ یہ ہے کہ حرام و مکروہ تحریمی سے بچ جاوے - لقولہ علیہ السلام من صلی خلف عالم تقی
فکانما صلی خلف نبی - بدلیل اس قول کے کہ جس نے عالم متقی کے پیچھے نماز پڑھی گویا اسنے نبی کے پیچھے نماز پڑھی ف
یہ حدیث بلفظ یون کسی نے نہین پائی جیسے سخاوی رح کو نہین ملی اور علی قاری رح نے کہا کہ موضوع ہے - مین کہتا ہون کہ حدیث
نہ کہنا چاہیے - اگرچہ معنی اسکے مستنبط ہین کیونکہ عالم وارث انبیاء ہین اور وہ کہ عامل بورع ہون کامل ہین پس گویا پیغمبر کے
پیچھے نماز پڑھی - اور ابن الہمام و عینی نے لکھا کہ حاکم نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تمکو بھلا معلوم ہو
کہ تمھاری نماز قبول ہو تو جو تم مین سے بہتر ہین وے تمھارے امام ہون - یہ روایت اگرچہ ضعیف کہی گئی ولیکن بیہقی وغیرہ
کی روایات سے مؤید ہے گو وہ بھی ضعیف ہو تو فضائل اعمال مین ضعیف پر عمل ہوگا - اگر کہا جاوے کہ حدیث صحیح مین تو بعد
اسکے ہجرت کا تقدم اولیٰ ہے جواب یہ کہ ہجرت مذکور تو بعد فتح مکہ کے بالاجماع جاتی رہی اب تو کوئی دار الکفر مین مسلمان
ہو تو دار الاسلام مین ہجرت کرے یا ہجرت کے اصلی معنی جو بدون نقل مکانی کے ہر وقت ہر شخص کو میسر ہین وہ رکھے جاوین

یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ مہاجر کون ہی فرمایا کہ جس نے ہجرت کیا اُسکو جسے اللہ تعالیٰ مکروہ رکھے یعنی گناہون
وخطاؤن کو چھوڑ دیا جیسا کہ صحیح بخاری ذخیرہ مین ثابت ہی لہذا ہمارے اصحاب نے حدیث ہجرت مین اِسکو قائم کیا تو
سب سے مقدم اِس ہجرت مین جو اورع ہو اولیٰ ہی م - فان تساووا فاسنہم - پھر اگر امور مذکورہ بالا مین سب برابر
ہون تو جو اِنمین سے از راہ سن کے بڑا ہو وہ اولیٰ ہی - ف کیونکہ امام تو بارگاہ کبریائی مین قوم کی طرف سے وفد ہوتا ہی
کما فی حدیث الطبرانی والدارقطنی والبیہقی - اور جو بزرگ سن ہو اُسی کو حضور مین مناجات وعرض کے لیے مقدم کرنا سنت
صحیحہ مین ثابت ہی اور سورہ فاتحہ بلکہ مقصود نماز ثنا وتمجید ودعا والحاح ہی م - بقولہ علیہ السلام لابنی ابی ملیکہ - بدلیل
قولہ علیہ السلام واسطے ابو ملیکہ کے دونون فرزند کے - ف نہین بلکہ جیسا کتاب الزکوٰۃ مین کہا ہی کہ واسطے مالک بن الحارث
و آپکے ساتھی کے بروایت صحاح ستہ کہ دونون اذان دینا اور اقامت کرنا - ولیؤمکما اکبرکما - اور چاہیے کہ تم دونون
مین بڑا امامت کرے - ولان فی تقدیمہ تکثیر الجماعۃ - اور اسلیے کہ بزرگ کو مقدم کرنے مین جماعت کی زیادتی ہی -
ف اور اوپر گذرا کہ جماعت کی زیادتی اللہ تعالیٰ کے نزدیک محبوب ہی - کما فی الحدیث - اور نیز حدیث مین ہی کہ ہم مین
سے نہین جو ہمارے بزرگ کی توقیر نہ کرے - تو جب اِسکو اپنا امام کر لیا تو یہ توقیر کی اور بے ادبی نہین رہی - م -
پھر اگر سن مین برابر ہون تو اخلاق مین بہتر اولیٰ ہی کیونکہ حدیث صحیح ہی کہ خیارکم احسنکم اخلاقاً - یعنی جو تم مین سے خوبی
اخلاق مین بڑھکر ہین وہ بہتر ہین - اور مراد خلق مسنون ربانی ہی نہ لوگون کی تکلفات شیطانی - فاحفظ - پھر اگر خلق مین
برابر ہون تو حسب مین بہتر مقدم ہو اور اگر مساوی ہون تو چہرہ کا خوبصورت اولیٰ ہی اور کافی کی یہ تفسیر کہ خوبصورتی جو
نماز تہجد کی کثرت سے ہو کچھ نہین ہی بلکہ ظاہری معنی مراد ہین پھر اگر خوبصورتی مین برابر ہون تو نسب مین اشرف مقدم ہی
اور اگر اِسمین بھی برابر ہون تو قوم کو اختیار ہی یا قرعہ ڈال لین + اور کہا گیا کہ مسافر سے مقیم اولیٰ ہی - خلاصہ مین ہی کہ اگر
قرأت کے وقت تنحنح کرتا ہو پس اگر بکثرت نہین ہو تو مضائقہ نہین اور اگر کثرت سے کرے تو دوسرا اولیٰ ہی مگر جبکہ ایسا شخص ہو
جسکے پیچھے تبرک جانا جاوے تو یہی افضل ہی - الفتح - گھر مین مہمان مع صاحب خانہ مین تو صاحب خانہ اولیٰ ہی مگر جبکہ سلطان
یا صاحب حکومت یا قاضی ہو تو صاحب خانہ کا اِن کو مقدم کرنا اولیٰ اور خود متقدم ہونا جائز ہی - مالک مکان وکرایہ دار ومہمان
جمع ہوے تو کرایہ پر لینے والا اولیٰ ہی - التاتارخانیہ جیسے آگے لینے والا اولیٰ ہی - السراج - امام محلہ سے بہتر آدمی مسجد مین اگر
ہوا تو امام محلہ اولیٰ ہی - القنیہ - اُمّی کی امامت گونگون کے لیے باخلاف جائز اور برعکس کو بعض جگہ لکھا کہ ہمارے علماء کے
نزدیک نہین جائز ہی اور خواہرزادہ نے لکھا کہ خلاف اولیٰ ہی - التاتارخانیہ - محلہ مین اگر ایک ہی امامت کے لائق ہو تو وہ
ترک سے گنہگار نہوگا - القنیہ - اگر قوم کی امامت کی حالانکہ وے کراہت کرتے ہین پس اگر اِسمین کوئی فساد ہو یا دوسرے لوگ
اولیٰ ہون تو امام کے لیے امامت مکروہ تحریمی ہی اور اگر وہ مستحق ہو تو قوم کے حق مین کراہت کرنا مکروہ تحریمی ہی - ت (مکروہ
وغیر جائز اماموں کا بیان) ویکرہ تقدیم العبد - اور مکروہ ہی آگے کرنا غلام کا - ف اگرچہ وہ آزاد کر دیا گیا ہو - الخلاصہ
ق - لانہ لا یتفرغ للتعلم - کیونکہ وہ سیکھنے کے لیے فراغت نہین پاتا ہی - ف تاکہ نماز کے احکام جانے - کراہت تنزیہی ہی - د
اور اگر خود آگے ہو گیا تو روا ہی کیونکہ جواز اصل ہی - کما فی الخلاصہ - والاعرابی - اور مکروہ ہی آگے کرنا اعرابی کا - لان الغالب
فیہم الجہل - کیونکہ اعراب مین جہالت غالب ہی - ف اور اعراب سے بڑھکر ترکمان وکرد وبے پڑھے گنوار ہوتے ہین -
م - جیسے جاٹ وبہت سی قومین ہین - لیکن خلاصہ مین غلام واعرابی وفاسق واندھے وولد الزنا کی امامت کو جائز کہا ہی
ع - تو ضرور ہی کہ یہ لوگ قدر واجب جانتے ہون کیونکہ اُمی کے پیچھے نماز قاری نہین جائز ہی مگر آنکہ اپنے مثل اعرابی کی امامت
کرے م - والفاسق - اور مکروہ ہی آگے کرنا فاسق کا - لانہ لا یہتم لامر دینہ - کیونکہ فاسق اہتمام نہین کرتا اپنے امر دین

کے لیے - ف - حتی کہ مالک رح نے کہا کہ اُسکے پیچھے جائز نہیں ہے ع - والاعمی - اور مکروہ ہے آگے کرنا اندھے کا - لانہ لایتوقی
النجاستہ - کیونکہ وہ نجاست کا بچاؤ نہیں رکھتا - ف - بوجہ اندھے ہونے کے - چونکہ نجاست محتمل ہے لہذا تنزیہی کراہت ہے
اور اگر نجاست معلوم ہو تو مقتدی کی نماز جائز نہوگی جبکہ مقدار درم سے تجاوز کرے م - اعشی جسکو رتوندھی ہو مثل اندھے
کے ہے - النہر - لیکن اگر اندھا سب قوم سے اعلم ہو تو وہی اول ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن ام مکتوم اور
عتبان بن مالک رض کو جو اندھے تھے مدینہ میں خلیفہ چھوڑا تھا جبکہ جہاد کو گئے اور ایسے ہی غلام کی امامت ہے - البدائع ل م -
و ولد الزنا - اور مکروہ ہے آگے کرنا ولد الزنا کا - لانہ لیس لہ اب یثقفہ فیغلب علیہ الجہل - کیونکہ اُسکا کوئی باپ نہیں جو
اسپر شفقت کرے تو اسپر جہل غالب ہوگا - ف - یہی قول شافعی کا اور ایک روایت مالک سے ہے اور دوسری روایت میں
مکروہ نہیں اور یہی قول امام احمد و ابن المنذر کا ہے ع - لیکن جہل نہو تو بھی کراہت سے خالی نہیں - لان فی تقدیم ہؤلاء تنفیر
الجماعۃ - کیونکہ ان لوگون پانچون قسم کے آگے کرنے مین جماعت کو نفرت دلاتا ہے - ف - پس کراہت ہے اور یہ سب اہلیت
کہ ان لوگون کے سواے موجود ہو ورنہ کچھ کراہت نہیں ہے - بحث البحر - و ان تقدموا جاز - اور اگر یہ لوگ آگے بڑھگئے
تو جائز ہے - لقولہ علیہ السلام صلوا خلف کل بر و فاجر - کیونکہ حدیث ہے کہ ہر نیکوکار و بدکار کے پیچھے نماز پڑھ لو - ف -
اسکو دارقطنی نے روایت کیا اور راویون کو ثقہ کہا لیکن منقطع ہے - پس کراہت مذکورہ تنزیہی ہے - کما فی المجتبیٰ عن الاصل - اور حضرت
ابن عمر و انس وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے حجاج ثقفی کے پیچھے نماز پڑھی اور حضرت ابن مسعود رض نے ولید بن عقبہ کے پیچھے
نماز پڑھی جس نے ایک روز نشہ مین نماز پڑھائی - اور محیط میں ہے کہ فاسق و مبتدع کے پیچھے جماعت کا ثواب ملتا ہے ع - لیکن متقی
کے پیچھے جو فضیلت ہے وہ نہ پاویگا - الخلاصہ - اعتقاد اسلام میں جو فرقہ گمراہی میں پڑے ہیں اگر ایسی گمراہی ہو کہ کفر تک نہو پہنچے
تو ایسے مبتدع کے پیچھے کراہت کے ساتھ جائز ہے ورنہ نہیں جائز ہے - الخلاصہ والتبیین - اور یہی صحیح ہے - البدائع - واضح ہو کہ
اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنا امام ابو حنیفہ و شافعی رح سے مروی ہے اور اہل قبلہ وہ ہے جسکی نسبت حدیث مین آیا کہ ہماری نماز پڑھی
اور ہمارے قبلہ کا استقبال کیا اور ہمارا ذبیحہ کھایا - اور شمنی نے کہا کہ جو حق حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم کیا اُس سے
خلاف بوجہ شبہہ عارضی کے کوئی چیز خواہ اعتقاد ہو یا عمل ہو یا حال ہو پیدا کرکے اُسکو دین مراد مستقیم ٹھہرانا بدعت ہے
اقول پھر اگر اعتقاد وغیرہ صحیح ہو لیکن بعض امور اُسنے اعمال خیر کی جنس سے ایسے نکالے جو بدعت ہیں تو ایسے شخص کے
پیچھے نماز روا ہونے میں کوئی خلاف میں نے نہیں دیکھا سواے اِس زمانہ کے چند عوام غیر مقلدون کے کہ بلا علم و فقہ کے
تکفیر کرتے ہیں - اور اگر اعتقاد میں خرابی ہو پس اگر ضروریات کا انکار ہو تو کفر ہے اور اگر اس مسئلہ میں نوع اشکال ہو تو تکفیر
نہیں جبکہ اصل توحید میں خلل نہو - یہ بہت مبتدعین کے پیچھے نماز جائز نہونا مروی ہے اور مضائقہ نہیں کہ بعض تفصیل ذکر کیجاوے
ہندیہ میں ہے کہ نماز نہیں جائز ہے پیچھے رافضی کے اور جہمی کے اور قدری کے اور مشبہہ کے اور جو قرآن کے مخلوق ہونے کا قائل
ہے - الخلاصہ - اور نہیں جائز پیچھے خطابیہ کے - الفتح - رافضی سے یہان وہ فرقہ مراد جس نے صحبت صدیق اکبر ابوبکر رضی اللہ عنہ
سے انکار کیا - خطابیہ غالی رافضی حتی کہ اپنون کے لیے جھوٹ بولنا بھی جائز جانتے ہیں لہذا اُنکی گواہی مردود ہے - قدری
جو اپنے آپ کو قادر کہتے ہیں - مشبہہ جو اللہ تعالی کو مخلوق کے مشابہ کہتے ہیں ہاتھ پاؤن وغیرہ سے م - نہیں جائز ہے نماز ایسے بدعتی
کے پیچھے جو شفاعت کا منکر ہو یا دیدار الٰہی کا یا عذاب قبر کا یا کرام الکاتبین کا کیونکہ وہ کافر ہے کیونکہ یہ امور شارع سے متواتر
ہیں - اگر کہے کہ رب عز و جل اپنی عظمت و جلال سے نہیں دکھلائی دیگا تو وہ مبتدع ہے - میرے نزدیک بنظر دلیل یہ مشکل ہے
اگر کہے کہ اللہ تعالی کے ہاتھ پاؤن ہیں جیسے بندون کے تو وہ کافر ملعون ہے اور اگر کہے کہ وہ جسم ہے مگر اور کسی جسم کے مانند
نہیں ہے تو وہ مبتدع ہے کیونکہ اِسمین صرف لفظ جسم کا اطلاق وہم دلاتا ہے تو اُسکو رفع کردیا کہ کسی اور جسم کے مانند نہیں ہے تو صرف

ایہام رہا جو سبب عذاب ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اس اطلاق میں بھی کافر ہوگا۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ قول اچھا ہے
اور بدرجۂ اولیٰ ایسے مبتدع کی تکفیر ہوگی۔ روافض میں سے جس نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو اصحاب ثلثہ رضی اللہ عنہم
پر فضیلت دی تو وہ مبتدع ہے اور اگر حضرت ابوبکر الصدیق کی خلافت یا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خلافت سے انکار کیا تو وہ کافر ہے
کذا فی الفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ شیخ نے منکر خلافت صدیق رضی اللہ عنہ بلکہ خلافت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کو کافر لکھا اور شیخ الاسلام
عینی رح نے ذکر کیا کہ غالی رافضی جسکی تکفیر ہے وہ رافضی جو خلافت ابوبکر رض کا منکر ہو اور یہی قول اکثر اصحاب شافعی رح کا
ہے اور قفال رح و اُسکے اتباع نے کہا کہ ان لوگوں کی تکفیر نہیں ہے اور یہی شافعی کا ظاہر مذہب ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر انکار
خلافت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ پر تکفیر ہو تو پھر فرق نہیں کہ خلافت فاروق رض سے بھی تکفیر ہوگی جیسا کہ شیخ ابن الہمام
نے لکھا ہے ولیکن قول یہ ہے کہ جو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی صحبت سے منکر ہو کافر ہے کیونکہ قولہ تعالیٰ اذ یقول لصاحبہ
لا تحزن الآیہ۔ میں صحبت قطعی ہے تو انکار کفر ہوا مترجم کہتا ہے کہ خلافت مذکورہ بھی اجماع قطعی ہے تو فرق کرنا مشکل ہے علاوہ برین آیات
صفات الٰہی وغیرہ بھی قطعیات ہیں حالانکہ انہیں تاویل معتبر رکھی تو یہاں بھی منکرین روافض تاویل کرتے ہیں پس شاید
کہ اکفار و تکفیر میں فرق ہے اور بحث آویگی سم۔ منکر معراج اگر سبحان الذی اسری بعبدہ لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ
الآیہ۔ کا منکر ہو تو کافر ہے یعنی مسجد الحرام سے اقصیٰ تک قطعی قرآن ہے اور اس سے اوپر معراج کا منکر مبتدع ہے۔ الخلاصہ۔
مین کہتا ہوں کہ بالاتر بھی مشہور اخبار ہیں اگرچہ تفاصیل آحاد ہوں۔ کما اور دنا حاصل التفسیر و بہ جزم غیر واحد فافہم سم۔ امام محمد
بن الحسن نے ابوحنیفہ و ابو یوسف سے روایت کی کہ اہل الاہواء یعنی بد اعتقادوں کے پیچھے نماز نہیں جائز ہے۔ اور ابو یوسف
نے کہا کہ متکلم کی اقتدار نہیں جائز ہے اگرچہ تکلم بحق کرے۔ فع۔ متکلم وہ لوگ جو عقائد اسلام کو دلائل عقلیہ کی موافقت میں
لاتے یا عقلی قیاس والوں کے مقابلہ میں اثبات کرتے ہیں۔ وعلی ہذا جو کوئی حق کی حفاظت کرے تو وہ متکلم نہیں جیسے اکثر
بزرگان دین نے اہل الہواء کا قول رد کیا ہے۔ پھر واضح ہو کہ امام ابوحنیفہ و شافعی سے اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنا بھی مروی ہے
اور تکفیر بھی ان مسائل میں مذکور تو ابن الہمام نے توفیق دی کہ یہ معنی کہ جو اعتقاد کیا وہ اعتقاد خود کفر ہے تو اسکا قائل ایک
کفر کا قائل ہے مگر اُسکی تکفیر اسوجہ سے نہیں کہ اُسنے حد بھر کوشش کی مگر اسکو یہی حق معلوم ہوا پھر شیخ نے کہا کہ انھوں نے
تو اسکے پیچھے نماز باطل ہونے کا جزم کیا پھر یوں توفیق نہیں بنتی ہے اور شاید کہ مراد یہ ہو کہ نماز گو صحیح ہے مگر اُسکے پیچھے پڑھنا
حلال نہیں ہے۔ ہذا الملخص قولہ فی الفتح۔ اور ابن نجیم نے بحر الرائق میں عہد کر لیا کہ جن مسائل میں تکفیر کی گئی میں کسی پر فتویٰ
نہ دونگا۔ مترجم کہتا ہے کہ حق میرے نزدیک واللہ اعلم یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غلبہ کفر زائل کرنے کو جہاد کیا
اور کافروں کو اعلان کر دیا کہ مطیع اسلام ہوں تو اُنکی جان و مال کی حفاظت کیجائیگی پھر بعضے عرب لوگ منافق باطنی
اور مسلمان ظاہری تھے اور تمام اصحاب مومنین میں یہ لوگ معروف تھے باوجود اسکے اُنپر کفر کا حکم دیکر جہاد نہیں کیا اور
نہ اُنسے جزیہ لیا اور اصل مقصود حاصل کہ مطیع اسلام تھے اور اللہ تعالیٰ کی بندگی کرنے والوں کو اُنکے شر و فساد سے امن تھا
اور اختلاف و پھوٹ کا مزر انگیز نتیجہ جب ہوتا کہ ظاہری اسلام سے خارج کیے جاتے پس تکفیر نہ کرنے کا مدار تو اسی پر رہا کہ
جو حدیث میں وارد ہے کہ جس نے ہماری نماز پڑھی اور ہمارے قبلہ کی طرف رخ کیا اور ہمارا ذبیحہ کھایا تو وہ مسلم ہے اُسکے
لیے اللہ تعالیٰ و اُسکے رسول کا ذمہ ہے۔ اسی اتباع میں امام ابوحنیفہ و شافعی نے کسی اہل قبلہ کے اسلام سے خارج کرنے کا
فتویٰ نہ دیا لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ درحقیقت مومن ہے پھر از بسکہ اہل الفقہ کے نزدیک مراد حدیث یہ ہے کہ جو امور
اس دین کے ظاہر ضروری ہیں انہیں مخالفت نہو لہذا اگر بعض اعتقاد میں جسکا دین سے ہونا ضروری ہے کسی فرقہ گمراہ نے خلاف
کیا تو اب اُسکی تکفیر کا فتویٰ ہوا اور بعض امور ایسے ہیں کہ اُنکے ضروری ہونے یا نہونے میں اماموں کو اختلاف ہے بالجملہ جب

ضروریات دین پر قائم ہو اُسکی تکفیر نہین ہو لیکن یہ اُسکے اسلام کا حکم ظاہری ہو نہ باطنی - اور بعض امور کہ اُنکا دین توحید مین سے
ہونا یا نہونا ضروری ہو گو ظاہر دین کی ضروریات سے نہون تو اُسکے انکار پر تکفیر ہو لیکن اسی معنی مین کہ یہ فعل کفر ہو اور قائل
اسکا قائل بکفر ہو گو بوجہ نص مذکور کے ظاہر ضروری نہونے سے تکفیر نہو - یہ سب تو بنظر مقصود مذکور تھا - اب دوسرا مقصود اسلام یہ کہ
حصول رضوان الٰہی و معارف حقہ اور منازل عالیہ آخرت مین تو ایسکے حاصل ہونے کے لیے طاعات باعتقادات حقہ مین جنین
اعلیٰ نماز ہو اور معلوم ہو چکا کہ مقتدیون کی طرف سے امام جناب باری تعالیٰ مین وفد ہو اور اُسکی قرأت مقتدی کی قرأت بلا امام
ضامن ہو تو اسواسطے امام وہی ہوگا جو صراط مستقیم و سنت پر قائم ہو پھر اگر وہ نہ ملے تو انتہا درجہ یہ ہو کہ کمی وہانتک ہو کہ فسق و فجور
عملی ہو جو ایک قسم کا کفران ہو اور یہ حد تو نہو کہ باطنی کفر اعتقادی ہو تو جسین اعتقادی کفر ہو نماز مین اُسکو امام کر کے اپنی طرف سے
بارگاہ الٰہی مین لانا نہین جائز ہو حالانکہ فاجر کے پیچھے جائز ہو اور رخ ردحی جو صراط مستقیم و سبیل جادہ مین مخالف ہو حق توحید ہو
پس معتقد توحید کا رخ قطعاً صراط مستقیم ہو اور اعمال تو قطع منازل کا زاد ہو اور معتقد خلاف توحید کا رخ روحی قطعاً منحرف ہو
اگرچہ زاد راہ ظاہر مین کثرت روزہ و نماز ہو - اور الحمد واسطے ایسکے معتقد کے ہو پس حق موحد کے الحمد للہ بر حق ہو اور بقال کہ ایسکے
معتقد کے واسطے ہو جیسے نصرانی کی توحید ایسکے واسطے جو زعم مین عیسی کا باپ ہو اور یہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ کی جناب عظمت کے لائق
نہین ہو اور بیان دقائق علوم و حقائق معارف مین جو آیات و احادیث سے مستنبط ہین لیکن تفکر و تدبر ضرور ہو اور اس سے
معلوم ہوا کہ دونون روشین ان ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ سے حق و بجاے خود ہین اور مترجم کو تو یہی فہم عطا ہوئی ہو اگر اسنے خطا کی ہو
اور فوق کل ذی علم علیم وان اللہ تعالیٰ ہو الاعلم بالصواب - پھر یہان ایک مسئلہ دیگر ہو وہ حنفی کا اقتدا کرنا شافعی المذہب
کے پیچھے تو فتح القدیر مین ہو کہ شرائط کے ساتھ جائز جنکو باب الوتر مین لکھینگے - عینی رح نے بعض کو ذکر کیا اور محصل یہ کہ جن باتون
مین اختلاف ہو مثلاً سواے راہ پخانہ و پیشاب کے اگر کہین سے خون نکلا تو ہمارے نزدیک وضو ٹوٹ گیا اور اسپر طہارت
فرض ہوئی اور اُنکے اجتہاد مین نہین ٹوٹا پس ایسی صورت مین اگر وہ وضو کر لیتا ہو اور منی کو دھو ڈالتا ہو غرضکہ مواقع
خلاف مین اگر رعایت نہ رکھتا ہو تو علی الاصح اسکی اقتدا جائز نہین اور اگر رعایت رکھے تو جائز ہو لیکن کفایہ و نہایہ مین تاشی
سے نقل کیا کہ تب بھی مکروہ ہو اور بحر الرائق مین کہا کہ اگر مواقع خلاف مین نگہداشت یقینی معلوم ہو تو مکروہ نہین اور اگر شک
ہو تو مکروہ ہو اور اگر عدم رعایت یقینی ہو تو اقتدا صحیح نہین ہو - مترجم کہتا ہو کہ باب الوتر مین تفصیل آویگی - اور شافعیہ نے
بھی حنفی کے پیچھے اقتدا کرنے مین ایسے ہی شرائط لگائے ہین حتی کہ علی قاری حنفی رح نے کہا کہ جس طرح شافعیہ ہمارے
ساتھ برتاؤ کرین ہم اُنکے ساتھ برتاؤ کرینگے - مترجم کہتا ہو کہ مین افسوس و حیرت سے ان اقوال کو دیکھتا ہون اور
جناب باری تعالیٰ جل شانہ سے ملتجی ہون کہ ارحم الراحمین مجھے بخشدے اور بعد ہدایت کے زیغ قلبی و کجی سے بچا کر صدق
ایمان پر خاتمہ بخیر کرے - رہا کلام اس مسئلہ مین تو حق صریح یہ ہو کہ متمسک دونون فریق کا بالکل واحد ہو وہی قرآن و وہی
حدیث اور صرف خلاف مودا اے اجتہادی مین ہو حتی کہ مظنون پر عمل واجب ہو اور مورث ثواب اور ہر اجتہاد محتمل خطا
و صواب ہو پس کسی حنفی یا شافعی نے سواے اجتہاد کے عمل کیا تو باطل ہو اور درصورت اجتہاد کے ہر ایک کی نماز صحیح ہو
پس مطلقاً ہر ایک کا اقتدا دوسرے کے پیچھے بدون کسی شرط کے صحیح ہو آیا تم نہین دیکھتے کہ یہی اختلافات صحابہ رضی اللہ عنہم
و تابعین مین تھے اور ہر ایک دوسرے کی اقتدا کرتے تھے انہین کسی نے یہ شرطین نہین لگائین - اور دونون مجتہد ولی کے
طریقہ اجتہاد پر دونون طرف اولیاء اللہ کی جماعتین گذرین اور شیخ امام قطب معروف السید عبد القادر جیلانی رح حنبلی تھے
تو کیا حنفی ہمارا حضرت قطب کی اقتدا مکروہ جانتا ہو پس جب اس بزرگ قطب ربانی کی نماز مقبول ہو تو اس ہمارے
مقتدی کی بھی اس امام کے پیچھے قبول ہوگی اور جو اسکا مخالف ہو پس یہ مخالف سلف صالحین ہو - کیا لوگ غور نہین

کہ مومنون کی جماعت مین پھوٹ ڈالنا حرام ہی۔ فاتقوا اللہ لعلکم تفلحون - اور کلام اسمین انشاء اللہ تعالے آویگا ع۔ مکروہ ہی امام
ہونا غلغی ربقیہ فتنہ ہوے اور باوٹن کا ع - اور اعمی کا یعنی جبکہ عالم افضل نہو۔ مش - اور سفیہ کا اور مفلوج وجسکے اکثر بدن پر برص
ہو اور شراب خوار کا - اور سود خوار کا اور چغلخور و ریاکار اور بناوٹ کرنے والے کا یعنی جو مثلاً وضو وغیرہ مین تکلف کی بناوٹ
کرے اور اجرت پر امامت کرنے والے کا۔ ج ق د۔ جسکے ساتھ دین مین خصومت ہو اُسکو امام نہ بناوین اور وہ مقتدی ہو جاوے
تو جائز ہی۔ اور ظہیریہ مین ہی کہ سید سے کا کبڑا امام ہونا مکروہ ہی اور یہی اصح ہی۔ مع - اور شیخین کے نزدیک جائز اور اسی کو عامہ
علما نے لیا ہی اور اگر کبڑے کا قیام و رکوع ظاہر ہو تو با اتفاق جائز ہی۔ الکفایہ - اور اگر امام کا قدم کج ہو اور بعض قدم پر کھڑا ہو تو
روا ہی اور دوسرا بہتر ہی۔ التبیین - ولا یطول الامام بہم الصلوۃ - اور نہ طول دے امام مقتدیون کے ساتھ نماز کو۔ ف۔
اسطرح کہ قرأت مسنونہ سے زیادہ پڑھے یا ضرورت اس سے کم ہو اور لحاظ نہ کرے - الجوہرہ ف - لقولہ علیہ السلام من ام قوما
فلیصل بہم صلوۃ اضعفہم - بدلیل اس حدیث کے کہ جو شخص امام بنا کسی قوم کا تو نماز پڑھاوے انکو انمین سب سے ضعیف
کی نماز - ف - اور صحیحین کی روایت مین ہی کہ جو نماز پڑھاوے لوگون کو تو تخفیف کردے - فان فیہم المریض والکبیر وذا الحاجۃ
کیونکہ انمین موجود ہی بیمار و بوڑھا و حاجتمند - ف - اور جب تنہا پڑھے تو چاہے جسقدر طول دے - طول دینا امام کو مطلقاً مکروہ
تحریمی ہی خواہ قوم راضی ہو یا نہو کیونکہ مطلقاً تخفیف کا حکم ہی - النہر - اور قدر مسنون تطویل نہین ہی - کما فی المحیط - مگر بضرورت
کیونکہ نماز فجر مین قل اعوذ برب الفلق اور قل اعوذ برب الناس پڑھکر ختم کیا اور وجہ یہ فرمائی کہ طفل کا رونا سنکر خوف فرمایا
کہ اُسکی ماں فتنہ مین نہ پڑے - مع - حاصل یہ کہ امام پر اپنے مقتدیون کی رعایت لازم ہی اور اسمین کچھ خلاف نہین - مع -
ویکرہ - اور مکروہ ہی تحریمی - ف د - للنساء - عورتون کو - ان یصلین وحدہن - یہ کہ نماز پڑھین اکیلیان یعنی مردون
سے الگ ہو کر - بالجماعۃ - جماعت کے ساتھ - ف - خواہ فرض ہو یا نفل و تراویح ہو - لانہا لا تخلو عن ارتکاب محرم
کیونکہ عورتون کی جماعت ارتکاب حرام سے خالی نہین - ف - یعنی ارتکاب مکروہ تحریمی سے خالی نہین - وہو قیام الامام
وسط الصف - اور یہ مکروہ تحریمی یہ کہ قیام ہوگا اُنکے امام کا صف کے بیچ مین - ف - حالانکہ مواظبت دائمی حضرت صلعم
کا قیام آگے تھا جو واجب ثابت ہوا تو اسکے خلاف عورتون کی امام درمیان صف مین کھڑی ہوئی جیسا کہ ابتداے اسلام
مین حکم تھا تاکہ شرمگاہ کا انکشاف نہو - فیکرہ کالعراۃ - تو یہ فعل مکروہ ہوگا جیسے ننگے مردون کا حکم ہی - ف - کہ تنہا
پڑھین ورنہ جماعت امام کے توسط سے مکروہ تحریمی ہی - کما فی الفتح - اور نماز جنازہ مین مکروہ نہین ہی - کما فی الفتح ت - بلکہ جنازہ
پر عورتین جماعت سے پڑھین کیونکہ نماز جنازہ مکرر مشروع نہین اور ایک سے فرض ادا ہو جائیگا - ف د - اور اگر نماز جنازہ
مین عورت مردون کی امام ہو گئی تو فرض ساقط ہو جائیگا اور اعادہ نہین ہی لیکن اگر مرد امام ہو اور پیچھے مرد و عورتین مقتدی
ہون اور امام نے عذر سے عورت کو خلیفہ کر دیا تو سب کی نماز فاسد ہو جائیگی - د - وان فعلن قامت الامام وسطہن
اور اگر باوجود کراہت تحریمی کے عورتون نے جماعت کی تو عورتون کی امام اُنکے بیچ مین کھڑی ہو - لان عائشۃ رض
فعلت کذلک - کیونکہ ام المؤمنین عائشہ رض نے یون ہی کیا - ف - اب وارد ہوتا ہی کہ پھر مکروہ تحریمی کیون ہوئی تو
جواب دیا - وحمل فعلہا الجماعۃ علی ابتداء الاسلام - اور محمول کیا گیا ام المومنین کا فعل جماعت کرنے کا ابتداے
اسلام پر - ف - یعنی بعد کو منسوخ ہو گیا - ولان فی التقدم زیادۃ الکشف - اور اس وجہ سے امام وسط مین کھڑا
ہو کر آگے بڑھنے مین کشف عورت زیادہ ہی - ف - اور اسکو کم کرنا جہانتک ممکن ہو واجب ہی - یہ مشعر ہی کہ امام اگر آگے
کھڑی ہو تو دوسرا فعل مکروہ تحریمی ہی - م ت - اگر امام آگے کھڑی ہوئی تو نماز فاسد نہوگی - الجوہرہ - واضح ہو کہ تحقیق
اس مسئلہ کی یہ ہی کہ امام شافعی رح کے نزدیک عورتون کی جماعت مستحب ہی اور ہمارے نزدیک امام مصنف نے ہدایہ مین

اسکو مکروہ تحریمی کہا اور اتقانی نے شرح غایۃ البیان میں اسکو بدعت بھی ٹھہرایا و لیکن شیخ الاسلام عینی و محقق ابن الہمام نے
اسکو رد کردیا اور ملخص یہ کہ ابو داؤد کی حدیث ام ورقہ بنت عبد اللہ بن الحارث بن عمیر الانصاریہ رضی اللہ عنہا میں ثابت ہے
کہ یہ عورت قرآن پڑھی تھی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکے لیے اسکی درخواست پر اسکے دار کا ایک موذن مقرر کیا
اور اسکو حکم دیا کہ اپنے اہل الدار کی امامت کیا کرے اور حاکم کی روایت میں ہے کہ نماز فرائض میں عبد الرحمن راوی نے
کہا کہ میں نے اسکے موذن کو بہت بوڑھا آدمی دیکھا اور اسکو شہادت کی بشارت دی تو وہ شہیدہ کہلاتی تھی چنانچہ وہ
زمانۂ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں اپنے مدبر غلام و لونڈی کے ہاتھوں ظلماً شہید ہوئی - رواہ الدارقطنی - اسکی
اسناد میں ولید بن جمیع عن عبد الرحمن بن خلاد ہے بعض نے کہا کہ ابن حبان نے ولید میں کلام کیا اور یہ مردود ہے کیونکہ
امام مسلم نے اس سے حدیث اخراج کی اور یہی کافی ہے اور ابن معین و عجلی نے اسکو ثقہ کہا اور احمد و ابو زرعہ نے کہا کہ اس میں
کچھ مضائقہ نہیں اور ابو حاتم نے کہا کہ صالح الحدیث ہے اور خود ابن حبان نے دونوں کو ثقات میں لکھا ہے - عبد الرزاق
و شافعی و ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے عورتوں کی امامت کی انکے بیچ میں کھڑے
ہوکر - اور یہی بیان عبد الرزاق نے ابن عباس سے اور ابن عدی نے اسماء بنت ابی بکر رض سے روایت کی - اور صحیح
میں حضرت ام المومنین عائشہ کے واسطے ایک غلام موذن کا ذکر موجود ہے حاکم نے روایت کی کہ حضرت عائشہ رض نے فریضہ
میں عورتوں کی امامت کی بیچ میں کھڑے ہوکر - لیث بن ابی سلیم راوی ثقہ ہے و امام مسلم نے اس سے مقرون روایت کی
اور یہاں بھی ابن ابی شیبہ کی روایت میں ابن ابی لیلی کی متابعت موجود ہے - ابن حزم نے محلی میں ذکر کیا کہ حضرت عائشہ رض
نے عورتوں کو نماز مغرب جہر قرأت سے پڑھائی اور ام سلمہ رض نے عصر پڑھائی - امام محمد نے آثار میں اسناد کیا کہ حضرت
عائشہ رض رمضان میں عورتوں کو وسط میں کھڑے ہوکر نماز پڑھاتی تھیں - عینی رح نے کہا کہ وسط میں امام کا کھڑا ہونا مردوں
کے حق میں مکروہ ہے نہ عورتوں کے لیے حالانکہ یہ آثار خود موجود ہیں اور یہ جو کہا گیا کہ یہ فعل ابتداء اسلام کا تھا عینی نے
کہا کہ یہ تو احادیث و تواریخ سیرت سے ناواقفیت ہے - سروجی نے کہا کہ بعید ہے اسلیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد نبوت
کے ۱۳ سال مکہ میں رہے - کما رواہ البخاری و مسلم - پھر مدینہ میں حضرت عائشہ کو شش سالہ نکاح میں لیا پھر جب نو برس
کی ہوئیں تو زفاف میں لیا اور آپ کی حیات میں ۹ برس رہیں پس امامت کرنا بعد بلوغ کے ہوا تو یہ ابتداء اسلام
کا فعل کہاں سے ہوگا - کہا گیا کہ مراد یہ کہ منسوخ ہے اور ابن الہمام وغیرہ نے رد کردیا کہ روایت حاکم و محمد کی و حدیث ام ورقہ
ابو داؤد وغیرہ کی یہ سب نسخ کی نفی کرتی ہیں اور کہا کہ ناسخ بھی صحیح طور پر کوئی متعین نہیں ہے اور اگر ہم مان لیں کہ وہ جو
حدیث میں آیا کہ عورت کی نماز قعر بیت میں زیادہ محبوب ہے - یہ ناسخ ہی سہی تو بھی اس سے سنت ہونا نسخ ہوا اور اس سے
مکروہ تحریمی ہونا ثبوت نہیں ہوتا بلکہ غایت کروہ تنزیہی و خلاف اولی ہے پھر ابن الہمام نے کہا کہ ہم پر کچھ مضائقہ نہیں کہ ہم اپنا یہی
مذہب مین یعنی عورتوں کی جماعت مکروہ تنزیہی ہے کیونکہ مقصود توضیح کا اتباع ہے جہاں ہو - انتہی مافی الفتح - اور شارح اکمل
رح نے اعتراض کیا کہ اگر عورتوں کی جماعت مشروع ہوتی تو اسکا ترک مکروہ ہوتا - عینی رح نے رد کردیا کہ ہر مشروع کا ترک مکروہ
نہیں اور یہ تو مستحب تھا پس ترک مکروہ نہیں ہے - میں کہتا ہوں کہ ترک خود ثبوت نہیں بلکہ ظاہر حدیث ام ورقہ رضی اللہ عنہا
تو بقا معمول ہے نہ ترک - پھر مترجم کہتا ہے کہ صحیح قول مذہب میں بھی یہی کہ جماعت عورتوں کی بلا کراہت جائز ہے اگرچہ خلاف
اولی ہے بدلیل آنکہ امام محمد نے آثار میں بعد ذکر اثر عائشہ رض کے کہ رمضان میں عورتوں کی امامت کرتی تھیں - یوں لکھا
قال محمد لا یعجبنا ان تؤم المرأۃ - یعنی محمد کہتا ہے کہ ہم کو خوش نہیں آیا کہ عورت امام بنے - یہ صریح ہے کہ اسکو خلاف اولی قرار دیا
اور کہا کہ یہی قول ابو حنیفہ ہے اور خلاصہ میں کہا کہ صلوتہن فرادی افضل - یعنی عورتوں کا تنہا ایک نماز پڑھنا افضل ہے

ظاہر ہو کہ جماعت مکروہ نہیں بلکہ خلاف افضل ہو پس جب روایت مذہب موافق درایت ہو تو اسی پر اعتماد ہو پس صحیح حکم مذہب میں یہ کہ عورتوں کی جماعت بلاکراہت جائز ہو اور ذہین جو عورت امام ہو وہ وسط میں کھڑی ہو اور اولی یہ کہ عورتیں تنہا پڑھیں اور شافعی رح کے نزدیک اولی انکی جماعت ہو اور مترجم کہتا ہو کہ ایک گھر میں عورتیں زمانہ صحابہ رضہ میں ہوتی تھیں گھر مردی یہ ہو کہ ام المومنین صدیقہ نے رمضان میں جماعت کی پس باقی ایام میں ترک اولی پر محمول کرنے سے یہ بہتر ہو ولیکن شاید کہ رمضان میں عورتوں کو تراویح پڑھنے پر آمادگی کے لیے ایسا کیا ہو۔ فاللہ تعالی اعلم۔م۔ عورتوں کا حاضر ہونا مردوں کی جماعت میں اگرچہ جمعہ وعید و وعظ ہو مطلقاً مکروہ تحریمی ہو اسی پر فتوی ہو۔ت الکافی وغیرہ۔ م۔ اور ابن الہمام نے بوڑھی بیوہ عورتوں کو استثنا کیا۔ د۔ ایک کوٹھری میں عورتوں کے واسطے مرد کا امام ہونا جبکہ دوسرا مرد نہو اور نہ مرد کی ذی رحم محرم مانند بہن وغیرہ کے ہو اور نہ مرد کی جورو یا باندی ہو تو مکروہ تحریمی ہو اور اگر عورتوں کے ساتھ میں ان مذکورہ میں سے کوئی ہو یا مسجد میں امامت کرے تو مکروہ نہیں ہو۔ البحر۔ ولیکن ہندیہ میں ہو کہ مرد کی امامت عورت کے لیے جائز جبکہ امامت کی نیت کرے مد خلوت میں نہو اور اگر امام خلوت میں ہو پس اگر امام ان سب عورتوں یا بعض کا محرم ہو تو امامت جائز اور مکروہ ہو۔ نہایہ میں شرح الطحاوی۔ اور عورت کا مقتدی ہونا مرد کے ساتھ نماز جمعہ میں صحیح ہو اگرچہ امام نیت نہ کرے اور یہی عیدین میں اصح دل ہو۔ الخلاصہ۔ ومن صلی مع واحد اقامہ عن یمینہ۔ اور جو مرد کہ ایک مذکر مقتدی کے ساتھ نماز پڑھے تو اُسکو اپنے داہنی کھڑا کرلے۔ ف۔ یعنی اپنے برابر ع۔ اگرچہ طفل ممیز ہو یہی مختار ہو۔ المحیط۔ اور شافعی رح کے نزدیک کچھ پیچھے ہٹنا مستحب ہو ع۔ یہ خلاف ظاہر ہو۔ لحدیث ابن عباس۔ بدلیل ابن عباس رضہ حدیث۔ ف۔ کہ میں اپنی خالہ ام المومنین میمونہ کے یہاں رات سویا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رات کو اُٹھے تا کہ رات کی نماز پڑھیں پس مشکیزہ سے وضو کیا اور کھڑے ہوئے تو میں نے بھی اُٹھکر اسی طرح وضو کیا اور آپ کے بائیں کھڑا ہو گیا تو آپ نے میرا سر پکڑ کر پیچھے سے گھما کر داہنی پر کھڑا کیا۔ رواہ الائمہ الستہ۔ عف۔ فانہ علیہ السلام صلی بہ۔ پس حضرت صلی اللہ وسلم نے ابن عباس کے ساتھ نماز پڑھی۔ واقامہ عن یمینہ۔ اور اسکو داہنی پر کھڑا کیا۔ ف۔ اور ابن عباس اسوقت طفل ممیز تھے اور اس لفظ سے داہنی اپنے برابر ظاہر ہو۔م۔ ولا یتاخر عن الامام۔ اور یہ مقتدی اپنے امام سے کچھ نہیں پیچھے رہیگا۔ ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہو المحیط۔ اور اعتبار ایڑی کی برابری کا ہو نہ پنجوں کا۔ کا فی م۔ اور اگر قدم مقتدی کا اکثر حصہ آگے بڑھ گیا تو اُسکی نماز فاسد ہوگئی د۔ شاید اسی احتیاط سے پیچھے رہنا بہتر ہو۔ وعن محمد انہ یضع اصابعہ عند عقب الامام۔ اور امام محمد رح سے مروی ہو کہ مقتدی اپنی انگلیوں کو امام کی ایڑی کے برابر رکھے۔ ف۔ جیسے عوام میں اسی پر عمل شائع ہو ع۔ والاول ہو الظاہر۔ اور اول ہی ظاہر ہو۔ ف۔ یعنی ظاہر حدیث ہو یا ظاہر الروایۃ ہو م۔ وان صلی خلفہ او فی یسارہ جاز۔ اور اگر اس ایک مقتدی نے امام کے پیچھے یا بائیں نماز پڑھی تو جائز ہو۔ ف۔ یعنی نماز فاسد نہوگی۔ وہو مسئ لانہ خالف السنۃ۔ اور وہ اساءت کرنے والا ہوا کیونکہ اسنے سنت کے خلاف کیا۔ ف۔ بعض مشائخ نے مکروہ کہا اور یہی صحیح ہو۔ البدائع۔ اور اگر ایک عورت ہو تو وہ قطعاً پیچھے کھڑی ہوگی۔ د۔ اگر ایک مرد اور ایک عورت ہو تو مرد کو داہنی پر اور عورت کو پیچھے کھڑا کرے المحیط۔ وان ام اثنین تقدم علیہما۔ اور اگر امام ہو دو مذکروں کا تو دونوں پر مقدم ہو۔ ف۔ اگرچہ دونوں میں سے ایک طفل ہو۔ المحیط۔ یہ حضرت عمر رضہ سے آثار میں مروی ہو۔ وعن ابی یوسف یتوسطہما۔ اور ابو یوسف رح سے روایت ہو کہ امام دونوں کے بیچ میں ہو جاوے۔ ونقل ذلک عن ابن مسعود۔ اور ایسا منقول ہو ابن مسعود رضہ سے۔ ف۔ یعنی ابن مسعود رضہ نے خود یوں کیا تھا۔ رواہ مسلم۔ ولنا انہ علیہ السلام تقدم علی انس والیتیم۔ اور ہماری دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آگے کھڑے ہوئے تھے انس و یتیم پر۔ ف۔ یعنی انس بن مالک رضہ پر اور یتیم یعنی ضمیرہ بن سعد

الحمیری ہے۔ ف ن۔ اور ان دونوں کے پیچھے انس کی ماں ام سلیم جسکا نام ملیکہ تھا کھڑی ہوئی۔ حین صلی بھا۔ جبکہ دو
کے ساتھ نماز پڑھی تھی۔ ف۔ یہ اسوقت کہ ام سلیم نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کی اور اپنے گھر بلایا تھا۔ کذ
فی الصحاح الاسنن ابن ماجہ۔ فہذا للافضلیۃ۔ تو یہ طریقہ واسطے افضلیت کے ہے۔ ف۔ کیونکہ فعل مبارک حضرت صلی
ہے۔ والاثر۔ اور اثر یعنی جو ابن مسعود رضہ سے مروی ہے وہ۔ دلیل الاباحۃ۔ دلیل مباح ہونے کی ہے۔ ف۔ اور
محتمل ہے کہ ابن مسعود نے تنگ جگہ میں پڑھی ہو۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تو نفل بجماعت ہے۔ اقول نفل بلا اذان واقامت
بجماعت جائز ہے لیکن یہ ظاہر کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سب کو بلا کر نماز کی جماعت کی چنانچہ صحیح میں ہے کہ تم لوگ کھڑے
ہوکر پڑھو الخ۔ اگر دو سے زائد ہوں تو امام کا وسط میں ہونا مکروہ تحریمی ہے۔ ف۔ اگر دو مرد ہوں اور ایک عورت تو مرد
سے پیچھے عورت ہو۔ المحیط۔ کمافی حدیث انس رضہ الخ۔ امام نے شروع کیا اور داہنی ایک مرد مقتدی تھا پھر دوسرا آیا تو
مقتدی کو اپنی طرف کھینچکر دونوں امام کے پیچھے ہوگئے تو شیخ ابوبکر طرخان نے کہا کہ کچھ فساد نہیں۔ المحیط۔ اور یہی صحیح ہے
التاتارخانیہ عن العتابیہ۔ اگر خود امام آگے بڑھگیا اگرچہ موضع سجود سے نکل گیا تاکہ دونوں مقتدی برابر ہوگئے تو بھی
فساد نہیں۔ المحیط۔ مضائقہ نہیں کہ امام کہے تم اپنے کندھے ملاؤ خالی جگہ چھوڑ دو۔ البحر۔ امام محراب میں ہو نہ ادھر ادھر
مائل۔ المجتبیٰ۔ اور امام کے قریب اہل فضل وعلم ہوں۔ شرح الطحاوی۔ پھر امام کے داہنے۔ المحیط۔ افضل صف اول پھر د
آخر تک۔ دوسری صف کو پھاڑ کر اول کی خالی جگہ بھرے۔ القنیہ۔ امام کے برابر ایک اور پیچھے صف بالاجماع مکروہ
شرح الارشاد صف۔ اصح یہ کہ ابوحنیفہ رح نے کہا کہ میرے نزدیک مکروہ ہے کہ امام بین الساریتین کھڑا ہو یا ناویہ یا ناحیہ
میں کہ خلاف عمل سلف ہے۔ الدرایہ فع۔ صف کے پیچھے تنہا جائز ہے مگر مکروہ بدلیل حدیث البخاری عن ابی بکرہ رضہ اور احمد
کے نزدیک فاسد ہے کیونکہ حدیث ابوداؤد والترمذی وابن حبان میں اعادہ کا حکم دیا۔ مع۔ ولایجوز للرجال ان یقتدوا
بامرأۃ اوصبی۔ مردوں کو روا نہیں کہ عورت یا طفل کی اقتدا کریں۔ اما المرأۃ۔ عورت کی اقتدا جائز نہیں
لقولہ علیہ السلام اخروہن من حیث آخرہن اللہ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ موخر کرو عورتوں
جہاں کہ انکو اللہ تعالےٰ نے موخر کیا۔ فلا یجوز تقدیمہا۔ تو عورت کا مقدم کرنا روا نہیں ہے۔ ف۔ اور یہی حکم خنثیٰ کا
ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہاں تین مقام ہیں۔ اول تو حدیث کا اثبات۔ دوم اسکے یہی معنی ہونا۔ سوم اس حدیث سے فرضیت
ثبوت حتی کہ خلاف اسکے جائز نہوگا اور ہر ایک میں اشکال ہے چنانچہ اول تو شارحین متفق ہیں کہ یہ حدیث مرفوع نہیں
حضرت ابن مسعود رضہ کا قول ہے جو عبدالرزاق نے پھر طبرانی رح نے روایت کیا۔ اور ممکن ہے کہ کہا جاوے کہ یہ قول حکم
مرفوع ہے۔ دوم معنی اسکے لفظ حیث پر ہیں جو بمعنی مکان ہے اور چونکہ کسی جگہ میں موخر کرنا عورتوں کا مشروع نہیں سوا
کے تو معلوم ہوا کہ نماز میں عورتوں کی جگہ موخر ہے اور اعتراض کیا گیا کہ حیث علت کا بیان معقول ہے یعنی جیسے اللہ تعالیٰ نے
عورتوں کو والی وسلطان ہونے وگواہی ومیراث میں موخر کیا ہے یعنی گرایا ہے تم نماز میں موخر رکھو اور اسوقت میں موخر
مستحب ہوئی۔ سوم بر تقدیر تسلیم معنی اول کے یہ تو خبر واحد ہے جو حدیث مرفوع بھی نہیں تو اس سے فرضیت کہاں ثابت
ہوگی۔ اتزاری رح نے کہا کہ خبر مشہور ہے اقول امام مصنف نے بھی یہی کہا ہے لیکن اعتراض ہوا کہ خبر مرفوع ثبوت نہیں تو
ثبوت ہونا کہاں سے ہوا۔ مجتبیٰ میں کہا کہ اس مسئلہ میں اجماع مجتہدین سے استدلال کیا جاوے لیکن ابن جریر وغیرہ
عورت کی امامت تک تراویح میں جائز رکھی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ میرے نزدیک وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا
علمنا المستقدمین منکم ولقد علمنا المستاخرین۔ اور یہ معنی خاص ہیں جو علم الٰہی میں مقدم وموخر کے لیے معلوم ہیں اور صحیح
میں باسانید صحیحہ ابن عباس رضہ سے مروی ہے کہ بہت خوبصورت عورت شامل نماز ہوتی تو بعضے براہ تقویٰ آگے بڑھ جا

بعضے اسکے دیکھنے کو بحضرتنے تو یہ آیت نازل ہوئی پس معلوم ہوا کہ یہ نماز میں ہر اب جو علم الٰہی مین متقدم و متاخر کا محل ہو
حدیث سے بیان ہوا تو صحیحین کی حدیث مین ائتموا صفوفکم کا بیان ہر یعنی اپنی صفین اپنے موقع و شان سے ٹھیک کرو
دوسری حدیث صحیح مین اول مرد پھر اطفال پھر عورتین اسطرح آپ نے صف وتقدیم و تاخیر کی تو یہ بیان اس آیت کے
کا ہوا۔ عنقریب ان احادیث کا بیان آتا ہو۔ اور اصول مین مقرر ہوا کہ حکم آیت مجمل کا بعد بیان کے آیت ہی کی طرف مضاف
ہو جیسے مسح الراس وضو مین چارم سر حدیث سے نکلا مگر فرض علی قرار پایا پس اسی طرح بیان ہر ایک کا مقام و محل جو حدیث
سے بیان ہوا وہ آیت کی طرف منسوب ہوا تو علم الٰہی مین مقدم صف مردون کی اور مؤخر عورتون کی ٹھہری پس یہی فرض ہی
ابن مسعود رض کا قول اسی کا حوالہ ہو کہ اللہ تعالیٰ نے جہان عورتون کو مؤخر رکھا ہو یعنی بحکم آیت تو تم اسکی فرمانبرداری کر داور
مؤخر رکھو پس اگر اپنے محل سے انکو ہٹایا حتی کہ مقدم کو مؤخر اور برعکس کیا تو نماز فاسد ہوگی اور یہ استدلال لطیف ہو فالحمد للہ رب
العالمین پس اسکو شکر کے ساتھ لینا اور یاد رکھنا چاہیے اور اب صحیح ہوا یہ قول کہ۔ فلا یجوز تقدیمہا۔ پس عورت کو مقدم
کرنا جائز نہین ہو۔ ف۔ یون ہی خنثی کا حکم ہو کہ اسکی امامت مردون اور اپنے مثل خنثی کے لیے نہین جائز ہو۔ الخلاصہ •
خنثی کے عورت یا مرد ہونے مین شناخت مشکل ہو تو عورتون کی امامت اسکو روا ہو بشرطیکہ مقدم ہو اور اگر وسط مین ہو تو
عورتون کی نماز فاسد ہوگی۔ محیط السرخسی ہ۔ واما الصبی۔ رہا بیان امامت طفل کا۔ فلانہ متنفل۔ تو اس سبب سے
کی امامت نہین جائز کہ وہ تو نفل ادا کرنے والا ہو۔ ف۔ کیونکہ طفولیت سے اسپر نماز فرض نہین تو اسکا پڑھنا نفل ہو
مرد بالغ کی نماز بلکہ عورت بالغہ کی بھی نماز فرض ہو۔ م۔ فلا یجوز اقتداء المفترض بہ۔ تو جائز نہین اقتداء اسکے ساتھ
ایسے شخص کا جو فرض ادا کرتا ہو۔ ف۔ تو بالغ مرد و عورت کی فرض نماز اسکے پیچھے نہوگی بلکہ انکی نفل شروع کرنے سے واجب
ہوئی ہو تو نفل مین بھی اقتداء درست نہوگی اور بیان آتا ہو۔ م۔ ہان اگر اپنے مثل اطفال کی امامت کرے تو جائز ہو۔ الخلاصہ
اور مثل ہمارے فرض مین مذہب اوزاعی و ثوری و مالک و احمد و اسحق کا ہو اور امام شافعی کے نزدیک طفل کی امامت فرائض
مین صحیح ہو مگر جمعہ مین دو روایتین ہین اور دلیل انکی حدیث عمرو بن ابی سلمہ ہو کہ مین نے چھ یا سات برس کی عمر مین رسول اللہ صلعم
کے عہد مین امامت کی۔ کمافی البخاری۔ خطابی رح نے کہا کہ حسن رح اس حدیث کی تضعیف کرتے اور ایکبار کہا کہ چھوڑو اسکو
یہ کھلتی چیز نہین ہو اور ابو داؤد نے کہا کہ امام احمد نے فرمایا کہ مین نہین جانتا کہ یہ کیا ہو شاید عمرو بن ابی سلمہ کے فعل کی حضرت صلعم
کو خبر نہین ہوئی اور کہا کہ اکابر صحابہ رض نے اس سے مخالفت فرمائی ہو عجب ہو کہ شافعیہ نے اکابر صحابہ حتی کہ ابو بکر الصدیق و عمر الفاروق
کے افعال کو حجت نہین لیا اور حجت لیا تو ایک طفل چھ سات برس کے فعل کو جو اچھی طرح فرائض وضو و نماز جاننے کا سن تمیز نہین
رکھتا۔ م۔ رہا یہ کہ مفترض کی اقتداء تو طفل متنفل کے پیچھے نہین جائز ہو پس کیا متنفل کی اقتداء جائز ہو تو فرمایا۔ وفی التراویح
والسنن المطلقۃ۔ اور تراویح و سنن مطلقہ مین۔ جوزہ مشائخ بلخ۔ اسکو مشائخ بلخ نے جائز رکھا۔ ف۔ سنن مطلقہ
وہ ہین جو فرائض کے ساتھ راتبہ یومیہ ہین اور ایک روایت پر نماز عیدین بھی سنت ہو اور وتر بقول صاحبین اور نماز کسوف
و خسوف و استسقاء بقول صاحبین رح۔ ف۔ اور ظاہر السنن مطلقہ قید نہین ہو بلکہ جملہ نوافل مین اگرچہ کسی وقت کے ساتھ
سنت ہون مشائخ بلخ جائز جانتے ہین۔ ل۔ یہ انکا قیاس صلوۃ مظنونہ پر ہو اور صلوۃ مظنونہ وہ نماز کہ گمان و ظن کیا گیا
کہ یہ واجب الذمہ ہوئے کا پس ادا کرنی شروع کی گئی پھر درمیان مین کچھ فساد آگیا تو ٹوٹ گئی پھر ظاہر ہو گیا کہ وہ تو ذمہ
پر واجب نہ تھی تو کیا شروع کرنے کی وجہ سے اسکا قضاء کرنا واجب ہو اور حکم یہ کہ قضاء نہین واجب ہو مگر زفر رح کے نزدیک
واجب ہو۔ پھر اگر بالغ آدمی نماز مظنونہ پر نفل بناء کرے تو جائز ہو۔ مشائخ بلخ نے کہا کہ نفل تو شروع کرنے سے ذمہ
پر واجب ہو جاتی ہو اور نماز مظنونہ ذمہ نہین ہوتی تو جیسے مظنونہ پر نفل بناء کرنا روا ہو ایسی ہی طفل کی نماز پر نفل بناء کرنا بمعنی

اقتداء کر کے ادا کرنا روا ہے مختص الفتح - ولم یجوزہ مشائخنا - اور ہمارے مشائخ بخارا و ماوراء النہر نے اسکو جائز نہیں جانا
ومنہم من حقق الخلاف فی النفل المطلق بین ابی یوسف وبین محمد - اور ہمارے مشائخ میں سے بعض نے ابو یوسف
و محمد کے درمیان نفل مطلق کی صورت میں اختلاف محقق کیا - ف - یعنی غیر موقت نفل میں طفل کی اقتداء کرنیکی صورت میں
مسائل مرویہ سے نکالیں جنسے یہ نکلا کہ ابو یوسف و محمد رح باہم اس مسئلہ میں اجتہادی نظر میں مخالف ہیں حتی کہ امام محمد کے نزدیک
جواز نکلا اور ابو یوسف کے نزدیک عدم جواز - والمختار - اور مختار واسطے فتویٰ کے - قول ابو یوسف ہے کہ - انہ لا یجوز - اقتداء
بطفل نہیں جائز ہے - ف - نوافل مطلقہ میں بلکہ بقول جمہور مشائخ بخارا نہیں جائز ہے اقتداء - فی الصلوات کلہا - تمام
نمازوں میں - ف - خواہ نفل مطلق ہو یا موقت ہو اگرچہ نماز جنازہ ہو - م - یہی اصح ہے - المحیط - یہی ظاہر الروایہ ہے - البحر
لان نفل الصبی دون نفل البالغ - کیونکہ نفل طفل کی کمتر نفل بالغ سے ہے - ف - یعنی طفل متنفل ہے تو بالغ متنفل کو
اقتداء بھی اُسکے ساتھ جائز نہیں کیونکہ طفل کی نفل بھی بالغ کی نفل کے برابر نہیں بلکہ کمتر ہے - حیث لا یلزمہ القضاء
بالافساد بالاجماع - کیونکہ بالاتفاق اگر طفل اپنی نماز کو جو نفل ہے فاسد کر دے تو طفل پر اُسکی قضاء واجب نہیں ہے
ف - کیونکہ اسوقت تو طفل پر کچھ وجوب ہی نہیں ہے حتی کہ نماز ہی فرض نہیں ہے برخلاف بالغ کے کہ وہ اپنی نفل فاسد
کرے تو اُسکے ذمہ قضاء کرنا واجب ہے تو ثابت ہوا کہ نفل بالغ سے بھی طفل کی نماز کمتر ہے تو پھر بالغ اپنی نفل کو تقدیر
بنکر کیونکر طفل کی ضمانت میں دیگا اور حال یہ کہ - ولا یبنی القوی علی الضعیف - نہیں بناء کیجاتی ہے قوی کی ضعیف پر
ف - ولیکن نفل واجب الذمہ کی بناء جو صلوٰۃ مظنونہ غیر واجب الذمہ پر روا ہے تو نماز طفل اُسکے مثل نہیں پس قیاس
مع الفارق ہے کیونکہ نماز طفل تو ہر صورت سے ضعیف ہے - بخلاف المظنون فانہ مجتہد فیہ - برخلاف نماز مظنون کے
کہ نماز مظنون ایسی شان پر ہے کہ اسمیں اجتہاد کو دخل ہے - ف - حتی کہ زفر رح کے نزدیک اسکا قضاء کرنا بعد فاسد کرنے کے
واجب ہے تو یہ قوی ٹھہری بہ نسبت نماز طفل کے کہ اُسکی قضاء بالاجماع واجب نہیں ہے - اور طفولیت ایک امر ہے جو کہ
خواہ مخواہ موجود رہیگا جب تک بلوغ نہو تو بالغ کی نماز اُس سے متحد نہو گی برخلاف مظنون کے کہ ظن تو درمیان میں
عارض پیدا ہو گیا - تو مظنون نماز پڑھنے والے امام کے پیچھے نفل والے نے اقتداء کی تو متحد ہو سکتی ہے خصوصاً بنظر
اجتہاد زفر رح کے - فاعتبر العارض - پس اعتبار کیا گیا عارض یعنی ظن - عدما - معدوم - ف - یعنی مقتدی کے حق
میں - کیونکہ مقتدی نے تو امام کی نماز کو اُسپر واجب الذمہ جانکر اقتداء کی اور امام کو ظن پیدا ہو گیا پہلے نہ تھا تو اب بھی وہ ظن
کے حق میں رہا اور مقتدی کے حق میں معدوم اعتبار کیا گیا خصوص بنظر اجتہاد زفر رح کے کہ اُنکے نزدیک امام پر ظن ہو یا نہ ہو
فاسد کرنے پر قضاء واجب ہے تو معلوم ہو گیا کہ نماز مظنونہ پڑھنے والے کے پیچھے نفل کے مقتدی کا اقتداء صحیح ہو جاتا ہے کیونکہ نماز
کا اتحاد ہو جاتا ہے کہ دونوں پر وجوب بزعم مقتدی ہے - اور بالغ متنفل کا اقتداء طفل کے پیچھے نہیں ہو سکتا کیونکہ طفل کی نماز تو ہر حال
میں نفل ہے کسی اعتبار سے واجب نہو گی تو اتحاد نہو گا - م - بخلاف اقتداء الصبی بالصبی - برخلاف اسکے طفل کا اقتداء
کرنا طفل کے ساتھ - ف - کہ وہ صحیح ہے - لان الصلوٰۃ متحدۃ - کیونکہ نماز دونوں کی متحد ہے - ف - اسلیے کہ جیسے اسکی نفل
ہے ویسی ہی اُسکی نفل ہے - اقول اسی سے معلوم ہوا کہ طفل اگر نفل پڑھتا ہو تو دوسرا طفل فرض وقتی میں اُسکی اقتداء کرے کیونکہ
فرض وقتی بھی اسپر نفل ہے - م - (بیان ترتیب صفوف جماعت) ویصف الرجال - اور صف باندھیں مرد لوگ - ف -
یعنی امام کے پیچھے پہلے مردوں کی صف باندھنا مشروع ہو - ثم الصبیان - پھر لڑکے - ف - جو کہ آخر بلوغ سے مردمیں
اور اگر مشتبہ ہوں مثلاً خنثی ہو کہ جسکے مذکر و مؤنث دونوں کی علامت ہے تو دوسرے بعد لڑکوں کے صف باندھیں عورتوں سے
پہلے - م - ع - ثم النساء - پھر صف باندھیں عورتیں - لقولہ علیہ السلام لیلینی منکم اولو الاحلام والنہی - بدلیل

قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ قریب رہیں مجھسے تم میں کے صاحبان احلام ونہی ف احلام جمع حلم بضم حاء بے نقطہ وجزم لام
وہ چیز جو سونے والا دیکھتا ہے اسی معنی میں زنانہ حضرت یوسف علیہ السلام کے شاہ مصر کے خواب کو اسکے ارکان دولت نے احلام
کہا۔ کما فی قولہ تعالیٰ وما نحن بتاویل الاحلام بعالمین۔ لیکن غالب استعمال اسکا خواب کی دلالت بلوغ کی چیز میں ہے توشاید مراد
یہان یہی کہ صاحبان احلام یعنی بالغ لوگ۔ اور نہی جمع نہیہ ن ہ ی ہ۔ بضم نون و فتح یاء۔ بمعنی عقل تومعنی یہ کہ صاحبان نہی
یعنی صاحبان عقل۔ خلاصہ یہ ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قریب بالغون عاقلون کا حکم دیا م ع۔ ابن مسعود رض نے
کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لیلینی منکم اولوا الاحلام والنہی ثم الذین یلونہم۔ یعنی تم میں سے صاحبان حلم وعقل مجھسے قریب
ملے ہوں پھر وہ لوگ جو ایسے لوگوں سے ملتے ہوئے ہوں۔ رواہ مسلم وابوداؤد والنسائی وابن ماجۃ ع۔ مردون میں سے
اہل فقہ وعلم تو زیادہ عاقل ہیں وے بالکل محاذی امام ہونگے پھر اُنسے کم درجہ بدرجہ پھر اُنکے بعد اطفال ہیں جو ندکر قسم ہیں
بعد انکے عورتیں ناقصات عقل ہیں۔ پس یہی ترتیب صفوف میں ہے لیکن جیسے مردون میں زیادہ فقیہ پھر اُنسے کم مخلوط
صف میں ہیں یون ہی مرد نہوا کہ اطفال وعورتون کی صف علحدہ ہو حالانکہ مقصود یہی ہے لہٰذا زیلعی رح نے فرمایا کہ حدیث سے
تو صرف مردون کی تقدیم نکلتی ہے۔ عینی رح نے کہا کہ حدیث ابو مالک رض سے استدلال ہو سکتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
لوگون کی صف بناتے تو مردون کو لڑکون کے آگے صف میں اور لڑکون کو پیچھے اور عورتون کو لڑکون سے پیچھے کرتے۔
رواہ الحارث فی مسندہ۔ میں کہتا ہون کہ قولہ تعالیٰ لقد علمنا المستقدمین منکم ولقد علمنا المستاخرین الآیہ سے میں نے ہر ایک کیلیے
مقام معلوم مفروض ہونا بیان کر دیا اور معمول متوارث مع احادیث کے اسکا بیان کافی ہے واللہ تعالیٰ ہو اعلم م۔ ولان المحاذاۃ
مفسدۃ فیوخرن۔ اور چونکہ عورت کی محاذاۃ مرد سے مفسد نماز ہے لہٰذا عورتیں مؤخر کیجاوین۔ ف اور ابن الہمام رح نے
بعد بحث استقراء کے نکالا کہ وجہ فساد نماز کی شہوت نہیں بلکہ جو محل مفروض تھا اُسکا ترک کرنا مفسد نماز ہے۔ پھر مصنف رح نے
مسئلہ محاذاۃ کو ذکر فرمایا بقولہ۔ وان حاذتہ امرأۃ۔ اور اگر محاذی ہوگئی مرد سے کوئی عورت۔ ف اور یہ اسطرح
کہ ہر ایک کے واسطے جو صف ومقام مفروض ہے وہ چھوڑ دیا م۔ وہما مشترکان فی صلوٰۃ واحدۃ۔ اور حال یہ کہ دونون
مرد وعورت ایک ہی نماز میں شریک ہیں۔ ف یعنی ایک ہی نماز کے تحریمہ واداء میں خواہ حقیقۃً یا حکماً مشترک ہون
فسدت صلاتہ ان نوی الامام امامتہا۔ تو مرد کی نماز فاسد ہو جائیگی بشرطیکہ امام نے اس عورت کی امامت کی نیت کی ہو
ف کیونکہ نیت امامت سے عورت محل اقتداء میں آئی اور مرد کے واسطے وہ مقام مفروض نہیں رہا تو فاسد ہوئی اور
اُسکی توضیح مع شرائط کے ہم آیندہ ترجمہ کرینگے۔ اور یہ مسئلہ دلیل استحسان پر بخلاف قیاس ہے م۔ والقیاس ان لا تفسد
وہو قول الشافعی رح۔ اور دلیل قیاس یہ ظاہر کرتی ہے کہ مرد کی نماز بھی فاسد نہو اور یہی شافعی رح کا قول ہے۔ اعتبارا
بصلاتہا حیث لا تفسد۔ بر قیاس عورت کی نماز کے کیونکہ عورت کی نماز فاسد نہیں ہوتی۔ ف یعنی بالاتفاق تو مرد کی
بھی فاسد نہوگی۔ وجہ الاستحسان مارویناہ۔ اور وجہ دلیل استحسان کی وہ حدیث ہے جو ہم روایت کر چکے۔ ف یعنی
اخروہن من حیث اخرہن اللہ۔ اور اس حدیث سے فرضیت کا ثبوت ہو سکتا ہے کیونکہ۔ انہ من المشاہیر۔ یہ حدیث تو
احادیث مشہورہ میں سے ہے۔ ف جو قطعی الدلالۃ ہوتی ہیں۔ پھر مرد ہی کی نماز خاصکر اسلیے فاسد ہوئی کہ۔ ہو المخاطب
بہ دونہا۔ مرد ہی اس حکم کا مخاطب ہے نہ عورت۔ ف یعنی مردون کو حکم ہے کہ تم عورتون کو مؤخر کرو۔ فیکون ہو التارک
لفرض المقام۔ تو مرد ہی مقام مفروض کا ترک کرنے والا ٹھہرا۔ فتفسد صلاتہ دون صلاتہا۔ تو مرد کی نماز فاسد ہو جائیگی
نہ عورت کی۔ کالماموم۔ جیسے مرد مقتدی۔ ف جسکا فرض مقام پیچھے امام کے ہے۔ اذا تقدم علی الامام۔ جب وہ امام
سے آگے ہو جاوے۔ ف اور اپنا فرض مقام چھوڑے تو اسکی نماز فاسد ہو جاتی ہے پس یون ہی جب عورت کے ساتھ

فرض مقام چھوڑیگا تو فاسد ہو جائیگی پھر یہ سب اسوقت کہ عورت کے واسطے فرض مقام و شرکت نماز فریضہ قرار پا دے جو
امام کی نیت امامت پر موقوف ہے۔ وان لم ینوا اماتہا لم تضرہ۔ اور اگر امام نے عورت کے امام ہونے کی نیت ہی نہ کی تو پھر
عورت کی محاذاۃ مرد کو کچھ مضر نہوگی۔ ولا یجوز صلوتہا۔ اور عورت کی نماز جائز نہوگی۔ لان الاشتراک دونہا لا یثبت
عندنا۔ کیونکہ نماز میں شرکت ہونا بدون نیت امامت کے ہمارے نزدیک ثابت نہوگا۔ خلافا لزفرح۔ بخلاف قول زفرح
کے۔ ف۔ کیونکہ زفرح کے نزدیک عورت کا اقتدار صحیح ہونا کچھ امام کی نیت پر موقوف نہیں رہتا ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ موقوف
ہے۔ الا تری انہ یلزمہ الترتیب فی المقام۔ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ امام پر لازم ہے ترتیب کرنا ہر ایک کے کھڑے ہونے کے
مقام کا۔ ف۔ بدلیل روایت مذکور جسمیں تاخیر عورتوں کے مقام کی لازم کی گئی ولیکن جب ہی یہ ہو گا کہ وہ قبول کرلے۔
فیتوقف علی التزامہ۔ تو یہ بات امام کے لزوم قبول کرنے پر موقوف رہیگی۔ ف۔ اور یہ قبول بہ نیت ہے۔ کالاقتداء۔
جیسے اقتدار کرنے کا حال ہے۔ ف۔ کہ مقتدی کا اقتدار کی نیت کرنا شرط ہے کیونکہ اسی سے وہ اپنی نماز کو امام کی ضمانت دیگا تاکہ
امام کی کسی حرکت سے نماز میں نقص و ضرر پیدا ہو تو مقتدی کی قبولیت و رضامندی سے اسپر لازم آوے۔ اسی طرح امام کی نیت
تاکہ عورتوں سے اگر کوئی ضرر ہو تو امام کا قبول کیا ہوا اُسپر لازم آوے حتی کہ کسی عورت کو اختیار نہ رہا کہ جس مرد کی نماز چاہے
بگاڑ دے اسطرح کہ اُسکے برابر جا کر کھڑی ہو جاوے بلکہ امام اگر عورت کی نیت کرلے پھر عورت بڑھکر امام کے برابر کھڑی ہوگئی
تو امام کی نماز فاسد ہوگئی۔ م۔ وانما یشترط نیۃ الامامۃ۔ اور امامت کی نیت کرنا امام کا جب ہی شرط ہے کہ۔ اذا ائتمت
محاذیۃ۔ جب عورت مقتدی نے امام کی محاذیہ ہو کر۔ ف۔ تو امام کی نماز جب ہی باطل ہوگی کہ امام نے نیت کی ہو۔ اور
اگر امام کے پیچھے کھڑی ہوئی تو دو صورتیں ہیں اول یہ کہ کسی مرد مقتدی سے محاذی بنکر کھڑی ہوئی دوم یہ کہ نہیں۔ اگر محاذی
مرد ہوئی تو صحیح یہ ہے کہ بدون نیت امام کے وہ عورت مقتدیہ نہوگی ع۔ وان لم یکن بجنبہا رجل۔ اور اگر عورت کے بغل
میں یعنی محاذی کوئی مرد نہو۔ ففیہ روایتان۔ تو اسمیں دو روایتیں ہیں۔ ف۔ کیونکہ بالفعل تو عورت محاذی نہیں ہے
پس اُسکی ذات سے کوئی فساد نہیں مگر احتمال ہے کہ وہ آگے بڑھکر محاذیہ ہو جاوے پس احتمال کا اعتبار وقوع پر کرکے نیت
شرط ہے اور عدم اعتبار پر شرط نہیں ہے اگر وہم ہو کہ شرط ہونے کی روایت پر اس صورت اور اول صورت میں کیا فرق ہے جواب
دیا کہ۔ والفرق۔ اور فرق درمیان اول صورت اور دوم صورت کے۔ علی احدہما۔ بنا بر دوم صورت کی ایک روایت
کے جسمیں بھی نیت شرط ہے یہ ہے کہ۔ ان الفساد فی الاول لازم۔ نماز کا فساد اول صورت پر لازم ہے۔ ف۔ یعنی جبکہ عورت
کسی مرد کے محاذی کھڑی ہوئی تو بالفعل فساد واقع ہے۔ وفی الثانی محتمل۔ اور دوسری صورت میں فساد کا احتمال ہے
ف۔ تو محتمل کو واقع پر قیاس کرکے نیت شرط ہے حتی کہ اگر اعتبار نہ کریں تو نیت شرط نہیں ہے جیساکہ دوسری روایت ہے
یہ تو مترجم نے سمجھا اور عینی رح نے صورت اول میں اور دوم کی روایت عدم شرط میں فرق قرار دیا لیکن میرے نزدیک
اسمیں التباس نہیں ہے فافہم۔ م۔ ومن شرائط المحاذاۃ ان تکون الصلوٰۃ مشترکۃ۔ اور منجملہ شرائط محاذاۃ کے مفسد ہونے کی
یہ ہے کہ نماز مشترکہ ہو۔ وان تکون مطلقۃ۔ اور یہ ہے کہ نماز مطلقہ ہو۔ ف۔ پورے ارکان کی نہ نماز جنازہ جسمیں پورے ارکان
نہیں ہیں۔ وان تکون المرأۃ من اہل الشہوۃ۔ اور یہ ہے کہ عورت اہل شہوت سے ہو۔ وان لا یکون بینہما حائل۔
اور یہ ہے کہ مرد و عورت کے درمیان کوئی چیز حائل نہو۔ ف۔ ان سب شرائط کے وجود پر نماز فاسد ہوگی۔ لانہا۔ کیونکہ
محاذاۃ تو۔ عرفت مفسدۃ بالنص۔ نماز کی مفسد جانی گئی ایسے نص سے جو۔ بخلاف القیاس۔ برخلاف قیاس ہے
ف۔ تو جس صورت سے نص میں ہے اسی صورت پر مفسد رکھی جاویگی۔ فیراعی جمیع ما وردبہ النص۔ پس رعایت کیجائیگی تمام ان امور کی جنکے ساتھ نص وارد ہوئی۔ ف۔ کیونکہ قیاس کو بالکل دخل نہیں ہے۔ واضح ہو کہ مسئلہ محاذاۃ میں

دس شرطین ہین - الاول - یہ کہ محاذاۃ مرد وعورت مین ہو پس اگر مرد کے بجاے لڑکا ہو یا عورت کے بجاے لڑکی ہو یا مرد کے محاذی طفل خوبصورت ہو تو نماز فاسد نہوگی - علی الاصح - ف - اور اگر خنثیٰ مشکل ہو تو مفسد نہین - التاتارخانیہ - الثانی محاذیہ عورت مشتہاۃ ہو - کہا گیا کہ نو برس کی ہو اور اصح یہ کہ سن بلوغ تک پہونچی ہوئی تو مطلقاً مشتہاۃ ہے اور بدون اسکے قابل جماع ہونے کا اعتبار ہے - ز ع - سن کا اعتبار نہین علی الاصح - التبیین - اگرچہ بالفعل بوجہ بڑھاپے کے قابل شہوت نہ رہے بلکہ قابل نفرت ہو - الکفایہ - ع - خواہ یہ عورت لونڈی ہو یا آزاد ہ خواہ جورو ہو یا اجنبیہ ہو یا ماں بہن وغیرہ محرم ہو - ع ف ک - الثالث - یہ کہ عورت عاقلہ ہو - ع - جسکی نماز صحیح ہو تو مجنونہ مفسد نہین - الکافی - عینی نے کہا کہ یون ہی مرد معتوہ کا اعتبار نہین ولیکن مترجم کے نزدیک یہ صحیح نہین ہے - م - الرابع - دونون کے درمیان کوئی چیز حائل نہو مانند استوانہ کے - ع - الکافی - اور موٹائی بقدر انگلی کے ہو - التبیین - اور اونچائی اسکی موخرۃ الرحل یا مقدمہ کے برابر ہو - المحیط - یا اتنی جگہ خالی ہو کہ اسمین ایک مرد کھڑا ہو جاوے - التحریر - التبیین - یا دونون مین سے کوئی چبوترہ پر ہو اور دوسرا نیچے ہو اور دو کان بقدر قامت الرجل ہو - المحیط والمفید - ع - الخامس - محاذاۃ مین اعتبار ساق و ٹخنہ کا ہے یعنی دونون کا ساق و ٹخنہ محاذی ہو جاوے تو مفسد ہے یہی صحیح ہے - التبیین - کہا گیا یہی اصح ہے - ع - اکثر قدم کے محاذات مفسد ہے مختصر المحیط - ابواللیث نے کہا یہی اصح ہے - ع - السادس - اصل نماز رکوع و سجود والی ہو - اگرچہ کسی عذر سے اُسکو اشارہ سے ادا کرتے ہون یعنی نماز مطلقہ ہے پس نماز جنازہ مین محاذاۃ مفسد نہین ہے - السابع - یہ محاذات ایک رکن کامل مین ہو - اور مختصر المحیط سے نکلا کہ ابو یوسف کے نزدیک مقدار رکن کافی ہے اور امام محمد کے نزدیک ادا ہونا شرط ہے پس اگر ایک عورت نے تکبیر تحریمہ تو مردون کی ایک صف مین باندھا پھر بڑھکر رکوع دوسری صف مین کیا پھر بڑھکر سجدہ تیسری صف مین کیا تو اس نے ہر صف مین سے اپنے دائین وبائین و پیچھے والے ایک ایک مرد کی نماز فاسد کردی - کمافی المحیط - ایک عورت اپنی صف کو چھوڑکر مرد کی صف مین جاکر صرف تین مردون کی نماز فاسد کرتی ہے دائین والے وبائین والے و پیچھے والے کی آخر تک اور اس سے زیادہ کی فاسد نہین کرتی اور اسی پر فتوی ہے - التاتارخانیہ - اور اگر دو عورت ہون تو ایک دایان و ایک بایان اور دو پیچھے والون کی فاسد کرینگی اور اگر تین کی جماعت ہو تو دایان و بایان ایک اور پیچھلے تین تین آخر صفوف تک اور یہی جواب الظاہر ہے - التبیین - الثامن - امام نے عورت کے امام ہونے کی نیت کی ہو یا عورتون کی امامت کی نیت ہو اور اگر یون نیت کی کہ تمام عورتون کی امامت کرتا ہون سواے ایسی عورت کے جو میرے یا کسی مرد کے محاذی ہو جاوے تو اس صورت مین عورت کی محاذات مفسد نہین ہے - شمس الائمہ نے کہا کہ اگر ہم نیت شرط نہ کرین تو ہر عورت جب چاہے مرد کی نماز فاسد کردے اور اسکا ضرر مخفی نہین اگرچہ کتاب المبسوط مین مطلقاً مذکور ہے کہ جمعہ وعیدین مین عورت کی اقتدا امام کے ساتھ جائز ہے لیکن اکثر مشائخ کے نزدیک یہ محمول ہے کہ جب امام نے نیت عورتون کی کرلی ہو - اور بعض مشائخ نے فرائض وقتیہ مین اور جمعہ وعیدین مین فرق کیا ہے - اور مختصر المحیط مین ہے کہ عورتون کی نیت کا اعتبار شروع کے وقت ہے نہ اسکے بعد اور عورتون کا وقت نیت موجود ہونا شرط نہین - التاسع - دونون کا اشتراک - اگر ایک مرد وعورت نے تیسری رکعت مین امام کی اقتدار کی پھر انکو حدث ہوا تو وضو کو گئے پھر آکر پڑھنے لگے اور عورت اسکی محاذی ہوگئی پس اگر عورت تیسری و چوتھی رکعات امام مین محاذی ہوئی جو ان دونون کی پہلی و دوسری ہے تو مرد کی نماز فاسد ہوگی اور اگر دونون رکعتین مرد کی اپنی تیسری و چوتھی مین جاکر عورت محاذی ہی تو مرد کی نماز فاسد نہوگی - الذخیرہ - غرضکہ جو نماز یہ دونون اپنے واسطے ادا کرین اسمین فساد نہین اور جسمین حکماً پس امام کا پیچھا ہو تو محاذات فاسد ہے - کمافی التبیین العاشر - جیسے مکان واحد ہونا شرط ہے کہ دونون زمین پر یا دونون چبوترہ پر ہون ایسی ہی جہت متحد ہونا شرط ہے اور جہت کا مختلف ہونا جوف کعبہ کی نماز مین یا اندھیری

رات کی تحریمی کی نماز میں ہوگا۔ التبیین۔ اگر امام نے شروع کرنے میں عورتوں کی نیت کی پھر امام سے دو ایک قدم آگے بڑھنا ممکن نہوا یا کراہت دیکھی تو عورت کو اشارہ سے پیچھے جانے کو حکم دیدے پس عورت پر تاخیر واجب ہے اگر نہ کرے تو عورت کی نماز فاسد ہوگی نہ مرد کی۔ کمافی الذخیرہ والمحیط۔ اور حاصل مسئلہ یہ ہے کہ محاذی ہونا عورت کا جو شتہاۃ ہو چکی اور امام کی امامت کی نیت ہوگئی مرد کے ساتھ نماز مطلقہ کی ایک رکن میں درحالیکہ دونوں تحریمہ وادا میں مشترک ہوں مع اتحاد مقام وبغیر کسی چیز کے حائل ہونے یا جگہ خالی ہونے کے نماز مرد کی مفسد ہے۔ کمافی الفتح۔ ویکرہ لھن حضور الجماعات۔ اور مکروہ ہے عورتوں کو جماعتوں میں حاضر ہونا۔ یعنی الشواب۔ مراد مصنف رح کی جوان عورتیں ہیں۔ ف یعنی وہ عورتیں جنسے جماع کی رغبت ہو لما فیہ من خوف الفتنۃ۔ کیونکہ انکی حاضری میں فتنہ کا خوف ہے۔ ف لہذا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے منع فرمادیا اور جب عورتوں نے حضرت ام المومنین صدیقہ رض سے شکایت کی تو حضرت ام المومنین نے بھی فرمایا کہ اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اب جیسی نئی باتیں دیکھتے تو جیسے بنو اسرائیل کی عورتیں ممنوع ہوئیں تم بھی منع کیجاتیں۔ م۔ ولا باس للعجوز ان تخرج فی الفجر والمغرب والعشاء اور مضائقہ نہیں کہ بوڑھیاں نکلیں فجر میں ومغرب وعشاء میں۔ وھذا عند ابی حنیفۃ۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے یعنی فقط انہیں ہی اوقات میں نکلیں۔ وقالا یخرجن فی الصلوات کلھا۔ اور صاحبین نے کہا کہ عجوز عورتیں تمام نمازوں میں نکلیں لانہ لا فتنۃ لقلۃ الرغبۃ فلا یکرہ۔ کیونکہ عجوز میں فتنہ نہیں بوجہ کم رغبتی کے تو انکا نکلنا مکروہ نہیں۔ کمافی العید۔ جیسے عید میں ف باتفاق نکلنے کا جواز ہے حالانکہ وہ وقت روز روشن ہے۔ ولہ ان فرط الشبق حامل۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ غلبہ شہوت باعث جماع ہے۔ فتقع الفتنۃ۔ تو فتنہ واقع ہوگا۔ ف گرچہ کہ فاسق لوگ ہوں۔ غیر ان الفساق انتشارھم فی الظھر والعصر والجمعۃ۔ بات اتنی ہے کہ فاسق لوگ جھنکے پھرتے ہیں ظہر وعصر وجمعہ کے اوقات میں۔ ف تو ان اوقات میں عجوز نہ نکلیں۔ اما فی الفجر والعشاء ھم نائمون۔ رہا فجر وعشاء کے وقت میں وے سوتے ہوئے ہیں۔ وفی المغرب بالطعام مشغولون۔ اور مغرب کے وقت وے کھانے میں مشغول ہوتے ہیں۔ ف تو ان تین اوقات میں فاسقوں سے امن ہے پس بوڑھیاں نماز کو نکلیں۔ رہا عید کا قیاس تو وہ ٹھیک نہیں۔ والجبانۃ۔ اور جبانہ یعنی جنگل متسعۃ۔ وسیع ہوتا ہے فیمکنھا الاعتزال عن الرجال فلا یکرہ۔ پس وسیع میدان میں عجوز کو ایک طرف ہونا مردوں سے ممکن ہے تو عید میں انکا جانا مکروہ نہیں ہے۔ ف حدیث میں ہے کہ مت منع کرو اللہ تعالی کی باندیوں کو اللہ تعالی کی مسجدوں سے۔ اور مانند اسکے ابن عمر رض وغیرہ رضی اللہ عنہم مروی ہے اور یہ از قبیل اشتہار حکم محمول ہوا کیونکہ فجور کی کثرت ہوگئی چنانچہ صحیح ہوا کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ کوئی عورت جس نے بخور کیا تو وہ ہمارے ساتھ عشاء کی نماز میں حاضر نہو۔ کمافی الفتح۔ اور عورتوں کے تعطر وتزین کی مذمت کو خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وجماعت صحابہ رض نے بیان فرمایا چنانچہ مترجم نے تفسیر کے پارہ ۱۸۔ بیان اظہار زینت میں احادیث کو ذکر کردیا ہے اور صحیح میں حضرت صدیقہ رض سے مروی ہے کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دیکھتے جو آپ کے بعد عورتوں نے احداث کیا ہے تو انکو مسجد سے روک دیتے جیسے بنو اسرائیل کی عورتیں روکی گئیں۔ ام المومنین ام سلمہ رض نے کہا کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ عورتوں کی بہتر مسجد انکی کوٹھریوں کے قعر ہیں۔ رواہ احمد۔ متاخرین مشائخ کا فتوی عجائز کو بھی جملہ اوقات میں منع ہے کیونکہ فساد کھلا ہوا ظاہر ہے۔ الکافی۔ اور یہی مختار ہے۔ التبیین۔ اور یہی معتمد ہے کہ عجوز جسمیں کچھ بھی رمق ہو منع کیجاوے سوائے ایسے عجوز کے جو بالکل فانیہ ہے۔ الفتح۔ اور جو دلیل مصنف نے ذکر فرمائی وہ امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں رواج ہوگا اور اب نہ اوقات روزانہ میں ہے اور نہ عید گاہ میں ہے۔ م۔ اور جب نماز کے لیے نکلنا منع تو مجالس وعظ وعلم میں بدرجہ اولی ممنوع ہے۔ مع ولا یصلی الطاھر خلف من ھو فی معنی المستحاضۃ۔ اور نماز نہ پڑھے جو پاک ہے پیچھے ایسے شخص کے جو مستحاضہ کے معنی میں ہے۔ ف جیسے وہ جسکے پیشاب جاری ہونے کا مرض ہو یا دائمی نکسیر اور بہتا ہوا زخم اور جسکو پیٹ چلنے وریح جو ستے

مرض ہو۔ اور مراد یہ کہ ایک نماز کا وقت بدون اس حدث کے نہ گذرے تو وہ معذور ہے پس اسکا وضو اگرچہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک طہارت ہے لیکن حکمی تو حس مین ہونے سے وہ طاہر نہین کہلاتا پس خلاصہ یہ ہوا کہ طاہر مرد معذور مرد کے پیچھے نہ پڑھے۔ ولا الطاہرۃ خلف المستحاضۃ۔ اور نہ طاہرہ عورت پیچھے مستحاضہ عورت کے پڑھے۔ ف۔ یہ اسوقت کہ وضو مین یا اُسکے بعد عذر موجود ہوا اور نہ طہارت کامل ہے۔ الزاہدی وقدم۔ معذور کی اقتدار اُسکے مثل عذر والے کے پیچھے جائز ہے اور اگر عذر مختلف ہو تو نہین جائز ہے۔ التبیین۔ اور اگر امام مین دو عذر ہون مثلاً ریح نکلنا و زخم جاری تو اُسکے پیچھے ایک عذر والے مثلاً ریح والے کی نہین جائز ہے۔ البحر۔ کیونکہ مقتدی بہ نسبت امام کے تندرست ہے۔ م۔ لان الصحیح اقوی حالا من المعذور۔ کیونکہ تندرست کا حال بہ نسبت معذور کے اقوی ہے۔ ف۔ تو اقتدار مین صحیح کا اپنی نماز کو معذور امام کی ضمانت مین دینا ہوا۔ والشی لا یتضمن ما ہو فوقہ۔ اور معلوم کہ کوئی چیز اپنے سے مافوق کو متضمن نہین ہوتی۔ والامام ضامن۔ حالانکہ امام ضامن ہے۔ ف۔ جیسا کہ حدیث مین آیا۔ اور معنی یہ نہین کہ امام مقتدی کی نماز کا ذمہ دار ہے بمعنی مطلق بلکہ۔ بمعنی تضمن صلاتہ صلوٰۃ المقتدی۔ بایں معنی کہ امام کی نماز متضمن نماز مقتدی ہے۔ ف۔ تو نماز مقتدی سے کمزور ہو کر اسکو متضمن نہین ہوسکتی ہے و لیکن مترجم کہتا ہے کہ یہ تعلیل اسکو مقتضی نہین کہ عدم جواز ہو یعنی آنکہ نماز باطل ہو بلکہ کراہت ہے مگر آنکہ تعلیل یہ ہو کہ عذر کا اعتبار معذور کے حق مین ہے تو امّی نکمّا رہیگا جیسا کہ فتح القدیر مین کہا لیکن مترجم کہتا ہے کہ معذور کے حق مین صحت نماز مقتدی کی رائے پر بھی ہے تو جب نماز صحیح ہے تو امام کی صحیح نماز متضمن مقتدی کی صحیح نماز کو ہوگئی لہذا مسئلہ ہے کہ اگر مقتدی کو امام سے ایسی بات معلوم ہوئی جو امام کے زعم مین مفسد نماز ہے جیسے عورت کو چھونا اور ذکر چھونا وغیرہ اور امام کو اپنا حال دریافت نہین ہے تو مقتدی کی نماز اکثر مشائخ کے قول پر جائز ہے اسکی وجہ یہ کہ مقتدی کی رائے مین امام کی نماز جائز ہے اور اسکے حق مین اسی کی رائے معتبر ہے تو واجب ہوا کہ یہی کہا جاوے کہ اسکی نماز جائز ہے اور یہی اصح ہے۔ کذا فی التبیین۔ اور شافعی کے نزدیک اصح قول مین معذور کے پیچھے صحیح کی نماز جائز ہے۔ اور یہی امام زفر رح کا قول ہے کیونکہ اسنے حکم کی فرمانبرداری کی ہے۔ کذا فی العینی۔ لیکن کراہت ظاہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ولا یصلی القاری خلف الامی۔ اور نہ پڑھے قاری پیچھے امّی کے۔ ف۔ یہی ائمہ باقیہ کا مذہب ہے۔ مع۔ اور جسکو قرآن کی ایک آیت یاد ہو وہ اقتدار نہ کرے پیچھے اسکے جسکو ایک آیت بھی یاد نہو۔ ت۔ اسی کو امّی کہتے ہین اور نہ اقتدار کرے امّی کسی گونگے کا کیونکہ امّی تحریمہ پر قادر ہے۔ المحیط الذخیرہ۔ اور واضح ہو کہ ان سب کا برعکس جائز ہے۔ ع۔ م۔ ولا المکتسی خلف العاری۔ اور نہ اقتدار کرے لباس والا پیچھے ننگے کے۔ ف۔ یعنی جسکا ستر واجب ڈھکا ہوا ہے وہ کھلے ستر کے پیچھے نہ پڑھے۔ لقوۃ حالہما۔ کیونکہ قاری و مکتسی کا حال بہ نسبت امّی و عاری کے قوی ہے۔ ویجوز ان یؤم المتیمم المتوضئین۔ اور جائز ہے کہ تیمم کرنے والا امامت کرے وضو والون کی۔ وہذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ اور یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ ف۔ اور یہی جمہور فقہار سلف و خلف کا اور نیز ائمہ ثلثہ کا قول ہے۔ مع۔ وقال محمد لا یجوز۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ نہین جائز ہے۔ لانہ طہارۃ ضروریۃ۔ کیونکہ تیمم تو طہارت ضروریہ ہے۔ ف۔ یعنی جب پانی نہو تب ہے۔ والطہارۃ بالماء اصلیۃ۔ اور پانی کے ساتھ طہارت کرنا اصلی ہے۔ ولہما انہ طہارۃ مطلقۃ۔ اور شیخین کی دلیل یہ کہ تیمم طہارت مطلقہ ہے۔ ف۔ یعنی جب اسکی طہارت ہے تو مطلق ہے نہ مانند طہارت مستحاضہ کے مقید بوقت۔ لہذا لا یتقدر بقدر الحاجۃ۔ اسی واسطے وہ قدر حاجت تک مقدر نہین ہے۔ ف۔ بلکہ شراب طہور ہے اگرچہ دس سال تک ہو۔ اور حدیث عمرو بن العاص رض حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو کو ایک لشکر پر سردار کیا جب لوگ واپس آئے تو آپ نے عمرو رض کا حال پوچھا لوگون نے کہا کہ نیک سیرت رہا لیکن ایک روز ہمکو حالت جنابت مین نماز پڑھائی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو رض سے پوچھا عمرو رض نے کہا کہ مین سردی کی رات مین محتلم ہوگیا پس خوفناک ہوا کہ اگر نہاؤن تو ہلاک ہونگا پس مین نے قول اللہ تعالیٰ لا تقتلوا انفسکم

الی الشفقہ۔ پڑھا پس مین نے تیمم کرکے انکو نماز پڑھائی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تبسم فرمایا اور کہا کہ یا لک من فقیہ عمرو
بن العاص اور لوگون کو اعادہ نماز کا حکم نہین دیا۔ ورواہ ابوداؤد والبخاری تعلیقا اور اصل یہ کہ شیخین کے نزدیک تیمم خلیفہ
پانی کا ہے اور امام محمد کے نزدیک خلیفہ وضو کا ہے اور شاید کہ مراد امام محمد رح کی خلاف افضل سے ممانعت ہے۔ واللہ اعلم۔ مع۔
قاری کی اقتدا چھوڑکر امی یا اخرس نے تنہا پڑھی تو علی الصحیح جائز۔ المجع ت۔ اصح یہ کہ فاسد ہے اور قاری جو از مسجد
یا دروازہ پر ہو تو مسجد مین نماز امی بالاتفاق جائز۔ قاری دوسری نماز مین ہو تو امی کو با انتظار تنہا پڑھ لینا بالاتفاق جائز
ہے۔ ن۔ پیدل کی اقتدا سوار سے نہین جائز۔ الخلاصہ۔ تندرست جس نے اپنے کپڑے کی نجاست نہ دھوئی ہو۔ مبتلی
بحدث دائم کے ساتھ اقتدا نہین صحیح ہے۔ جوامع الفقہ ت۔ قاری نے امی کا اقتدا کیا تو نماز شروع ہوئی حتی کہ قہقہہ سے
وضو نہ ٹوٹا۔ ف۔ اور نفل کی قضا لازم نہ آئی۔ یہی صحیح ہے نص علیہ محمد فی الاصل۔ المحیط ہ۔ ان مسائل مین اصل یہ ہے کہ
امام کا حال اگر مقتدی کے مثل یا بڑھکر ہو تو کل کی نماز جائز ہے اور اگر حال مقتدی سے کمتر ہو تو امام کی نماز صحیح اور مقتدی کی
فاسد ہے۔ المحیط۔ باستثناء دو صورت کے کہ امام امی اور مقتدی قاری ہو یا امام گونگا و مقتدی امی ہو تو امام کی نماز بھی صحیح
نہین ہے۔ قاضیخان۔ خواہ گونگے کو اپنے پیچھے امی ہونا اور امی کو قاری ہونا معلوم ہو یا نہو۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ النہایہ
اور واضح ہو کہ امی نے یا گونگے نے جب جماعت کی رغبت کی تو ایسا حکم ہے ورنہ تنہا امی و گونگے کی نماز جائز ہے۔ علی الصحیح کما فی
المجمع۔ یا فاسد ہے علی الاصح۔ کما فی النہایہ۔ اور کلام آتا ہے۔ م۔ **ویؤم الماسح الغاسلین**۔ اور امامت کرے مسح کرنے والا
دھونے والون کی۔ **ف**۔ یعنی موزون پر مسح کرنے والا پانون دھونے والون کی امامت کرے۔ م۔ بلا خلاف ع۔
لان الخف مانع سرایۃ الحدث الی القدم۔ کیونکہ موزہ تو حدث کے قدم تک سرایت کرنے سے روکنے والا ہے۔ **ف**۔
تو حدث سے پیرون کی طہارت نہ ٹوٹی۔ م۔ **وما حل بالخف یزیلہ المسح**۔ اور جو کچھ موزہ مین حلول کر گیا اسکو مسح
دور کردیتا ہے۔ **ف**۔ تو موزہ والے کی طہارت مثل دھونے والے کے باقی ہے۔ م۔ **بخلاف المستحاضۃ لان الحدث
لم یعتبر زوالہ شرعا مع قیامہ حقیقۃ**۔ برخلاف مستحاضہ کے یعنی جسکے پیچھے اقتدا بوجہ معذور ہونے کے نہین جائز
اسلیے کہ حدث ایسی چیز ہے کہ شرعاً اسکا زوال معتبر نہ ہوا باوجود اسکے درحقیقت قائم ہونے کے۔ **ف**۔ کیونکہ معذور کا
حدث درحقیقت قائم ہے تو شرع نے باوجود حدث کے معذور رکھا ہے نہ آنکہ حدث کو زائل قرار دیا ہو۔ شاید جو لوگ معذور
کے پیچھے پاک کا اقتدا جائز رکھتے ہین وہ کہتے ہین کہ گو حدث حقیقۃ زوال نہو مگر حکماً طاہر ہے تو امامت روا ہے۔ واللہ اعلم
م۔ فصد کی پٹی پر اور جبیرہ پر مسح کرنے والا مثل موزہ پر مسح کرنے کے ہے۔ الخلاصہ والمحیط ع۔ **ویصلی القائم خلف
القاعد**۔ اور نماز پڑھے کھڑا ہونیوالا پیچھے بیٹھنے والے کے۔ **ف**۔ یعنی جو بیٹھنے والا کہ رکوع و سجدہ کرتا ہو ورنہ اشارہ کرنیوالے کے
پیچھے نہین جائز ہے۔ مع۔ **وقال محمد لا یجوز وھو القیاس لقوۃ حال القائم**۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ قاعد کے پیچھے قائم کی اقتدا نہیں
جائز ہے اور قیاس یہی ہے کیونکہ قائم کا حال قاعد سے قوی ہے۔ **ف**۔ بلکہ حدیث صحیح مین ہے۔ واذا صلی جالسا فصلوا جلوسا۔ یعنی جب امام
بیٹھے پڑھے تو تم بھی بیٹھے پڑھو۔ م۔ **ونحن ترکناہ بالنص**۔ اور ہمنے قیاس کو بمقابلہ نص کے ترک کردیا۔ **وھو ما روی**۔ اور نص وہ حدیث
جو روایت کی گئی کہ۔ **ان النبی صلعم صلی آخر صلاتہ قاعدا**۔ رسول اللہ صلعم نے پڑھی اپنی آخر نماز بیٹھے۔ **ف**۔ یعنی سب سے آخر ظہر
کے روز بیٹھے پڑھا۔ **والقوم خلفہ قیام**۔ اور قوم آپ کے پیچھے کھڑی تھی۔ **ف**۔ اسطرح کہ ابوبکر رض جو پہلے پڑھا رہے
آپ کی اقتدا کرنے لگے اور باقیون نے ابوبکر رض کی اقتدا کی۔ پھر اسکے بعد دوشنبہ کی صبح کی نماز آپ نے ابوبکر رض
پیچھے پڑھی۔ کما نص بہ البیہقی۔ اور دونون حدیثین صحیحین مین ہین۔ بخاری رح نے اپنی اسناد شیخ حمیدی رح سے
کیا کہ حدیث اذا صلی جالسا فصلوا جلوسا منسوخ ہے کیونکہ آخری فعل وہ تھا جو مذکور ہوا۔ م۔ پھر مشائخ نے تصریح کی کہ مر

اگر کسی رکن پر کھڑے قادر ہو اگرچہ تکبیر تحریمہ ہو تو واجب ہے کہ اسکو کھڑے ادا کرے اور نص مذکور سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑے تکبیر کہی ہو لہذا از راہ دلیل یہی قوی ہے کہ ایسے امام کے پیچھے کھڑے جائز ہے جس نے تحریمہ کھڑے باندھکر قعود کیا ہو اور یہی مذہب امام احمد رح کا ہے۔ ملخص الفتح۔ تو پھر وجہ توفیق یہ عمدہ ہے کہ حدیث اذا صلی جالسا الخ اسوقت کہ امام نے بیٹھے تحریمہ باندھا ہو تو لوگ بھی بیٹھین۔ اور منسوخ نہین ہے۔ فافہم واللہ اعلم م۔ پھر جو ذکر ہوا کہ لوگ نماز ابوبکر رض کی اقتدا کرتے تھے معنی یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تکبیر کو ابوبکر رضی اللہ عنہ جو آنحضرت صلعم کے پہلو مین تھے حضرت لوگون کو سناتے تھے۔ درایہ مین ہے کہ اس سے نکلا کہ جمعہ و عیدین مین جو مکبر ہوتے ہین جائز ہے یعنی بقدر ضرورت تکبیر صحیح لفظ کے ساتھ سنانا۔ ورنہ ہمارے زمانہ مین جو لوگ چیختے اور اللہ اکبر کے دونون ہمزہ سے مد کرتے مین تو بعید نہین کہ حاجت سے زائد آواز نکالنا چلّانا ہوا جو مفسد نماز ہے۔ ملخص الفتح۔ پھر نص مزبور مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر حضرت ابوبکر تھے اور باقی صفوف پیچھے تھین تو شاید عذر قرار دیا گیا کیونکہ ابوبکر رض پڑھاتے تھے کہ حضرت صلعم نے تشریف فرما ہو کر امامت فرمائی ورنہ مشائخ نے بلا خلاف اسکو مکروہ کہا ہے۔ پھر یہان یہ مسئلہ نکلا کہ اگر امام پڑھاتا ہوا اور اعلی امام آکر امام اول کا امام ہو جاوے بشرطیکہ رکعت نہوئی ہو تو روا ہے مگر مین نے یہ جزئیہ کسی کتاب مین نہ پایا م۔

ویصلی المومی خلف مثلہ۔ اور پڑھے اشارہ کرنے والا اپنے مثل اشارہ کرنے والے کے پیچھے۔ ف۔ اگرچہ امام بیٹھے اشارہ کرتا ہو اور مقتدی کھڑے اشارہ کرتا ہو کیونکہ یہ کھڑا ہونا کچھ رکن نہ رہا بلکہ اسکو ترک کرکے بیٹھ جانا اولی ہے۔ التمرتاشی عف۔ پس جائز ہے۔ **لاستوائہما فی الحال۔** کیونکہ حالت مین دونون برابر ہین۔ ف۔ اور حالت ہی کی برابری معتبر ہے۔ کما فی المحیط۔ **الا ان یومی المؤتم قاعدا والامام مضطجعا۔** مگر آنکہ مقتدی بیٹھے اشارہ کرسکتا ہو اور امام لیٹے لیٹے۔ ف۔ تو اقتدا نہین جائز ہے۔ المحیط۔ یہی مختار ہے۔ التبیین۔ اور نہین مختار ہے قول تمرتاشی کہ یہ تینون اماموں کے قول پر علی الاصح جائز ہے ع۔ **لان القعود معتبر۔** کیونکہ یہ قعود تو معتبر رکن ہے۔ **فیثبت بہ القوۃ۔** تو اسکے ساتھ حال مقتدی کو قوت ثابت ہوگی۔ ف۔ تو اسکو اقتدا کرنا روا نہوا م۔ **ولا یصلی الذی یرکع ویسجد خلف المومی۔** اور نہین اقتدا کرے جو رکوع وسجود کرسکتا ہے پیچھے ایسے شخص کے جو رکوع وسجود کو اشارہ سے ادا کرتا ہے۔ **لان حال المقتدی اقوی۔** کیونکہ مقتدی کی حالت اقوی ہے۔ ف۔ بہ نسبت امام کے۔ **وفیہ خلاف زفر۔** اور اسمین زفر رح کا خلاف ہے۔ ف۔ کہ انکے نزدیک جائز ہے۔ جیسے شافعی کا قول ہے ع۔ امام بیٹھے رکوع وسجود کرتا ہے اور پیچھے ایک جماعت کھڑے اشارہ سے رکوع وسجود کرتے ہین تو جائز ہے اور اگر امام بھی اشارہ سے رکوع وسجود کرتا ہو تو بھی جائز ہے۔ اگر امام کھڑا رکوع وسجود سے پڑھے اور پیچھے کچھ لوگ ایسے ہین اور کچھ لوگ بیٹھے رکوع وسجود اور کچھ اشارہ سے کرتے ہین اور کچھ لیٹے اشارہ سے ادا کرتے ہین تو سب کی نماز جائز ہے من الذخیرہ ع۔

ولا یصلی المفترض خلف المتنفل۔ اور نہین پڑھے جو فرض ادا کرتا ہے پیچھے نفل پڑھنے والے کے۔ ف۔ یہی روایت مالک ہے و روایت احمد رح انکے مذہب مین مختار اکثر اصحاب ہے اور یہی قول سعید بن المسیب ونخعی وزہری وحسن وابو قلابہ ویحیی بن سعید الانصاری اور یہی قول مجاہد وبروایتی طاؤس کا ہے ع۔ **لان الاقتداء بناء۔** کیونکہ اقتدا کرنا بنا ہے۔ ف۔ یعنی ایک وجودی چیز ہے یعنی مستقل چیز نہین ہے تو فرض مین اقتدا یہ کہ مقتدی اپنے فرض کو امام کے فرض مین اقتدا کے طور پر مبنی کرے۔ **ووصف الفرضیۃ معدوم فی حق الامام۔** حالانکہ امام کے حق مین فرضیت کا وصف معدوم ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ نفل پڑھتا ہے تو پھر اقتدا کا وصف موجود کس چیز سے ملا دیگا۔ **فلا یتحقق البناء علی المعدوم۔** تو بنا کرنا معدوم پر متحقق نہوگا ف۔ تو ثبوت ہوا کہ نہین اقتدا کرے مفترض پیچھے غیر مفترض کے یعنی پیچھے متنفل کے۔ **ولا من یصلی فرضا خلف**

من یصلی فرضا آخر - اور نہین اقتدا کریگا جو ایک فرض پڑھتا ہو پیچھے اُس مرد کے جو دوسرا فرض پڑھتا ہو - ف
کیونکہ مقتدی مین جو وصف فرضیت ہو وہ امام مین اگرچہ موجود ہو لیکن موافقت ندارد ہو - لان الاقتداء شرکۃ
و موافقۃ - کیونکہ اقتدا تو شرکت و موافقت دونون ہو - ف - کچھ خالی شرکت نماز کے افعال مین نہین ہو - فلابد
من الاتحاد - تو ضرور ہوا اتحاد - ف - یعنی اتحاد نماز فریضہ تاکہ تحریمہ مین شرکت اور افعال مین موافقت تامہ
ہو - اور مقتدی کی طرف سے امام ضامن ہوا بایطرح کہ مقتدی کی نماز کی صحت امام کی ضمانت مین ہو - م - حاصل آنکہ
دونون کی نمازون کا اتحاد شرط ہو تو اقتدا صحیح ہوگی ورنہ نہین پس مصلی الظہر کی اقتدا مصلی العصر سے اور آج کے
مصلی العصر کی اقتدا کل کی قضاے عصر یا جمعہ پڑھنے والے کے پیچھے اور برعکس نہین جائز ہو - محیط السرخسی رح
اور یہی قول مالک و احمد کا ہو - ف - نذر نماز والے کی اقتدا دوسرے نذر نماز والے سے نہین جائز مگر جبکہ دونون
نذر بالکل متحد ہون - محیط السرخسی - اور اگر دو مردون مین سے ہر ایک نے دو رکعت نفل پڑھنے کی قسم کھائی تو ہر ایک
کی اقتدا دوسرے کے پیچھے جائز ہو - محیط السرخسی - کیونکہ یہان قسم پوری ہونا مراد ہو تو نماز در اصل نفل رہگئی تو معلوم
ہوا کہ ہر حالف کی اقتدا دوسرے حالف کے پیچھے جائز ہو - ف - اور اسی وجہ سے حالف کی اقتدا نذر کرنے والے
کے پیچھے جائز ہو نہ عکس - محیط السرخسی - اور طواف کے بعد جو دو رکعت پڑھی جاتی ہین تو اُنکا سبب طواف ہو پس
طواف ایک مرد کا دوسرے سے جدا ہو تو نماز طواف مین اقتدا بھی جائز نہین ہو - ف - اگر نفل مین دو آدمی مشترک
ہوے پھر امام نے فاسد کی تو قضا مین دونون کا اشتراک جائز ہو اور اگر تنہا ہر ایک نے فاسد کر کے قضا مین جماعت
چاہی تو نہین جائز ہو - محیط السرخسی - اور دو نذر کنندہ کے پیچھے بھی نہین پڑھ سکتے ہین - اگر دونون نے فریضہ
ظہر مین ایک نے دوسرے کی امامت کی مگر دونون نے امامت ہی کی نیت کی تو نماز جائز ہو کیونکہ ہر ایک نے گویا اپنی
منفرد نماز کی نیت کی اور اگر ہر ایک نے دوسرے کی اقتدا کی نیت کی تو فاسد ہو - ف - محیط السرخسی - سنت بعد الظہر
پڑھنے والے نے قبل الظہر کے سنتین پڑھنے والے کی اقتدا کی تو جائز - الخلاصہ - اور سنت بعد عشاء مین تراویح
پڑھنے والے کی اقتدا جائز ہو - ع - اور وتر مین جسکا اعتقاد بقول ابی حنیفہ ہو اُسکا اقتدا ایسے شخص کے ساتھ جس کا
اعتقاد بقول صاحبین ہو جائز ہو - ع - یعنی جو وتر کو واجب جاننے وہ وتر سنت جاننے والے کا اقتدا کرے تو جائز ہو
اور باب الوتر مین آویگا - م - بالجملہ اتحاد شرط ہو اسی وجہ سے مفترض کی اقتدا متنفل یا دوسرے مفترض کے پیچھے
نہین جائز ہو - م - وعند الشافعی رح یصح فی جمیع ذلک - اور شافعی رح کے نزدیک اقتدا ان سب صورتون مین
درست ہو - ف - یعنی مقتدی رکوع و سجود کرتا ہو اور امام اشارہ کرتا ہو اور دونون مسئلہ مفترض مقتدی کے - لان الاقتداء
عندہ اداء علی سبیل الموافقۃ - کیونکہ اقتدا امام شافعی رح کے نزدیک ادا کرنا بر سبیل موافقت ہو - ف -
یعنی اعمال مین صرف موافقت ہو - پس گویا اُنکے نزدیک ہر شخص اپنی نماز مین منفرد ہو اور جماعت صرف اسی قدر
کہ اعمال جو ہر ایک ادا کرتا ہو وہ ایک ساتھ ادا کرین - وعندنا معنی التضمن مراعی - اور ہمارے نزدیک معنی تضمن
کے رعی ہین - ف - یعنی ہمارے نزدیک موافقت مذکورہ کے ساتھ اسقدر اور بھی مرعی ہو کہ مقتدی کی نماز ضمن مین امام کی نماز کے داخل ہو حتی کہ
امام کی نماز فاسد ہونے سے نماز مقتدی بھی فاسد رہی اور امام کی نماز بہت خوب ہونے سے مقتدی جو تنہا بدلیاقت تھا امام کی نماز کے ضمن
مین یہ نماز بہت خوب پا گیا اور دلیل ضمانت امام کی حدیث ابوہریرہ رض ہو کہ حضرت صلعم نے فرمایا - الامام ضامن والمؤذن مؤتمن الخ رواہ
ابوداؤد والترمذی - اور حدیث صحیح ہو چنانچہ آگے بیان آتا ہو پھر باجماع یعنی نہین کہ تمام قوم کی نمازونکا کفیل ذمہ دار وجوب وادا مین امام
ہو کیونکہ ہر شخص پر نماز خود فرض ہو تو یہ ضمانت نماز کے صحیح ہونے و فاسد ہونے مین ہو - پھر امام شافعی رح کا استدلال اس مسئلہ مین کہ مفترض کی

از متنفل کے پیچھے جائز ہو وہ حدیث ہو جسمین معاذ رضی اللہ عنہ نماز عشار مین سورہ بقرہ کی طول قرأت کرنے اور بعض قوم نے شکایت کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رضہ کو ملامت کی کہ کیا تو فتنہ برپا کرتا ہو اور اوسط سورتین مفصل کی متعین کر دین - پس واضح ہو کہ صحیحین مین حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہو کہ معاذ رضی اللہ عنہ نماز عشار کو حضرت صلعم کے ساتھ پڑھکر اپنی قوم مین واپس جاکر اُنکو بھی نماز پڑھاتے - لفظ مسلم - اور بخاری کا لفظ یہ کہ واپس جاکر اُنکو نماز فریضہ پڑھاتے - وجہ استدلال یہ کہ نماز خود فرض پڑھکر جب امامت کرتے تو متنفل ہوتے اور قوم مفترض ہوتی تھی تو مفترض کی اقتدار متنفل کے پیچھے درست ہو - لیکن پوشیدہ نہین کہ نص خلاف قیاس ہو تو اسی صورت پر منحصر ہوگی اور اسی قسم سے دوسری روایت اعرابی کی تھی جسکے واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی اسپر صدقہ کرے تو ایک صحابی رضہ نے اسکو نماز پڑھادی تو یہ بھی فریضہ مین ہو اور اس سے ثبوت نہین ہوتا کہ اگر تراویح پڑھتا ہو یا کوئی شخص چار نفل پڑھتا ہو تو اسکے پیچھے ایک شخص فریضہ عشار ادا کرے کیونکہ جماعت ادار کی بدون اتحاد نیت نماز واحد کے ثبوت نہین ہوتی ہو - ہمارے علمار رح نے اس استدلال مین بحث کی کیونکہ حدیث تو کچھ اسواسطے بیان نہین ہوئی کہ متنفل کے پیچھے اقتدار مفترض جائز ہو بلکہ وہ تو اس مراد کے واسطے بیان ہوئی ہو کہ امام کو مقتدیون کی رعایت کے خلاف طول قرأت ممنوع ہو جیسے معاذ رضہ کرتے اور منع کیے گئے - اب ہمارے علمار نے کہا کہ معاذ رضہ آیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دانست مین ایسا کرتے تھے یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم نہ تھا - پھر اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھا تو کیا آپ نے مقرر فرمایا تھا یا نہین - پھر مقرر کرنا کیا بوجہ ناداشتگی قوم کے تھا یا بطور معروف تھا - اور واضح رہے کہ اگر حدیث اسی مقصود کے واسطے ہوتی تو اگرچہ وہ قیاس کے خلاف ہوتی وہان قیاس متروک کیا جاتا جیسے امام بیٹھا اور مقتدی کھڑے ہونیکی صورت مین کیا گیا تھا سو چونکہ حدیث کا مقصود یہ نہین بلکہ حدیث سے اشارہ لیا جاتا ہو اور وہ بھی اسطرح کہ حضرت کو جب معاذ رضہ کا طول قرأت کرنا معلوم ہوا تو آپ نے اُنکو تخفیف کا حکم دیا - اس سے نکلا کہ آپ نے اُنکو دونون جگہ پڑھنے سے منع نہ کیا - اب کلام یہ ہو کہ منع نہ کرنا اس روایت مین مذکور نہین ہو اور شاید آپ نے منع کردیا ہو بلکہ دوسری روایت سے ثابت ہو چنانچہ معاذ رضی اللہ عنہ کی شکایت جس شخص نے کی تھی انکا نام سلیم رضی اللہ عنہ ہو اُنسے روایت ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اُنکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگون کے سو جانے کے بعد معاذ رضہ ہمارے پاس آتا ہو اور ہم دن بھر کام مین تھکے ہوے رات مین سو جاتے مین پس وہ نماز کی اذان دیتا ہو تو ہم نکلتے مین تو وہ ہم پر نماز کو طول دیتا ہو تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رضہ کو فرمایا کہ تو فتنہ برپا کرنے والا مت ہو جا - یا تو تو میرے ساتھ نماز پڑھ اور یا تو اپنی قوم پر تخفیف کر - رواہ الامام احمد - شیخ الاسلام عینی و ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ دلیل ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نہین جانتے تھے اور آپ نے دو باتون مین سے ایک بات کی اجازت دی کہ یا تو آپ کے ساتھ پڑھے یعنی پھر قوم کے ساتھ نہین اور یا قوم کی امامت کرے تو میرے ساتھ نہین - پس حقیقت کلام تو اس امر سے مانع ہو کہ جب معاذ رضہ آپ کے ساتھ پڑھے تو قوم کی امامت نہ کرے - مترجم کہتا ہو کہ ظاہر شکایت قوم کی یہ تھی کہ اول تو معاذ رضہ آپ کے ساتھ عشار پڑھکر دیر مین جاتا ہو کہ جب ہم لوگ دن کے تھکے سو جاتے ہین اور اسپر زیادتی یہ کہ ہم جمع ہوے تو قرأت طویل کر دیتا ہو پس حضرت نے جو کچھ معاذ رضہ کو ارشاد فرمایا اُسکے معنی مین دو احتمال ہین اول یہ کہ یا تو میرے ہی ساتھ نماز پڑھ اور قوم کی امامت چھوڑ بیٹھ - اور یا نہین چھوڑتا ہو تو تخفیف کر - لیکن یہ معنی ایک نوع مجازی ہین اور علاوہ اسکے قوم کی ایک شکایت یعنی اول معاذ کا عشار پڑھکر دیر مین جانا - دوسرے معنی یہ کہ یا تو میرے ہی ساتھ پڑھ تو امامت چھوڑ دے اور یا امامت اختیار کر تو قوم کے ساتھ تخفیف کر - یہ معنی حقیقی ہین اور اس جامع کلام مین دونون باتین آگئین یعنی یہ کہ میرے ساتھ پڑھے تو امامت

چھوڑ دوم یہ کہ امامت کرتو بھی تخفیف کے ساتھ کر۔ اس صورت میں قوم کی بھی دونوں شکایتیں رفع ہوئیں۔ اگر کہا جاوے
پھر اس صورت میں محتمل ہی کہ ترک امامت اسوجہ سے ہو کہ عشاء پڑھکر جانے تک تھکی قوم انتظار نہیں کرسکتی ورنہ اگر متنفل کے
پیچھے فرض نہوتی تو منع کرنا لازم تھا اور جب منع نہ کیا تو جواز ہوا۔ جواب یہ ہی کہ منع کرنا دو طرح آول یہ کہ کلام کو اسی مقصود کے
کہا جاوے اسطرح کہ متنفل کے پیچھے فرض نہیں ہوتی تو تم امامت نہ کرو۔ ظاہر ہی کہ یہ طول کلام چاہتا ہی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ
کے مناقب جلیلہ بلکہ معجزات سے ہی کہ آپ کو جوامع الکلم عنایت ہوئے تھے تو آپ نے مختصر دو حرف میں منع بھی کردیا اور معاذ رض
کے متعلق مقاصد کو اور قوم کے مطالب کو انہیں دو حرف میں ختم کردیا کیونکہ جب آپ نے یہ فرمایا کہ یا میرے ساتھ پڑھ یعنی اپنی
قوم کی امامت نہ کر تو اس سے دونوں مطلب نکل آئے کہ اس فعل سے منع کیا اور معاذ رض کو اجازت بھی دی کہ چاہے آپ کے
ساتھ نماز پڑھنا اختیار کرے۔ ف یہ ہی کہ منع تو موجود ہی اب کلام اسمین کہ منع کی علت یہ تھی کہ عدم جواز اقتداے مفترض بمتنفل
یا نہ تھی تو ظاہری منع پر عمل ہوگا جب تک کہ کسی دوسری دلیل سے مفترض کا اقتدا بمتنفل معلوم نہو۔ اگر کہا جاوے کہ جواز
نہ ہوتا تو قوم کو اعادہ نماز کا حکم دیتے جواب یہ کہ نص کو اس سے کچھ تعلق نہیں کیونکہ یہ تو اسواسطے بیان ہی نہ تھا بلکہ تطویل قرأت
سے ممانعت میں ہی۔ لہذا علماء نے کہا کہ نفس روایت سے شافعی رح کا استدلال نہیں بلکہ اس روایت میں معاذ رض کو منع
کرنا مذکور نہیں تو اس سے جواز نکالا ہی پس جب ہم نے دوسری روایت سے منع کرنا ثبوت کردیا تو استدلال جاتا رہا۔ دوسرا
جواب علماء نے یہ دیا کہ شاید معاذ رضی اللہ عنہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نفل کی نیت سے پڑھتے ہوں کیونکہ نیت کا حال
کیونکر معلوم ہو۔ رد کیا گیا کہ معاذ رض یہ فضیلت کیوں چھوڑتے کہ فرض کو قوم کے ساتھ رکھتے۔ اسکا جواب شیخ تقی الدین الشافعی
نے دیدیا کہ یہ وہم ہی کیونکہ امامت مقررہ بحکم حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمانبرداری خود بڑی فضیلت ہی اور وہم مذکور تو مدینہ کے
جملہ مساجد کے اماموں پر اعتراض ہی۔ کہا گیا کہ امام شافعی رح نے اس حدیث کی روایت میں کہا کہ ہی لہ تطوع ولہم فریضۃ۔ یعنی
معاذ جو قوم کو پڑھاتے تو معاذ کی نفل ہوتی اور قوم کی فریضہ ہوتی۔ پس یہ صریح ہی کہ معاذ کی فریضہ وہ ہوتی جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے ساتھ پڑھتے تھے۔ شیخ تقی الدین وغیرہ نے رد کردیا کہ یہ جملہ حدیث کا نہیں ہی بلکہ کسی راوی نے بڑھایا اور چونکہ تمام راویوں
نے نہیں ذکر کیا ہی صرف شافعی اپنی روایت میں ذکر کرتے ہیں تو یہ گمان ہی کہ اسکو شافعی رح نے اپنے اجتہاد سے بڑھایا ہی۔ عینی رح
نے لکھا کہ ابن قدامہ حنبلی و ابن تیمیہ حرانی حنبلی نے کہا کہ امام احمد نے اس جملہ کو ضعیف کیا ہی۔ پھر اسپر حدیث جابر رض جسمین
یہ وارد ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ ذات الرقاع میں لشکر کے ایک گروہ کو نماز خوف دو رکعت پڑھائیں پھر دوسرے
کو دو رکعت پڑھائیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار ہوئیں اور قوم ہر ایکسا کی دو رکعت ہوئیں اور صلوٰۃ المسافر
ہمارے نزدیک دو ہی رکعت ہیں تو دوسرے گروہ کو متنفل ہوکر فرض پڑھائی اگرچہ شافعی رح کے نزدیک کل فرض ہیں۔ طحاوی رح
نے جواب دیا کہ یہ اسوقت تھا کہ فریضہ دو مرتبہ پڑھنا روا تھا پھر اسکو اسناد کے ساتھ روایت کیا کہ لوگ ابتدا میں فریضہ کو
دو مرتبہ پڑھ لیتے تھے یہانتک کہ ممانعت کردی گئی۔ اور ایسا ہی حلبی نے ذکر کیا۔ پھر یہ منسوخ ہوا بحدیث ابن عمر رض کہ حضرت
نے نہی کردی کہ کوئی فریضہ دن میں دو مرتبہ پڑھا جاوے۔ شیخ تقی الدین ابن دقیق العید رح نے اعتراض کیا کہ یہ تو احتمال ہی
نسخ ہی۔ جواب دیا گیا کہ طحاوی رح نے ایک نوع اجتہاد سے ترجیح دیکر اسکو نسخ پر محمول کیا اور یہ صحیح بلکہ واجب ہی کیونکہ دو نص
صحیح متعارض میں جہانتک ممکن ہی ترجیح دیجاوے اور وہ یہاں نسخ ہی پر محمول کرنے سے ممکن ہی اور جب ہم یوں کہیں کہ
ایک نص سے اباحت نکلتی ہی اور دوم سے حرمت تو جانب حرمت کو ترجیح ہی تو یہ بھی یہی معنی کہ مباح منسوخ ہی۔ اور یہ بات صحیح
نصوص سے ثابت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے ایک زمانہ کے بعد لوگوں کو نماز خوف ایک ہی ایک رکعت
کرکے پڑھائی اور درمیان میں ہر گروہ کو نماز کے منافی افعال کرنے پڑے پس اگر اقتداے متنفل بمفترض روا ہوتی تو آپ

ہر گروہ کو پوری نماز پڑھا دیتے۔ ع۔ ویصلی المتنفل خلف المفترض۔ اور اقتدا کرے متنفل پیچھے مفترض کے۔ ف
اگرچہ فرض پڑھنے والا اخیر کی دو رکعتوں میں قرأت نہ کرے۔ التاتارخانیہ۔ لیکن اصح قول یہ کہ اخیر کی دونوں رکعتوں میں
فاتحہ واجب ہے جیسا کہ عینی سے در مختار نے لیا تو اگر مفترض نے قرأت نہ کی تو نماز واجب الاعادہ ہے۔ م۔ اور اگر متنفل نے اقتدا
توڑ کر پھر اسی فرض میں مفترض کی اقتدا اس نیت سے کی کہ توڑنے سے جو اسکے ذمہ نفل لازم آگئی وہ ادا ہو جاوے تو قضا
ہمارے نزدیک جائز ہے۔ الکافی۔ لان الحاجۃ فی حقہ۔ کیونکہ حاجت متنفل کو۔ الی اصل الصلوٰۃ۔ اصل نماز کی ہے
وہو موجود فی حق الامام فیتحقق البناء۔ اور یہ امام کے حق میں موجود ہے تو بناء اقتدا ٹھیک ہو جاوے گی۔ ومن اقتدی
بامام ثم علم ان امامہ محدث اعاد۔ اور جس نے اقتدا کی کسی امام کے ساتھ پھر جانا کہ اسکا امام محدث تھا تو نماز اعادہ
کرے۔ کف۔ اور اگر قبل اقتدا کے جانے تو بالاجماع اقتدا کرنا نہیں جائز ہے۔ ن۔ پھر جب بعد اقتدا کے حدث امام
معلوم کیا تو نماز کا انعقاد ہی نہوا تو اعادہ باعتبار ظاہر کے کہدیا۔ مط۔ اور وجہ اسمیں یہ کہ مقتدی کی نماز ضمن میں نماز امام کے
تھی تو بطلان ظاہر ہے بر خلاف اصول شافعی رح کے کہ ہر ایک کی نماز علیحدہ ہے تو انکے نزدیک نماز مقتدی صحیح ہو جاویگی
اور ہم کہتے ہیں کہ امام اور مقتدی دونوں کی نماز باطل ہے۔ لقولہ علیہ السلام من ام قوما ثم ظہر انہ کان محدثا او جنبا اعاد
صلاتہ واعادوا۔ بدلیل قولہ علیہ السلام جس نے امامت کی کسی قوم کی پھر کھلا کہ وہ محدث یا جنب تھا تو اپنی نماز اعادہ کرے
اور مقتدی لوگ اپنی نمازیں اعادہ کریں۔ وفیہ خلاف الشافعی بناء علی ما تقدم۔ اور اسمیں شافعی رح کا خلاف ہے بنا بر
اسکے جو گذرا۔ ف۔ کہ شافعی رح کے نزدیک اقتدا تو صرف غیر کے افعال کرنے میں خود اپنے افعال کرنے کو موافق کر دے
اور یہ نہیں کہ غیر کی نماز پر اپنی نماز مبنی کرے۔ ونحن نعتبر معنی التضمن۔ اور ہم تضمن کے معنی معتبر رکھتے ہیں۔ ف۔ کہ اقتدا
بنا ہے غیر کی نماز پر۔ وذاک فی الجواز والفساد۔ اور یہ تضمن تو جائز ہونے و فاسد ہونے میں ہے۔ ف۔ پس اگر حدیث
میں ام قوما الخ صحت کو پہونچے یا اُسکے مانند تو حجت کافی ہے۔ ورنہ معنی تضمن ثبوت میں تو کافی ہیں۔ واضح ہو کہ حدیث مذکور
غریب ہے۔ فتح ز۔ لیکن امام محمد رح نے آثار میں ابراہیم بن یزید المکی سے روایت کی کہ علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ نے
ایسے شخص کے حق میں جس نے حالت جنابت میں قوم کو نماز پڑھائی ہو فرمایا کہ وہ خود اعادہ کرے اور قوم اعادہ کریں۔
عبد الرزاق نے ابراہیم بن یزید المکی کی اسناد سے خود حضرت علی رض کا امامت حالت جنابت کا واقعہ روایت کیا۔ کما فی
العینی والفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ ابراہیم بن یزید مذکور متروک الحدیث ہے پس اسناد صحیح نہیں۔ م۔ اولیٰ یہ تھا کہ امام مصنف
حجت لیتے اس حدیث سے جو ابوداؤد والترمذی نے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا۔ الامام ضامن والمؤذن مؤتمن اللہم ارشد الائمۃ واغفر للمؤذنین۔ یعنی امام مقتدیوں کی نماز کا ضامن ہے اور مؤذن انکا
امانت دار ہے الٰہی اماموں کو ارشاد ہدایت فرما اور مؤذنوں کو بخشدے۔ اس حدیث میں منصوص ہے کہ امام ضامن ہے اور یہ معنی
نہیں کہ قوم کی نمازیں ادا کرنے کا ذمہ دار ہے سوائے قوم کے کیونکہ نماز ہر شخص پر خود واجب ہے تو متعین ہوا کہ قوم کی نمازوں
کی صحت و فساد کا ذمہ دار ہے اور بالاجماع جب کوئی محدث یا جنب ہو تو اُسکی نماز باطل ہے پس وہ جنکی نمازوں کا ضامن تھا
انکی نمازیں بھی فاسد ہوئیں۔ یہی مطلوب تھا۔ اعتراض ہوا کہ اس حدیث کی اسناد میں اضطراب ہے۔ جواب یہ کہ امام احمد
نے اس حدیث کو عبد العزیز بن محمد عن سہیل بن ابی صالح عن ابیہ عن ابی ہریرہ رض مرفوعاً روایت کیا اور یہ اسناد صحیح
ہے۔ تنقیح میں کہا کہ امام مسلم نے اپنی صحیح میں قریب چودہ حدیثوں کے اسی اسناد سے روایت فرمائی ہیں۔ اعتراض ہوا حدیث
ابوداؤد کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر میں داخل ہوئے پھر لوگوں کو اشارہ کیا کہ اپنی جگہ ٹھہرو پھر آئے اور آپ کے
سر سے پانی ٹپکتا تھا پس انکو نماز پڑھائی پھر جب فراغت ہوئی تو فرمایا کہ میں بھی بشر ہوں اور میں جنب تھا۔ اسکی اسناد

صحیح ہے پس اگر اس حالت میں تکبیر تحریمہ منعقد ہوتی تو کھڑے رہنے کو کیوں کہتے۔ جواب یہ کہ اول تو یہ صریح نہیں کہ وہ
تکبیر باقی رہی تھی کیونکہ حدیث مذکور میں ہے کہ واپس ہو کر تکبیر لی۔ دوم ابن سیرین کی روایت میں ہے کہ ہاتھ سے اشارہ کیا
کہ اپنی جگہ بیٹھ جاؤ اور صحیح مسلم میں ہے کہ آکر اپنے مصلیٰ پر کھڑے ہوئے پس قبل تکبیر کے آپ نے یاد کیا آخر تک۔ جب حال
ہے کہ خالی تکبیر پر استدلال وہ بھی ثابت نہیں تو کیونکر حجت ہوگی پس صحیح یہ ہوا کہ اعادہ واجب ہے۔ م۔ امام پر واجب ہے کہ قوم
کو اپنی جنب یا محدث ہونے سے آگاہ کرے جہانتک ممکن ہو خواہ زبانی یا خط یا ایلچی سے یہی اصح ہے بشرطیکہ مقتدی شخص معین
معلوم ہوں ورنہ امام پر لازم نہیں۔ البحر عن معراج الدرایہ۔ یوں ہی اگر کسی رکن یا شرط کو فوت کیا ہو تو اعلام واجب ہے۔ د
پھر امام تو بری الذمہ ہو جائیگا اور مقتدیوں کے نزدیک اگر وہ عادل یا زعم صدق ہو تو اعادہ واجب ورنہ مستحب ہے۔ م۔ د
اگر مدت تک نماز پڑھائی پھر کہا کہ میں نے بغیر وضو یا مع نجاست مانعہ نماز پڑھائی تو مقتدیوں پر اعادہ واجب نہیں کیونکہ
فاسق کا قول قبول نہیں جیسے اُسنے کہا کہ میں تو مجوسی تھا تو بھی اعادہ نہیں کیونکہ کفر کی تصریح ہے پھر اس شخص کا حکم مرتد کا ہے
تو اسپر اسلام کے لیے جبر کیا جائیگا اور سخت تعزیر دیجائیگی۔ العینی ع۔ اگر مجوسی یا فاسق لاابالی نہو اور احتمال ہو کہ اُسنے
احتیاطاً ملو پر پرہیزگاری کے طور پر کہا تو لوگ اپنی نمازیں پھیریں۔ یوں ہی اگر کہا کہ میرے کپڑے میں نجاست تھی۔ الخلاصہ
۔ یعنی مجھے معلوم نہ تھا حتی کہ عمداً ایسا نہیں کیا۔ م۔ اور یہی حکم ہے اگر ظاہر ہو جاوے کہ امام کافر یا مجنون یا عورت یا خنثی
یا امی تھا یا بغیر تحریمہ یا محدث یا جنب پڑھائی ہے۔ التبیین۔ واضح ہو کہ مجنون جسکا جنون مطبق ہو اُسکی اقتدا درست نشہ
کی اقتدا نہیں صحیح ہے اور اگر کبھی جنون و کبھی افاقہ ہوتا ہو تو زمانہ افاقہ میں اُسکی اقتدا صحیح ہے۔ قاضیخان۔ خواہ افاقہ کا
وقت معین ہو یا نہو۔ یہی روایات ظاہرہ و مختار فقیہ ابو اللیث ہے۔ التاتارخانیہ۔ واذا صلی امی بقوم یقرؤن وبقوم
امیین۔ اور اگر امامت کی اُمی نے ایک قوم قاریوں کی اور ایک قوم امیوں کی۔ ف۔ یعنی امی امام ہوا اور اُسکے
پیچھے کچھ لوگ قاری ہیں اور کچھ امی ہیں۔ فصلاتہم فاسدۃ عند ابی حنیفۃ۔ تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک ان سب کی
نماز فاسد ہے۔ وقالا صلوٰۃ الامام ومن لم یقرأ تامۃ لانہ معذور ام قوما معذورین۔ اور صاحبین نے کہا کہ امام
کی نماز اور جو شخص کہ قاری نہیں ہے اُنکی نماز پوری ہے کیونکہ ایک معذور آدمی نے ایک قوم معذورین کی امامت کی۔ ف۔
اور یہ بالاتفاق صحیح ہے۔ فصار کما اذا ام العاری عراۃ ولابسین۔ پس ایسا ہو گیا جیسے امامت کی ننگے نے ننگوں
اور ستر ڈھکے ہوؤں کی۔ ف۔ کہ اس صورت میں بالاتفاق ننگے امام اور ننگے مقتدیوں کی نماز جائز ہے اور ستر ڈھکے ہوؤں
کی فاسد ہے۔ الخلاصہ۔ اسی طرح یہاں بھی امی امام اور اُمیوں کی جائز اور قاریوں کی فاسد ہونی چاہیے۔ اقول
بلکہ دونوں میں فرق ہے اس لیے کہ امام اگر ڈھکا ہوا کیا جاوے تو اُسکے ڈھکے ہونے سے مقتدی کا ڈھکا ہونا نہو گا
بخلاف اسکے اگر قاری امام کیا جاوے تو امام کی قرأت وہی مقتدی کے واسطے قرأت ہو جاتی ہے لہذا امام مصنف نے
دلیل امام اعظم لکھی کہ۔ ولہ ان الامام ترک فرض القراءۃ مع القدرۃ علیہا فتفسد صلاتہ۔ اور امام رح کی دلیل
یہ ہے کہ اس مسئلہ میں امام یعنی امی نے ترک کیا فرض قرأت کو باوجود قدرت قرأت کے تو امام کی نماز فاسد ہو گئی۔ ف۔
تو پھر سب کی نماز فاسد ہو گئی۔ م۔ وہذا۔ اور یہی یہ بات کہ امی امام نے فرض قرأت کو مع قدرت ترک کیا۔ لانہ لو اقتدی
بالقاری تکون قراءتہ قراءۃ لہ۔ اسلیے ہے کہ اگر امی مذکور اگر کسی قاری مقتدی کی اقتدا کر لیتا تو قاری کی قرأت اُسکی
قرأت ہو جاتی۔ ف۔ اور یہ اقتدا کر لینا اُسکے اختیار میں تھا تو اپنے اختیار سے قرأت چھوڑی ورنہ قاری کی قرأت
امی کی قرأت ہو جاتی ہے۔ بخلاف تلک المسئلۃ۔ بخلاف اُس مسئلہ۔ ف۔ یعنی ننگے و ستر ڈھکے کے۔ وامثالہا
اور اُسکے مثل مسائل کے۔ ف۔ جیسے مجروح نے چند مجروحوں و تندرستوں کے امامت کی یا اشارہ کرنے والے نے

چند اشارہ کرنے والوں وچند قدرت والوں کی امامت کی جنس امام کی قوت مقتدی مین نہین آتی - لان الموجود فی حق الامام لایکون موجودا فی حق المقتدی - کیونکہ ان مسائل مین جو بات کہ امام کے واسطے حاصل ہو وہ مقتدی کے لیے موجود نہو جاویگی - ف - تو سترڈھکے یا تندرست کو امام کرنے سے مقتدی کے حق مین شرع نے یہ حکم نہین دیا کہ مقتدی کا ستر ڈھک گیا یا رکوع وسجود ادا ہو گیا - پس اس فرق کے ساتھ ایک کا دوسرے پر قیاس صحیح نہین ہے - پھر اگر کہا جاوے کہ جب قاری کی وجہ سے اُمی کو قراءت کی قدرت ہوتی ہے تو لازم آتا ہے کہ اُمی کی کبھی نماز ہی درست نہو سوا ے قاری کے پیچھے حالانکہ تمہارا یہ مسئلہ ہے کہ - ولو کان الامی یصلی وحدہ - اگر ایسا ہو کہ امی تنہا نماز پڑھتا ہے - والقاری وحدہ - اور قاری تنہا نماز پڑھتا ہے - جاز ہو الصحیح - تو جائز ہے یہی حکم صحیح ہے - ف - پھر کیون اُمی کی نماز بلا قراءت جائز ہوئی کیونکہ قاری کے پیچھے اقتدا کرتا تو قراءت حاصل ہو جاتی جواب یہ کہ اس صورت کی کوئی روایت ابو حنیفہ رح سے نہین ہے - کما فی شرح الطحاوی ف - پھر مشائخ نے اختلاف کیا بعض نے اس صورت مین بھی اُمی کو قراءت پر قادر سمجھا تو کہا کہ امی کی تنہا نماز فاسد ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اُمی کو قاری کی جماعت سے قدرت ہے اور اُمی پر واجب نہین کہ جا کر قاری جو تلاش کرے تو جب جماعت نہوئی تو امی کو قدرت نہوئی پس اُسکی نماز صحیح ہے - لانہ لم یظہر منہما رغبۃ فی الجماعۃ کیونکہ اُمی وقاری دونون سے جماعت کرنے کی رغبت ظاہر نہوئی - امام مصنف نے اسی کی تصحیح کی - لیکن اگر قاری نے شروع کی پھر اُمی آیا اور اقتدار نہ کی تنہا پڑھ لی تو اصح یہ کہ اُسکی نماز فاسد ہے - النہایہ - پھر کلام الفتح والبنایہ یہان مضطرب ہے اور مترجم کے نزدیک تحقیق یہ کہ جن مشائخ کے نزدیک جماعت واجب ہے تو امی پر جماعت کا حکم متوجہ ہے اور اس صورت مین اُمی کو اسکے ضمن مین قدرت ہے پس تنہا اسکی نماز نہوگی اور جن مشائخ کے نزدیک جماعت واجب نہین جیسے امام مصنف تو پھر قدرت جب ہوگی کہ رغبت جماعت متحقق ہو اسی واسطے عدم رغبت کی توجیہ کی ہے پس تنہا اُسکی نماز صحیح ہو جائیگی تامل - اور مترجم نے یہ کلام کسی سے نہین پایا - فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م - اگر کسی نے نماز کا تحریمہ باندھا اس نیت کے ساتھ کہ کسی کی امامت نہ کرونگا پھر اس سے کسی نے اقتدار کر لیا تو صحیح ہے - ت - اگر امی کے جوار مین کوئی قاری ہو تو امی پر اُسکی طلب یا انتظار واجب نہین کیونکہ اسپر اُسکی کوئی ولایت نہین تاکہ لازم ہو اور قدرت تو جب ہی ثابت ہوتی ہے کہ قاری حاضر مطاوع ہو - الکافی - شاید مطاوع سے مراد راغب بجماعت ہے - واللہ اعلم - م - فان قرأ الامام فی الاولیین ثم قدم فی الاخریین امیا - اگر امام نے اول کی دونون رکعتون مین قراءت کردی پھر آخرین کے واسطے ایک امی کو خلیفہ کر دیا - ف - خواہ دونون یا ایک مین حتی کہ مغرب کی ایک ہی رکعت اخیرہ کے لیے اُمی کو خلیفہ کر دیا مثلاً امام کو حدث ہوا اور اسکے محاذی ایک شخص تھا اُسکو خلیفہ بڑھا دیا اور معروف روایت مذہب یہ کہ اخیرین مین قراءت نہین ہے تو بھی حکم یہ ہے کہ - فسدت صلوتہم - سب مقتدیون کی نماز فاسد ہو جاویگی - ف - جیسے کسی طفل یا عورت کو خلیفہ کرنے سے فاسد ہوتی ہے - ع - وقال زفر لاتفسد لتادی فرض القراءۃ - اور زفر رح نے کہا کہ نہین فاسد ہوگی کیونکہ فرض قراءت ادا ہو گیا - ف - اور اخیرین مین قراءت فرض نہین بلکہ مسنون ہے تو اسمین امی وقاری برابر ہے - ولنا ان کل رکعۃ صلوۃ حقیقۃ - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہر رکعت حقیقۃً نماز ہے - فلا تخلو عن القراءۃ اما تحقیقا او تقدیرا تو قراءت سے خالی نہوگی خواہ قراءت تحقیقاً ہو یا تقدیراً ہو - ف - چنانچہ اولیین مین تحقیقاً ہے اور اخیرین مین تقدیراً بوجہ حدیث کے کہ اولیین کی قراءت وہی اخیرین کی قراءت ہے پس جبکہ اخیرین مین تقدیراً قراءت واجب ہے تو اُمی خلیفہ کے حق مین ضرور یہ تقدیری قراءت مقدر کرنا پڑیگی - ولا تقدیر فی حق الامی لانعدام الاہلیۃ - حالانکہ امی کے حق مین قراءت کا مقدر کرنا بھی نہین کیونکہ اسمین اہلیت ہی نہین ہے - ف - اور مقدر کرنا تو وہی معتبر ہے جہان

ممکن بھی ہو- اور امام کی قرارت جو امی مقتدی کی قرارت تو تقدیرا نہین بلکہ بوجہ ولایت کے ہی کمافی الکافی - اگرہم اخیرین مین قرارت حقیقتاً واجب کہین تو فساد خوب ظاہر ہی- وکذا علی ہذا لو قدمہ فی التشہد - اور یون ہی اسی بنا پر ہو اگر امام نے امی کو تشہد مین خلیفہ کر دیا - ف- باین طور کہ سجدہ سے سر اٹھا کر حدث ہو گیا پس امام نے امی کو خلیفہ کر دیا تو نماز فاسد بخلاف زفر رحمہ کے - اور اگر امام بقدر تشہد کے بیٹھ چکا پھر حدث ہوا اور اُسنے امی خلیفہ کیا تو بالاجماع نماز پوری ہو گئی ذکرہ فخر الاسلام اور یہی صحیح ہی ع- (الفروع) مقیم کا مقتدی ہونا مسافر کے ساتھ وقت کے اندر اور خارج وقت کے صحیح ہی اور مسافر کا اقتدا مقیم کے ساتھ صرف وقت کے اندر صحیح ہی مقیم نے عصر کی دو رکعت پڑھین کہ آفتاب غروب ہو گیا پھر مسافر نے اگر اسی عصر مین اقتدا کیا تو صحیح نہین ہی - الخلاصہ - امام تمرتاشی نے ذکر کیا کہ امی پر واجب ہی کہ دن رات کوشش کرے اسقدر قرآن سیکھے کہ جس سے نماز جائز ہوتی ہی اور اگر تقصیر کیا تو اللہ تعالی کے نزدیک معذور نہوگا- اور یہی قول ائمہ ثلثہ ہی ع- پھر قدر واجب کے لیے بھی کوشش کرے ورنہ گنہگار ہوگا - ف - اور نہین صحیح ہی اقتدا کرنا مسبوق کے ساتھ مسبوق کا - قاضیخان - اور نہ لاحق کا لاحق کے ساتھ اور نہ اُترے ہوے کا سوار کے ساتھ - الخلاصہ - اور نہ الثغ کے پیچھے جو بعض حروف نہین نکال سکتا مگر اُسکے مثل الثغ کا اقتدا الثغ کے پیچھے روا ہی بشرطیکہ جماعت مین کوئی ان حروف کا ادا کرنے والا نہو اور اگر ہوا تو الثغ کی امامت سے قوم و الثغ سب کی نماز فاسد ہو گی - اور جو شخص کہ وقف کی جگہ وقف نہ کرتا ہو بے جگہ وقف کرتا ہو یا پڑھتے وقت تنحنح بہت کرتا ہو یا وہ ت کو یا ف کو کئی بار نکالتا ہو تو اُنکو امامت نہین کرنا چاہیے اور جو شخص مشقت کے ساتھ صحیح حرف نکالے تو اُسکی امامت مکروہ نہین ہی - المحیط - اگر امام کے کپڑون کے نیچے چھپی تصویرین ہون یا انگوٹھی یا درم پر چھوٹی تصویر ہو تو مضائقہ نہین ہی - قاضیخان - امام کا اقتدا کیا اور گمان ہی کہ یہ اصلی ہی نہ خلیفہ پھر خلیفہ نکلا تو جائز اور اگر اصلی امام کا اقتدا کیا اور وہ خلیفہ ہی تو نہین جائز - جیسے امام کا اقتدا کیا اور گمان یہ کہ زید ہی پھر خالد نکلا تو روا ہی اور اگر زید کا اقتدا کیا اور وہ خالد نکلا تو نہین - کما فی الصغری - چار مقام مین امام کی متابعت نہ کرے اول جبکہ امام کوئی سجدہ زائد کرے دوم تکبیرات العیدین مین اگر امام نے جو پر زیادہ کیا تو جہانتک حدیث و اقوال صحابہ مین آیا ہی متابعت کرے پھر اگر امام اس سے بھی زائد کرے تو متابعت نہ کرے - سوم اگر نماز جنازہ مین چار سے بڑھاوے تو متابعت نہ کرے - چہارم اگر چوتھی رکعت مین قدر تشہد کے بعد سہو سے کھڑا ہو گیا تو متابعت نہ کرے پھر اگر امام نے پانچوین کا سجدہ کرنے سے پہلے عود کیا تو امام کے ساتھ سلام پھیرے اور اگر پانچوین کا سجدہ کر لیا تو مقتدی سلام پھیر دے - اور اگر امام قدر تشہد سے پہلے کھڑا ہو گیا حتی کہ پانچوین کا سجدہ کر لیا اور مقتدی نے تشہد پڑھکر سلام پھیر دیا تو بھی سب کی نماز فاسد ہو گئی - نو چیزین ہین کہ اگر امام نہ کرے تو بھی مقتدی بجا لاوے ۱- رفع الیدین وقت التحریمہ ۲- تکبیر رکوع ۳- تسبیح رکوع - ۴- تسبیح سجود ۵- سمع اللہ لمن حمدہ یعنی مقتدی ربنا لک الحمد کہے اگرچہ امام تسمیع نہ کہے - ۶- سجدہ کے جھکنے کی تکبیر ۷- قرارت تشہد ۸- سلام - ۹- تکبیر تشریق - الخلاصہ و خزانۃ المفتین مع - امی جسکو قرأت نہین آتی ہی تو کیا وہ نماز مین بقدر قرارت کے قیام کرے تو امام ظہیر الدین نے کہا کہ نہین اور لاحق جو بلا قرارت کے پڑھتا ہی اُسکا بھی حکم شافی مین یہی مذکور ہی - الفتح - واضح ہو کہ مقتدی تین قسم مین مدرک و لاحق و مسبوق پس مدرک وہ مقتدی جس نے شروع سے آخر تک نماز کو امام کے ساتھ پایا ہو - و لاحق وہ مقتدی کہ شروع سے امام کی اقتدا کی مگر اُسکی کل رکعات یا بعض رکعات امام کے ساتھ سے بعذر چھوٹ گئین خواہ یہ عذر تو وہ حق مین ہوا جیسے حدث یا غفلت یا نیند اور خواہ شرعی ہو جیسے نماز خوف مین اول گروہ نے امام کے ساتھ شروع کر کے ایک رکعت پڑھی پھر دشمن کے مقابلہ مین جا کھڑا ہوا اور دوسرے گروہ نے آکر دوسری رکعت پڑھی تو پہلا گروہ لاحق اور دوسرا گروہ مسبوق ہی یا جیسے مقیم نے مسافر کے پیچھے رباعی نماز پڑھے تو اخیر کی دو رکعتون مین مقتدی لاحق ہی - اور خواہ یہ عذر امام کی طرف سے پیدا ہو

کہ امام رکوع وسجود مین مقتدی پر سبقت کرجاوے تو یہ رکعت بلا قرأت پڑھیگا - پھر حکم لاحق یہ کہ پہلے وہ رکعت پڑھے جو فوت
ہوگئی بدون قرأت کے قیام بقدر امام ہو اور کمی بیشی بھی مضر نہین - شرح الطحاوی - اور اگر کچھ سہو کرے تو اسپر سجدہ سہو نہین
ت - اور اگر وہ مسافر تھا کہ نماز مین اقامت کی نیت کرلی تو اسکا فرض دو رکعت سے چار نہو جائیگا - لیکن یہ اُسوقت کہ امام
فارغ ہوچکا اور اگر ہنوز فارغ نہ ہوا تھا تو بالاتفاق چار پڑھیگا - المصفی - ان چارون باتون مین مسبوق برعکس لاحق کے ہے
پھر لاحق بعد پڑھنے فوت شدہ کے امام کی متابعت کرے بشرطیکہ اسکو نماز مین پاوے - ورنہ سب بلا قرأت تمام کرجاوے
جیسے امام کے پیچھے ہے - ت والوجیز - امام نے اگر سہو کا سجدہ کیا تو لاحق اپنی فوت شدہ پوری کرنے سے پہلے اسکی متابعت
نہین کریگا بخلاف مسبوق کے - الخلاصہ - اگر لاحق نے پہلے امام کی متابعت کرلی پھر بعد سلام امام کے باقی پڑھی تو ہمارے
نزدیک جائز ہے - شرح الطحاوی - مسبوق وہ مقتدی کہ امام ایک رکعت یا سب رکعات پڑھ چکا اُسوقت شریک ہوا - اگر
ظہر کی ایک رکعت کے بعد شریک ہوکر حدث ہوجانے سے لاحق بھی ہوگیا تو طہارت کرکے پہلے لاحق کی طرح پڑھے پھر ایک
رکعت مسبوق کی طرح پڑھے - مسبوق کا یہ حکم ہے کہ جن رکعتون مین اسپر سبقت ہوئی ہے اُنکو امام کے سلام کے بعد ادا کرے
اور اس ادا مین وہ منفرد کے حکم مین ہے سواے چار مسائل کے اول آنکہ وہ کسی کی اقتدا نہین کرسکتا اور نہ اس سے کوئی اقتدا
کرسکتا ہے حتی کہ ایک مسبوق نے دوسرے مسبوق کی اقتدا کی نیت کی تو مقتدی کی نماز فاسد ہے - البحر - اور اگر بدون اقتدا
کے برابر کی معیت کرتا رہا تو صحیح رہی - الخلاصہ - اگر امام نے سہو کا گمان کرکے سجدہ سہو کیا پھر جانا کہ نہ تھا اور مسبوق نے متابعت
کی تھی تو اشہر الروایہ مین اُسکی نماز فاسد اور ابو اللیث نے کہا کہ ہمارے زمانہ مین نہین فاسد ہے - الظہیریہ - اور اگر یہ علم نہ ہوا
کہ سہو نہ تھا تو بالاتفاق فاسد نہین - قاضیخان - یہی مختار دیا گیا ہے - الینابیع - اور اگر امام چوتھی رکعت پر بیٹھکر پانچوین کو کھڑا
ہوگیا اور مسبوق نے متابعت کی تو اُسکی نماز فاسد ورنہ فاسد نہوگی حتی کہ جب پانچوین کا سجدہ کیا تو سب کی نماز فاسد ہوگئی
قاضیخان - مسئلہ دوم - اگر مسبوق نے نئے سرے سے پڑھنے کی تکبیر کہی تو پہلی نماز قطع ہوجائیگی بخلاف منفرد کے - مسئلہ سوم - امام
پر اگر سجدہ سہو ہو تو مسبوق بھی اُسکے ساتھ عود کرے بشرطیکہ اپنی رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو اور اگر عود نہ کیا تو اسپر واجب
کہ آخر نماز مین سجدہ کرے برخلاف منفرد کے کہ اسپر غیر کے سہو سے سجدہ نہین ہے - مسئلہ چہارم - مسبوق پر تکبیر تشریق واجب
اور منفرد پر امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہین واجب ہے - الفتح والبحر - پھر مسبوق کے بہت احکام ہین - ازانجملہ یہ کہ امام
کو قرأت جہری مین پاوے تو سبحانک اللہم الخ نہ پڑھے - الخلاصہ - یہی صحیح - التجنیس یہی اصح - الوجیز لکردری - خواہ قریب ہو
یا بعید ہو یا بہرا ہو - الخلاصہ - پھر جب باقی ادا کرنے کھڑا ہو تو ثنا و تعوذ پڑھے واسطے قرأت کے - قاضیخان الخلاصہ
الظہیریہ - اگر امام کو نماز سری مین پاوے تو سبحانک الخ پڑھے - الخلاصہ - اگر امام رکوع یا سجود مین ہو اور اُسکی راے مین
ہو کہ ثنا پڑھکر امام سے مل جاؤنگا تو کھڑے پڑھ لے ورنہ امام کی متابعت کرے - اگر امام قعدہ مین ہو تو ثنا نہ پڑھے
بلکہ تکبیر تحریمہ اور تکبیر جھکاؤ کہکر بیٹھ جاوے - البحر - ازانجملہ مسبوق پہلے امام کے ساتھ پڑھے پھر چھوٹی ہوئی رکعات تنہا
ادا کرے - محیط السرخسی - اور اگر پہلے چھوٹی رکعات پڑھنے لگا یعنی امام کی متابعت نہ کی تو ایک قول مین اُسکی نماز فاسد
ہوگئی یہی اصح ہے - الظہیریہ - اور یہی اظہر ہے - البحر - دوسرا قول بعض متاخرین کا کہ جائز ہے اور اسی پر فتوی ہے - المضمرات - ازانجملہ
قعدہ مین امام کی قدر تشہد بیٹھنے کے بعد سلام سے پہلے مسبوق کھڑا ہو کیونکہ مکروہ تحریمی ہے - الفتح - سواے چند صورتون کے
اول یہ کہ مسبوق ماسح ہے اسکو مدت ختم ہوجانے کا خوف ہوا یا معذور ہے کہ اسکو وقت نکل جانے یا جمعہ مین وقت عصر یا
عید مین وقت ظہر ہوجانے یا فجر مین طلوع آفتاب کا یا اُسکو حدث ہوجانے کا خوف ہوا تو اسکو بلا کراہت روا ہے کہ امام
کا وقت کا انتظار نہ کرے - یونہی اگر خوف ہو کہ بعد فراغت امام کے لوگ میرے سامنے سے گذرنے لگینگے تو بھی

فوت شدہ ادا کرنے کو کھڑا ہو جاوے الوجیز للکردری - اور اگر قدر تشہد قعدہ کرنے سے پہلے کھڑا ہو گیا تو جائز نہیں ہے اور اگر
مسبوق قبل سلام امام کے فارغ ہوا اور سلام میں امام کی متابعت کی تو اسی پر فتوی ہے کہ اسکی نماز فاسد نہو گی - الخلاصہ -
از انجملہ یہ کہ اخیر تشہد میں امام کی متابعت کرے پھر مختار یہ کہ التحیات کے بعد اشہد ان لا الہ الا اللہ - مکرر پڑھا کرے - ینابیع
اور صحیح یہ کہ التحیات اسقدر آہستہ پڑھے کہ سلام امام کے وقت فارغ ہو - قاضیخان الخلاصہ الوجیز الفتح - از انجملہ اپنی تنہا نماز
مین جو سہو کرے اسپر سجدہ سہو ہی مختار ہے - کما فی الظہیریہ والجواہر - اور اگر گمان کیا کہ مجھپر امام کے ساتھ سلام کرنا واجب ہے
سلام کیا تو نماز فاسد ہو گئی الظہیریہ - از انجملہ یہ کہ مسبوق اپنی اول نماز تنہا ادا کرتا ہے قرارت کے حق مین اور آخر نماز ادا کرتا ہے
حق تشہد مین - حتی کہ اگر نماز مغرب کی ایک رکعت پائی تو وہ کھڑا ہو کر ایک رکعت کے بعد قعدہ کرے پھر دوسری رکعت کے
قعدہ کرے تو اسکے تین قعدہ ہو گئے اور دونون مین سے ہر رکعت مین فاتحہ و سورہ پڑھے حتی کہ اگر کسی مین قرارت چھوڑی
تو نماز فاسد ہو گئی - الخلاصہ - یعنی مسبوق جو نماز تنہا پڑھنے کھڑا ہوتا ہے وہ اُسکی اول نماز ہے قرارت کے حق مین حتی کہ مغرب
کی ایک رکعت جو امام کے ساتھ پائی وہ مسبوق کی تیسری رکعت ہے تو کھڑا ہو کر دونون رکعتین مع فاتحہ و سورہ پڑھنا واجب
ہے حتی کہ اگر کسی مین بالکل قرارت نہ کرے تو نماز فاسد اور اگر قدر واجب نہ پڑھے تو نماز کا اعادہ واجب ہے - یہ تو قرارت
کے حق مین ہے اور قعدہ کے لحاظ سے مسبوق اخیر نماز ادا کرتا ہے حتی کہ مغرب کی جو رکعت امام کے ساتھ پائی وہ پہلی شمار ہوئی
پھر مسبوق ایک رکعت بھری پڑھکر دو رکعت کے بعد قعدہ کرے پھر تیسری رکعت بھری پڑھکر قعدہ اخیرہ کرے - پس
حق قرارت مین یہ تیسری نہین بلکہ دوسری ہے اسلیے کہ مغرب کی تیسری رکعت مین موافق مذہب کے قرارت فرض نہین بلکہ
افضل ہے اور یہان قرارت فرض رکھی گئی ہم - اور اگر ظہر یا عصر یا عشاء یعنی رباعی مین سے ایک رکعت پائی تو مسبوق کھڑا
ہو کر ایک رکعت مع فاتحہ و سورہ پڑھکر قعدہ کرے پھر ایک رکعت مع فاتحہ و سورہ پڑھے پھر چوتھی رکعت مین اسکو اختیار
ہے اگرچہ قرارت کرنا افضل ہے - الخلاصہ - اور اگر امام نے چار رکعتون کے پہلے دوگانہ مین قرارت چھوڑی تھی وہ اسکو دوسرے
دوگانہ مین قضا کرتا تھا پھر مسبوق نے دوسرے دوگانہ مین پاکر اقتدا کر لی تو جب تنہا کھڑا ہو کر باقی پڑھے تو اسمین قرارت
کرے حتی کہ اگر ترک کریگا تو اسکی نماز فاسد ہو گی الوجیز للکردری - مترجم کہتا ہے کہ فاسد ہونے کا حکم مشکل ہے اسواسطے
کہ انتہا یہ کہ مسبوق نے اپنی اول دوگانہ مین قرارت نکی - لیکن اخیر دوگانہ جو امام کے ساتھ پایا اسمین امام کی قرارت
مقتدی کی قرارت ہو گئی تھی مگر آنکہ کہا جاوے کہ اخیرین محل قرارت ادا نہین ہین - و فیہ ما فیہ فتامل - م - از انجملہ مسبوق
اپنے امام کی متابعت سجدہ سہو مین کرے اور سلام و تکبیر تشریق اور تلبیہ حج مین نہ کرے پھر سلام و تلبیہ مین متابعت کی تو
نماز فاسد ہو گئی اور تکبیر مین اگر اپنے کو مسبوق جانکر متابعت کی تو فاسد نہو گی اسی طرف شمس الائمہ سرخسی نے میل کیا الظہیریہ
از انجملہ اگر امام کو سجدہ تلاوت یاد آیا اور اسکے قضا کرنے پر عود کیا پس اگر مسبوق نے اپنی رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو تو رکعت
کو بیت کر امام کی متابعت کرے اور امام کے ساتھ سہو کا بھی سجدہ کرے پھر باقی پڑھنے کو کھڑا ہو اور اگر امام کی متابعت
نہ کریگا تو نماز فاسد ہو گی اور اگر اپنی رکعت کا سجدہ کرنے کے بعد متابعت کریگا تو نماز فاسد ہو گی اسمین یہی ایک روایت
ہے اور اگر متابعت نہ کریگا تو بھی کتاب الاصل کی روایت پر فاسد ہو گی - الفتح البدائع شرح الطحاوی المضمرات و شرح
المبسوط للسرخسی الخلاصۃ السراج - اور سجدہ صلاتیہ مین بھی یہی حکم ہے - اور اصل یہ کہ تنہائی کے موقع پر اگر متابعت کر گیا ہو یا متابعت
کے موقع پر تنہائی کر گیا تو اُسکی نماز فاسد ہو جائیگی - کمافی البحر - واضح ہو کہ اگر امام و قوم مین اختلاف ہوا امام نے کہا مین نے
چار پڑھین اور قوم نے کہا تین پڑھین پس اگر امام کو یقین ہو تو اعادہ نہ کرے ورنہ قوم کا قول قبول کرے - اگر قوم مین اختلاف
ہو تو اُسی فریق کا قول لیا جائیگا جسکے ساتھ امام ہے اگرچہ امام کے ساتھ ایک ہی ہو - الخلاصہ - اور اگر امام نے نماز جہری

واسی قوم نے اسکا اقتدار کیا تو اقتدا صحیح ہے۔ المحیط۔ اور اگر قوم مین سے ایک کو یقین تین کا اور ایک کو یقین چار کا ہی
اور امام و قوم تردد مین ہین تو امام و قوم پر کچھ واجب نہین ہے۔ الخلاصہ۔ اور امام پر اعادہ بھی مستحب نہین ہے مگر جس شخص کو
کمی کا یقین ہے اُسپر اعادہ واجب ہے۔ اور اگر امام کو تین رکعت کا یقین ہو اور ایک کو پوری ہوجانے کا یقین ہو تو امام
پر مع قوم اعادہ واجب ہے سوا اسکے جسکو یقین تمام ہے کہ اسپر اعادہ نہین۔ المحیط۔ اگر ایک کو نقصان کا یقین اور امام
و باقیون کو شک ہو پس اگر وقت باقی ہو تو اعادہ مستحب ورنہ کچھ واجب نہین اور اگر دو مرد عادل یقین کے ساتھ نقصان
کی خبر دین تو اعادہ واجب ہے۔ الخلاصہ۔ ایک امام پڑھاکر چلا گیا پھر قوم مین بعض نے ظہر کا اور بعض نے عصر کا دعوی کیا
پس جو وقت ہو وہی نماز ہے اور اگر وقت مشتبہ ہو تو دونون فریق کی نماز جائز ہے۔ کما فی الظہیریہ۔ مترجم کہتا ہے کہ اس مین
شک نہین کہ وہ ایک ہی نماز ہے اور دونون کا جواز ظاہر اسی حکم ہے اور صورت یہ کہ مثلاً دو شخصون مین سے ایک نے
اس نماز کی نسبت ظہر کی قسم کھائی تھی اور دوسرے نے عصر کی اور مغرب کے وقت اختلاف ہوا تو شبہہ وقت کی صورت
مین دونون کی قسم سچی ہوجانے کا حکم ہوگا۔ رہا از راہ دیانت تو ظاہر یہ کہ اعادہ کرین فافہم واللہ تعالی اعلم بالصواب۔ در
بیان مانع اقتدار کا جس سے اقتدا صحیح نہین ہوتی ہے)۔ اگر امام و مقتدی کے درمیان آم راستہ ہو جسمین گاڑی وغیرہ گذر جاتے
ہین تو مانع صحت اقتدا ہے ورنہ نہین۔ الخلاصہ و قاضیخان۔ بشرطیکہ رستہ پر صفوف متصل نہون اور اگر متصل ہون تو اقتدا
صحیح ہے۔ پھر راہ پر ایک مرد ہو تو اُس سے اتصال نہوگا اور تین ہون تو بالاتفاق صف متصل ہے اور دو ہون تو بقول ابو یوسف
متصل و بقول محمد رح نہین۔ المحیط۔ اور اگر امام راہ پر اور پیچھے قوم بھی راہ پر طول مین صف بستہ ہین پس اگر امام اور صف
کے درمیان گاڑی گذرنے کی مقدار راہ نہو تو اُنکی نماز جائز اور یہی اعتبار صف اول و دوم کے درمیان و آخر صفوف
تک ہے۔ قاضیخان۔ میدانون مین مانع اسقدر فاصلہ ہے جسمین دو صف سماوین اور مصلاے عید مین فاصلہ زائد کچھ مانع
نہین اگرچہ اسمین دو صف یا زیادہ سماوین اور مصلاے جنازہ مین مشائخ کا اختلاف ہے اور نوازل مین اسکو مثل مسجد
کے قرار دیا ہے۔ الخلاصہ۔ اگر امام و مقتدی کے درمیان بڑا دریا حائل ہو تو مانع ہے۔ بڑا دریا وہ کہ جس سے بدون کشتی و پل
وغیرہ کسی علاج کے گذر متعذر ہو شرح الطحاوی یا جس دریا مین کشتیان و ناوین چلین پس اگر چھوٹا ہو کہ اُسمین کشتی و ناؤ
نہ چلے تو اقتدا کو مانع نہین اور یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ جواہر الاخلاطی۔ یون ہی اگر جامع مسجد مین ہو تو
تو ایسا ہی حکم ہے۔ قاضیخان۔ اور اگر دریاے کلان پر پل ہو اور امام ایک طرف اور صف دوسری طرف مگر درمیانی پل
پر صفین متصل ہون تو اقتدا صحیح ہے۔ پھر تین آدمیون کی بالاجماع صف اور ایک آدمی کی بالاجماع صف نہین اور
دو آدمی مین وہی اختلاف ہے جو راہ مین گذرا۔ اگر امام و مقتدی کے درمیان حوض یا تالاب ہو پس اگر اس قدر ہو کہ
ایکجانب کی نجاست گرنے سے دوسری جانب نجس ہوجاوے تو مانع ہے ورنہ نہین۔ المحیط۔ اگر امام کے پیچھے پوری صف
عورتون کی اُسکے پیچھے مردون کی صفین ہون تو استحساناً ان سب صفون کی نماز فاسد ہے۔ المحیط۔ اگر تین عورتین ہون
تو ظاہر الروایۃ مین مردون کی اول صف سے لیکر آخر تک صفون کے تین تین مردون کی نمازین فاسد ہونگی۔ قاضیخان
امام و مقتدی مین بڑی دیوار حائل ہے اگر ایسی ہو کہ امام تک پہونچنے سے مانع ہو تو اقتدا صحیح نہین خواہ حال امام مشتبہ
ہے یا نہین سراج وغیرہ۔ اور اگر مانع وصول نہو اسطرح کہ دیوار چھوٹی ہو یا بڑی مین چوڑے سوراخ ہین تو اقتدا صحیح ہے اور
اگر تنگ سوراخ مانع وصول ہون ولیکن امام کے دیکھنے سننے مین کچھ اشتباہ نہین ہوتا تو اقتدا جائز ہے اور یہی صحیح ہے اور اگر چھوٹی
دیوار امام تک پہونچنے سے مانع ہو مگر امام کا حال مخفی نہین رہتا تو بعض مشائخ نے کہا کہ اقتدا جائز ہے اور یہی صحیح ہے۔ المحیط
اور اگر دیوار مین دروازہ مسدود ہو تو مختلف دو قول ہین۔ کما فی محیط السرخسی۔ اور مسجد اگرچہ بڑی ہو اسمین کھلی فاصلہ حکم

مانع اقتدا نہیں ہے۔ الوجیز۔ حتی کہ امام محراب میں اور مقتدی انتہائے مسجد پر ہو تو بھی جائز۔ شرح الطحاوی۔ اگر مسجد سے متصل اپنے گھر کی چھت پر کھڑا ہوا تو اقتدا جائز نہیں اگرچہ امام کا حال مشتبہ نہو۔ قاضیخان والخلاصہ۔ اور یہی صحیح ہے محیط السرخسی۔ اگر ایسی دیوار پر ہو جو مسجد و اسکے گھر کے درمیان ہے اور حال امام اسپر مشتبہ نہو تو اقتدا جائز ہے۔ اگر مسجد سے خارج ایک چبوترہ پر جو متصل مسجد ہے کھڑا ہوا تو اقتدا جائز بشرطیکہ وہاں تک صفیں متصل ہوں۔ الخلاصہ۔ اگر مسجد کی چھت پر ہو جسکا دروازہ مسجد میں ہے اور امام مسجد میں ہو پس اگر حال امام میں اشتباہ نہیں پڑتا تو جائز ورنہ نہیں۔ قاضیخان۔ اور اگر چھت کا دروازہ مسجد میں نہو ولیکن حال امام میں اشتباہ نہیں پڑتا تو بھی روا ہے اور یونہی اگر ایسی حالت کے ساتھ میذنہ سے امام مسجد کا اقتدا کیا تو جائز ہے۔ الخلاصہ۔ اب نماز میں حدث ہو جانے کا بیان ہے۔

باب الحدث فی الصلوۃ

من سبقہ الحدث فی الصلوۃ۔ جس شخص کو سبقت کرے حدث نماز میں۔ **انصرف**۔ وہ پھر جاوے۔ **فان کان اماما استخلف**۔ پس اگر یہ شخص امام ہو تو اپنا خلیفہ کر دے۔ **وتوضا**۔ اور خود وضو کرے۔ **وبنی**۔ اور بنا کرے۔ **ف**۔ یعنی جس مقام تک نماز ہو چکی تھی اسی پر باقی کو مبنی کر کے تمام کرے یعنی اگر چاہے تو ایسا کرنا جائز ہے۔ واضح ہو کہ من کا لفظ مرد و عورت اور امام و مقتدی و منفرد سب کو شامل ہے۔ سبقہ الحدث۔ میں دو اشارہ ہیں۔ اول یہ کہ حدث کا خود بلا اختیار کسی کی سبقت کرنا چاہیے تب یہ حکم ہے۔ دوم احدث یعنی حدث خاص جو موجب وضو ہے لہذا آگے کہا کہ توضا و وضو کرے۔ انصرف کو مقدم کرنا اشارہ ہے کہ فوراً پھر گیا ہو بدون تاخیر اسقدر کے کہ کوئی رکن ادا ہو سکے۔ بنی میں کسی جگہ کی خصوصیت نہ کی تو یہ امام کے لیے ہے ورنہ مقتدی کا حکم آتا ہے اور ہر ایک اشارہ کے ساتھ مسائل ہیں جنکی توضیح آتی ہے حتی کہ جواز بنا کی تیرہ شرطیں مذکور ہیں جنکے ساتھ بنا جائز ہے۔ **والقیاس ان یستقبل**۔ اور قیاس یہ تھا کہ وہ از سر نو نماز پڑھے۔ **وہو قول الشافعی**۔ اور یہی شافعی رح کا قول ہے۔ **لان الحدث ینافیہا**۔ بدین دلیل کہ حدث تو نماز کی منافی ہے۔ **والمشی**۔ اور چلنا واسطے وضو کے۔ **والانحراف** اور قبلہ رخ سے منحرف ہو جانا۔ **تفسدانہا**۔ یہ دونوں فعل نماز کو فاسد کرتے ہیں۔ **فاشبہ الحدث العمد**۔ تو یہ حدث مشابہ ہو گیا حدث عمد کے۔ **ف**۔ اور حدث عمد میں بالاتفاق بنا جائز نہیں۔ یہانتک کہ امام شافعی رح کی دلیل ہے۔ اور جواب اسکا یہ کہ ہاں قیاس یہی ہے لیکن ہم نص کے آگے قیاس کو ترک کرتے ہیں۔ **ولنا قولہ علیہ السلام**۔ اور ہماری حجت قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ **من قاء او رعف او امذی فی صلاتہ فلینصرف ولیتوضا ولیبن علی صلاتہ مالم یتکلم** جسکے قے ہوئی یا نکسیر چھوٹی یا مذی نکل آئی نماز میں تو وہ پھر جاوے اور وضو کرے اور بنا کرے اپنی نماز پر جب تک کلام نہ کیا ہو۔ **ف**۔ حدیث نواقض الوضوء میں گذری اور دارقطنی نے مرسل کو صحیح کہا پس یہ حدیث مرسلاً تو بلا کلام صحیح اور مرسل ہمارے و جمہور علماء کے نزدیک حجت ہے اور ابن ماجہ نے اسمعیل بن عیاش عن ابن جریج اسکو متصل روایت کیا اور اسمعیل کی روایت ابن جریج وغیرہ اہل الشام سے صحیح ہے چنانچہ تقریب میں بھی اقرار کیا تو یہ روایت حسن مرفوع متصل ہے۔ **وقال علیہ السلام اذا صلی احدکم فقاء او رعف فلیضع یدہ علی فمہ ولیقدم من لم یسبق بشئ**۔ زیلعی وعینی نے کہا کہ یہ الفاظ غریب ہیں ولیکن ابو داؤد و ابن ماجہ نے ام المومنین عائشہ سے مرفوعاً روایت کی کہ اذا صلی احدکم فاحدث فلیاخذ بانفہ ثم لینصرف۔ یعنی جب تم میں کوئی نماز پڑھے پس حدث ہو جاوے تو چاہیے کہ اپنی ناک پکڑے پھر لوٹ جاوے۔ قال [illegible] یعنی دو کام کرے ایک تو ناک پکڑے دوم پھرے ولیکن ناک پر ہاتھ رکھے ہوئے پھر جاوے۔ اور دارقطنی رح نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول روایت کیا کہ جب کوئی امامت کرے قوم کی پھر اپنے پیٹ میں قراقر پاوے یعنی پیٹ کی

حرکت سے ریح نکلنا معلوم کرے یا نکسیر چھوٹے یا قے یا دے تو اپنی ناک پر کپڑا رکھ لے اور قوم میں سے ایک کا ہاتھ پکڑ کر اُسکو آگے کر دے۔ طبرانی نے ابن عمر رضہ کی حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جو اپنے بیت میں قے پا قے پا دے تو پھر کر وضو کرے۔ بالجملہ حدیث اسمٰعیل بن عیاش متصل ورنہ بلا خلاف مرسل صحیح حجت ہے اور مانند قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے جو دارقطنی نے روایت کیا ہے ابن ابی شیبہ نے حضرت ابوبکر الصدیق و علی بن ابی طالب و سلمان فارسی و عبد اللہ بن عمر اور عبد اللہ بن مسعود رضہ سے روایت کیا اور دوسروں نے مثل اسکے حضرت عمر و عثمان و ابن عباس و انس رضی اللہ عنہم سے روایت کیا حتی کہ بعض نے کہا کہ اسپر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے اور نووی رح نے تمام کوشش سے صرف مسور بن مخرمہ کا خلاف نکالا اگر صحیح ہو۔ اور ابن ابی شیبہ وغیرہ نے ائمہ تابعین میں سے علقمہ و طاؤس و سالم و سعید بن جبیر و شعبی و ابراہیم نخعی و عطا و مکحول و سعید بن المسیب و حسن بصری رحمہم اللہ تعالیٰ سے روایت کیا اور مثل ہمارے مذہب کے قول اوزاعی و ثوری و ابن ابی لیلیٰ و سلیمان بن یسار و ابوسلمہ بن عبد الرحمن ہے پس یہ ایک اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم و کثرت سے تابعین و فقہار کا یہی قول ہے۔ شافعیہ نے اعتراض کیا کہ علی بن طلق رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جب کوئی تم میں سے گوز کرے اپنی نماز میں تو پھر کر وضو کر کے نماز کا اعادہ کرے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی وابن حبان۔ اسمیں اعادہ کا حکم ہے۔ جواب یہ کہ اسمیں تو بعد وضو کے نماز کی طرف اعادہ کا ذکر ہے اور یہ بیان نہیں کہ جب نماز کی طرف عود کرے تو بنار کرے یا از سر نو استقبال کرے۔ بر تقدیر تسلیم اگر اسکے یہی معنی ہوں کہ از سر نو پڑھے تو بنار سے ممانعت نہیں ہے جو دوسری حدیث سے اور اجماع صحابہ رضہ سے ابھی ثبوت ہوا اور ہم بھی کہتے ہیں کہ از سر نو پڑھنا افضل ہے۔ علاوہ بریں ابن القطان نے کہا کہ یہ حدیث علی بن طلق کی صحت کو نہیں پہونچی کیونکہ اسمیں مسلم بن مسلم الحنفی ابو عبد الملک مرد مجہول ہے۔ اعتراض ہوا کہ ابن عباس رضہ نے بھی مرفوعاً نماز میں رعاف کی صورت میں استقبال صلوٰۃ یعنی از سر نو پڑھنا روایت کیا۔ رواہ الطبرانی والدارقطنی وابن عدی۔ جواب یہ کہ اُسکی اسناد میں سلیمان بن ارقم راوی کو بخاری و احمد و ابوداؤد اور نسائی وغیرہ نے متروک کہا اور بر تقدیر تسلیم یہ کہ از سر نو پڑھنا افضل اور بنار جائز ہے۔ اعتراض ہوا کہ مؤطا و سنن ابوداؤد میں وہ حدیث ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد تکبیر تحریمہ کے یاد کیا کہ جب میں تو جا کر نہا کر امامت کی۔ اسمیں کسی کو خلیفہ نہ کیا۔ جواب یہ کہ صحیحین کی حدیث ابوہریرہ میں صریح ہے کہ نماز شروع نہیں کی تھی پھر نہا کر واپس آکر تکبیر کہی اور خود ابوداؤد کی ایک روایت میں ہے کہ پس ہم منتظر تھے کہ آپ تکبیر کہیں پھر آپ منصرف ہو گئے اور بر تقدیر شروع کے یہ شروع کچھ نہ تھا کیونکہ طہارت نہ تھی علاوہ بریں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز سبحان اللہ لہٰذا لوگوں کو انتظار کرنے کو کہا جبکہ دیر تھی ہاں دیر میں البتہ اجازت دی ہے جیسے نماز ظہر میں ہوا تھا۔ کما فی الصحیح۔ الحاصل جب خود حدث ہو جاوے تو خلاف قیاس کے بدلیل منصوص و اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم بنار جائز ہے اور قیاس اسمیں متروک ہے۔ اگر کہا جاوے کہ اگر عمداً حدث کر دے تو اُسکو بھی بلے اختیار حدث میں لاحق کرو۔ جواب یہ کہ۔ البلوی فیما یسبق۔ ابتلار تو ایسی حدث میں ہے جو بے اختیار سبقت کرے۔ دون ما یتعمدہ۔ نہ اسمیں جسکو عمداً کرے۔ فلا یلحق بہ۔ تو عمدی لاحق نہوگا بے اختیاری سے۔ ف۔ علاوہ بریں یہ حکم تو خلاف قیاس ہے تو جن چیزوں سے حدث ہوتا ہے اسمیں تک بے اختیاری کی صورت میں رہیگا اور عمدی حرکت تک متعدی نہوگا۔ م۔ والاستئناف افضل۔ اور از سر نو پڑھنا افضل ہے۔ تحرزاً عن شبہۃ الخلاف۔ تاکہ شبہہ خلاف سے احتراز ہو جاوے۔ ف۔ کیونکہ اجماع اقوی ہے خبر الواحد سے۔ عینی رح نے اعتراض کیا کہ بنار کرنے پر تو صحابہ رضہ کا اجماع ہے اور خلاف قیاس میں صحابہ رضہ کا قول مثل نص کے ہے۔ اور امر حدیث مؤید اسکی ہے انتہی ملخصاً مترجم کہتا ہے کہ اجماع صحابہ رضہ جواز پر ہے کیونکہ مرجع اس کا اسی پر ہے اور حدیث علی بن طلق رضہ استیناف پر محمول تو وہ

دلیل یعنی افضل جواب دون بلحاظ خلاف کے اور نیز بنار کی شرائط متعدد ہین جنکی رعایت مین قصور کا احتمال ہی فالہم م یہ بھی واضح ہو کہ جواز بنار کی بحث شرطین ہین اور تمام بیان مسئلہ یہ ہی کہ بنار کا جواز مرد وعورت کو یکسان ہی۔ المحیط۔ اور جس رکن مین حدث ہوا اسکو شمار نہ کرے بلکہ اسکا اعادہ واجب ہی۔ الہدایۃ الکافی۔ اور استیناف افضل ہی۔ الہدایۃ المتون۔ اور یہ امام و مقتدی و منفرد سب کے حق مین ہی۔ **وقیل المنفرد یستقبل** ۔ بعض مشائخ نے کہا کہ منفرد کو نئے سرسے پڑھنا افضل ہی۔ **والامام والمقتدی یبنی** ۔ اور امام و مقتدی کو بنار کرنا افضل ہی۔ **صیانۃ لفضیلۃ الجماعۃ** ۔ تاکہ جماعت کی فضیلت محفوظ رہے۔ **ف** ۔ حالانکہ یہ جب ہی ہوگا کہ لاحق کے طور پر بنار کرے م۔ کہا گیا کہ اگر امام و مقتدی کو جماعت دیگر مل سکتی ہو تو استیناف افضل ہی اور اگر نہ مل سکتی ہو تو بنار افضل ہی اور فتاوی مین اسی کو صحیح کہا گیا ہی۔ الجوہرہ۔ رہا یہ کہ بنار یا استیناف بعد وضو کے کس جگہ کرین کیونکہ جانتک چلنا پھرنا کم ہو وہ لازم ہی لہذا فرمایا۔ **والمنفرد ان شاء اتم فی منزلہ وان شاء عاد الی مکانہ** ۔ منفرد مختار ہی کہ چاہے بنار کر کے وہین تمام کرلے جہان وضو کیا اور چاہے اپنی جگہ لوٹ آوے۔ **ف** ۔ حتی کہ لوٹنے کی حرکت رفتار اسکو مضر نہین ہی یہی صحیح ہی م ف۔ بلکہ رجوع افضل ہی۔ الکافی۔ **والمقتدی یعود الی مکانہ** ۔ اور مقتدی لوٹ آوے اپنی جگہ۔ **ف** ۔ یعنی اسپر یہی حتماً لازم ہی۔ الفتح۔ اگرچہ وہ امام محدث ہو جس نے خلیفہ کردیا۔ العینی۔ **الا** ۔ باستثنائے دو صورتون کے ایک تو۔ **ان یکون امامہ قد فرغ** ۔ یہ کہ اسکا امام فارغ ہوچکا ہو۔ **ف** ۔ تو اب لوٹنا ضرور نہین ولیکن جواز اسواسطے کہ تمام نماز مقام واحد مین ہو مانند منفرد کے۔ **اولا یکون بینہما حائل** ۔ یا نہو درمیان امام و اس مقتدی کے کوئی حائل۔ **ف** ۔ یعنی دوسری صورت یہ کہ مقتدی نے جہان وضو کیا وہان سے امام کے ساتھ اقتدار کرنے مین ایسی کوئی چیز درمیان مین حائل نہو جو مانع اقتدار ہی جیسے چوڑا راستہ و بڑا دریا و دیوار بلند بغیر کھڑکیون وغیرہ کے چنانچہ بیان اوپر ہوچکا تو جب مقام وضو سے اقتدار صحیح ہوا تو وہین سے بنار کرنا جائز ٹھہرا پس صف مین آنا حتمی نہوا۔ شرائط بنار متعدد ہین ایک یہ کہ جو حدث ہوا وہ موجب وضو ہو اور ایسا نہو کہ شاذ نادر واقع ہوتا ہی اور سماوی ہو کہ اس حدث یا اسکے سبب مین بندہ کا کچھ اختیار نہو۔ فتح القدیر۔ اگر شاذ نادر الوقوع ہو جیسے توندی سے پانی جاری ہونا تو اسمین از سر نو پڑھے اور بندہ سے مراد یہ کہ مخلوق کا اختیار نہو پس اس شرط پر چند مسائل نکلتے ہین م۔ چنانچہ اگر خود حدث نہوا بلکہ مصلی نے عمداً گوز کردیا۔ یا نکسیر پھوڑ دی یا پیخانہ یا پیشاب نکال دیا تو نماز جاتی رہی اسپر بنار جائز نہین ہی اور اگر عمداً حدث نہ کیا بلکہ خود حدث ہوگیا پس اگر یہ حدث موجب غسل ہو جیسے کسی عورت کو دیکھکر انزال ہوگیا تو بھی نماز گئی اور بنار نہین کرسکتا اور اگر موجب وضو ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر کسی آدمی کے فعل سے ہی تو بھی بنار نہین کرسکتا خلافاً لابی یوسف کذا فی الخلاصہ۔ اگر مصلی کو کسی نے نخلہ یا ڈھیلا یا تیر یا پتھر وغیرہ مار کر زخمی کردیا یا مصلی کے پھوڑے کو دبا دیا حتی کہ خون وغیرہ نکل پڑا تو امام ابوحنیفہ و محمد کے قول پر بنار نہین کرسکتا۔ شرح الطحاوی۔ اور اگر ٹھہر کے تو کی پس اگر بدون قصد ہو تو وضو کر کے بنار کرے جب تک کلام نہ کیا ہو اور اگر قصد کر کے قی کی تو بنار نہ کرے۔ المحیط۔ سبب حدث غیر کے اختیار سے اسطرح کہ جیسے مصلی کے اوپر چھت سے کوئی ڈھیلا پتھر تختہ وغیرہ گرا کہ خون نکال دیا پس اگر اوپر کسی آدمی کی رفتار وغیرہ کے سبب سے یہ ہوا تو بنار کرنا نہین جائز ہی بخلاف ابویوسف رح۔ اور اگر کسی آدمی کی رفتار وغیرہ کی باعث سے نہین گرا تو بعض مشائخ نے کہا کہ اختلاف ہی حتی کہ امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک بنار نہین جائز اور یہی صحیح ہی۔ اگر درخت سے پھل گرا کہ زخمی کیا تو بھی یہی حکم ہی اور اگر مصلی کے پاؤن یا سجدہ کرتے ہوے پیشانی مین کانٹا لگا بغیر قصد اور خون بہا تو بنار نہین ہی اور اگر زنبور نے کاٹا کہ خون نکلا تو بھی بنار نہین ہی۔ اگر مصلی کے چھینکنے یا کھنکھارنے کے زور پڑنے سے ریح نکل گئی تو بنار نہین

اور یہی صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ اگر عورت کی گدّی بغیر اُسکے قصد کے خود بخود گری جو کہ تر تھی تو بالاتفاق وہ بنا کر سکتی ہے اور اگر
اُسکی حرکت دینے سے گری ہو تو طرفین کے نزدیک بنا نہین ہے۔ التبیین۔ اگر مصلی کے دُمل سے خون بہا تو دھو کر وضو کر کے
بنا کرے اور اگر اُسنے پھوڑا ہو یا گھٹنے پر تھا کر رکوع یا سجود مین اُسپر دباو دینے سے بہنے لگا تو بمنزلہ حدث عمد کے ہے کہ اُسپر
بنا نہین کر سکتا۔ المحیط۔ اگر مصلی نماز مین بغیر نشہ وغیرہ کے بیہوش ہو گیا یا مجنون ہوا یا قہقہہ مارا تو وضو کر کے نئے سرسے
پڑھے بنا نہین۔ اسی طرح اگر نماز مین سو گیا جس سے احتلام ہوا تو استحساناً بنا نہین ہے۔ اگر مصلی کے کپڑے پر ایک درم
سے زیادہ پیشاب کی چھینٹین آکر پڑین پس اُسنے پھر کر دھویا تو ظاہر الروایۃ مین بنا نہین ہے۔ شرح الطحاوی۔ دوسری
شرط۔ یہ کہ حدث ہوتے ہی پھر جاوے۔ حتیٰ کہ اگر حدث کے بعد کوئی رکن ادا کیا یا اتنی دیر ٹھہرا کہ کوئی رکن ادا ہو جاوے
تو نماز فاسد ہو گئی۔ اگر وضو کے لیے جاتے پڑھا یا آتے ہوے پڑھا صحیح یہ کہ جانے و آنے دونون پڑھنے مین نماز فاسد
ہو گی۔ ہو الاصح ع۔ مگر سبحان اللہ پڑھنے اور لا الٰہ الا اللہ پڑھنے سے بنا کا جواز اصح قول پر باقی رہتا ہے۔ التبیین۔ اگر رکوع
مین امام کو حدث ہوا اُسنے رکن ادا کرنے کے طور پر سمع اللہ لمن حمدہ کہا۔ یا سجود مین ہوا اور سر اُٹھانے مین اسی قصد سے
اللہ اکبر کہا تو سب کی نماز فاسد ہوئی۔ نص علیہ الملتقی ع۔ اور اگر ادا ے رکن کا قصد نہ کیا ہو تو امام رح سے دو روایتین ہین الکافی
ایک مین فساد اور دوم مین نہین۔ اور وجیز کردری مین روایت اول یعنی فساد پر اعتماد کیا۔ م۔ تیسری شرط یہ کہ بعد حدث
ہو جانے کے عمداً کوئی فعل جس سے نماز فاسد ہوتی ہے نہ کرے سواے ان افعال کے جنکی ضرورت ہے یا ضروری کے تابع
یا تتمہ ہین۔ چنانچہ اگر حدث کے بعد اُسنے کلام کسی طرح کر دیا یا عمداً قہقہہ مار دیا یا کچھ کھایا پیا اور مانند اسکے تو بنا جائز نہین
رہی۔ البدائع۔ اگر وضو کے لیے کنوین سے پانی بھرنے کی ضرورت پڑی تو جائز ہے۔ البدائع۔ یون ہی اگر رسی لانے کی
ضرورت ہوئی۔ لیکن مضمرات مین کہا کہ صحیح یہ کہ کنوین سے پانی بھرنے مین بنا باطل اور خلاصہ مین کہا کہ یہی مختار ہے م۔ اور اگر
شرمگاہ کھول کر استنجا کیا تو بنا جائز نہین۔ البدائع۔ یہی ظاہر المذہب ہے۔ التبیین ف۔ ابو علی نسفی رح نے کہا کہ اگر ضرورت
ہے کہ شرمگاہ کھولے تو بنا جائز ہے۔ النہایہ۔ یہی اشبہ ہے مگر بقیاس عورت۔ م۔ عورت نے اگر ذراع کو وضو کے لیے کھولا تو بنا
باطل ہوئی۔ یہی صحیح ہے۔ پھر واضح ہو کہ وضو کو پورے فرائض و سنن کے ساتھ پورا کرے یہی اصح ہے۔ التبیین۔ اور بعض نے کہا کہ
بقدر ضرورت صرف فرائض پر ایکبار پر اکتفا کرے۔ م۔ ہان اگر چار بار دھووے تو بنا باطل ہوئی۔ التاتارخانیہ۔ نزدیک
پانی چھوڑ کر دور گیا اگر بھولکر ہو یا فرق قلیل بقدر دو صف کے ہو تو بنا جائز ہے اور زیادہ مین نہین۔ الخلاصہ۔ جیسے حوض کے موضع
وضو کو بلا عذر چھوڑ کر دوسری طرف گیا۔ اور اگر جگہ تنگ وغیرہ کا عذر ہو تو بنا جائز ہے۔ الوجیز۔ اگر وضو کر آیا بدون قیام
نماز کے اندر یاد کیا کہ مسح بھول گیا پھر جا کر مسح کیا تو بنا کرے اور اگر نماز کو کھڑا ہو گیا پھر یاد کیا تو بنا باطل ہوئی۔ الخلاصہ۔ اور
اگر کپڑا بھول کر اُٹھانے لوٹا تو بنا باطل ہوئی۔ التاتارخانیہ۔ مسجد مین ایک برتن مین پانی ہے اُس سے وضو کیا اور ایک ہاتھ
سے برتن اُٹھائے ہوے جاے نماز تک گیا تو بنا جائز ہے۔ المحیط۔ اگر پانی بھرا برتن دو ہاتھون سے اُٹھایا تو بنا باطل ہے
الجوہرہ۔ مصلی کے کپڑے کو نجاست لگ گئی پس اگر اُسی وقت اُتار دینا ممکن ہو باین طور کہ دوسرا کپڑا پاکر اسی دم اُتار دیا
تو کافی ہے اور اگر اسی دم نہین اُتار سکتا پس اگر نجس کپڑے مین کوئی رکن نماز ادا کر دیا تو بالاجماع نماز فاسد ہو گئی اور اگر ادا نہ کیا
ولیکن اتنی دیر کردی کہ رکن ادا ہو جاوے تو فاسد نہین اگرچہ بہت دیر ہو جاوے تو اگر دوسرا کپڑا پایا لیکن اُسی دم نہین
اُتارا اور نہ کوئی رکن ادا کیا تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک نماز فاسد ہو گی۔ المحیط۔ چوتھی شرط یہ کہ بعد حدث مذکور کے
اسکا حدث سابق ظہور نہ کرے۔ البحر۔ جیسے موزون پر مسح کیے تھا پھر نماز مین حدث سماوی ہوا اور وضو کرنے گیا وہان
اتنی دیر ہوئی کہ درمیان وضو مین مسح کی مدت پوری ہو گئی تو از سر نو نماز پڑھے یہی صحیح ہے۔ اور جیسے متیمم کو نماز مین حدث

کے بعد پانی مل گیا اور جیسے مستحاضہ نے جسوقت کا وضو کیا تھا بعد حدث کے وہ وقت نکل گیا۔ محیط السرخسی۔ یا جیسے زخم والے کا وقت نکل گیا تو بنا باطل ہوئی۔ التاتارخانیہ۔ غرضکہ ہر معذور کا وقت نکل گیا م۔ جبیرہ پر مسح کرنیوالے کا بعد حدث کے زخم اچھا ہوگیا تو بنا نہیں۔ التاتارخانیہ۔ پانچوین شرط یہ کہ بعد حدث مذکور کے اُسکو اپنی قضا نماز یاد نہ آوے درحالیکہ وہ صاحب ترتیب ہو۔ البحر۔ اقول اور ترتیب یہان عذر سے ساقط بھی نہو ورنہ اگر تنگی وقت کی وجہ سے ترتیب ساقط ہو تو یاد آنا کچھ مضر نہین اور بنا جائز رہیگی م۔ چھٹی شرط یہ کہ امام کسی ایسے کو خلیفہ نہ کرے جسکی امامت یہان درست نہو جیسے عورت ورنہ بنا نہیگی۔ البحر۔ بلکہ سب کی نماز فاسد ہوگی۔ اگر عورت یا طفل یا محدث کو خلیفہ کرے م۔ واضح ہو کہ بعد حدث کے گھر کا دروازہ کھول کر وضو کیا پھر نکل کر اگر چورون کا خوف ہو تو دروازہ بند کرے ورنہ نہین۔ التاتارخانیہ۔ اگر حدث سے اُسکے کپڑے کو نجاست لگی اُسکو دھویا تو بنا کرے اور اگر نجاست خارج سے ہو یا حدث وخارج دونون سے ہو تو بنا نہین اگرچہ دونون ایک ہی جگہ ہون۔ التبیین ف۔ الحاصل یہ شرائط مفصل کرکے تیرہ شمار کیے گئے۔ اول حدث سماوی ہو۔ دوم بدن مصلی سے خارج ہو۔ سوم موجب غسل نہو۔ چارم نادر الوقوع نہو۔ پنجم حدث کے ساتھ رکن ادا نہ کرے۔ ششم۔ آمدورفت مین رکن ادا نہ کرے۔ ہفتم فعل منافی نماز نہ کرے۔ ہشتم غیر ضروری جسکے نہ کرنے کی گنجایش ہو نہ کرے۔ نہم بغیر عذر مانند ازدحام وغیرہ کے توقف نہ کرکے فوراً پھر جاوے۔ دہم حدث سابق کا ظہور نہو۔ یازدہم ترتیب والے کو قضا نماز یاد نہ آوے۔ دوازدہم مقتدی اپنی جگہ کے سواے ادا نہ کرے یعنی سواے دو صورتون مذکورہ کے۔ سیزدہم خلیفہ ایسا نہ کرے جو لائق نہین ہے۔ فتم۔ یہ سب اُسوقت کہ نماز مین حدث ہوگیا بعد کو پھرا ہو۔ اور اگر حدث کا خوف ہوا کہ وہ نماز سے پھرا بعد اُسکے حدث ہوا تو ظاہر الروایۃ مین بنا جائز نہین ہے۔ ف۔ بنا کرنا مثل فرائض کے نماز جنازہ مین بھی جائز ہے مگر خلیفہ کرنے مین اختلاف ہے مختصر البحر المحیط ع۔ پھر نماز مین خلیفہ بنانا ہر ایسی صورت مین جائز ہے جسمین امام کو بنا کرنا جائز ہے اور جہان بنا نہین وہان خلیفہ بنانا بھی نہین۔ اور جو شخص ابتدا مین امام کے بجاے امام ہوسکتا تھا وہ حدث بنا مین خلیفہ ہوسکتا ہے اور جو ابتدا مین اس امام کا امام نہ تھا وہ خلیفہ بھی نہین ہوسکتا۔ المحیط۔ یعنی اعتبار امام کا ہے نہ قوم کا حتی کہ امام قاری اور جماعت امی ہون تو جماعت کا امام انمین کا امی ہوسکتا ہے مگر امام کا خلیفہ نہین ہوسکتا ورنہ کل کی نماز فاسد ہوگی م۔ خلیفہ بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ پیچھے ہٹے کبڑا بنا ہوا ناک اپنے ہاتھ سے دابے ہوے جو وہم دلادے کہ گویا اُسکی نکسیر چھوٹ گئی یہی سنت ہے۔ ف۔ اور اپنے متصل اگلی صف سے اپنا خلیفہ آگے بڑھادے مگر کلام کے ساتھ نہین بلکہ اشارہ سے۔ التبیین۔ خلیفہ کا کپڑا پکڑ کر محراب کی طرف کھینچے۔ الخلاصہ ع۔ خلیفہ بنانا امام محدث پر واجب نہین ہے مگر پہلا استحقاق خلیفہ بنانے کا اُسی کو ہے م۔ اور امام محدث کو اختیار ہے کہ جب صحرا مین یعنی میدان مین جماعت پڑھاتا ہو تو خلیفہ بنادے جب تک صفون سے تجاوز نہ کر گیا ہو اور جب مسجد مین ہو تو جب تک مسجد سے نکل نہ گیا ہو۔ التبیین ع۔ مسجد سے نکل کر نہین خواہ باہر صفین ملی ہون یا نہون۔ یہ شیخین کا قول اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ اور مسجد سے خارج شخص کا خلیفہ بنانا صحیح نہین اور قوم کی نماز تو شیخین کے قول مین فاسد ہوگئی اور امام کی نماز بھی اصح روایت پر فاسد ہوئی قاضیخان والتحفہ ع۔ مسبوق کو خلیفہ بنانا نہ چاہیے اور مسبوق کو چاہیے کہ قبول نہ کرے اور اگر قبول کرلیا تو روا ہے۔ الظہیریہ۔ لیکن جہانتک امام پہونچا ہے اُس سے آگے تمام کرے جب سلام پر پہونچے تو مدرک کو آگے کرے کہ وہ سلام پھیردے۔ الہدایہ پھر مسبوق اپنی نماز پوری کرلے م۔ اور اگر اپنے سلام پر پہونچکر قہقہہ مار دیا یا عمداً حدث یا کلام کیا یا مسجد سے نکل گیا یعنی منافی نماز فعل کیا تو اُسی کی نماز فاسد ہوگئی اور قوم کی نماز تو پوری ہوگئی اور رہا پہلا امام پس اگر وہ فارغ ہوگیا ہو یعنی وہ لاحق ہوگیا تھا تو بعد

طہارت کے چھوٹی ہوئی پوری کرکے سلام کے موقع پر آگیا ہو تو اُسکی نماز بھی پوری ہو گئی اور اگر فارغ نہین ہوا تو اصح یہ کہ اُسکی نماز بھی فاسد ہوئی - الہدایہ - پھر اگر خلیفہ کو امام کی حالت نماز سے آگاہی ہو تو بتلانے کی ضرورت نہین - التاتارخانیہ اور اگر آگاہی نہو تو اشارہ سے بتلا دے اصلح کہ ایک رکعت باقی ہو تو ایک انگلی اور دو ہون تو دو انگلیان اشارہ کرے اور سجدہ تلاوت کے لیے زبان و پیشانی پر انگلی رکھے اور سہو کے واسطے دل پر - الظہیریہ - سجدہ نماز ہی کے لیے اگر باقی تو پیشانی پر ایک انگلی ورنہ دو انگلیان - جوامع الفقہ ع - رکوع باقی ہو تو ہاتھ گھٹنے پر رکھے اور قرارت باقی ہو تو ہاتھ منہ پر رکھکر اشارہ کرے - البحر - اگر کلام کے ساتھ خلیفہ کیا تو کل کی نماز فاسد ہوئی خواہ عمداً ہو یا سہواً یا جہلاً ع - چار رکعت والی نماز مین ایک نے اگر دوسرے کا اقتدار کیا اور امام کو حدث ہو گیا اُسنے اسی مقتدی کو خلیفہ کیا حالانکہ اُسکو نہین معلوم کہ کس قدر پڑھی ہے تو خلیفہ چار رکعت پڑھے اور احتیاطاً ہر رکعت مین قعدہ کرے - قاضیخان - اگر لاحق کو خلیفہ کیا تو وہ قوم کو اشارہ کر دے حتی کہ جو اسپر نماز ہے وہ پوری کرے پھر قوم کو نماز پڑھا دے اور اگر اسنے یون نہ کیا بلکہ امام کی نماز پوری کر دی حتی کہ سلام تک نوبت آئی پھر اسنے مدرک کو اپنی جگہ کر دیا جس نے سلام پھیر دیا تو ہمارے نزدیک جائز ہے - المضمرات یعنی بعد سلام کے لاحق اپنی نماز پوری کر لے م - امام محدث اپنی امامت پر ہے یہانتک کہ مسجد سے باہر ہو جاوے یا کسی کو خلیفہ کرے جو اُسکی جگہ کھڑا ہو جاوے اس نیت سے کہ لوگون کی امامت کریگا یا قوم کسی کو خلیفہ کر لے - پھر اگر اینمین سے کوئی بات نہوئی حتی کہ امام محدث نے گوشۂ مسجد مین وضو کیا اور لوگ منتظر رہے پھر آکر اُسنے لوگون کے ساتھ نماز تمام کی تو ادا ہو گئی - المحیط - اگر امام کی مسجد سے خارج ہونے سے پہلے کوئی مرد خود آگے بڑھ گیا تو جائز ہے - قاضیخان اگر دو مرد آگے بڑھے تو کہا گیا کہ جسکی اتباع اکثر دن نے کی وہ صحیح اور دوسرا فاسد ہے اور اگر دونون کے مقتدی برابر ہون تو فاسد ہے - التبیین - اور اصح یہ کہ دونون فریق کی نماز فاسد ہے - المبسوط ع - اگر ایک ہی مقتدی ہو تو بدون تعیین و نیت کے وہ امامت کے واسطے متعین ہو جائیگا - التبیین - اقول بشرطیکہ وہ لائق خلافت ہو - م - امام کو حدث ہو گیا اور اُسکے مسجد سے باہر جانے سے پہلے کسی نے اُسکا اقتدار کیا تو صحیح ہے اگرچہ امام محدث نے انصراف کر لیا ہو ع - اگر بعد خلیفہ کرنے کے امام محدث کے ساتھ کسی نے اقتدار کیا تو باطل ہے م - نماز خلیفہ صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ امام کے مسجد سے باہر جانے سے پہلے خلیفہ محراب امام مین پہونچ جاوے - عن وغیرہ - مسافرون نے مسافر کا اقتدار کیا اُسکو حدث ہوا اُسنے مقیم مقتدی کو خلیفہ کیا تو مسافر امام محدث پر چار رکعت لازم نہین اور اگر مسافر کو خلیفہ کیا اُسنے اقامت کی نیت کر لی تو قوم پر چار رکعت کا اتمام لازم نہین - محیط السرخسی - یہ سب تو واقعی حدث کی صورت مین ہے - **ومن ظن انہ احدث فخرج من المسجد** - اور جس نے گمان کیا کہ اُسکو حدث ہو گیا پس وہ مسجد سے خارج ہو گیا - **ثم علم انہ لم یحدث** - پھر اُسکو معلوم ہوا کہ حدث نہین ہوا تھا - ف - مثلاً گمان ہوا کہ قطرہ اُتر آیا پس مسجد سے نکل گیا پھر ظاہر ہوا کہ نہین اُترا تھا - **استقبل الصلوٰۃ** - تو وہ نئے سرے سے نماز پڑھے - ف - خواہ خلیفہ کیا ہو یا نہین - **وان لم یکن خرج من المسجد** - اور اگر وہ مسجد سے باہر نہ ہوا ہو - ف - کہ اِسکو حدث نہونا ظاہر ہو گیا - **یصلی بالبقیۃ** - تو باقی نماز پڑھے - ف - بدلیل استحسان - **والقیاس فیہما الاستقبال** - اور قیاس دونون صورتون مین یہی کہ نئے سرے سے پڑھے - **وہو روایۃ عن محمد** - اور یہی امام محمد کا قول مروی ہے - **لوجود الانصراف من غیر عذر** - کیونکہ قبلہ رخ سے منہ پھیرنا نماز مین بغیر عذر تحقیقی پایا گیا - ف - خواہ رفتار قبلہ کی طرف منہ کیے ہوے ہو یا پیٹھ کیے ہو یہی ظاہر الروایہ ہے ع بر خلاف اِسکے جب کہ درحقیقت حدث ہو کر عذر متحقق ہوا تو اِس صورت مین بوجہ نص کے خلاف قیاس اُسکا انصراف مفسد نہ ہوا - **وجہ الاستحسان انہ انصرف علی قصد الاصلاح** - وجہ استحسان کی یہ کہ

مصلی مذکور اصلاح کی نیت سے پھرا تھا۔ ف۔ تو یہ پھرنا مفسد نہیں۔ **الا تری انہ لو تحقق ما توہمہ بنی علی صلاتہ** کیا تو نہیں دیکھتا کہ اگر وہ متحقق ہوتا جو اُسنے توہم کیا تھا یعنی حدث واقعی ہوتا تو وہ اپنی نماز پر بنا کرتا۔ **فالحق قصد الاصلاح بحقیقتہ**۔ تو اصلاح کا قصد بھی حقیقی اصلاح کے ساتھ لاحق کیا گیا۔ ف۔ مگر یہ بات مسجد کے باہر نکلجانے میں نہیں ہے بلکہ۔ **مالم تختلف المکان بالخروج**۔ جبتک جگہ نہ بدلے بوجہ مسجد سے نکل جانے کے۔ ف۔ کیونکہ جگہ بدلنا تحریمہ کو باطل کرتا ہے اور جب تک جگہ متحد ہے تحریمہ باقی ہے وعلی ہذا اگر غازی نے دشمن آجانے کا گمان کرکے رخ پھیرا حالانکہ دشمن نہ تھا تو اسکی نماز باطل نہوگی جب تک اپنے مقام سے خارج نہو جاوے۔ جامع التمرتاشی ع۔ **وان کان استخلف فسدت**۔ اور اگر اِس متوہم نے کسی کو خلیفہ بنایا تو نماز فاسد ہو گئی۔ ف۔ اگرچہ جگہ سے تجاوز نہ کیا ہو۔ ف۔ **لانہ عمل کثیر من غیر عذر**۔ کیونکہ یہ بلا عذر کے عمل کثیر ہے۔ ف۔ کہا گیا کہ خلیفہ بنانے میں فساد کا حکم بقول صاحبین ہے۔ متفرقات ابو جعفر میں لکھا کہ خلیفہ نے اگر رکوع تک پڑھی تو فاسد ہوتی نہ اِس سے قبل۔ اور ابن سماعہ نے امام محمد سے روایت کی کہ خلیفہ اگر مقام امام میں کھڑا ہو گیا تو فاسد ہو گئی اگرچہ کوئی رکن ادا نہ کیا ہو۔ اگر قوم نے خلیفہ بنا لیا تو امام کے سوائے انھیں کی نماز فاسد ہوتی۔ الفتح۔ **وہذا بخلاف ما اذا ظن انہ افتتح علی غیر وضوء**۔ اور یہ پھرنا گمان اصلاح پر بخلاف ایسی صورت کے کہ اُسنے گمان کیا کہ اُسنے بغیر وضو نماز شروع کی ہے۔ ف۔ یا موزہ پر مسح کیے تھا اُسنے مدت گذر جانے کا گمان کیا یا تیمم کیے تھا اُسنے سراب دیکھکر آب گمان کیا یا نماز ظہر میں اُسکو گمان ہوا کہ میں نے نماز فجر نہیں پڑھی ہے یعنی ترتیب بھی واجب ہے یا اُسنے کپڑے پر سرخی دیکھکر خون گمان کیا۔ التبیین ع۔ **فانصرف**۔ پس اُسنے رخ پھیرا۔ **ثم علم انہ علی وضوء**۔ پھر جانا کہ وہ وضو پر ہے۔ ف۔ اور گمان غلط تھا۔ **حیث تفسد**۔ تو نماز فاسد ہوگی۔ **وان لم یخرج**۔ اگرچہ وہ مسجد سے خارج نہو۔ **لان الانصراف علی سبیل الرفض**۔ کیونکہ یہ پھرنا بطور رفض ہے۔ ف۔ یعنی نماز کو چھوڑنے کے طور پر پھرا نہ بر سبیل اصلاح۔ **الا تری انہ لو تحقق ما توہمہ یستقبلہ**۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ اگر وہ بات واقع میں متحقق ہوتی جس کا گمان کیا تھا تو از سر نو نماز پڑھتا۔ ف۔ تو اِسی گمان پر پھرا بھی تھا بر خلاف صورت اول کے کہ اسمیں رفض نہیں بلکہ بنا ہے۔ **فہذا ہو الحرف**۔ پس یہی دونوں میں اصل ہے۔ ف۔ جسپر فرق ظاہر ہے۔ حاصل یہ کہ جو گمان ایسا ہے کہ اُسنے بطور ترک و رفض کے پھیرا تو وہ مفسد ہے اور جس گمان نے یہ نہیں کیا تو اسمیں دیکھا جاوے کہ اگر مسجد سے خارج نہیں ہوا تو بنا کرے اور اگر خارج ہوا تو تحریمہ ٹوٹ گیا م۔ پھر دار و بیت اور مصلائے عید اور مصلائے جنازہ کا حکم مسجد کا ہے سوائے صورت کے کہ وہ اگر اپنے مقام نماز سے باہر ہوئی تو نماز فاسد ہو گئی۔ التبیین۔ **ومکان الصفوف فی الصحراء لہ حکم المسجد**۔ اور صحرا میں صفوں کی جگہ کے واسطے مسجد کا حکم ہے۔ **ولو تقدم قدامہ**۔ اور اگر وہ آگے کی طرف بڑھا۔ ف۔ پس اگر آگے سترہ ہو۔ **فالحد السترۃ**۔ تو حد سترہ ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر سترہ سے تجاوز کر گیا تو نماز فاسد ہوگی۔ **وان لم تکن**۔ اور اگر آگے سترہ نہو۔ **فمقدار الصفوف خلفہ**۔ تو بمقدار پیچھے کے صفوں کے۔ ف۔ حتی کہ اگر پیچھے صفیں پانچ گز تک ہوں تو آگے کی حد بھی پانچ گز ہے کہ اس سے تجاوز میں نماز فاسد ہوگی اور اسی پر تبیین الحقائق میں جزم کیا اور عینی میں بھی مذکور ہے ولیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ جب سترہ نہو تو وجہ یہ ہے کہ اسکے سجدہ گاہ کو حد قرار دیا جاوے کیونکہ امام اپنے حق میں منفرد ہے اور منفرد کا یہی حکم ہے۔ اقول اسی کی بحر الرائق و در مختار میں تبعیت کرکے اسی پر اعتماد کیا۔ مترجم کہتا ہے کہ پھر پیچھے کی حد میں بھی یہی دلیل جاری ہے کہ امام اپنے حق میں منفرد ہے اور حق میرے نزدیک یہ کہ منفرد کی ادا قائم ہے جیسا کہ اصول میں مصرح ہے تو جماعت کا اسپر قیاس کرنا درست نہیں ہے چنانچہ اشارہ فرمایا کہ۔ **وان کان منفردا**۔ اور اگر گمان کرنے والا مصلی ایک منفرد ہو۔ **فموضع سجودہ من کل جانب**۔ تو حد اسکا مقام سجدہ ہے ہر طرف سے۔ ف۔ حتی کہ

دائین بائین وپیچھے منفرد کے لیے اسی قدر حد ہے۔ کذا فی المحیط ۔ پس اگر منفرد پر قیاس کرین تو پیچھے بھی صفوف تک حد ہونا
چاہیے بعینہ اسی دلیل سے کہ امام اپنے حق مین منفرد ہے حالانکہ بالاتفاق پیچھے کی حد صفوف تک ہونا۔ امام رح سے منصوص ہے
پس اعتماد اسی پر ہے جو امام مصنف رح نے ذکر کیا۔ م۔ وان جن ۔ اور اگر مصلی مجنون ہوگیا۔ ف۔ خواہ امام ہو یا مقتدی
یا منفرد ہو۔ او نام فاحتلم۔ یا سوکر محتلم ہوگیا۔ او اغمی علیہ۔ یا اسپر اغما طاری ہوگیا۔ استقبل۔ تو نماز کو نئے سرے سے پڑھے
ف۔ بشرطیکہ تشہد کی مقدار نہ بیٹھا ہو۔ ف۔ اغما ایک مرض ہے کہ دماغ مین سرد گاڑھے بلغم کے بھرنے سے پیدا ہوتا ہے
ع۔ یعنی روح دماغی کی راہین بند کرکے حس وحرکت وحواس کو معطل کردیتا ہے یہ اطبا کا قول ہے۔ م۔ متکلمین کے نزدیک اغما
ایک سہو ہے جو انسان پر طاری ہوتا ہے اس حالت سے کہ اعضا مین فتور آجاتا ہے برخلاف جنون کے کہ وہ فساد وزوال
عقل ہے لہذا کہا گیا کہ انبیاء علیہم السلام پر اغما ہو سکتا ہے جنون محال ہے ع۔ بالجملہ اگر نماز مین وضو ٹوٹ جانے کا حکم
بوجہ جنون یا خوابی احتلام یا اغما سے ہو تو بنا نہین جائز بلکہ از سر نو پڑھے۔ م۔ لانہ یندر وجود ہذہ العوارض۔ کیونکہ
ایسے عوارض کا وجود نادر ہوتا ہے۔ ف۔ اور غشی نادر کی وجہ سے ایک عام بلوی نہوا۔ م۔ فلم یکن فی معنی ما ورد بہ النص
تو یہ عوارض یعنی اُن عوارض کے نہوئے جنکے ساتھ نص وارد ہے۔ ف۔ یعنی ریح وقی ونکسیر وغیرہ کہ جنکا وقوع نادر نہین
بلکہ اکثر ہوتا ہے لہذا حدث نادر الوجود مین بنا نہین ہے۔ م۔ وکذلک اذا قہقہہ۔ اور یون ہی اگر اسنے قہقہہ مار دیا تو
تو بنا نہین۔ کیونکہ نص کے عوارض تو بے اختیاری ہین بخلاف قہقہہ کے۔ لانہ بمنزلۃ الکلام۔ کیونکہ قہقہہ بمنزلہ کلام کے ہے
وہو قاطع۔ اور کلام نماز کا قاطع ہے۔ ف۔ تو قہقہہ قاطع ہوا پس بنا روا نہوئی۔ پھر یہ حکم اُس وقت کہ مقدار تشہد بیٹھنے
سے پہلے ایسا واقع ہوا ہو اور اگر بعد قدر تشہد کے ہو تو اُسکی نماز تمام ہے ع۔ وان حصر الامام عن القراءۃ۔ اور اگر امام
ممنوع وبند ہو جاوے قراءت سے۔ ف۔ مطلقاً حتی کہ ایک آیت بھی نہ پڑھ سکے مگر بدون اسکے کہ بھول کر امی ہوجاوے
بلکہ بسبب خجالت وغیرہ کے قراءت نہ کر سکے۔ فقدم غیرہ۔ پس اسنے دوسرے کو آگے کردیا۔ اجزاہم عند ابی حنیفۃ۔
تو کافی ہے جماعت کو نزدیک امام ابوحنیفہ کے۔ ف۔ اور یہی قول امام احمد رح کا ہے۔ مع۔ وقالا لایجزیہم۔ اور صاحبین نے
کہا کہ اُنکو یہ کافی نہین ہے۔ ف۔ یہ مشہور قول ابو یوسف کا ہے برخلاف المفید کے کہ جسمین ابو یوسف کا قول ابوحنیفہ رح
کے ساتھ ذکر کیا۔ مع۔ لانہ یندر وجودہ فاشبہ الجنابۃ۔ کیونکہ ایسا واقعہ نادر الوجود ہے تو مشابہ جنب ہوجانے کا ہوگیا
پھر صاحبین کے نزدیک جب خلیفہ نہین کر سکتا تو امی کی طرح بدون قراءت تمام کرے بشرطیکہ امیون کا امام ہو۔ ن ف سغناقیؒ نے بیان
مین کہا کہ یہ سہو ہے اور صحیح مذہب صاحبین کا یہ کہ وہ از سر نو نماز پڑھے جیسا کہ فخر الاسلام نے شرح جامع الصغیر مین تصریح کردی ہے
مع۔ مین کہتا ہون کہ امام مصنف نے بھی اسی طرف اشارہ کیا جبکہ دلیل مین اُسکو جنابت کے مشابہ قرار دیا حالانکہ جنابت
مین از سر نو پڑھنے کا حکم ہے م۔ ولہ ان الاستخلاف لعلۃ العجز۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ خلیفہ بنانا بوجہ عاجزی
کے ہوتا ہے۔ وہو ہہنا الزم۔ اور وہ اس صورت مین خوب لازم ہے۔ والعجز عن القراءۃ غیر نادر۔ اور قراءت سے
عاجز ہونا کچھ نادر الوقوع نہین۔ ف۔ کیونکہ اکثر اوقات بوجہ شرم وغیرہ کے قراءت سے بند ہوجاتا ہے فلا یلحق بالجنابۃ
تو اسکا الحاق جنابت کے ساتھ نہوگا۔ ف۔ ہان اگر بند ہونا اسوجہ سے ہو کہ وہ بھول کر امی ہوگیا تو بالاجماع خلیفہ
نہین کر سکتا صرح بہ شیخ الاسلام ابو الیسر رح۔ مع۔ ولو قرأ مقدار ما یجوز بہ الصلوٰۃ۔ اور اگر اسنے قراءت اسقدر
کرلی کہ جسکے ساتھ نماز جائز ہوجاتی ہے۔ ف۔ وہ ایک آیت ہے۔ کما صرح بہ الرازی وغیرہ۔ ل۔ لایجوز بالاجماع
تو خلیفہ کرنا بالاجماع نہین جائز ہے۔ لعدم الحاجۃ الی الاستخلاف۔ کیونکہ خلیفہ کرنے کی حاجت نہین ہے۔ ف۔ اور
اگر اس صورت مین خلیفہ بنایا تو نماز فاسد ہوگئی۔ المحیط۔ کیونکہ یہ عمل کثیر ہے۔ د۔ پھر قدر جائز کی تفسیر ایک آیت جیسا

مذکور ہوا محل تامل ہے کیونکہ پوری فاتحہ مع تین آیت کے علی الاصح واجب ہے جسکے ترک پر نقص موجب اعادہ ہے اور ایک آیت پر اقتصار کرنا گناہ۔ شاید کہ عذر کی جہت سے قدر آیت کافی ہو۔ فافہم م۔ وان سبقہ الحدث بعد التشہد توضأ وسلم۔ اور اگر مصلی کو بعد تشہد کے حدث ہوگیا تو وضو کرکے سلام دیوے۔ ف۔ اگرچہ فرض پورا ہوا لیکن واجب باقی ہے کما لان التسلیم واجب فلا بد من التوضی لیاتی بہ۔ کیونکہ سلام دینا واجب ہے تو وضو کرنا ضرور ہوا کہ سلام کو لاوے۔ ف۔ کیونکہ بغیر طہارت کے نماز کی تحلیل نہیں ہوگی۔ وان تعمد الحدث فی ہذہ الحالۃ۔ اور اگر بعد تشہد کے اسنے عمداً حدث کردیا۔ او تکلم۔ یا عمداً کلام کردیا۔ او عمل عملا ینافی الصلوٰۃ۔ یا عمداً کوئی ایسا کام کیا جو نماز کے منافی ہے۔ تمت صلاتہ۔ تو اسکی نماز پوری ہوگئی۔ ف۔ ختم ہوگئی اگرچہ سلام واجب ترک ہوا یعنی اب وضو کرکے سلام واجب نہیں ہوسکتا۔ لانہ تعذر البناء لوجود القاطع۔ کیونکہ قاطع پائے جانے کی وجہ سے بنا کرنا متعذر ہے۔ لکن لا اعادۃ علیہ۔ لیکن اسپر نماز کا اعادہ نہیں ہے۔ لانہ لم یبق علیہ شیٔ من الارکان۔ کیونکہ اسپر ارکان میں سے کوئی جز نہیں باقی رہی۔ ف۔ اور تحلیل اسکی عمدی فعل سے ہوگئی اگرچہ بلفظ سلام واجب تھی۔ لیکن اس سے اوپر کے ارکان میں کچھ فساد نہیں ہوتا اور ظاہر حدیث ابن مسعود رضہ جسمیں تشہد ختم کرکے فرمایا کہ تیرا کھڑا ہونے کا جی چاہے تو کھڑا ہو۔ یہ بھی اسی کو مقتضی ہے فافہم۔ فان رای المتیمم الماء فی صلاتہ۔ اگر تیمم نے دیکھا پانی کو اپنی نماز میں۔ ف۔ قبل تشہد کے درحالیکہ اسکو استعمال کی قدرت اور پانی کافی طہارت ہے اور ملنے کا گمان غالب ہے۔ بطلت۔ تو اسکی نماز باطل ہوگئی۔ یعنی بالاجماع۔ وقد مر من قبل اور یہ مسئلہ پہلے گذرچکا۔ ف۔ یعنی تیمم کے بیان میں۔ اقول حاصل یہ کہ متیمم نے نماز میں پانی ایسی صفات کے ساتھ دیکھا کہ اسکا تیمم ٹوٹ گیا۔ تو یہ حدث ایسا نہیں کہ اسپر بنا کرے بلکہ نماز باطل ہوگئی۔ نہایہ میں کہا کہ اسوجہ سے کہ تیمم خلیفہ تھے مقصود نماز پورا ہونے سے پہلے اصل یعنی پانی پر قدرت ہوگئی۔ اور حدث سابق ظاہر ہونے سے قابل بنا نہ رہی بخلاف اسکے اگر متیمم کو حدث ہوا جب وہ پھرا تو اسنے پانی پایا تو اب وضو کرکے بنا کرلے کیونکہ یہاں حدث کے بعد اسنے پانی پایا تو پانی سے ظہور حدث نہوا اور مسئلہ اول میں پانی ہی سے حدث سابق ظاہر ہوا ہے۔ اقول صحیح یہ کہ دونوں مسئلہ میں نماز باطل ہے کچھ فرق نہیں چنانچہ آگے آتا ہے م۔ شرح الکنز میں ہے کہ اگر متیمم امام کے پیچھے مقتدی متوضی ہو اور اسنے پانی دیکھا تو اسکا اعتقاد ہوا کہ میرے امام کو پانی پر قدرت ہے تو اسکی نماز صحیح نہیں پس جب یہ اعتقاد کیا تو مقتدی کی اقتدا و نماز باطل ہوئی۔ بالاتفاق پس اگر اسکو پانی معلوم نہوا ہو تو اسکی نماز درحقیقت پوری رہیگی۔ کذا فی الفتح۔ اگر مسافر متیمم نے نماز میں کسی کے پاس پانی کافی دیکھکر گمان یا شک کیا کہ نہیں دیگا مگر نماز توڑ کر اسنے اشارہ سے مانگا پس اگر اسنے نہ دیا تو تیمم باقی ہے۔ کما صرح بہ الصدر۔ پھر اس صورت میں نماز باطل ہونے کی وجہ ظہور حدث سابق نہیں بلکہ اسکا منھ موڑنا بطور ترک کے ہے حتی کہ اگر وہ پانی دیتا تو از سرنو پڑھتا پس ایسا ہوگیا کہ متیمم نے سراب کو پانی سمجھکر منھ پھیرا کہ اسوقت از سرنو لازم ہے چنانچہ قولہ من ظن انہ احدث الخ کی شرح میں گذرا۔ اور اسی وجہ سے اگر نہ دینے کے شک میں اسنے نماز پوری کرلی پھر مانگا اور نہ دیا تو نماز پوری ہوگئی۔ کما ذکر الصدر عن الزیادات۔ اس سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف رح نے جو مسئلہ ذکر کیا وہ تو دو قیدوں پر ہے اول یہ کہ متیمم نے پانی دیکھا اسطرح کہ اسکو قدرت استعمال کی حاصل ہوگئی یا اسنے نماز کے رخ سے منھ پھیر لیا۔ ان قیدوں پر قرینہ یہ کہ مسئلہ کو بنا جائز نہونے کی ذیل میں ذکر فرمایا پس وہ منھ پھیرنے پر ہے نہ تمام کرنے پر فاحفظہ فانہ سائغ عزیز لایکاد یوجد من غیری واللہ اعلم م۔ فان راہ بعد ما قعد قدر التشہد۔ اور اگر متیمم نے پانی دیکھا بعد بقدر تشہد بیٹھنے کے ف۔ تو نماز باطل ہونے میں امام و صاحبین کا اختلاف ہے اور یہ بارہ مسئلہ بیان مذکور میں سب بعد ختم التحیات یا قدر التحیات بیٹھنے کے مراد ہیں۔ اول یہی کہ متیمم نے قدر تشہد بیٹھنے کے بعد پانی دیکھا اور اسکے کافی استعمال پر قادر ہوا

دوم ساو کان ماسحا - یا وہ موزہ پر مسح کرنیوالا تھا فانقضت مدۃ مسحہ پس اُسکے مسح کی مدت گذر گئی - ف - بعد قدر تشہد بیٹھنے کے
اور اُسکے پاس پانون دھونے کی قدر پانی بھی موجود ہو تو امام کے نزدیک نماز باطل و صاحبین کے نزدیک تمام ہے - اور شرح الکنز مین ہے کہ اگر
پانی نہین پایا تو بنا بر قول امام رح کے بعض نے کہا کہ نماز باطل نہوگی اور بعض نے کہا کہ باطل ہو جائیگی - اور لکھا کہ اگر حدث ہو پھر وضو کرنے
گیا اور اثنائے وضو مین مدت مسح تمام ہوئی تو نماز باطل نہوگی بلکہ وضو کرکے پانون دھوئے اور نماز پر بنا کرے کیونکہ اُسکو صرف پانون
دھونا ایسے حدث سے لازم آیا جو فی الحال صرف اسکے پانون مین حلول کر گیا تو ایسا ہوا کہ گویا فی الحال اُسکو ایک حدث ہو گیا - لیکن صحیح
یہ ہے کہ وہ بنا نہین کر سکتا بلکہ از سر نو پڑھے کیونکہ انقضائے مدت کوئی حدث نہین بلکہ اس سے وہ حدث ظاہر ہوگا جو شروع نماز سے پہلے
منسوب ہو تو گویا اُسنے بلا طہارت شروع کی پس ایسا ہوا کہ گویا متیمم کو حدث ہوا اور وہ وضو کرنے گیا تو وہان پانی پایا چنانچہ وہ بنا نہین
کر سکتا بلکہ از سر نو پڑھے بدلیل مذکورہ بالا - اور جیسے مستحاضہ کو نماز مین حدث ہوا پھر وضو کرنے سے پہلے اس نماز کا وقت نکل گیا تو وہ بنا
نہین کر سکتی ہے - ع - مسئلہ سوم - او خلع خفیہ بعمل یسیر - یا بعد قدر تشہد کے دونون موزے نکالے خفیف عمل کے ساتھ - ف - یعنی دونون
موزون مین سے کوئی موزہ نکالا - اور عمل خفیف سے اصطلاح کہ ڈھیلے تھے تو ہاتھ کی ضرورت نہ پڑی صرف پانون کے اشارہ سے کوئی موزہ
نکل گیا یعنی قدم کا اکثر حصہ نکل آیا حتی کہ دونون کو اُتار کر پانون دھونا لازم آگیا حالانکہ نماز سے ابھی نکلا نہین ہے - تو امام کے نزدیک باطل و صاحبین
کے نزدیک تمام ہے - اور عمل خفیف کی قید اسواسطے لگائی کہ اگر عمل کثیر سے نکالے تو عمل کثیر خود نماز سے خارج کر دیتا ہے تو گویا عمداً نماز سے خارج ہوا
اور چونکہ بعد قدر تشہد کے ہے لہذا عمل کثیر سے بالاجماع نماز تمام ہو جائیگی - م ع ف وغیرہ - مسئلہ چہارم - او کان امیا - یا مصلی امی تھا - ف - جو نماز
پڑھتا تھا - البنایہ - یا امیون وغیرہ کے مانند کا امی امام تھا - التبیین - فتعلم سورۃ - پس اُسنے کوئی سورہ قرآنی سیکھ لیا - ف -
بعد قدر تشہد کے تو نماز باطل - عند الامام لا عندہما - اور مراد سورہ سے مقدار جواز قراءت ہے اور وہ امام رح کے نزدیک
ایک آیت ہے - م - اور تعلم سے یہ مراد کہ بلا اختیار کسی پڑھنے والے سے سنے اور بغیر حفظ کرنے کے اُسکو حفظ ہو گئی یا بھولا ہوا
تھا اب یاد آگئی تو امام کے نزدیک باطل و صاحبین کے نزدیک تمام ہے - اور اگر اسنے تعلم کیا یعنی حقیقت مین یہ فعل کیا کہ بعد قدر
تشہد کے سورہ اپنے فعل اختیاری سے سیکھا تو یہ فعل کثیر منافی نماز کے ہے پس بالاتفاق نماز تمام ہو جائیگی - التبیین ع - اور اگر
یہ مصلی کسی قاری کے پیچھے پڑھتا ہو تو بھی عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد ہوگی اور بعض کے نزدیک نہین فاسد ہوگی اور
ابو اللیث نے اسی کو لیا - البنایہ ع التبیین - اور یہی صحیح ہے - الظہیریہ - مسئلہ پنجم - او عریانا فوجد ثوبا - یا مصلی ننگا
پڑھتا تھا پس اُسنے کپڑا پایا - ف - جو ایسا ہو جسمین نماز جائز ہے حتی کہ نماز سے مانع نجاست نہو یا ہو تو اُسکے پاس دور
کرنیوالی چیز پانی وغیرہ ہو یا یہ چیز نہو مگر چہارم یا زائد پاک ہو - التبیین - مین کہتا ہون بلکہ سوائے کپڑے کے جو ڈھانکنے
والی چیز پاوے اسی حکم مین ہے بنا بر آنکہ شرط نماز مین گذرا - بالجملہ اس مسئلہ مین بھی بطلان و تمام کا امام و صاحبین مین خلاف
ہے - م - مسئلہ ششم - او مومیا - یا مصلی اشارہ سے رکوع و سجود کرنے والا تھا - فقدر علی الرکوع والسجود - پھر بعد قدر تشہد
کے قادر ہو گیا رکوع و سجود پر - ف - تو اختلاف ہے - مسئلہ ہفتم - او تذکر فائتۃ علیہ قبل ہذہ - یا قدر تشہد تک پڑھ لینے
کے بعد مصلی نے یاد کیا قضائے نماز کو جو اُسپر واجب القضاء ہے اس نماز سے پہلے کی - ف - مثلاً نماز ظہر مین بعد قعدہ اخیرہ
کے یاد آیا کہ فجر قضاء ہو گئی تھی حالانکہ ترتیب کی فرضیت سے وہ اول پڑھنی چاہیے ہے - اور تنگی وقت یا چھ نمازون کی
کثرت وغیرہ سے ترتیب اسکے ذمہ سے ساقط بھی نہین ہوئی تھی - تو اختلاف مذکور ہے - م - اگر مقتدی کو اپنی فائتہ یاد آئی
تو فقط اُسی کی نماز فاسد ہوگی - التبیین - مسئلہ ہشتم - او احدث الامام القاری فاستخلف امیا - یا بعد قدر تشہد کے
امام قاری کو حدث ہوا پس اُسنے اُمی کو خلیفہ کر دیا - ف - تو اختلاف ہے اور متون مین یہی مذکور ہے اور فخر الاسلام
نے اختیار کیا کہ بالاجماع نماز فاسد نہین ہے اور کافی مین لکھا کہ یہی اصح ہے اور عدم فساد کشف الغوامض و مبسوط مین مذکور ہے

مع و م - مسئلہ نہم - او طلعت الشمس فی الفجر - یا فجر میں آفتاب طلوع ہو گیا - ف - بعد قدر تشہد کے تو اختلاف ہے بنا بر انکی
تحریمہ سے خارج نہیں ہوتا ع - اور یوں ہی جبکہ نماز عیدین میں آفتاب ڈھل گیا ہو یا قضا پڑھنے والے پر تین اوقات
حرام میں سے کوئی وقت آگیا - دہم مسئلہ دہم - او دخل وقت العصر و ہو فی الجمعۃ - یا داخل ہو گیا عصر کا وقت درحالیکہ
وہ نماز جمعہ میں ہے - ف - بعد قدر تشہد کے - تو اختلاف ہے - ینابیع میں کہا کہ یہ جب ہی متصور ہے کہ آخر وقت ظہر کا ایک مثل
سایہ تک ہو جیسا کہ صاحبین کا قول ہے ع - اقول یہ مسئلہ بھی دلیل ہے کہ امام رح نے دو مثل کے قول سے رجوع کر لیا م - پھر
کہا گیا کہ جمعہ کی قید اتفاقی ہے اور ظہر میں بھی یہی حکم ہے اور کہا گیا کہ نہیں بلکہ یہ حکم صرف جمعہ میں ہے اور ظہر میں اسکے خلاف ہے ع
وغیرہ - اور یہی اظہر ہے م - مسئلہ یازدہم - او کان ماسحا علی الجبیرۃ فسقطت عن برء - یا وہ شخص مصلی جبیرہ پر مسح کیے
تھا جو بعد قدر تشہد کے اچھا ہونے سے گر پڑا - ف - کیونکہ بغیر صحت کرنے سے طہارت زائل نہو گی - مسئلہ دوازدہم - او
کان صاحب عذر فانقطع عذرہ - یا مصلی شخص معذور تھا جسکو بعد وضو کے عذر جاری ہوا تھا پھر نماز میں بعد قدر
تشہد کے اسکا عذر منقطع ہو گیا - ف - یعنی وہ عذر ہی جاتا رہا تو اختلاف ہے ولیکن عذر منقطع ہونا دوسری نماز کے کامل وقت
گذرنے پر معلوم ہوگا - کالمستحاضۃ و من معناہا - جیسے عورت مستحاضہ یا جو شخص مرد و عورت کہ مستحاضہ کے معنی ہے - ف -
جیسے جس آدمی کو پیشاب جاری یا ہیٹ یا زخم ناسور یا ریح یا دائمی نکسیر جاری ہونے کا عذر ہو پس اگر نماز ظہر میں مثلاً بعد قدر
تشہد کے یہ عذر جاری ہونا منقطع ہوا تو نماز ختم کے بعد دوسری نماز عصر کا پورا وقت دیکھا جاوے اگر اُسوقت کے اندر عذر مذکور
جاری ہوا تو انقطاع ظہر کا کچھ اعتبار نہیں اور نماز صحیح رہی اور اگر عصر میں پورے وقت منقطع رہا تو نماز ظہر جسمیں بعد قدر تشہد کے
منقطع ہوا تھا اُسکا حکم مثل تمام مسائل مذکورہ بالا کے یہ کہ - بطلت الصلوۃ - نماز باطل ہوئی یعنی فرضیت نہ رہی - ف -
اور یہاں چند مسائل دیگر زائد کیے گئے ہیں ایک یہ کہ قدر عفو سے زائد نجاست لگے کپڑے میں نماز پڑھتا تھا پھر قدر تشہد کے
بعد اسکو ایسی چیز پانی وغیرہ میسر آئی جس سے نجاست زائل کرے - دوم نماز فجر قضا کرتا تھا تو اسپر وقت زوال بعد قعدہ
کے آگیا اور یوں ہی ہر قضا میں وقت مکروہ آنا - جیسے وقت عصر میں قضائے ظہر پڑھتا تھا کہ بعد قعدہ کے غروب آیا - سوم
یہ کہ لونڈی سر کھلے نماز پڑھتی تھی کہ بعد قعدہ کے آزاد کی گئی تو اگر فوراً اُسی وقت اُسنے سر نہیں ڈھکا تو امام رح کے نزدیک
نماز فاسد ہے اور صاحبین کے نزدیک تمام جیسا کہ امام اسبیجابی رح نے ذکر کیا ع التبیین - ان مسائل میں بعد قدر تشہد کے یا سجود
سہو میں کوئی بات عارض ہوئی تو مصلی کی نماز اور امام ہو تو مقتدیوں کی نماز بھی باطل ہو جائیگی - اگر اُسنے سلام پھیر دیا
اور اسپر سجود سہو میں پھر کوئی بات عارض ہوئی پس اگر سہو کے سجدہ کیے تو نماز باطل ہوگی ورنہ نہیں اور اگر مقتدیوں نے
امام سے پہلے بعد قدر تشہد کے سلام پھیر دیے پھر امام کو کچھ عارض ہوا تو اسی کی نماز گئی اور قوم کی نہیں جیسے قوم نے سجدہ سہو
میں شرکت نہ کی ہو اور امام کو کچھ عارض ہوا تو فقط امام کی نماز باطل ہوگی - التبیین - اور اگر بعد سلام کے یاد کیا کہ اسپر سجدہ
تلاوت یا قرات تشہد ہے تو ذخیرہ میں کہا کہ کتاب میں مذکور نہیں ولیکن انہیں مسائل سے ہونا چاہیے اور اگر سلام کے بعد
سجدہ صلاتیہ یاد کیا پھر قضا میں سجدہ کے اندر سجدہ یاد کیا تو بالاتفاق اُسکی نماز فاسد ہوگی کیونکہ اسوقت اسپر ایک رکن
نماز باقی رہا تھا جب ہی اُسنے سجدہ سہو کیا ہے م - بالجملہ حکم متن یہ کہ ان مسائل میں بنا نہیں بلکہ نماز باطل ہو گئی - فی قول
ابی حنیفۃ رح - امام ابو حنیفہ رح کے قول میں - ف - یعنی فرض نہیں رہی - و قالا تمت صلاتہ - اور صاحبین رح نے
کہا کہ مصلی کی نماز پوری ہو گئی - ف - کیونکہ قعدہ اخیر کے بعد واقع ہوا اور فتح القدیر میں صاحبین کو مرجح اور شرنبلالیہ
میں اظہر ٹھہرایا ہے اور مترجم کہتا ہے کہ متون میں مذکور ہونا روایات کی تصحیح ہے یعنی ان مسائل میں امام رح کی روایات تو یہی
صحیح ہیں کہ نماز فاسد ہوگی پس ترجیح فتح القدیر کے معنی یہ ہو سکتے کہ بحسب الدلیل قول صاحبین مرجح ہے لیکن مترجم کو ہنوز

یہ فرد دہی کہ ترجیح بنظر دلیل کیونکر دیجائیگی کیونکہ امام رح کی دلیل ان مسائل مین ہنوز متحقق نہوئی یعنی ظاہر نہوا کہ امام رح کی دلیل
کیا ہی حتی کہ امام مصنف نے کہا - **قیل الاصل فیہ ان الخروج عن الصلوٰۃ بصنع المصلی فرض عند ابی حنیفۃ ولیس**
بفرض عندہما - کہا گیا کہ اصل اِس باب مین یہ کہ نماز سے باہر ہونا مصلی کے اختیاری فعل سے امام ابوحنیفہ کے نزدیک فرض ہی
اور صاحبین کے نزدیک نہین فرض ہی - **فاعتراض ہذہ العوارض عندہ فی ہذہ الحالۃ کاعتراضہا فی خلال الصلوٰۃ** -
پس ان عوارض کا پیش آنا جو ہر مسئلہ مین جدا جدا مذکور ہوے ہین بعد قعدہ اخیر کے امام رح کے نزدیک جیسے درمیان نماز
مین پیش آنا - ف - یعنی قعدہ اخیرہ کے بعد بھی ہنوز نماز مین ہی خارج نہین ہوا تو یہ عوارض درمیان نماز مین طاری ہوے
پس مفسد ہین - **وعندہما کاعتراضہا بعد التسلیم** - اور صاحبین کے نزدیک بعد قعدہ اخیرہ کے انکا پیش آنا گویا بعد سلام
پھیرنے کے پیش آنا ہوا - ف - تو مفسد نہونگے یہ اصل ابوسعید بردعی رح نے نکالی اور عامہ مشائخ اسی پر ہین ع - **لہما**
ما روینا من حدیث ابن مسعود - دلیل صاحبین کی وہ حدیث ابن مسعود رض ہی جو ہمنے روایت کی - ف - یعنی قولہ اذا قلت
ہذا او فعلت ہذا فقد تمت صلاتک - یعنی جب تونے یہ کہا یا یہ کیا تو تیری نماز پوری ہوگئی - ان شئت ان تقوم فقم - اگر تیرا جی چاہے
اٹھنے کو تو اٹھ کھڑا ہو آخر تک - چنانچہ تشہد وغیرہ مین مفصل مذکور ہوئی ہی - وجہ استدلال ظاہر ہی کہ ان مسائل مین قعدہ
اخیرہ کے بعد ان عوارض کا ذکر ہی اور قعدہ اخیرہ پر نماز تمام ہوگئی تو بعد تمام ہونے کے باطل ہونا متصور نہین ہی - مترجم کہتا ہی
تحریمہا التکبیر وتحلیلہا التسلیم - بھی حدیث ہی اور معلوم ہوچکا کہ تکبیر تحریمہ داخل نماز نہین ہی یون ہی تحلیل تسلیم بھی داخل نماز
نہین پس فقد تمت صلاتک سے جو امور کہ مابین تحریم وتحلیل کے ہین وہ تمام ہوے ہین اسلئے کہ تحریم کا مضاف الیہ نماز ہی
اور اصل یہ کہ مضاف اپنے مضاف الیہ سے خارج مغائر ہو تو نماز سے تحریم وتحلیل خارج رہی - پس نماز تمام ہونے سے ہنوز
تحلیل تمام نہوئی اسی واسطے حدیث مین آیندہ کھڑا ہونا و بیٹھنا کوئی اپنا فعل تحلیل کرنے والا مذکور ہوا ہی فافہم - م - **ولہ انہ لا یمکنہ**
اداء صلوٰۃ اخری الا بالخروج من ہذہ - اور امام رح کی دلیل یہ ہی کہ مصلی کو امکان نہین دوسری نماز ادا کرنے کا مگر اسی طرح
کہ وہ اِس موجودہ نماز کے احرام سے باہر ہو - ف - جیسے حج کے احرام سے نکل کر دیگر امور ممنوعہ کی حلت ہوتی ہی پھر
دوسری نماز ادا کرنا فرض ہی تو موجودہ نماز سے نکلنا بطریق فرض ٹھہرا کیونکہ اسی سے دوسرے فریضہ کا توصل ہی - م -
وما لا یتوصل الی الفرض الا بہ یکون فرضا - اور جو چیز ایسی ہو کہ اُسکے بغیر کسی فرض تک توصل نہو تو وہ چیز بھی کرنا فرض
ہوگی - ف - تو نماز موجودہ سے نکلنا فرض ہوا - نظیر اسکی یہ کہ زید پر نفقہ فرض ہی اور وہ بغیر کمائی کرنے کے نفقہ نہ پا دیگا تو
اسپر کمائی کرنا فرض ہوگا خواہ تجارت سے یا جہاد وغیرہ سے - اور جیسے نماز مین رکوع وسجود فرض ہین ولیکن رکوع سے جب تک
منتقل نہو تب تک سجود نہین ادا کر سکتا لہٰذا نماز مین ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہونا فرض ہی پس یہ اگرچہ
فی نفسہ رکن نہین مگر فرضیت کی وجہ سے ارکان مین شمار ہی - عینی رح نے کہا کہ یہ نکتہ شیخ ابومنصور الماتریدی رح سے منقول
ہی - اگر وہم ہو کہ بعد قعدہ اخیرہ کے اگر مرد کے ساتھ عورت محاذی ہوجاوے تو بالاتفاق نماز تمام ہوجاتی ہی حالانکہ مصلی مرد کیطرف
سے کوئی فعل تحلیل نہین پایا گیا - جواب یہ کہ محاذات تو دونون طرف سے ہوتی ہی اور عورت کی طرف سے ابتدائی حرکت
البتہ پائی گئی پھر جب وہ مقابل داہنے یا بائین ہوئی تو یہ اُسکے محاذی اور وہ اُسکی محاذی ہوگئی پس فعل پایا گیا - ومعنی
قولہ تمت - اور تمت جو حدیث مین آیا ہی اُسکے معنی - **قاربت التمام** - تمام ہونے کو لگ گئی - ف - جیسے حج مین وقوف
عرفہ کو فرمایا کہ من وقف بعرفۃ فقد تم حجہ - جس نے عرفہ کا وقوف کر لیا تو اسکا حج تمام ہوگیا - حالانکہ بالاتفاق ابھی بعد عرفہ کے
طواف زیارت کا فرض باقی رہتا ہی - حاصل کلام یہ ٹھہرا کہ بعد تشہد کے ایک فرض باقی رہا وہ تحلیل ہی اور تحلیل مین لفظ سلام
واجب ہی پس تحلیل تو فرض ہی خواہ بلفظ سلام ہو یا اُسکے قائم مقام ہو مگر لفظ سلام واجب ہی تو اسی تحلیل کو ابوسعید بردعی نے

خروج بصنع المصلی - بیان کیا - عینی رح نے کہا کہ واضح ہو کہ عامۂ مشائخ تو ابو سعید بردعی رح کے قول پر ہین کہ خروج بفعل مصلی اسپر فرض ہے اور مصنف رح کے نزدیک مختار قول کرخی رح ہے کہ خروج بفعل مصلی ہمارے ائمہ مین سے کسی کے نزدیک فرض نہین ہے اور ان صورتون مین امام ابو حنیفہ کے نزدیک نماز باطل ہونے کی وجہ تو صرف یہی ہے کہ یہ چیزین نماز کو متغیر کر دیتی ہین - کرخی رح نے کہا کہ تینون اماموں مین کچھ خلاف نہین کہ فعل مصلی کے ساتھ نماز سے خارج ہونا کچھ فرض نہین ہے اور نہ وہ ابو حنیفہ سے مروی ہے بلکہ شیخ بردعی نے اسکو نکالا جبکہ ان مسائل مین ابو حنیفہ کا خلاف دیکھا حالانکہ یہ نکالنا غلط ہے کیونکہ اگر خروج بصنعہ فرض ہوتا تو ایسے فعل سے مخصوص ہوتا جو قربت ہے - رہا ان مسائل مین امام کے نزدیک نماز کا بطلان تو صرف اسوجہ سے ہے کہ یہ چیزین درمیان نماز مین واقع ہوئین کیونکہ اسپر ہنوز سلام دینا واجب ہے اور وہ آخر نماز ہے اسی وجہ سے اگر کسی نے قعدہ اخیرہ کے بعد مسافر نیت اقامت کرلے تو اسکا فرض متغیر ہو جاتا ہے - الفتح - حاصل آنکہ ابو سعید بردعی و عامۂ کے نزدیک امام ابو حنیفہ کے قول مین خروج بصنعہ فرض ہے اور کرخی و ایک جماعت کے نزدیک نہین اور اسی کو امام مصنف رح نے اختیار کیا - شرح الکنز للزیلعی والعینی - واکثر کتابون مین کہا کہ یہی صحیح ہے پس وجہ فساد امام رح کے نزدیک یہ کہ اثنائے نماز مین یہ افعال واقع ہوے جو مفسد ہین لہذا نماز باطل ہوئی - اگر کہا جاوے کہ ان مسائل مین سے جس صورت مین کہ قاری امام نے قدر تشہد کے بعد امی کو خلیفہ کیا اور خلیفہ کرنا عمل کثیر ہے تو چاہیے کہ نماز سے خارج ہو جاوے اور یہ نماز باطل نہو بلکہ ناقص ہو - جواب دیا کہ نہین - **والاستخلاف لیس بمفسد حتی یجوز فی حق القاری** - اور خلیفہ کرنا ایسا فعل نہین جو نماز کو مفسد کرے تاکہ قاری کے حق مین جواز نماز کا حکم ہوتا - ف - اگر کہو کہ پھر کیون بطلان نماز کا حکم دیا - و - جواب یہ کہ - **انما الفساد ضرورة حکم شرعی** - فساد نماز کا حکم تو صرف اسوجہ سے دیا کہ حکم شرعی اُسکو مقتضی ہے - ف - کیونکہ اگر خلیفہ کرنے سے فساد نماز آجاتا ہو تو امی کے سواے اگر قاری خلیفہ کرے تو بھی فاسد ہو حالانکہ قاری کو خلیفہ کرنا بالاتفاق جائز ہے تو خلیفہ کرنا جب مفسد نہوا تو مفسد امر دیگر ہے وہ ضرورت حکم شرعی ہے - **وھو عدم صلاحیۃ الامام** - اور وہ امر شرعی یہ کہ امام مین صلاحیت امامت نہین ہے - ف - تو گویا نماز کے بعض حصہ مین تو امام موافق حکم شرعی رہا اور آخر حصہ مین امام مخالف شرع ہوا جو مفسد ہے تو نماز لامحالہ فاسد ہے جبکہ درمیان نماز مین امام غیر صالح ہے - اور صاحبین کے نزدیک گویا بعد ختم نماز کے امام غیر صالح آیا - مع - پھر اس مسئلہ مین امام تمرتاشی وہندوانی وکاشانی رح نے کہا کہ قاری کے امی خلیفہ کرنے مین بالاتفاق نماز جائز ہوگی کیونکہ خلیفہ کرنا بلا ضرورت کے عمل کثیر ہوا - کمافی العینی وغیرہ - اب بیان اس امر کا رہا کہ مترجم نے اوپر اشارہ کیا کہ ان مسائل مین فرضیت باطل ہونے کا حکم تو سب مین امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے پھر یا فرضیت نرہی تو کیا نفل ہو جائیگی جواب یہ کہ نفل بھی نہوگی سواے تین مسائل کے ایک یہ کہ جب اسمین اگلی نماز فائتہ یاد آئی - دوم جبکہ فجر مین آفتاب طلوع ہو گیا - سوم جبکہ جمعہ مین عصر کا وقت آگیا - البوبرۃ - چارم جبکہ اشارہ والا رکوع وسجود پر قادر ہوا - الحاوی - اور ظاہر یہ کہ عید مین جب وقت زوال آگیا اور قضا مین جب اوقات مکروہہ سے کوئی وقت آگیا تو اسمین بھی نفل ہوجانا چاہیے گر مین نے جزئیہ دیکھا نہین - الدر - یہ ظاہر ہے دیکھنے کی حاجت نہین ہے - ح - **ومن اقتدی بامام بعد ما صلی رکعۃ** - اور جس مرد نے اقتدا کیا کسی جماعت کے امام سے بعد ازانکہ امام نے ایک رکعت پڑھی ہے - **فاحدث الامام** - پھر امام کو حدث ہو گیا **فقدمہ اجزاہ** - پھر امام نے اسی مرد کو خلیفہ کر دیا تو کافی ہے - ف - جبکہ لائق خلافت ہو اگرچہ اُسکی ایک رکعت چھوٹنے سے مسبوق ہے - **لوجود المشارکۃ فی التحریمۃ** - کیونکہ تحریمہ مین باہم شرکت پائی جاتی ہے - ف - اور خلیفہ صحیح ہونیکے لیے یہی چاہیے تھا کہ باہم مشارکت ہو خواہ کامل کہ جو تحریمہ واداء دونون مین ہے جیسے مدرک مین یا ناقص فقط تحریمہ مین جیسے مسبوق مین ہے لہذا کہا - **والاولی للامام ان یقدم مدرکا** - اور امام کو اولی یہ تھا کہ کسی مدرک کو مقدم کرتا - لانہ اقدر

علی اتمام صلاتہ - کیونکہ مدرک کو نماز امام کی تمام کرنے مین پوری قدرت ہے - ف - بہ نسبت مسبوق کے - وینبغی لھذا المسبوق ان لا یتقدم لعجزہ عن التسلیم - اور اس مسبوق کو چاہیے کہ خلافت کے لیے آگے نہ بڑھے یعنی قبول نہ کرے کیونکہ سلام پھیرنے سے عاجز ہے - ف - چنانچہ اگر بڑھگیا تو وقت سلام کے لامحالہ کسی مدرک کو آگے کریگا جو قوم کے لیے سلام پھیرے پھر یہ مسبوق اپنی رکعت تمام کریگا - لیکن یہ خلاف اولی ہے چنانچہ اسکو خلافت قبول کرنا جائز ہے جیسے امام کو خلیفہ بنانا روا ہے - اسی طرح اگر امام نے لاحق کو یا اپنے مسافر ہونے کی صورت مین کسی مقیم کو خلیفہ کر دیا تو بھی جائز خلاف اولی ہے - [illegible] - فلو تقدم یبتدئ من حیث انتہی الیہ الامام - پھر اگر مسبوق بر وقت خلیفہ بنائے جانے کے بڑھگیا تو ابتدا وہان سے کرے جہانتک امام پہونچا ہے - لقیامہ مقامہ - کیونکہ یہ مسبوق قائم بمقام امام ہے - ف - اور مسبوق کے حق مین خلاف ترتیب ہو جانا اس عذر مین مضر نہین کیونکہ ترتیب ہمارے نزدیک شرط نہین ہے حتی کہ مسبوق بعد سلام امام کے اپنی پہلی رکعات ادا کرتا ہے جیسا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے منصوص ہے - ع - ہان اگر اس مسبوق کو یہ معلوم نہو کہ امام کہان تک پہونچا اور کیا باقی ہے اور امام نے بتلایا نہین تو وہ احتیاطاً ہر رکعت پر قعدہ کرے - اور اگر دو رکعت کے بعد ملا ہو تو اسپر دو قعدے لازم ہین اور اگر امام نے اسکو اشارہ کیا کہ مین نے پہلی دو رکعتون مین قراءت نہین کی تو مسبوق اخیرین مین قراءت کرے پھر اسپر اپنی دو رکعتون مین بھی قراءت فرض ہے - کذا فی المبسوط وغیرہ - م - واذا انتہی الی السلام یقدم مدرکا یسلم بہم - اور جب یہ مسبوق نماز امام تمام کر کے سلام تک پہونچے تو کسی مدرک کو بڑھاوے جو قوم کے ساتھ سلام پھیرے - ف - اور مسبوق سلام نہین پھیر سکتا کیونکہ اسکی نماز ہنوز تمام نہین ہے - فلو انہ حین اتم صلوٰۃ الامام قہقہہ او احدث متعمدا او تکلم او خرج من المسجد فسدت صلاتہ - پھر اگر یہ ہوا کہ مسبوق خلیفہ نے جب امام کی نماز تمام کی تو قہقہہ مار دیا یا عمداً حدث کر دیا یا کلام کر دیا یا مسجد سے نکل گیا تو مسبوق مذکور کی خود نماز فاسد ہو گئی - ف - اور جس کسی کا حال مثل مسبوق کے ہے اسکی نماز بھی فاسد ہوئی - ت - جیسے کوئی مقتدی اور بھی مسبوق ہو یا امام محدث نے ہنوز اپنی نماز پوری نہ کی ہو - م - وصلوٰۃ القوم تامۃ - اور مقتدیون کی نماز پوری ہو گئی - ف - یعنی تمام مقتدی جنہون نے اول سے آخر تک پائی یا سلام کے وقت تک پوری کر لی ہے - م - برخلاف ان مقتدیون کے جنکا حال مثل مسبوق کے ہے - لان المفسد فی حقہ وجد فی خلال الصلوٰۃ - کیونکہ مفسد نماز کے جو مذکور ہوئے ہر ایک اس مسبوق کے حق مین اسکے درمیان نماز مین پایا گیا - ف - تو نماز فاسد ہوئی - وفی حقہم بعد تمام ارکانہا - اور مقتدیون مدرکون کے حق مین نماز کے ارکان پورے ہو جانے کے بعد پایا گیا - ف - تو انکی نمازین پوری ہو گئین - رہا امام اول جس نے حدث پر خلیفہ کیا تھا تو فرمایا - والامام الاول ان کان فرغ - اور امام اول کی دو حالتین ہین اگر وہ چھوٹی ہوئی مقدار خلیفہ کے پیچھے پوری کر کے فارغ ہو گیا ہو - لا تفسد صلاتہ - تو اسکی نماز بھی فاسد نہو گی - ف - کیونکہ وہ بھی مدرکون کے مثل ہو گیا اگرچہ درمیان مین لاحق ہوا تھا - وان لم یفرغ تفسد - اور اگر وہ ابھی فارغ نہوا ہو تو اسکی نماز بھی فاسد ہو جائیگی - ف - مثل مسبوق کے - وہو الاصح - یہی روایت اصح ہے - ف - اگر یہ صورت خود امام اول سے واقع ہو تو اسکو بیان فرمایا - فان لم یحدث الامام الاول - اگر یہ صورت ہو کہ امام اول کو حدث نہین ہوا - ف - بلکہ اسنے نماز پڑھائی سب رکعات - وقعد قدر التشہد - اور قعدہ اخیرہ بقدر تشہد کے بیٹھ لیا - ثم قہقہہ او احدث متعمدا - پھر اسنے قہقہہ مار دیا یا کہ عمداً حدث کر دیا - ف - یا بدون کلام یا خروج مسجد کے - فسدت صلوٰۃ الذی لم یدرک اول صلاتہ - تو فاسد ہو جائیگی نماز ایسے مقتدی کی جس نے امام کی اول نماز نہین پائی ہے - ف - پس جس نے اول سے نماز پائی یعنی مدرک ہے تو اسکی نماز مثل امام کے فاسد نہو گی پس اشارہ کیا کہ سواے مدرک کے جو مقتدی ہے اسکی نماز فاسد ہو گی تو وہ مسبوق ہو گا یا لاحق - ہو گا پس مسبوق کے حق مین

بالاتفاق فاسد ہو اور لاحق کے حق میں بھی صحیح یہی کہ فاسد ہو - کما فی السراج - اور یہی اصح ہے جیسا کہ امام مصنف نے اشارہ کیا اگرچہ ظہیریہ میں
عدم فساد کو صحیح کہا تشریح معلوم ہوتا ہے کہ لاحق نے اگر قہقہہ امام سے پہلے اپنی چھوٹی ہوئی نماز پوری کر لی ہو تو بالاخلاف فاسد نہ ہونا چاہیے - م - عند
ابی حنیفۃ رح - یہ حکم امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے - وقالا لاتفسد - اور صاحبین نے کہا کہ فاسد نہ ہوگی - ف - اور اگر ایسا ہوا کہ مسبوق نے کھڑا
ہو کر رکعت کو سجدہ تک پڑھ لیا ہو پھر امام نے قہقہہ کیا تو مسبوق کی نماز بھی فاسد نہ ہوگی کیونکہ اسکا منفرد ہونا مؤکد ہو گیا - کما فی الظہیریہ وغیرہ - م
ف - یہ اختلاف قہقہہ و حدث عمدی میں ہے - وان تکلم او خرج من المسجد لم تفسد فی قولہم جمیعا - اور اگر امام نے کلام کر دیا یا مسجد سے نکل گیا
تو کسی کی نماز فاسد نہ ہوگی ایسے تینوں اماموں کا اجماع ہے - ف - پس اختلاف صرف قہقہہ و حدث عمدی میں ہے - لہما ان صلوٰۃ المقتدی بناء علی صلوٰۃ الامام
جوازا و فسادا - صاحبین کی دلیل یہ کہ مقتدی کی نماز مبنی بر نماز امام ہے از راہ جائز ہونے یا فاسد ہونے کے - ف - یعنی بالاتفاق یہ اصل قرار پائی ہے
چنانچہ حدیث الامام ضامن میں بیان ہو چکا - ولم تفسد صلوٰۃ الامام - اور حال یہ کہ امام کی نماز فاسد نہیں ہوتی یعنی کسی صورت میں بالاتفاق
فکذا صلاتہ - تو یونہی مقتدی کی نماز بھی فاسد نہ ہوگی - ف - حتی کہ قہقہہ و حدث عمدی میں بھی - وصار کالسلام والکلام - اور قہقہہ و حدث
عمدی ہر ایک مثل سلام و کلام کے ہو گیا - ف - جس میں بالاتفاق مقتدی کی نماز بھی فاسد نہیں ہوتی ہے - مخفی نہیں کہ امام
و مسبوق میں تمامی و غیر تمامی کا فرق ظاہر ہے - وله ان القہقہۃ مفسدۃ للجزء الذی یلاقیہ من صلوٰۃ الامام - اور امام کی دلیل
یہ کہ قہقہہ فاسد کرنے والا ہے اس جزو کا جس سے ملاقی ہوا امام کی نماز میں سے - ف - یعنی امام کی نماز میں سے جس جزو سے
متصل قہقہہ واقع ہوا اس جزو کو اس نے فاسد کر دیا - فیفسد مثلہ من صلاۃ المقتدی - تو اس جزو کے مثل نماز مقتدی میں سے
فاسد ہوگا - ف - کیونکہ نماز مقتدی مبنی بر نماز امام ہے علی الاصل المذکور - اور جب جزو فاسد ہوا تو اب باقی نماز کو اس پر بناء
نہیں کر سکتے - غیر ان الامام لا یحتاج الی البناء - بات اتنی ہے کہ امام کو بناء کرنے کی احتیاج نہیں ہے - ف - کیونکہ
ارکان سب پورے ہو چکے اب تو ختم کا وقت ہے پس امام کی نماز پوری ہو چکی اور اسی طرح مدرک مقتدیوں کی بھی پوری
ہو چکی - والمسبوق محتاج الیہ - اور مسبوق بناء کرنے کا محتاج ہے - ف - کیونکہ اسکی کچھ نماز اول کی باقی ہے - اور یونہی
جس لاحق نے پوری نہ کی ہو وہ بھی محتاج بناء ہے - اور ذکر ہوا کہ جس جزو پر بناء کریں وہ جزو بوجہ قہقہہ کے فاسد ہے - والبناء
علی الفاسد فاسد - اور فاسد جزو پر بناء کرنا فاسد ہوتا ہے - ف - تو بناء ممکن نہ ہوئی تو نماز تمام نہ ہو سکی پس نماز فاسد
ٹھہری - اگر کہا جاوے کہ پھر یہی دلیل تو کلام کرنے میں جاری ہوگی تو وہاں کیونکر بناء ہوگی جواب دیا کہ - بخلاف السلام
برخلاف سلام کے - لانہ منہ - کیونکہ وہ منہی یعنی تمام کرنے والا نماز کا ہے نہ مفسد - والکلام فی معناہ - اور کلام بمعنی
سلام ہے - ف - تو کلام بھی تمام کرنے والا ہوا پس جب مفسد نہ ہوا تو بعد کلام کے جیسے بعد سلام کے مسبوق بناء کر سکتا ہے
اسی وجہ سے اگر امام نے سلام کی جگہ کلام کر دیا تو مدرکوں پر لازم ہے کہ وے سلام کر لیں بخلاف اسکے جب امام نے قہقہہ
مار دیا تو مدرکین بلا سلام کے اٹھ کھڑے ہوں - الفتح - مسئلہ - وینتقض وضوء الامام لوجود القہقہۃ فی حرمۃ الصلوٰۃ
قہقہہ مذکورہ سے امام کا وضو بالاتفاق ٹوٹ جائیگا ع - کیونکہ قہقہہ حرمت نماز میں پایا گیا - ف - بدلیل اسکے کہ تحلیل ہوئی ہو
اور ہمنے قہقہہ کو نص میں یونہی توڑنے والا پایا ہے - م - ومن احدث - اور جس شخص کو حدث ہوا - ف - خواہ منفرد ہو
یا امام یا مقتدی - فی رکوعہ او سجودہ - خواہ رکوع میں حدث ہوا یا سجود میں - توضأ وبنی - تو وضو کرے اور بناء کرے
و - لیکن - لا یعتد بالتی احدث فیہا - نہ شمار کرے اس رکن کو جس میں اسکو حدث ہوا - ف - کیونکہ وہ رکن تو طہارت
کے ساتھ پورا نہیں ہوا - لان اتمام الرکن بالانتقال - کیونکہ رکن کا اتمام تو اس رکن سے دوسرے رکن کو منتقل ہونے
پر ہے - ف - اور یہ انتقال فرض ہے ع - ومع الحدث لا یتحقق الانتقال - اور حدث ہونے کے ساتھ انتقال متحقق
نہیں - ف - حتی کہ اگر حدث رکوع میں ہوا اور اس سے منتقل ہونے کا قصد کرے تو نماز فاسد ہو جاوے چنانچہ گذرا

پس جب انتقال ہوا تو وہ رکن ہنوز تمام نہ ہوا۔ فلابد من الاعادۃ۔ تو اس رکن کا اعادہ لابد ہوا۔ ف۔ پس اگر
رکوع میں حدث ہوا تھا تو بعد وضو کے اگر رکوع کرے۔ ولو کان اماما فقدم غیرہ۔ اور اگر یہ محدث امام تھا جسکو رکوع میں
حدث ہوا تھا پس اُسنے جھکے ہوئے پھر کر دوسرے کو خلیفہ کر دیا۔ ف۔ تو اس خلیفہ کو از سر نو رکوع کرنے کی ضرورت نہیں
ہے بلکہ۔ دام المتقدم علی الرکوع۔ برابر دائم رہے یہ آگے کیا ہوا خلیفہ رکوع کی ہیأت پر۔ لانہ یمکنہ الاتمام بالاستدامۃ
کیونکہ خلیفہ کو رکوع پورا کرنا استدامت یعنی ہمیشگی رکھنے سے ممکن ہے۔ ف۔ کیونکہ جس فعل پر دوام کیا جاوے اُسکو از سر نو
شروع کرنے کا حکم ہو جاتا ہے۔ اصل اسمین قسم کا مسئلہ ہے چنانچہ اگر کسی کے بدن پر کپڑا ہے اسی حالت میں اُسنے قسم کھائی کہ
میں یہ کپڑا نہ پہنونگا پس اگر برابر پہنے رہے تو از سر نو پہننے کے حکم میں ہو جائیگا اور وہ جھوٹا پڑ جائیگا اور جیسے ایک جانور
پر سوار ہے اسی حالت میں قسم کھائی کہ میں اسپر سوار نہونگا تو دوام سواری سے جھوٹا پڑ جائیگا۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ دوام و ہمیشگی
سے یہ غرض ہے کہ جس قدر دیر میں کپڑا اتار دینا ممکن ہو یا سواری سے اتر جانا ممکن ہو اتنی دیر نکال کر اُس سے زیادہ پہنے
رہے یا سوار رہے تو وہ استدامت ہے۔ کما ہو المصرح فی باب الایمان م۔ ولو تذکر وہو راکع او ساجد۔ اور اگر یاد کیا
مصلی نے اس حالت میں کہ وہ رکوع کرنے والا یا سجدہ کرنیوالا ہے اس بات کو کہ۔ ان علیہ سجدۃ۔ مصلی پر سجدہ باقی ہے
ف۔ خواہ سجدہ تلاوت یا سجدہ نمازی۔ فانحط من رکوعہ لہا۔ پس وہ جھکا رکوع سے واسطے سجدہ قضا کے۔ ف۔
یعنی جب رکوع میں یاد کیا اور رکوع سے اُسکی قضا کے واسطے جھکا۔ او رفع راسہ من سجودہ فسجدہا۔ یا اپنا سر سجود سے
اُٹھا کر قضا کا سجدہ کیا۔ ف۔ یعنی جبکہ سجدہ کی حالت میں اُسکو سجدہ قضا یاد آیا اور اُسنے سجدہ موجودہ سے سر کو واسطے
قضا سجدہ کے اُٹھا کر قضا کے لیے سجدہ کیا تو۔ یعید الرکوع والسجود۔ اعادہ کرے رکوع و سجود کو۔ ف۔ یعنی جس
رکوع میں یا سجود میں یاد کر کے قضا کا سجدہ کیا ہے اس رکوع و سجود کو استحبابا اعادہ کرے۔ وہذا بیان الاولی لتقع افعال
مرتبۃ بالقدر الممکن۔ اور یہ اولی ہونے کا بیان ہے تاکہ جہانتک ممکن ہے افعال ترتیب وار واقع ہوں۔ ف۔ یعنی موجودہ
رکوع سے سجدہ قضا مقدم کرنا ممکن ہے پس مقدم کرنا اولی ہے۔ اور یہ اسی طرح کہ سجدہ قضا کے بعد اس رکوع یا سجود کو جسمیں
یاد کیا ہے اعادہ کرے اور اس رکوع یا سجود کو شمار نہ کرے اگرچہ در حقیقت تو ہو گیا م۔ وان لم یعد اجزاہ۔ اور اگر
اسنے رکوع یا سجود کو اعادہ نہ کیا تو اُسکو کافی ہے۔ لان الترتیب فی افعال الصلوۃ لیس بشرط۔ کیونکہ نماز کے افعال
میں ترتیب کرنا کچھ شرط نہیں ہے۔ ف۔ اگر شرط ہوتی تو البتہ اعادہ واجب ہوتا۔ پھر یہ رکوع یا سجود تو سجدہ قضا کی طرف
جانے سے پورا ہو گیا۔ لان الانتقال مع الطہارۃ شرط وقد وجد۔ کیونکہ منتقل ہونا طہارت کے ساتھ شرط ہے وہ
پایا گیا۔ وعن ابی یوسف انہ یلزمہ اعادۃ الرکوع۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ مصلی مذکور پر اعادہ رکوع لازم ہے
لان القومۃ فرض عندہ۔ کیونکہ قومہ یعنی رکوع سے سر اُٹھانا ابو یوسف کے نزدیک فرض عملی ہے۔ ف۔ حالانکہ مسئلہ
میں یہ ذکر گذرا کہ رکوع میں یاد کر کے وہ اسی طرح سجدہ میں گر گیا یعنی کھڑا ہو کر سجدہ قضا میں نہیں گیا۔ حتی کہ اگر رکوع سے
سیدھا کھڑا ہو کر قضا کا سجدہ کیا ہو تو بالاتفاق اعادہ واجب نہوگا جیسے سجدہ کی صورت مذکورہ میں بالاتفاق اعادہ نہیں
ہے۔ المترجم۔ ومن ام رجلا واحدا فاحدث وخرج من المسجد۔ اور جس مرد نے امامت کی کسی ایک مرد کی پھر امام کو
حدث ہوا اور وہ مسجد سے نکل گیا۔ فالماموم امام نوی اولم ینو۔ تو مقتدی امام ہے خواہ امام اول نے اُسکی خلافت
کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ ف۔ جبکہ صالح امامت ہو سلم۔ اور محتمل ہے کہ یہ معنی ہوں کہ خواہ اس مقتدی نے امام ہونے کی
نیت کی ہو یا نہ کی ہو ع۔ لما فیہ من صیانۃ الصلوۃ۔ کیونکہ ایسا ہونے میں محافظت نماز کی ہے۔ ف۔ صحیح رہنے نماز
کو معلق رکھا تو مراد اس شخص کی نماز رکھی جاوے جسکی نماز بدون خلیفہ معین ہو جانے کے فاسد ہوئی جاتی ہو خواہ وہ

مقتدی مذکور رہا امام اول ہو کیونکہ ایک روایت ہے کہ اگر امام خلیفہ نہ کرے اور نکل جاوے تو اُسکی نماز فاسد ہو جائیگی لیکن دوسری روایت فاسد نہونے کی بھی وارد ہے۔ بالجملہ شک نہیں کہ مقتدی کی نماز تو اس سے بہر حال مراد ہے اور امام محدث کی نماز بنا بر ایک روایت کے۔ م ع ت۔ مگر نہایہ میں نماز امام مراد رکھی اور بقرینہ ابعدیہی اظہر ہے فافہم۔ م۔ پھر اگر کہا جاوے کہ امام اول کو خلیفہ معین کرنا لازم ہے جواب دیا کہ۔ تعیین الاول۔ معین کرنا امام اول کا کسی خلیفہ کو۔ لقطع المزاحمۃ۔ واسطے قطع کرنے مزاحمت غیر کے ہے۔ ولا مزاحمۃ۔ اور حال یہ کہ یہاں ایک ہی متعین ہے تو کوئی مزاحمت نہیں ہے۔ ویتم الاول۔ اور تمام کرے امام اول جسکو حدث ہوا تھا۔ صلاتہ۔ اپنی نماز کو۔ مقتدیا بالثانی۔ دوسرے کی اقتدار کر کے۔ ف۔ یعنی اپنا خلیفہ حکمی سمجھکر۔ کما اذا استخلفہ حقیقۃ۔ جیسے کہ جب اسکو حقیقت میں خلیفہ کرتا تو اقتدا کر کے تمام کرتا۔ ولو لم یکن خلفہ الا الصبی او امراۃ قیل تفسد صلاتہ۔ اور اگر امام محدث کے پیچھے کوئی نہ سوائے طفل یا عورت کے یعنی جو لائق خلافت نہیں ہے تو کہا گیا کہ امام کی نماز فاسد ہو جائیگی۔ لاستخلاف من لا یصلح للامامۃ۔ بوجہ خلیفہ کرنے ایسے شخص کے جو لائق امامت نہیں۔ ف۔ یعنی جبکہ طفل یا عورت کے مثل رہگیا تو حکماً وہی خلیفہ مقرر ہو گیا۔ العنایہ۔ اعتراض ہو سکتا ہے کہ حکماً مقرر ہونا تو نماز کی حفاظت کے واسطے ہے اور یہاں فساد لازم آتا ہے م۔ وقیل لا تفسد۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ امام محدث کی نماز فاسد نہو گی۔ ف۔ کیونکہ فاسد تو خلیفہ ہو جانے پر ہے وہ یہاں نہیں پایا گیا کیونکہ خلافت یا حقیقۃ ہوگی یا حکماً ہوگی یہاں دونوں نہیں۔ لانہ لم یوجد الاستخلاف قصدا۔ کیونکہ امام کی طرف سے قصداً خلیفہ کرنا نہیں پایا گیا۔ ف۔ پس خلافت حقیقۃ نہوئی۔ وہو لا یصلح للامامۃ۔ اور جو مقتدی رہا یعنی طفل و عورت تو وہ لائق امامت کے نہیں ف۔ تو حکماً بھی خلیفہ کرنا نہ ہوا۔ پس امام کی نماز فاسد نہوئی۔ حتی کہ اگر خلیفہ کرے تو بالاتفاق کل کی نماز فاسد ہے تیسرا قول یہ کہ مقتدی کی نماز فاسد ہو جائیگی کیونکہ وہ بلا امام رہگیا اور امام کی نماز فاسد نہو گی اور یہی صحیح ہے۔ العنایہ۔ فخر الاسلام و تمرتاشی نے اسی کو اصح کہا ہے۔ امام قضائے سفری پڑھتا ہے اسکے ساتھ مقیم نے اقتدا کی یعنے اسی قضا میں۔ پھر امام کو حدث ہوا تو مقتدی امام نہیں ہو سکتا۔ الس ئلہ۔ امام کے پیچھے جماعت ہے تو کوئی خلافت کے لیے متعین نہوگا مگر آنکہ امام کسی کو آگے کرے یا قوم کسی کو بڑھا دے یا خود کوئی بڑھ جاوے و لوگ اسکی اقتدا کریں۔ اگر امام نے ایک کو اور قوم نے ایک کو مقدم کیا یا قوم میں سے بعض نے ایک کو اور بعض نے دوسرے کو مقدم کیا تو کل کی نماز فاسد ہو گئی۔ المسئلہ۔ اگر خلیفہ مقرر کرنے سے پہلے امام مسجد سے باہر ہو گیا یعنی حد سے نکلا تو قوم کی نماز فاسد ہوئی اور امام اپنی نماز پر ہے۔ حسن رح نے کہا کہ روایات متفق ہیں کہ خلیفہ بدون نیت کے امام نہیں ہوتا۔ واضح ہو کہ مسبوق جو بعد سلام امام کے ادا کرتا ہے وہ اُسکی اول نماز ہے اور جو امام کے ساتھ پائی وہ آخر نماز ہے۔ یہی امام مالک و ثوری و احمد کا مذہب ہے اور ابن المنذر رح نے اِسکو ابن عمر و مجاہد و ابن سیرین سے حکایت کیا اور امام احمد نے ابن عباس سے اور شمس الائمہ سرخسی نے حضرت علی رض سے حکایت کیا۔ نووی رح نے مذہب شافعی رح کا اسکے برعکس بیان کیا اور یہی حضرت عمر و علی و ابو الدرداء رض سے روایت ذکر کی گئی ولیکن ابن المنذر رح نے کہا کہ ان صحابہ رض سے یہ کچھ ثبوت نہیں ہے۔ واللہ تعالے اعلم۔ اگر مصلی کی نکسیر جھوٹی تو اُسکے رُک جانے تک توقف کرے پھر وضو کر کے بنا کرے۔ د۔

باب ما یفسد الصلوٰۃ وما یکرہ فیہا

باب اُن چیزوں کے بیان میں جو نماز فاسد کرتی ہیں اور جو نماز میں مکروہ ہیں یعنی جو ایسے افعال کہ بندہ کے اختیاری اکتسابی ہیں نہ حدث غیر اختیاری تو ان میں سے مفسدات کا اور غیر مفسدات میں سے مکروہات کا بیان ہے ع۔ من تکلم فی صلاتہ عامدا او ساہیا بطلت صلوتہ۔ جس شخص نے کلام کیا اپنی نماز میں خواہ عمداً خواہ سہواً تو اُسکی نماز باطل ہو گئی

ف۔ مفسدات قولی و فعلی دو قسم ہین قولی مین سے ایک مفسد کلام ہے وہ مطلب سمجھانے والی حرفی آواز ہے اور کبھی ایک حرف کافی ہوتا ہے جیسے ق۔ یعنی بچا۔ اگر جانور سواری کو ہر کہا یا کتے کو شلا سے کہا یا بلی کو ہِا یا اُن جانورون کو ہنکایا پس اگر ایسی آواز سے کہ حروف ہجا موجود ہون تو مفسد ہے اور اگر محض آواز بدون حرف ہو تو مفسد نہین۔ کمافی الذخیرہ و الکرودہ مین۔ ط۔ ایک حرف بے معنی ہو تو کلام نہین۔ ش۔ پھر ایک حرف یا دو حرف یا زیادہ جو مطلب کو مفید ہون اسوقت کلام ہین کہ ایسے طور پر بولے کہ اُس سے سنے جاوین۔ اگر نہ سنے جاوین پس اگر اُسنے خود سنے تو بھی کلام مفسد ہے۔ المحیط۔ اور اگر خود نہین سنے مگر حروف کی تصحیح ہوگئی تو مفسد نہین۔ الزاہدی۔ یہ بنا بر آنکہ خالی تصحیح حروف سے کلام نہین ہوتا اور جبر و مخافت مین یہ مسئلہ گذرا اور تقول کرخی رح واجب ہے کہ تصحیح حروف پر کلام ہوجاوے اور چونکہ یہ قول بھی قوت رکھتا ہے تو میرے نزدیک فتوی مین تامل چاہیے م۔ پھر جب کلام ہوا خواہ غیر نے سنا ہو یا خود اُسنے سنا ہو علی الفتوی تو وہ مفسد ہے خواہ عمداً ہو یا سہو سے ہو سوائے سلام کے یا نسیان سے ہو یا جہالت سے کہ نماز مین بولنا منع نہ جانتا ہو یا کسی نے اُسکو زبردستی مجبور کیا ہو اور اگر نماز مین ایسے طور پر سو یا کہ وضو نہین ٹوٹا مگر بول دیا تو بھی مختار یہ کہ مفسد ہے۔ المحیط الخلاصہ ع د۔ اور خواہ کلام تھوڑا ہو یا بہت ہو خواہ نماز کی درستی کے لیے ہو مثلاً امام سے کہا کہ چار ہو گئین جبکہ پانچوین کو اٹھتا تھا۔ یا اس لیے نہو حال مفسد ہے جبکہ یہ لوگون کے کلام سے ہو۔ المبسوط۔ جب نماز باطل ہوئی تو از سر نو پڑھے مگر یہ اسوقت کہ اخیر قعدہ بقدر تشہد بیٹھنے سے پہلے بولا ہو۔ قاضیخان۔ پھر اس مسئلہ مین ائمہ فقہاء مین اختلاف ہے نووی رح نے شرح المہذب مین کہا کہ اگر عمداً کلام کیا بدون مصلحت نماز کے تو باجماع نماز فاسد ہے ذکرہ ابن المنذر وغیرہ۔ اور مصلحت نماز کے لیے بولا مثلاً امام پانچوین رکعت کو کھڑا ہوا اور اس سے کہا کہ تونے چار پڑھ لین یا اُسکے مانند تو بھی مفسد ہے اور یہی جمہور فقہاء کا مذہب ہے اور اگر زبردستی مجبور کیے جانے پر بولا تو شافعی کے نزدیک اصح یہ کہ فاسد ہے اور اگر بھولے یا چوکے بول اٹھا تو مفسد نہین مگر جبکہ طویل کلام ہو اور طول ہونا عرف سے دریافت ہوگا۔ مالک رح کے نزدیک کلام مصلحت مفسد نہین جیسے زبان چلجانا اور نسیان و جہل کی بعد ہین اور امام احمد رح کے مذہب مین کلام مصلحت مین تین روایات ہین ایک یہ کہ مفسد ہے اور اسی کو خلال رح نے اختیار کیا کمافی المغنی لابن قدامہ۔ اور نخعی تابعی کے نزدیک نسیان سے بولنا مفسد ہے اور یہی قول قتادہ بن دعامہ تابعی کا اور حماد بن ابی سلیمان کا ہے۔ اور امام احمد رح سے ایک روایت مثل قول شافعی اور ایک روایت مثل قول ابوحنیفہ ہے۔ ع۔ امام مصنف نے صرف شافعی رح کا اختلاف ذکر کیا۔ قولہ۔ خلافاً للشافعی رح فی الخطاء والنسیان۔ یعنی شافعی رح نے چوک و بھول کے ساتھ کلام کرنے مین خلاف کیا۔ ف۔ بشرطیکہ طویل نہو کیونکہ طویل عرفاً چوک و بھول کے منافی ہے۔ ع۔ ومفزعہ الحدیث المعروف۔ اور ملجاء امام شافعی کا حدیث معروف ہے ف۔ گویا اشارہ کیا کہ حدیث معروف کی وجہ سے امام شافعی رح نے مجبور ہوکر کلام خطاء و نسیان کو مستثنی کیا۔ ابن عباس رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ۔ ان اللہ وضع عن امتی الخطاء والنسیان وما استکرہوا علیہ۔ یعنی اللہ نے دور کردیا میری امت سے خطاء و نسیان کو اور اس چیز کو جسپر اُنکو اکراہ کیا جاوے یعنی زبردستی کرائی جاوے۔ رواہ ابن ماجہ و ابن حبان والحاکم اور ابن عدی نے بطریق جعفر بن جسر بن فرقد۔ اسکے مانند دوسرے صحابی سے روایت کر کے کہا کہ اسی راوی جعفر بن جسر کی منکرات سے ہے۔ ابن ماجہ نے حدیث ابوذر رض سے اور طبرانی نے حدیث ثوبان رضی اللہ عنہ و ابو الدرداء رض سے مرفوعاً روایت کیا۔ اور ابونعیم نے حلیہ مین حدیث ابن عمر سے مرفوع روایت کی اور کہا کہ غریب ہے ابن حبان و حاکم نے اسکی تصحیح کی اور عقیلی نے اسکو موضوع ٹھہرایا اور ابن ابی حاتم نے کتاب العلل مین اپنے والد امام ابوحاتم سے پوچھا تو فرمایا کہ یہ روایات تو یا موضوع ہین اور یہ حدیث و اُسکی اسانید صحیح نہین ہین۔ پھر بر تقدیر صحت کے اُسکے معنی مین بحث کرنا چاہیے تو واضح ہو کہ حدیث کے ظاہری معنی مراد نہین یعنی یہ مراد نہین کہ اللہ تعالی نے میری

امت سے بھول چوک واکراہ دور کیا ہے تو کوئی نہ بھولے نہ چوکے اور نہ کسی پر زبردستی ہو۔ کیونکہ یہ تو صریح ظاہر کہ خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں بھول گئے تو معلوم ہوا کہ لفظ سے حقیقت مراد نہیں ہے تو اب حکم مراد ہے یعنی ان تینوں چیزوں کا حکم اٹھا دیا گیا ہے پھر حکم میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ دنیاوی اور دوم اخروی۔ پس ہم کہتے ہیں کہ دنیاوی حکم اٹھانا بھی مراد نہیں کیونکہ اگر ایک نے دوسرے کو خطا سے قتل کیا تو قرآنی نص سے اس پر دیت وکفارہ واجب ہوتا ہے تو معلوم ہو گیا کہ آخرت کا گناہ اٹھا دیا گیا ہے تو اب اگر کسی نے نماز میں بھولے چوکے کلام کر دیا تو گناہ نہ ہوا لیکن نماز فاسد ہو گئی جیسے بھولے سے نماز کا کوئی رکن چھوڑ دے تو بالاجماع نماز فاسد ہے اور گناہ نہیں جیسے نشانہ سیکھتا تھا اور چوک کر کسی کے گولی لگی تو گناہ سہو کا مگر دیت وکفارہ واجب ہے۔ع۔ ولنا قولہ علیہ السلام ان صلاتنا ہذہ لا یصلح فیہا شئی من کلام الناس وانما ہی التسبیح والتہلیل وقراءۃ القرآن۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام ہماری نماز یہ اسمیں لائق نہیں کچھ بھی لوگوں کے کلام سے اور یہ تو فقط تسبیح وتہلیل وقراءت قرآن ہے۔ ف۔ امام مسلم نے صحیح میں یہ باب باندھا کہ نماز میں کلام کرنا جو ابتدا میں جائز تھا پھر منسوخ ہوا۔ اس باب کے تحت میں یہ حدیث معاویہ بن الحکم السلمی رضی اللہ عنہ سے طول کے ساتھ روایت کی اسمیں یہ ارشاد موجود ہے جو مصنف رح نے ذکر کیا۔ طبرانی رح کی روایت میں لا یصلح۔ کی جگہ لا یحل مذکور ہے یعنی ہماری اس نماز میں لوگوں کے کلام سے کچھ حلال نہیں ہے۔ع۔ تو معلوم ہوا کہ نماز میں لوگوں کا کلام قلیل وکثیر کچھ بھی حلال نہیں جس سے احرام نماز ٹوٹ جاتا ہے۔م۔ زید بن ارقم رض کی حدیث میں ہے کہ نماز میں آدمی اپنے برابر والے سے باتیں کر لیتا یہانتک کہ نازل ہوا قولہ تعالیٰ وقوموا للہ قانتین۔ پس ہم لوگوں کو سکوت کا حکم دیا گیا اور کلام سے منع کر دیے گئے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور حدیث ابن مسعود رض بھی صریح ہے کہ پہلے کلام کیا کرتے جب ہم لوگ حبشہ سے واپس آئے تو ممانعت ہو گئی۔ کما فی الصحیح۔ اور ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ یہ حکم جدید ہوا کہ تم لوگ نماز میں کلام مت کرو۔ ورواہ ابن حبان ایضا۔ع۔ اقول حدیث زید بن ارقم سے معلوم ہوا کہ کلام سے ممانعت مدینہ منورہ میں ہجرت کے بعد ہوئی کیونکہ نزول قولہ تعالیٰ قوموا للہ الآیہ کا بالاجماع مدینہ میں ہوا ہے۔ اور حدیث ابن مسعود رض صریح ہے کیونکہ حبشہ سے واپسی مدینہ میں ہوئی ہے۔ اس سے خطابی رح کا زعم غلط نکلا کہ کلام کا حرام ہونا مکہ میں ہو چکا تھا۔ کیونکہ یہ زعم تو صریح ان احادیث صحیحہ کے مخالف ہے۔ بلکہ مدینہ میں بھی کچھ روز مباح رہا یہاں تک کہ قوموا للہ قانتین کا نزول ہوا۔ لیکن حضرت ابن مسعود رض وغیرہ کی ہجرت حبشہ سے واپس آنے سے پہلے ہو چکا۔ لہذا ائمہ حنفیہ نے کہا کہ حدیث ذو الیدین کا وقوع قبل تحریم کلام کے ہے۔ وہ حدیث یہ ہے کہ ابوہریرہ رض نے روایت کی کہ ہمکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر یا عصر کی نماز پڑھائی تو دو ہی رکعتوں پر سلام پھیر دیا پس ذو الیدین نے کھڑے ہو کر کہا کہ یا رسول اللہ کیا نماز کم ہو گئی یا آپ بھول گئے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ کیا ذو الیدین نے سچ کہا تو عرض کیا گیا کہ جی ہاں پس آپ نے دو رکعتیں اور پڑھیں اور سہو کا سجدہ کیا۔ یہ حدیث اصل بخاری ومسلم کی صحیحین میں ہے۔ تو یہ اسوقت تھا کہ جب تک کلام کرنا منسوخ نہ ہوا تھا۔ یہ میں دفاق ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ ذو الیدین نے یہاں عمداً کلام کیا ولیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو مع حاضرین کے اعادہ نماز کا حکم نہیں دیا۔ یہ کہنا کہ یہ کلام تو اصلاح نماز کے لیے تھا۔ بہت ضعیف ہے اسواسطے کہ اگر اصلاح نماز میں باتیں ہی کرنا روا ہو تو مردوں کو سبحان اللہ اور عورتوں کو ہاتھ پر ہاتھ مارنا کیوں مشروع ہو سکتا یہ بھی دلیل ہے کہ اس وقت کلام منسوخ نہ تھا اسلیے کہ ذو الیدین نے تسبیح نہیں کی اور حدیث صحیح میں آیا کہ تصفیق تو عورتوں کے لیے اور تسبیح مردوں کے لیے ہے یعنی جب امام مثلاً چار رکعت کے بعد پانچویں کو کھڑا ہونے لگے یا ایک ہی رکعت کے بعد بیٹھنے لگے یا دو ہی رکعت پر سلام پھیرنے لگے تو مردوں کی صف میں سے چاہیے کہ سبحان اللہ کہدے یا عورتوں میں سے کوئی تصفیق کرے یعنی

داہنے ہاتھ کو بائیں کی پشت پر مار دے تاکہ امام متنبہ ہوجاوے کیونکہ قرارت میں تو بالاتفاق لقمہ دینا چاہیے۔ تو جب ذوالیدین نے یہ نہ کیا تو معلوم ہوا کہ اُسوقت کلام ہی ممنوع نہ تھا اور بعد ممانعت کلام کے تسبیح یا التصفیق کا قاعدہ تعلیم ہوا ہے ہاں یہاں ایک وہم البتہ لوگوں کو ہوا کہ ابوہریرہ رضہ کا اسلام ساتویں سال ہجرت میں فتح خیبر کے وقت ہوا ہے اور حدیث میں یوں آیا کہ صلی بنا رسول اللہ یعنی ہم لوگوں کے ساتھ نماز پڑھی الخ تو ظاہر ہوا کہ یہ نسخ کلام کے بہت مدت بعد کا قصہ ہے جواب اس وہم کا یہ ہے کہ جو بات اپنے جنس کے ساتھ واقع ہوتی ہے اُسکو اپنی طرف منسوب کرنا زبان کا محاورہ ہے تو ابوہریرہ رضہ نے اگر یوں کہا ہو یعنی راوی کا وہم نہو تو مراد ابوہریرہ رضہ کی یہ ہے کہ ہم یعنی اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ جیسے حدیث نزال بن سبرہ رح میں ہے کہ قال لنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وانا وایاکم کنا ندعی بنی عبد مناف الخ۔ دیکھو نزال رح نے کہا کہ ہمکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ حالانکہ نزال رح نے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا بھی نہیں پس مراد یہ کہ ہماری قوم کو کہا جیسے قول طاؤس رح تابعی کا کہ قدم علینا معاذ بن جبل فلم یاخذ من الخضراوات شیئاً۔ یعنی معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ ہم پر سردار ہو کر آئے تو ساگ ترکاریوں سے کچھ زکوٰۃ نہیں لی۔ مراد یہ کہ ہمارے ملک پر سردار ہو کر اسلیے کہ طاؤس تو پیدا بھی نہوئے ہونگے جب معاذ رضی اللہ عنہ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن پر بھیجا تھا۔ ذوالیدین کا نام خرباق اور کنیت ابوالعلیار ہے اور محققین کے نزدیک یہ بعد وفات حضرت سرورعالم صلعم کے زندہ رہا رضی اللہ عنہ۔ اور ذوالشمالین نے البتہ بدر میں شہادت پائی اِسکا نام عمیر بن عمرو الخزاعی ہے اور حدیث نماز میں گفتگو کرنے والا یہ نہیں بلکہ اول ہے۔ مع م۔ وما رواہ محمول علی رفع الاثم۔ اور جو حدیث شافعی رح نے روایت کی وہ محمول ہے گناہ دور ہونے پر۔ ف۔ یعنی بھول وچوک واستکراہ کے فعل پر اللہ تعالیٰ نے گناہ اُٹھا دیا ہے۔ اقول فعلی ہذا اگلی امتوں پر اس سے گناہ ہوتا ہوگا اور ظاہر یہی وہ نہ تھا بشرطیکہ یہ حدیث اس امت کی خصوصیات سے ہو اور اگر بیانی موقع ہو تو اظہار ہو اکہ اللہ تعالیٰ بھول چوک پر مواخذہ نہیں کرتا۔ پھر یہ جواب اس صورت پر ہے کہ حدیث ان اللہ وضع عن امتی الخ۔ صحیح ہو ورنہ ثبوت ہی نہیں۔ پھر اگر ہم معارض مانیں تو بھی ہم کہتے ہیں کہ ہماری حدیث اصح واعلیٰ ہے اور وہ محرم مانع ہے اور یہ روایت اُسکے کمتر اور مبیح نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تمہاری حدیث سے کلام مطلقاً ناجائز نکلا لیکن یہ کیا ضرور ہے کہ اس سے نماز باطل فاسد ہوجاوے کیا نہیں دیکھتے کہ ترک سجدہ ناجائز مگر مفسد نہیں ہے جواب یہ کہ تحریم و تحلیل جمع نہیں ہوسکتی اور کلام کو غیر حلال قرار دیا تو یہ احرام نماز کو باطل کرنیوالا ہوا وقد حققہ الشیخ ابن الہمام رح م۔ بالجملہ متحقق ہوگیا کہ ہر کلام جو ذکر نہو مفسد ہے کسی طرح ہو۔ بخلاف السلام ساہیاً۔ برخلاف سلام کے یعنی سہواً سلام پھیر دے۔ ف۔ تو سلام ہر صورت میں مثل کلام کے نہیں۔ لانہ من الاذکار۔ کیونکہ سلام تو اذکار نماز سے ہے۔ ف۔ حتی کہ التحیات میں پڑھا جاتا ہے مگر بے موقع نہیں کرسکتے تو اسکی دو حالتیں ہوئیں۔ فیعتبر ذکراً فی حالۃ النسیان وکلاماً فی حالۃ العمد لما فیہ من کاف الخطاب۔ تو سلام کو ذکر اعتبار کیا جائیگا حالت نسیان میں۔ اور کلام اعتبار کیا جائیگا حالت عمد میں کیونکہ اسمیں کاف خطاب ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ السلام علیکم خطاب ہے تو لوگوں کے کلام سے ٹھہرا اگر وہ ذکر نماز بھی مع خطاب ہے تو ہم نے دونوں صفتوں کو دو حالتوں میں اعتبار کیا اسطرح کہ جب اِسنے سہواً سلام پھیرا تو بلاقصد کے ایک کلمہ زبان سے نکلا جو ذکر نماز ہے اور اسنے کسی کو سلام کا قصد نہیں کیا تو یہ اسکا کلام نہوا پس مفسد نہیں اور جب قصداً سلام کیا تو جنکو خطاب کیا اُنسے کلام کیا پس مفسد ہے م۔ اگر کہا جاوے کہ کلام قلیل بھی معفو ہو کیونکہ قول ہے تو مثل عمل قلیل کے مفسد نہو۔ جواب یہ کہ فعل تو آدمی کی حرکت طبعی ہے اور قلیل سے احتراز ممکن نہیں بخلاف کلام کے کہ یہ طبعی نہیں ہے۔ کما فی الاسرار للشیخ الرازی۔ مع۔ اگر ختم نماز کا سلام نہیں بلکہ کسی شخص کو سہو سے سلام کیا یا جواب دیا تو مفسد ہے خواہ علیک یا علیکم حرف خطاب کہے یا نہیں۔ ن دمجوتی نے امام

کے ساتھ سہواً سلام پھیرا تو مفسد نہیں اور اگر اپنی باقی نماز یاد رکھتا ہو تو مفسد ہے۔ شرح الطحاوی۔ اور اگر اسکو یہ زعم ہے کہ مجھے امام کے ساتھ سلام کرنا چاہیئے تو عمدی سلام اور مفسد ہے کہ بنا ممنوع ہے۔ الخلاصہ۔ اگر تیمم نے دو ہی رکعت پر عشاء کو تراویح یا ظہر کو جمعہ یا اپنے کو مسافر گمان کرکے سلام پھیر دیا تو فاسد ہوگئی از سر نو پڑھے اور اگر چوتھی رکعت گمان کرکے دوسری پر سلام پھیرا تو نماز کو پوری کر لے و سہو کا سجدہ کرے۔ الفتاویٰ قاضیخان۔ اور ضابطہ یہ ہے کہ سلام کا سہو اگر اصل نماز میں ہو تو مفسد ہے اور اگر وصف نماز میں ہو تو مفسد نہیں ہے۔ المحیط۔ اگر سہواً کسی کو سلام کرنا چاہا جب السلام کہا تو یاد آگیا پس علیک نہیں کہا تو بھی نماز فاسد ہوئی۔ المحیط۔ اگر سلام کے ارادہ سے مصافحہ کیا تو مفسد ہے۔ اگر ہاتھ کے اشارہ سے جواب سلام دیا یا کسی کے کچھ مانگنے پر سر یا ہاتھ سے ہاں یا نہیں کا اشارہ کیا تو نماز فاسد نہیں۔ التبیین۔ ولیکن مکروہ ہے۔ شرح الامیر المنیۃ۔ اب کلام کے بعض انفرجات کو بیان فرمایا۔ بقولہ۔ فان اَنّ فیہا۔ پس اگر انین کیا نماز میں۔ او تاوہ۔ یا کر تاوّہ کیا۔ او بکی۔ یا رویا فارتفع بکاؤہ۔ پس اسکا رونا بلند ہوا۔ ف۔ یعنی غم کے ساتھ صرف آنسو جاری نہیں بلکہ اس سے زیادہ ہو یعنی ایسے رویا کہ اس سے حروف پیدا ہوگئے۔ کذا فی الفتح۔ وعلیٰ ہذا گویا خال حروف کی تصحیح کانی ہوئی۔ علی قول الکرخی۔ یا مسموع ہونا ضرور ہے بنا بر قول مختار کے۔ لیکن یہ یہاں ممکن نہیں اسلیئے کہ اُسنے قصداً حروف کا ادا کرنا نہیں چاہا ورنہ بلاخلاف نماز فاسد ہوگی بلکہ رونے میں حروف پیدا ہوگئے اور یہ جب ہی معلوم ہو کہ آواز وہ سُنے یا دوسرا کوئی سُنے یا لوگ سُن سکیں۔ م۔ انین یہ کہ آہ کہے الف زبر اور ہاء جزم ع۔ اور تاتارخانیہ میں لایا کہ اہ اوہ کہے لیکن قول عینی ہی صحیح ہے اور وہی دوسرے کتب میں ہے۔ علم۔ تاوہ بروزن تصنع یہ کہ اوہ کہے اور اسمیں کئی لغات ہیں۔ ۱۔ اوہ بفتحہ الف جزم واو کسرہ ہاء۔ ۲۔ آوہ الف مد اور جزم ہاء یعنی واو کو الف کرکے الف میں ملا کر الف ممدود کردیا۔ ۳۔ اوّہ فتحہ وتشدید کسرہ و جزم۔ ۴۔ اَوَّ مانند سوم کے مگر ہاء حذف۔ ۵۔ آوّہ۔ الف ممدود وتشدید واو جزم ہاء ع۔ حاصل یہ ہوا کہ اسنے نماز میں انین کیا یا تاوہ کا کوئی لفظ کہا یا ایسے رویا کہ حروف پیدا ہوگئے تو اسمیں دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ۔ فان کان من ذکر الجنۃ او النار لم یقطعہا۔ اگر یہ کوئی بات بوجہ یاد جنت یا دوزخ کے ہوئی تو نماز کو قاطع نہوگی۔ ف۔ یعنی مفسد نہیں ہے۔ لانہ یدل علی زیادۃ الخشوع۔ کیونکہ یہ خشوع کی زیادتی پر دلیل ہے۔ ف۔ پس یہ یادتی رغبت یا خوف ظاہر ہے اور اگر صریح کہتا کہ اللھم ادخلنی الجنۃ۔ الٰہی مجھے جنت میں داخل فرمادے۔ یا۔ اللھم اجرنی من النار۔ الٰہی مجھے دوزخ سے نجات دیدے۔ تو نماز قطع نہ ہوتی پس کنایہ میں بدرجۂ اولیٰ قطع نہوگی۔ ع م۔ صورت دوم یہ کہ۔ وان کان من وجع او مصیبۃ قطعہا۔ اور اگر یہ بات بوجہ درد یا کسی مصیبت کے ہو تو نماز کی قاطع ہوگی۔ ف۔ یہی قول امام مالک و احمد کا ہے ع۔ لان فیہ اظہار الجزع والتاسف۔ کیونکہ اسمیں جزع و تاسف کا اظہار ہے۔ فکان من کلام الناس۔ تو یہ کلام الناس میں سے ہوگیا۔ ف۔ جو کہ مفسد ہے۔ گویا اسنے صریح یوں کہا کہ میری مدد کرو مجھپر مصیبت پڑی ہے۔ اور یہ دعا نہیں ہے جیسے اللھم نجنی من الکرب العظیم۔ الٰہی مجھے کرب مصیبت عظیم سے نجات دیدے۔ کیونکہ درد مصیبت سے چلانا اور رونا بدون دعا کے معروف ہے تو گویا اسنے کہا کہ ہائے مجھپر بڑی مصیبت ہے یا درد سے مجھے بڑی تکلیف ہے تو یہ بالقوہ مفسد ہے م۔ پھر ظاہر کلام میں وہم ہوتا ہے کہ درد سے اختیاری ہو یا بے اختیاری ہو مفسد ہے۔ ولیکن محیط السرخسی میں کہا کہ اگر درد بیماری میں بے اختیاری نکلا تو چھینک وغیرہ کے مانند مفسد نہیں کیونکہ اس سے احتراز خارج امکان ہے۔ م۔ عینی نے اسکو امام محمد کا قول کہا ہے ولیکن اظہر اسمیں اتفاق ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ شافعی رح کے نزدیک کسی صورت میں مفسد نہیں ع۔ ظاہر مراد یہ کہ بے اختیاری ہو یا جس صورت میں کہ حروف پیدا ہوں جو دلی حالت کا بیان ہوں کیونکہ یہی وجہ بیان ہوئی ہے تو علی ہذا مسئلہ میں اتفاق ہوگا بعموم قول محیط السرخسی فافہم م۔ وعن ابی یوسف ان قولہ اہ اور ابو یوسف رح سے مروی ہے کہ اہ کہنا۔ ف۔ بفتحہ الف و جزم ہا۔ لم یفسد فی الحالین۔ مفسد نہیں دونوں حالتوں میں

خواہ بیاد جنت و دوزخ ہو یا بوجہ درد مصیبت ہو۔ **واذا یفسد** - اور آوہ مفسد ہے۔ **ف** ظاہر مراد یہ کہ آوہ بحالت جزع مفسد ہے پس اختلاف صرف آہ بدون المدمین تر - م - **وقیل الاصل عندہ** - اور بیان ہوا ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک اصل یہ قرار پائی کہ - **ان الکلمۃ اذا اشتملت علی حرفین** - کلمہ جب مشتمل ہو دو حرفوں پر - **وہما زائدتان او احدہما** - حالانکہ یہ دونوں حرف یا انہیں سے ایک حرف زائد ہوں - **لا تفسد** - تو نماز فاسد نہ ہوگی - **ف** بنا بر آنکہ کثر کلام عرب تین حرف اصلی ہیں - **وان کانتا اصلیتین تفسد** - اور اگر دو حرفی کے دونوں حرف اصلی ہوں تو نماز فاسد کرینگے - **ف** ظاہرا اسوجہ سے کہ وہ بمنزلہ زمین کے ہیں کیونکہ اکثر کو حکم کل ہے - م - **وحروف الزوائد جمعوہا فی قولہم** - اور زوائد کو اہل لغت نے جمع کر دیا اس قول میں - **الیوم تنساہ** - الف لام ی و م ت ن س ا ہ - **ف** اسی طرح سے مجموعہ ہوا جیسے تسمان ہویت - غرض ان حروف سے زوائد یہ لطیفہ کہ ملا کر ایک معنی دار جملہ بنا لیا - واضح ہو کہ ان حروف کے زوائد ہونے سے یہ مطلب کہ سوائے الحاق و تضعیف کے باقی جہاں کہیں کسی کلمہ میں حروف اصلیہ پر کوئی زیادتی کیجاوے تو کلام عرب میں تلاش سے معلوم ہو گیا کہ صرف انہیں حروف سے زیادتی ہوئی ہے اور یہ مطلب نہیں کہ یہ حروف جہاں کہیں ہوں تو زائد ہیں صرح بہ النحاۃ - ع حاصل یہ نکلا کہ انکے دونوں حرف انہیں حروف سے ہیں تو مفسد نہیں برخلاف آہ بد الف کہ تین حرف ہو گئے اور سہ حرفی تو مطلقاً مفسد ہے جیسے دو حرفی جب دونوں اصلی ہوں تو مفسد ہے - لیکن مخفی نہ رہے کہ اصل اجماعی اس مقام پر یہ ہے کہ جو بات کہ لوگوں کے کلام سے ہو جاوے وہ مفسد ہے تو امام ابو یوسف سے یہ دوسری اصل غیر مناسب ہے کیونکہ یہ پہلی اصل کو توڑتی ہے لہذا امام مصنف نے کہا کہ - **وہذا لا یقوی** - اور یہ اصل قوت نہیں پکڑتی - **ف** یعنی قوی نہیں ہے - محتمل ہے کہ اسکے معنی بوجہ مذکورہ بالا کے قوی نہیں یا یہ روایت یا استنباط قوی نہیں ہے - **لان کلام الناس** - کیونکہ کلام الناس ہونا - **ف** یعنی جس منصوص مفسد قرار پایا ہے اور یہ - **فی متفاہم العرف** - عرف کے باہمی سمجھنے میں - **یتبع وجود** - تابع ہوتا ہے دو باتوں کے پائے جانے کا اول وجود - **حروف الہجاء** - کا ہو - **ف** حتی کہ اگر مصلی کی آواز میں کوئی حرف ہی نہ ہو تو بالاتفاق کچھ بھی نہیں ہے - دوم وجود - **افہام المعنی** - معنی سمجھانے کا - **ف** یعنی جو حرف نکلے انسے کچھ مضمون باہمی سمجھا جاوے حتی کہ اگر کچھ مفہوم ہی نہو یا مفہوم ہو مگر باہمی نہو جیسے مصلی نے خود اپنے آپ کو خطاب کیا ہو یا وہ حمد و ثنا و دعا بجناب باری تعالے ہو تو وہ مفسد نہیں ہے تو جب یہ اصل ٹھہری کہ حروف ہجا ہوں و افہام مطلب ہو جاوے تو وہ کلام ہے تو حروف زوائد و اصلیہ پر اصل ٹھہرانا پہلی اصل کو مضر ہے - **وتحقق ذلک فی حروف کلہا زوائد** - کیونکہ اصل اول یعنی کلام ہونا تو متحقق ہو جاتا ہے ایسے حروف میں کہ وے سب کے سب زائد ہیں - **ف** حالانکہ وہ بالضرور کلام الناس ہوتا ہے تو یہ اصل دیگر باطل ہے تو مسئلہ آہ کا اس بنا پر باطل ہے - اس تقریر سے شارحین نہایہ و غایہ و درایہ وغیرہ کا اعتراض ہی ساقط ہو گیا تو جواب فتح القدیر کی حاجت نہ رہی - م - اگر گناہوں کی کثرت یاد کر کے تاوہ کیا تو قاطع نہیں - اگر رونے میں بغیر آواز کے آنسو بہے تو مفسد نہیں - اتاتارخانیہ - نح اح یعنی کھنکار منقوطہ بالاجماع مفسد ہے اور اگر وہ سنائی نہ دیا تو مفسد نہیں گر مکروہ ہے کیونکہ کلام نہیں ہے مبسوط السرخسی - میں کہتا ہوں کہ یہ بقول مختار ہے ورنہ جب عمداً اسکو ادا کرنے کے واسطے حروف کی تصحیح کی تو بقول کرخی رح مفسد ہے اور مترجم نے بیان جہر و اخفاء میں بحث کر کے ظاہر کیا کہ قول کرخی رح ایک قوت رکھتا ہے تو احتیاط ضرور ہے حتی کہ مترجم کے نزدیک اگر اسنے عمداً تنا لینے کا قصد کیا ہو تو فاسد نہونے پر فتوی نہ دیا جاوے - قال فیہ - م - مصلی نے سجدہ گاہ کی مٹی کو پھونکا پس اگر سننے میں نہ آیا تو بالاتفاق مفسد نہیں ہے - النہر - ع - جیسے سانس باہر لینا لیکن عمداً مکروہ ہے اور اگر سنا گیا تو اصطلاح کا تین حرف ہجا پیدا ہوئے تو وہ قاطع نماز بمنزلہ کلام کے ہے - الخلاصہ - یہی قول امام احمد کا ہے - اور شافعی رحمہ اللہ کے دو قول ہیں - اور ابن عباس رضہ نے کہا کہ جس نے نماز میں نفخ کیا (پھونکا) تو اسنے کلام کر دیا - رواہ سعید بن منصور فی سننہ بسند صحیح

اسی کے مثل سعید رحمہ بن جبیر سے روایت کی۔ اور محیط میں ہے کہ اگر مصلی نے اف کہا تو امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک مطلقاً مفسد ہے
اور ابو یوسف کے نزدیک اف بدون تشدید نہیں مفسد اور تشدید مفسد ہے یوں ہی مشائخ کے نزدیک ہونا چاہیے۔ مع۔ **وان**
تنحنح - اور اگر مصلی نے تنحنح کیا۔ **ف** تو دو شرط سے مفسد ہے اول یہ کہ۔ **بغیر عذر** - بغیر عذر ہو۔ **بان لم یکن مدفوعا الیہ**
بایں طور کہ مدفوع الیہ ہو۔ **ف** یعنی بطور اضطرار کے نہ جس میں کچھ اختیار نہیں ہوتا بلکہ حالت اختیاری کے ساتھ ہو۔ دوم شرط
یہ کہ۔ **وحصل بہ الحروف** - اور تنحنح اختیاری سے حروف پیدا ہو جاویں۔ **ف** یعنی دو حرف یا زیادہ۔ الحاصل تنحنح جبکہ
اختیاری بے عذر ہو اور اس سے دو حرف یا زیادہ پیدا ہو جاویں تو **ینبغی ان یفسد عندہما** - لائق یہ کہ امام ابوحنیفہ و محمد کے
نزدیک نماز کا مفسد ہو۔ **ف** التنحنح یہ کہ اح اح بحا و بے نقطہ کہے ع۔ اور اگر تنحنح میں حروف ظاہر نہوئے یعنی گلا صاف
کرنے کو خالی کھنکار ہو بدون حروف تو بالاتفاق مفسد نہیں لیکن مکروہ ہے۔ البحر۔ یہ سب اسوقت کہ کوئی عذر یا غرض صحیح نہ ہو۔
وان کان بعذر - اور اگر تنحنح بعذر ہو۔ **ف** خواہ عذر طبعی کہ بے اختیار اسکی طبیعت تقتضی ہوئی یا عذر غرض صحیح مثلاً آواز
کو درست یا اچھی کرنا۔ **فہو عفو** - تو یہ معفو ہے۔ **ف** اگرچہ حروف پیدا ہوں ع۔ **کالعطاس والجشار اذا حصل**
بہ حروف - جیسے چھینک و ڈکار جبکہ ہر ایک سے حروف پیدا ہوں تو بھی عفو ہے۔ **ف** کیونکہ یہ طبعی عذر ہے م۔ آواز
اچھی کرنے کو تنحنح کرنا اگرچہ حروف پیدا کرے کچھ مفسد نہیں اور یہی صحیح ہے۔ یوں ہی اگر امام نے خطا کی پس مقتدی نے تنحنح اسواسطے
کیا کہ امام متنبہ ہو جاوے تو مفسد نہیں اور غایۃ البیان میں ہے کہ اگر تنحنح اسواسطے کیا کہ دوسرے کو معلوم ہو جاوے کہ وہ نماز
میں ہے تو مفسد نہیں۔ التبیین۔ فع۔ **ومن عطس فقال لہ آخر یرحمک اللہ وہو فی الصلوٰۃ فسدت صلاتہ** - اور
اگر کسی کو چھینک ہوئی پس اس سے مصلی نے کہا کہ یرحمک اللہ حالانکہ وہ نماز میں ہے تو اسکی نماز فاسد ہو گئی۔ **ف** یہی حکم
دونوں محیط میں مختار ہے۔ ہ۔ **لانہ یجری فی مخاطبات الناس فکان من کلامہم** - کیونکہ یہ گفتگو لوگوں کے مخاطبات
میں جاری ہوتا ہے تو وہ انکے کلام سے ٹھہرا۔ **ف** یعنی یرحمک اللہ میں خطاب کا کاف موجود ہے اور لوگوں میں یہ بول چال
جاری بھی ہے تو وہ کلام الناس ہے ٹھہرا اگرچہ حدیث میں حکم ہے کہ برادر مسلمان جب چھینک لے اور الحمد للہ کہے تو سلاق ہے
جو اہل ایمان سنیں وے اسکے واسطے یرحمک اللہ کہیں ہم۔ اگر مصلی نے چھینک لی اور اپنے آپ کو یرحمک اللہ کہا تو نماز کو کچھ
مضر نہیں ہے۔ الخلاصہ ہ۔ فیہ انہ من کلام الناس فقال فی قول المصنف رحمہ م۔ **بخلاف ما اذا قال العاطس او السامع**
الحمد للہ - برخلاف اسکے جب چھینکنے والے مصلی یا سننے والے مصلی نے الحمد للہ کہا۔ **ف** تو یہ مفسد نماز نہ ہوا۔
علی ما قالوا - بنا بر اسکے جو مشائخ نے کہا ہے۔ **لانہ لم یتعارف جوابا** - کیونکہ الحمد للہ کہنا جواب متعارف نہیں ہے۔ **ف**
محیط میں ابوحنیفہ سے ایک روایت ہے کہ مصلی نے چھینک میں الحمد للہ کہا پس اگر دل میں نہیں بلکہ زبان ہلائی تو نماز فاسد
ہو گئی۔ العنایہ نع۔ اگر مصلی نے الحمد للہ کہنے میں چھینکنے والے کا جواب کا ارادہ کیا یا استفہام کا تو صحیح یہ کہ نماز فاسد ہوگی۔ التتارخانیہ
ہ۔ اگر مصلی نے خود چھینکنے میں الحمد للہ کہا تو فساد نماز نہیں مگر چاہیے کہ فی نفسہ کہے یعنی اپنی نفس میں پڑھ لے یعنی بدون زبان
ہلانے کے۔ اور بہتر یہ کہ سکوت رکھے۔ الخلاصہ۔ بحر صحیح یہ کہ بعد فراغت کے الحمد للہ کہے اور اگر مقتدی ہو تو پوشیدہ یا علانیہ کسی
طور سے بالاتفاق نہ کہے۔ التتارخانیہ۔ اگر مصلی نے چھینک لی اور خارج سے کسی نے یرحمک اللہ کہا تو مصلی نے آمین کہی
تو مصلی کی نماز گئی۔ المحیط المنیہ۔ دو مصلیوں سے ایک نے چھینک لی باہر سے تیسرے نے یرحمک اللہ کہا تو چھینکنے والے
کی نماز گئی۔ الظہیریہ و قاضیخان۔ اور اگر مصلی کو یرحمک اللہ کہا اور دوسرے مصلی نے آمین کہی تو آمین کہنے والے کو مضر نہیں
السراج۔ اگر مصلی کو خوشخبری سنائی گئی اسنے الحمد للہ کہکر جواب کا ارادہ کیا تو نماز فاسد ہوئی اور اگر جواب کا قصد نہ کیا
یا یہ اظہار کیا کہ میں نماز میں ہوں تو بالاجماع نماز فاسد نہیں۔ محیط السرخسی۔ **وان استفتح ففتح علیہ فی صلاتہ تفسد**

اور اگر قرآن پڑھنے والے نے جو کہیں اٹک گیا اور مصلی سے لقمہ چاہا اس شخص نماز میں لقمہ دیا تو مصلی کی نماز فاسد ہوگئی یف اور اگر دوسرا بھی نماز میں ہو تو اُسکی نماز بھی فاسد ہوئی۔ ن ع۔ **ومعناه ان یفتح المصلی علی غیر امامہ**۔ اس قول کے معنی یہ ہیں کہ مصلی نے اپنے امام کے سوائے دوسرے کو لقمہ دیا۔ ف۔ کیونکہ امام کو لقمہ دینے کی صورت اُٹھرگی۔ اور غیر امام کا یہ حکم ہے۔ **لانہ تعلیم وتعلم**۔ کیونکہ یہ سکھلانا اور سیکھنا ہے۔ ف۔ گویا مصلی نے تعلیم دی اور لقمہ چاہنے والے نے تعلم لیا۔ **فکان من کلام الناس**۔ تو یہ کلام ناس سے شمار ہوگیا۔ ف۔ اور ممکن ہے کہ یہ فعل کثیر مراد ہو تو بھی مفسد ہے اور شاید اسی جہت سے ایک مرتبہ اس فعل کو فعل قلیل اور مکرر کو کثیر قرار دیا ہے چنانچہ امام مصنف رح نے کہا۔ **ثم شرط التکرار فی الاصل**۔ پھر امام محمد رح نے اصل یعنی مبسوط میں اس فعل کا مکرر ہونا شرط کیا۔ ف۔ یعنی جب مکرر واقع ہو تو مفسد ہے۔ **لانہ لیس من اعمال الصلوۃ فیعفی القلیل منہ**۔ کیونکہ یہ فعل کچھ نماز کے اعمال سے نہیں ہے تو اس میں قلیل عفو ہوگا۔ ف۔ اور ایکبار ایسا کرنا قلیل ہے۔ **ولم یشترط فی الجامع الصغیر**۔ اور جامع صغیر میں تکرار شرط نہیں کی۔ **لان الکلام بنفسہ قاطع وان قل**۔ کیونکہ کلام تو بذات خود مفسد نماز ہے اگرچہ قلیل ہو۔ ف۔ یہی اصح ہے۔ القاضیخان۔ یہی صحیح ہے۔ الفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ امام مصنف رح نے خود کسی جانب ترجیح نہیں دی لیکن اشارہ کیا کہ مبسوط کی روایت میں اس امر کو بوجہ فعل کثیر کے مفسد قرار دیا ہے اور یہ جب ہی کثیر ہوگا کہ مکرر واقع ہو اور جامع صغیر کی تعلیل اس صورت سے کہ یہ فعل نہیں بلکہ قول ہے اور کلام قلیل بھی مفسد ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ لقمہ دینے والے اور لینے والے نے صرف قرآن پڑھا اور یہ کسی حالت میں کلام الناس نہ ہوگا بلکہ کلام الٰہی ہے تو اسکی یہ توجیہ کرنا کہ وہ بوجہ تعلیم وتعلم کے کلام الناس سے ہوگیا ہے بہت بعید ہے ہاں یہ صحیح ہے کہ جب تعلیم وتعلم مقصود ہوا تو وہ قرآن کی تلاوت نہ رہا بلکہ ایک فعل نماز میں کیا جو اعمال نماز میں سے نہیں ہے پس اُسکے مفسد ہونے کے واسطے یہ شرط ہے کہ فعل کثیر ہو یعنی مکرر واقع ہو اور جامع صغیر میں یہ شرط مذکور نہیں تو مذکور ہ اصل پر محمول کی جاوے پس اگرچہ قاضی خان نے روایت جامع صغیر کو اصح کہا لیکن محل تامل ہے۔ کما عرفت فافہم۔ م۔ اگر لقمہ دینے والے نے تعلیم کا قصد نہیں کیا بلکہ تلاوت کا ارادہ کیا تو مفسد نہیں ہے۔ کما فی محیط السرخسی۔ لقمہ لینے والے کو اگر تمام لقمہ سے پہلے یاد آگیا اور اُس نے تلاوت شروع کی تو اُس کی نماز بھی فاسد نہیں۔ کیونکہ بعد تمامی لقمہ کے اسکا یاد کرنا لقمہ کی طرف منسوب ہوگا۔ قریب بلوغ کا لقمہ دینا مثل بالغ کے ہے۔ البحر عن القنیہ۔ الحاصل اگر لقمہ دینا بغرض تعلیم وتعلم کے کلام نہیں بلکہ قرآن ہی رہے لیکن یہ فعل مفسد ہے تو ضرور ہے کہ فعل کثیر کے واسطے مکرر ہونا شرط ہو اور اگر یہ کلام ہو جاوے تو کلام قلیل بھی مفسد ہے لیکن قرآن کو اس صورت میں کلام الناس قرار دینا بہت ہی تکلف ہے۔ م۔ اگر خارج نماز سے کسی نے مصلی کو لقمہ دیا اور اُس نے لے لیا تو مصلی کی نماز فاسد ہوئی۔ المنیہ۔ جس شخص بالغ کو نماز سکھلانا ہو تو چاہیے کہ فرائض وہ بغیر قراءت کے امام کے ساتھ یا تنہا پڑھ لے پھر کوئی اسکو نماز کی طور پر کھڑا کر کے سکھلا دے ورنہ فرائض اس طرح پڑھانے میں فساد ہے۔ م۔ **وان فتح علی امامہ لم یکن کلاما**۔ اور اگر مقتدی نے اپنے امام کو لقمہ دیا تو یہ کلام نہ ہوگا۔ **استحسانا**۔ یعنی یہ حکم نہ ہونے کلام کا بدلیل استحسان ہے۔ ف۔ ورنہ قیاس میں تو یہ بھی کلام ہونا چاہیے مگر قیاس ترک کیا۔ م۔ **لانہ مضطر الی اصلاح صلوتہ فکان ہذا من اعمال صلاتہ معنی**۔ کیونکہ مقتدی تو اپنی نماز درست کرنے کی طرف مجبور ہے تو یہ لقمہ دینا اندراہ معنی اُسکی نماز کے اعمال سے ہوگیا۔ ف۔ اور نماز کی عمل کچھ مفسد نہیں ہے۔ دلیل اسپر یہ ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک نماز میں تھے تو آپ پر قراءت کا التباس ہوا پھر جب فارغ ہوئے تو ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ کیا تو ہمارے ساتھ حاضر تھا عرض کیا کہ ہاں تو فرمایا کہ پھر کیوں تو نے مجھے فتح نہ کیا یعنی لقمہ نہ دیا۔ رواہ ابوداؤد وابن حبان۔ اور انس رض

سے روایت ہی کہ ہم لوگ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین اماموں کو لقمہ دیتے تھے - رواہ الحاکم - حضرت علی رضہ نے فرمایا
کہ امام جب تجھسے لقمہ چاہے تو تو اُسکو کھلا دے - حسن وابن سیرین وعطاء سے جواز مذکور ہی اور نافع نے کہا کہ ہم کو ابن عمر رضہ نے
نماز پڑھائی پس تردد پڑا مین نے لقمہ دیا تو اُسکو لے لیا - کذا فی المصنف لابن ابی شیبہ - م ع - صحیح مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کوئی آیت چھوڑ گئے تو بعد فراغت کے کہا کہ تو نے کیون نہین لقمہ دیا - عینی وغیرہ نے کہا کہ قیاس تو یہ تھا کہ مفسد ہو کیونکہ لقمہ
گویا یہ قول ہی کہ جب تو یہانتک پہونچے تو اِسکے بعد یہ آیت ہی پس جب یہ کلام مفسد تو لقمہ جو اِسکے معنی مین ہی وہ بھی مفسد ہی
لیکن حدیث ابن عمر رضہ کے وارد ہونے سے ہم نے قیاس ترک کیا - اقول یہ مشکل ہی اسواسطے کہ نماز مین جو اذکار ہون
انکی دو جہت ہین تو قرآن مین کلام الٰہی ہی اور لقمہ ایک فعل ہی کہ قرآن یون پڑھو - پس اولیٰ یہ کہ یہی فعل کثیر ہی بروایت
جامع صغیر اور قلیل ہی بروایت مبسوط - فافہم - م - بالجملہ امام کو لقمہ دینا منصوصاً جائز بلکہ حکم دیا گیا ہی - **وینوی الفتح علی امامہ**
دون القراءۃ - اور مقتدی لقمہ دینے مین اپنے امام پر رکاو کھول دینے کی نیت کرے نہ قراءت قرآن کی - ف - اگرچہ
بذریعہ آیت پڑھنے کے یہ صلاح چاہتا ہی - **ہو الصحیح** - یہی قول صحیح ہی - ف - اور اِسی کو کافی مین اختیار کیا - **لانہ مرخص**
فیہ - کیونکہ فتح کرنا ایسا امر ہی جسمین اجازت دی گئی ہی - **وقراءتہ ممنوع عنہا** - اور مقتدی کا قرآن پڑھنا ایسا امر ہی کہ اِس سے
منع کیا گیا ہی - ف - اگر ہم کہتے کہ مقتدی قراءت کی نیت کرے تو وارد ہوتا کہ نص قطعی سے مقتدی کو ممانعت ہی اور ایک
حدیث خبر الواحد سے تم جواز نکالتے ہو تو وہ معارض نہوگی - پس خبر الواحد سے ہم نے فتح کی اجازت ثبوت کی لہذا کہا کہ
یہی صحیح ہی - پھر پوشیدہ نہین کہ جواز خلاف قیاس ہی تو بقدر ضرورت محدود رہیگا لہذا فرمایا - **ولو کان الامام انتقل**
الی آیۃ اخری - اور اگر ایسا ہوا کہ امام دوسری آیت پر منتقل ہوگیا - ف - یعنی جس آیت پر اٹکا تھا وہ نکلی نہین تو وہ
دوسری آیت پڑھنے لگا پھر مقتدی نے لقمہ دیا - **تفسد صلوٰۃ الفاتح** - تو لقمہ دینے والے کی نماز فاسد ہو جائیگی - **وتفسد صلوٰۃ**
الامام لو اخذ بقولہ - اور اگر امام نے اِسکے قول کو لے لیا تو امام کی نماز بھی فاسد ہو جائیگی - ف - تو کل کی نماز فاسد ہوگی
"اِسکے قول کو لے لیا" اشارہ ہی کہ یہ لقمہ اسوقت مین بمنزلہ قول کے ہوگیا تو نماز فاسد ہوگی - **لوجود التلقین والتلقن من غیر**
ضرورۃ - کیونکہ مقتدی کا تلقین کرنا اور امام کا تلقن لینا یہان بلا ضرورت پایا گیا - ف - تو استحسان نہ رہا بلکہ قیاس پر وہ
کلام مفسد ہوا - پھر مخفی نہین کہ دلیل مذکورہ اسی کو مقوی ہی کیونکہ قدر جواز قراءت کرنے یا دوسری آیت کو منتقل ہونے کے بعد
کوئی ضرورت نہین رہی مگر آنکہ تعلیل مذکور چھوڑی جاوے اور قول کی وجہ سے مفسد نہو بلکہ فعل کی وجہ سے مفسد ہو اور فعل
یہ ایکبار ہی تو ظاہر ہی کہ مفسد نہوگا اور لقمہ دینے کی حدیث بھی مطلقاً جواز کو مفید ہی - لہذا محیط مین کہا کہ عامہ مشائخ کے نزدیک لقمہ
دینے والے وامام کی نماز کسی حال مین فاسد نہین ہوگی - کذا فی العینی والفتح - اور کافی مین ہی کہ صحیح یہ کہ لقمہ دینے والے کی نماز
کسی حالت مین فاسد نہین اور امام نے لیا تو اُسکی نماز بھی صحیح قول پر فاسد نہین ہی - ع - اور اِسی کی تصحیح قاضیخان وغیرہ نے کی
مین ہی - کذا فی العینی - اور تامل پر مخفی نہین کہ یہ مؤید ہی کہ اصل مسئلہ مین تعلیل مبسوط قوی ہی شاید کہ جو جامع صغیر کے واسطے نکالی گئی ہی تامل
م - **وینبغی للمقتدی ان لا یعجل بالفتح** - اور مقتدی کو چاہیے کہ لقمہ دینے مین جلدی نہ کرے - ف - یعنی فوراً لقمہ نہ دے
کیونکہ ممکن ہی کہ امام ہی کو اِسی ساعت یاد آجاوے تو بے ضرورت امام کے پیچھے قراءت قرآن کرنے والا ہوا - محیط السرخسی - **وللامام**
ان لا یلجئہم الیہ - اور امام کو چاہیے کہ مقتدیون کو لقمہ دینے پر لاچار نہ کرے - ف - باین طور کہ بار بار دہراوے
یا سکوت کرے - نقع - کیونکہ وہ اُنکو امام کے پیچھے پڑھنے پر مجبور کرتا ہی حالانکہ وہ مکروہ ہی - الکافی - **بل یرکع اذا جاء اوانہ**
بلکہ رکوع کردے جبکہ اُسکا وقت آگیا ہو - ف - یعنی اِسقدر پڑھ لیا ہو جس سے نماز جائز ہو جاتی ہی - الکافی - اور وہ
ایک آیت بقول اعظم وتین آیات بقول صاحبین اور مطلق ہے اور بعض روایات یعنی بمقدار قراءت استحباب کا ہی - کذا فی العینی - لیکن اصح وہم

قدر واجب ہی اور وہ پوری سورت فاتحہ وزائد تین آیات ہین کیونکہ لقمہ مین کوئی کراہت تحریمی نہین بخلاف ترک واجب کے
کہ وہ مکروہ تحریمی ہی۔ پھر چونکہ مقدار مین روایات مختلف ہین تو امام مصنف رح نے مجمل کر دیا کہ جب وقت آگیا ہو تو رکوع کر دے
اور اگر یہ مقدار نہوئی ہو تو کہا کہ۔ او ینتقل الی آیۃ اخری۔ یا امام دوسری آیت کو منتقل ہو جاوے۔ ف۔ یعنی جس
آیت پر اٹکا ہی اُسکو چھوڑ کر دوسری آیت سے شروع کر دے حتی کہ قرآن مین سے مابعد کسی مقام سے پڑھ دے بہر حال
لقمہ دینے پر لاچار نہ کرے اور اسی کو کافی مین اختیار کیا کیونکہ لقمہ مین ظاہری صورت تعلیم و تعلم کی ہی تو کراہت ہی یعنی
تنزیہی۔ المحیط قاضیخان التمرتاشی ع۔ امام نے اگر نماز سے باہر کسی کا لقمہ لیا تو کل کی نماز فاسد ہوگئی۔ اگر مقتدی نے کسی باہر کے
آدمی سے سنکر امام کو لقمہ دیا تو بھی کل کی نماز فاسد ہونا چاہیے۔ اگر امام نے لیا۔ البحر عن القنیہ۔ اگر کہا گیا کہ بھلا اللہ تعالے کے
ساتھ کوئی اور بھی الوہیت والا ہی۔ فلو اجاب فی الصلوٰۃ بلا الٰہ الا اللہ۔ پس اگر مصلی نے نماز مین اسکا جواب دے یا
کہ لا الٰہ الا اللہ۔ ف۔ یا کسی کو اچھی خبر سنائی گئی اُسنے نماز مین کہا کہ سبحان اللہ یا اللہ اکبر پس اگر اس کلام سے جواب کا
ارادہ نہین کیا بلکہ حمد کا یا اپنی نماز مین ہونے کا اظہار قصد کیا تو بالاتفاق یہ مفسد نماز نہین ہی اور اگر اُسنے جواب کا ارادہ کیا
ھذا کلام مفسد عند ابی حنیفۃ ومحمد۔ تو یہ کلام ہی جو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک مفسد نماز ہی۔ ف۔ وہکذا فی الخلاصہ۔
وقال ابو یوسف۔ اور کہا ابو یوسف نے۔ ف۔ اور شافعی رح نے ع۔ لا یکون مفسدا۔ کہ یہ کلام مفسد نماز نہوگا۔ وہذا
الخلاف فیما اذا اراد بہ جوابہ۔ اور یہ اختلاف اسی صورت مین کہ اس کلام سے مصلی نے کہنے والے کے جواب کا قصد کیا ہو
لہ انہ ثناء بصیغتہ فلا یتغیر بعزیمتہ۔ ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہی کہ یہ صیغہ یعنی لا الٰہ الا اللہ وما نند اسکے اپنے صیغہ یعنی وضع
مین ثناء الٰہی ہی تو بوجہ عزم مصلی کے وہ متغیر نہوگا۔ ف۔ یعنی وہ اپنے معنی اصلی وضع پر رہیگا اور مصلی نے اپنا قصد و عزم اگر
جواب کا کیا تو اس سے وہ ثناء کے معنی سے متغیر نہوگا اور نماز مین ثناء الٰہی کچھ مفسد نہین ہی۔ م ع۔ ولہما انہ اخرج الکلام مخرج
الجواب۔ اور امام اعظم و محمد کی دلیل یہ کہ مصلی نے لا الٰہ الخ وغیرہ کو جواب کے طور پر نکالا ہی۔ وہو یحتملہ۔ اور وہ جواب کو محتمل
بھی ہی فیجعل جوابا۔ تو وہ جواب قرار دیا جائیگا۔ ف۔ حتی کہ اگر جواب ہونے کی قوت اس کلام مین نہوتی اور سوال دیگر
و جواب دیگر اسپر صادق ہوتا تو مفسد نہوتا۔ کذا فی بعض الحواشی۔ توضیح یہ ہی کہ لا الٰہ الا اللہ کلمہ ثناء ہی اور جو کوئی توحید پوچھے اُسکا
جواب یہی ہی تو جب ان دونون مین مشترک ہوا تو اس مقام پر ایک معنی کسی قرینہ سے مقرر کرنا واجب ٹھہرا پس ہمنے اُسکے قصد
کو مرجح جواب قرار دیکر کلمہ کو جواب کیا پس یہ کلام صرف جواب ہوا اور نماز مین سوال جواب مفسد ہی۔ مع۔ کالتشمیت۔ جیسے
چھینک کا جواب۔ ف۔ یعنی یرحمک اللہ۔ چونکہ جواب ہی تو وہ کلام الناس ہوگیا اگرچہ ذکر الٰہی ہی ع۔ تو جیسے تشمیت بالاتفاق
مفسد ہی ویسے ہی جواب لا الٰہ الا اللہ اور سبحان اللہ اور اللہ اکبر بھی مفسد ہی۔ م۔ والاسترجاع علی الخلاف فی الصحیح
اور استرجاع بھی صحیح روایت مین اسی اختلاف پر ہی۔ ف۔ یعنی خبر مصیبت کا جواب اس آیت سے انا للہ وانا الیہ راجعون
ابو یوسف کے نزدیک مفسد نہین اور ان دونون کے نزدیک مفسد ہی م۔ غیر صحیح روایت یہ کہ بالاتفاق مفسد ہی۔ عف۔ یہ
صدر شہید رح نے کہا کہ یہی ظاہر ہی۔ الخلاصہ۔ اگر کہا جاوے کہ روایت ہی کہ ابن مسعود رض نے اجازت چاہی اور حضرت صلعم نماز مین
تھے تو آپ نے پڑھا۔ ادخلوہا بسلام آمنین شمس الائمہ سرخسی نے جواب دیا کہ شاید حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس آیت پر پہنچے
ہون تو آپ نے زور سے پڑھ دی تاکہ آپ کا نماز مین ہونا ظاہر ہو جاوے یا آپ نے نماز کا اظہار کرنے کو پڑھی۔ مع۔ مترجم
کے نزدیک جب حدیث ہو تو جواب کی حاجت ہی ورنہ نہین۔ م۔ اگر یحییٰ نام طالب علم کو کتاب دینا مقصود تھا تو نماز مین اس
ارادہ سے پڑھ دیا قولہ تعالی یا یحیی خذ الکتاب بقوۃ۔ تو نماز فاسد ہوئی۔ جیسے یوسف نام کو قولہ تعالی یوسف اعرض عن ہذا
تو نماز فاسد ہی۔ اگر کسی قسم کی دعا پر مصلی نے آمین کہی۔ تو مفسد ہی۔ مع۔ اگر بچھو نے کاٹا یا کوئی چھت سے گرا تو مصلی نے

بسم اللہ کہا تو مفسد نہیں ہے اور اسی پر فتوی ہے۔ البحر عن النصاب۔ اسی طرح اگر کوئی ہولناک بات پر تسبیح یا تہلیل یا استرجاع کیا تو مفسد نہیں ہے ع۔ اگر مصلی نے چاند دیکھکر کہا کہ ربی و ربک اللہ۔ تو طرفین کے نزدیک مفسد ہے۔ اگر قرآن میں کسی آیت وغیرہ کو اپنے آپ کو بخار وغیرہ سے پناہ دینے کو پڑھا تو بالاجماع مفسد ہے۔ الظہیریہ۔ مریض کو نماز میں سر جھکانے اور اٹھانے کے وقت جو مشقت لاحق ہوئی تو اسنے بسم اللہ کہا تو نماز فاسد نہیں اور اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات۔ شرح جامع صغیر للصدر الشہید میں ہے کہ اگر انا للہ و انا الیہ راجعون سے جواب کا قصد کیا تو بالاتفاق نماز فاسد ہے۔ اگر اللھم صل علی محمد یا اللہ اکبر۔ کہا میں اگر جواب کا قصد نہ کیا تو بالاجماع نماز فاسد نہیں ہے۔ اگر نماز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا پس اگر درود کسی کا جواب نہو تو مفسد نہیں ہے اور اگر جواب ہو مثلاً کسی نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک لیا۔ مصلی نے اسکے جواب میں درود پڑھا تو مفسد ہے۔ اگر کسی نے پڑھا قولہ تعالی ما کان محمد ابا احد من رجالکم الآیہ۔ اور مصلی نے نماز میں درود پڑھا تو نماز فاسد نہیں ہے۔ اگر شیطان کا ذکر پڑھا یعنی قرآن سے اور مصلی نے نماز میں شیطان پر لعنت پڑھی یعنی جس طرح قرآن میں وارد ہے تو مفسد نہیں ہے۔ اگر ایک نے پکار دیا کہ رحمات کے واسطے لوگو فاتحہ پڑھ دو پس مسبوق نے اپنی نماز میں پڑھ دی تو نماز فاسد ہوگی اور اسی پر فتوی ہے۔ الخلاصہ۔ ایک نے اللہ تعالی کا نام لیا اور مصلی نے جواب میں عز و جل کہا تو مفسد ہے۔ و۔ غرضکہ ہر قول اگرچہ قرآن کی آیت ہو جب اس سے جواب مقصود ہو نماز فاسد ہوگی۔ ت۔ اس جنس کے مسائل میں صحیح قول امام ابو حنیفہ و محمد کا ہے۔ العینی۔ اگر نمازی نے حالت نماز میں دوسرے کا حکم مانا چنانچہ اس سے کہا کہ آگے بڑھ وہ بڑھ گیا یا صف کے رخنہ میں کوئی آیا اور مصلی نے اسکو وسعت دیدی تو نماز فاسد ہو جائیگی بلکہ چاہیے کہ ایک ساعت توقف کر کے اپنے قصد سے آگے بڑھے۔ جامع الرموز عن القنیہ و۔ مترجم کہتا ہے کہ امامت میں گذرا کہ تنہا صف کے پیچھے مکروہ ہے تو دوسرے مصلی کو کھینچ لے یا امام آگے بڑھ جاوے جبکہ دوسرا مقتدی آجاوے تو یہ اپنے اختیار پر ہے اور جگہ دینا اصلاح نماز ہے پس اصل یہ کہ اصلاح نماز کے جو امور مشروع ہیں انہیں درحقیقت شارع کی فرمانبرداری ہے حتی کہ رخنہ بھرنا اور صف والوں کے لیے بازو نرم و متواضع رکھنا تو یہ کچھ مفسد نہیں اور سوائے اسکے البتہ حالت نماز میں کسی کی فرمانبرداری نہیں ہے۔ فاحفظہ م۔ اگر قرآن مجید کے نظم کلام کو بقصدا شعار پڑھا تو نماز فاسد ہے۔ محیط السرخسی۔ اگر نماز میں کوئی شعر یا خطبہ بنایا مگر زبان سے نہیں کہا تو نماز فاسد نہیں مگر اسنے برا کیا۔ المنیہ۔ اور اگر فکر میں پڑ کر کوئی حدیث یاد آئی یا مسئلہ یا شعر تو مکروہ ہے اور نماز فاسد نہیں۔ السراج۔ مذہب حنبلیہ کے کتاب معروف شیخ ابراہیم مطبوعہ مصر میں ہے کہ ہمارے مشائخ میں سے حضرت غوث اعظم السید عبد القادر جیلانی رح نے کہا کہ استحضار تمام نماز کے واسطے رکن ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ احادیث صحیحہ سے بھی یہی مستفاد ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ بالجملہ جو الفاظ کہ قرآن میں یا ثنا میں جب انمیں خطاب کا حرف ہو تو بالاتفاق نماز فاسد ہے اور جب حرف خطاب نہیں پس اگر جواب کا قصد کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک مفسد نماز ہیں اور ابو یوسف کے نزدیک قرآن ہونے و ثنا ہونے سے اسکا قصد متغیر نہ کریگا تو مفسد نہیں۔ یہی اختلاف انا للہ و انا الیہ راجعون میں بھی ہے۔ وان اراد بہ اعلامہ انہ فی الصلوۃ۔ اور اگر ارادہ کیا کلمہ ثنا یا قرآن پڑھنے سے آگاہ کرنا غیر کو کہ میں نماز میں ہوں۔ ف۔ یعنی غیر کے جواب کا ارادہ نہیں کیا لم تفسد بالاجماع۔ تو بالاتفاق نماز فاسد نہوگی۔ لقولہ علیہ السلام اذا نابت احدکم نائبۃ فی الصلوۃ فلیسبح بدلیل حدیث کہ جب نماز میں تم میں سے کسی کو کوئی واقعہ پیش آوے تو چاہیے کہ تسبیح پڑھ دے۔ ف۔ یہ حدیث صحاح الستہ میں ہے اور حدیث میں صریح ہے کہ تسبیح مردوں کے لیے اور تصفیق عورتوں کے لیے ہے اسی واسطے شیخ ابن العربی مالکی نے امام مالک کا قول کہ مرد و عورت دونوں کو تسبیح پڑھنا چاہیے ہے رد کر دیا کہ یہ مخالف حدیث اصح و اصلی ہے۔

خطابی رح نے کہا کہ تصفیق یہ کہ عورت اپنے داہنے ہاتھ کو ہتھیلی کے رخ سے بائین ہاتھ کی پشت پر مارے۔ محیط مین ہو کہ اگر
مصلی سے کسی نے اجازت چاہی پس اُسنے تسبیح پڑھی تا کہ اُسکو آگاہی ہوجاوے کہ وہ نماز مین ہو تو کچھ فساد نہین ہو۔ ہمارے
مین ہو کہ یہی تکبیر کا حکم لیکن مستحب تسبیح ہو۔ ع۔ فی البحر۔ اگر امام بدون قعدہ کے تیسری رکعت کو اتنا کھڑا ہو گیا کہ قیام سے
اقرب ہو تو مقتدی تسبیح نہ کرے کیونکہ بے فائدہ ہو۔ البدائع۔ سامنے سے عورت نے گذرنا چاہا تو مصلی نے سبحان اللہ کہا اور ہاتھ
سے اشارہ کیا تو نماز مین فساد نہین آیا ولیکن تسبیح و اشارہ کو جمع نہ کرے کیونکہ ایک کافی ہو۔ المحیط۔ موذن کا جواب دیا
بقصد جواب یا کچھ نیت نہین ہو تو مفسد ہو اور اگر ارادہ کیا کہ جواب نہین ہو تو فساد نہین۔ محیط السرخسی۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کا نام سنکر درود پڑھا تو نماز فاسد اور اگر نماز مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا تو نہین۔ اگر اسکی زبان پر ہان۔
درست ہو۔ بجا ہو۔ مانند اسکے یا عربی مین نعم۔ یا فارسی مین آری جاری ہوا اگر اسکی عادت ہو تو مفسد ہو ورنہ عربی مین
نعم کہنا مفسد نہین محیط السرخسی۔ یونہی فارسی مین آری۔ القاضیخان۔ اور یہی اردو مین م۔ اگر فارسی مین دعا و تسبیح
کہی تو عتابی رح نے جامع الفقہ مین ذکر کیا کہ ابو یوسف سے فاسد ہونا مروی ہو۔ مصلی نے ہر بار جب یا ایہا الذین آمنوا
پڑھا تو کہا کہ لبیک یا سیدی یعنی حاضر ہون ای میرے مالک۔ تو ایک قول مین مفسد اور ایک قول مین نہین۔ مع۔
صحیح یہ کہ مفسد نہین اور بہتر کہ نہ کرے۔ القاضیخان۔ اور اگر حاجی نے احرام کی حالت مین حج کا لبیک نماز مین کہا تو نماز
فاسد ہو۔ الخلاصہ۔ اور اگر ایام تشریق مین تکبیر اللہ اکبر نماز مین کہی تو مفسد نہین ہو۔ القاضیخان۔ اگر نماز مین اذان کی نیت
سے اذان دی تو مفسد ہو۔ المحیط۔ اگر دعا کی پس اگر وہ کلام الناس سے ہوجاوے تو مفسد ہو ورنہ نہین اور اسکی تحقیق
اوپر گذر چکی ہو۔ م۔ امام نے آیت ترغیب یا ترہیب پڑھی پس مقتدی نے کہا کہ صدق اللہ و بلغت رسلہ یعنی اللہ تم
کا کلام سچا ہو اور اسکے رسولون نے حکم پہونچا دیا تو یہ مفسد نہین مگر اسنے برا کیا۔ القاضیخان الظہیریہ۔ اگر شیطان نے
وسوسہ دلایا تو مصلی نے کہا کہ لاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔ پس اگر یہ امر آخرت مین ہو تو مفسد نہین اور اگر امر دنیا مین
ہو تو مفسد ہو۔ التمرتاشی۔ اگر آخر نماز مین تشہد بھول گیا اور سلام پھیر دیا پھر یاد آیا تو تشہد پڑھنے لگا پھر پورا کرنے سے پہلے
سلام پھیر دیا تو بقول ابو یوسف نماز فاسد ہوگئی کیونکہ تشہد کی طرف عود کرنے سے قعدہ اخیرہ ٹوٹ گیا تھا پھر جب تھوڑا
پڑھکر سلام پھیر دیا تو فرض قعدہ جانے سے نماز گئی۔ و بقول امام محمد نماز فاسد نہین کیونکہ قعدہ کل نہین گیا بلکہ جس قدر
تشہد پڑھا اور تشہد کے واسطے محل قعدہ ہو اور کوئی ضرورت قعدہ کی مٹ جانے کی نہین ہو۔ فتوی اسی قول پر ہو۔
وعلی ہذا اگر فاتحہ و سورہ بھول کر چھوڑ گیا اور رکوع کر دیا اور رکوع مین یاد کیا پھر قرات کے لیے کھڑا ہو گیا پھر نادم ہو کر
سجدہ مین چلا گیا تو اس مسئلہ مین کوئی روایت نہین اور وہی اختلاف مذکور ہونا چاہیے۔ کما فی قاضیخان۔ مریض کو
جھکنے و اٹھنے مین جو مشقت لاحق ہوتی ہو وہ بسم اللہ کہتا ہو تو اختلاف ہو اور واقعات مین ہو کہ نماز فاسد نہو گی۔ الظہیریہ
ع۔ اور اسی پر فتوی ہو۔ المضمرات۔ اگر بچھو نے کاٹا اور اسنے بسم اللہ کہی تو اختلاف ہو اور فتوی یہ کہ نماز فاسد نہین
کما فی النصاب البحر۔ اگر مصلی نے سوائے امام کے کسی سے ولا الضالین سنکر آمین کہی تو متاخرین کے نزدیک نماز فاسد ہو
اور ابو حنیفہ سے ایک مخالف مروی ہو۔ فی الذخیرہ۔ اگر خارج نماز کسی کی دعا پر مصلی نے آمین کہی تو نماز فاسد ہو۔ ع۔
ومن صلی رکعۃ۔ اور اگر کسی نے پڑھی ایک رکعت۔ ف۔ کسی نماز کی مثلاً۔ من الظہر۔ فرض ظہر کی۔ ثم افتتح۔ پھر
افتتاح کی۔ العصر۔ فریضہ عصر کی۔ ف۔ درحالیکہ اسپر ترتیب نہین یا ساقط ہو۔ او التطوع۔ یا نماز نفل کی۔ ف۔
یہ افتتاح اصلح کہ تکبیر و نیت دونون کہین خواہ ہاتھ اٹھائے یا نہین پس یہ شروع کرنا صحیح ہوا۔ فقد نقض الظہر۔ تو
اپنے ظہر کو توڑ دیا۔ لانہ صح شروعہ فی غیرہ۔ کیونکہ صحیح ہوا اسکا شروع کرنا غیر ظہر یعنی عصر یا نفل مین۔ فیخرج عنہ۔ تو خارج

باہر ہو جائیگا۔ ف۔ مترجم نے جو قیود بڑھائے ہین اُنکا بیان یہ ہے کہ فرض ظہر پڑھنے والا افتتاح عصر کرنے سے جب عصر
مین داخل ہو سکتا ہے کہ اس شخص پر ترتیب نہو بوجہ چھ یا زیادہ قضاء نمازون کے یا تنگی وقت یا بھول وغیرہ کے۔ ورنہ
جس شخص پر ترتیب لازم ہو وہ ظہر سے منتقل ہوکر عصر کی نیت سے داخل عصر نہین بلکہ داخل نفل ہوگا کیونکہ ظہر سے پہلے
اسکی عصر منعقد نہوگی ع۔ پھر خالی تکبیر کہنے سے عصر مین داخل نہوگا بلکہ نیت بھی ضرور ہے۔ الکافی۔ اور جامع تمرتاشی وغیرہ
مین ہے کہ اسی طرح جس نے نفل شروع کرکے اس سے فرض وغیرہ کی طرف انتقال کیا یا ظہر سے جمعہ کو یا برعکس کیا ع۔ اور
یہی تبیین الزیلعی مین ہے م۔ پھر منتقل ہونا اگرچہ کسی وجہ پر ہو متحقق ہو جائیگا حتی کہ اگر ظہر کی نماز تنہا شروع کی بعد اسکے جماعت
قائم ہوئی تو امام کی اقتدا کی نیت سے تکبیر کہی تو وہ اپنی نماز ظہر سے خارج ہوکر امام کے ساتھ شروع سے ظہر کی جماعت مین داخل
ہو جائیگا اور علی ہذا اگر مقتدی تھا اور اُسنے تنہا ہو جانے کی نیت سے تکبیر کہی یا تنہا پڑھتا تھا اور امام ہونے کی نیت سے تکبیر
کہی تو اپنی پہلی نماز سے باہر ہو جائیگا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے حتی کہ جو کچھ پڑھ چکا وہ محسوب نہوگا۔ اور امام شافعی و احمد کے نزدیک
اگر منفرد نے امام کی اقتدا کی نیت کی تو داخل ہونا صحیح مگر جو پڑھ چکا وہ محسوب ہے اور پہلا تحریمہ کافی ہے مع۔ یہ اس اصل
پر کہ امام شافعی رح کے نزدیک امام کی نماز متضمن نماز مقتدی نہین ہے بلکہ ہر ایک منفرد ہے صرف رکوع و سجود ایک ساتھ کرتے ہین
ولیکن امام احمد رح کے نزدیک یہ اصل معروف نہین تو انسے یہ روایت محل تامل ہے۔ فاللہ اعلم۔ بالجملہ ہمارے نزدیک اول
تحریمہ کافی نہین اور جو اس سے پڑھا وہ محسوب نہین اور منفرد اس تحریمہ سے خارج ہوگیا م۔ اور اگر تنہا پڑھتا ہو پھر اسکے
ساتھ کسی نے اقتدا کی اس جہت سے اُسنے دوبارہ تکبیر کہی تو وہ پہلے تحریمہ پر رہیگا مگر آنکہ اقتدا کرنے والی کوئی عورت
ہو ع و کذا فی النہایہ۔ اگر ظہر کا تحریمہ کیا پھر تکبیر کہکر ظہر مین امام کی نیت اقتدا کی تو اول باطل ہوگئی اور اقتدا صحیح ہوا۔
اگر اسنے گھر مین ظہر پڑھ لی پھر جاکر جماعت ظہر مین شریک ہوگیا تو پہلے ادائی ہوئی نماز باطل نہوگی۔ الکافی۔ اور معروف
مذہب ہمارے نزدیک یہ ہے کہ فرض وہی اول رہی اور جماعت کے ساتھ نفل مع ثواب جماعت ہے اور سنن مین بعض صحابہ رض
نے پوچھنے والے کو کہ ان دونون مین کس کو فرض ٹھہرادے فرمایا کہ یہ تیرے اختیار مین نہین بلکہ اللہ تعالی کی مشیت مین
ہے جسکو چاہے فرض قرار دے۔ تحقیق یہ کہ جو نماز اچھے تعقل و شرائط سے ادا ہوئی ہے اللہ تعالی اپنے فضل سے اُسی کو تعجیل
حکم قرار دیگا لیکن بندہ کی معرفت مین تو اول فرض ہے اور دوم نفل ہے حتی کہ اسی پر احکام مبنی ہونگے چنانچہ ارشاد ہے کہ ایک
دن مین ایک فرض کو دوبارہ مت پڑھو تو دوبارہ فرض نہین پڑھا بلکہ نفل پڑھی۔ اور اگر قسم کھائی ہو کہ آج ظہر کا فرض
بجماعت ادا کرونگا۔ تو اس صورت مین قسم جھوٹی ہوکر کفارہ لازم آویگا فاحفظہ م۔ **ولو افتتح الظہر**۔ اور اگر شروع کی ظہر
ف۔ نیت و تکبیر کے ساتھ دوبارہ۔ **بعد ما صلی منہا رکعۃ**۔ بعد ظہر کے ایک رکعت پڑھنے کے۔ ف۔ یعنی پہلے ظہر
شروع کرکے اُسمین سے ایک رکعت پڑھنے کے بعد پھر دوبارہ اسی ظہر کی نیت سے تکبیر افتتاح کہے بدون اسکے کہ زبان سے
نیت بیان کرے م۔ **فہی**۔ تو یہ دوسری نماز۔ **ہی**۔ وہی پہلی نماز ہے۔ ف۔ یعنی پہلی نماز سے خارج نہوگا۔ **ویجتزئ بتلک
الرکعۃ**۔ اور حساب کرلے اس رکعت کو جو پڑھ چکا ہے۔ ف۔ حتی کہ اس رکعت کے بعد تیسری رکعت ختم پر قعدہ اخیرہ فرض
پڑیگا تو وہ قعدہ کرے اور اگر اسنے رکعت مذکور کو شمار نہ کیا حتی کہ اب سے چار رکعت کے بعد قعدہ کیا تو نماز باطل ہوگئی اور
اگر نماز مغرب ہو تو دو رکعت بعد اور فجر ہو تو ایک رکعت بعد قعدہ اخیرہ ہوگا۔ بالجملہ اس رکعت کو حساب کرکے جب قعدہ اخیرہ
پڑے تو وہان قعدہ کرے ورنہ نماز باطل ہوگی۔ کما فی العینی والفتح وغیرہما۔ اور حاصل مسئلہ یہ کہ جو نماز شروع کی اگر اس سے بعینہ
اسی نماز مین منتقل ہونا چاہا تو منتقل نہوگا۔ م۔ **لانہ نوی الشروع فی عین ما ہو فیہ**۔ کیونکہ مصلی نے نیت کی شروع کی ایسے
فرض مین کہ وہ بعینہ وہی ہے جسمین موجود ہے۔ **فلغت نیتہ وبقی المنوی علی حالہ**۔ تو اسکی نیت لغو ہوگئی اور جسکی نیت کی ہے

وہ اپنی حالت پر باقی رہا۔ ف۔ پھر یہ اسوقت ہے کہ دوبارہ نیت اپنے طور پر یعنی دل سے ہو اور اگر اسنے نیت کو زبان سے ظاہر کیا مثلاً ظہر کی ایک رکعت پڑھکر کہا کہ نویت ان اصلی ظہر الیوم الخ یعنی مین نیت کرتا ہون کہ امروزہ ظہر کو پڑھون یا مانند اسکے تو جو ایک پڑھی وہ نوٹ جائیگی اور شمار نہو گی۔ کما فی الخلاصۃ الکافی۔ اور اصل اس مسئلہ مین یہ کہ جب نیت ایسی چیز کے ساتھ لاحق ہو کہ وہ حاصل نہین ہے تو نیت صحیح ہے اور اگر حاصل کے ساتھ لاحق ہو تو صحیح نہین ہے پس اسی اصل پر مسائل نکلتے ہین ع۔ اگر ظہر چار رکعت پڑھکر سلام کے بعد یاد کیا کہ سہو سے وہ ایک سجدہ چھوڑ گیا پس کھڑے ہو کر اسنے از سر نو چار رکعت پڑھکر سلام پھیرا تو ظہر کا فرض ادا نہوا کیونکہ دوبارہ ظہر مین داخل ہونے کی نیت لغو ٹھہری تو جب اسنے دوبارہ ایک رکعت پوری کی تو فریضہ کو نفل سے خلط کر دیا قبل اسکے کہ فریضہ سے فارغ ہو۔ الخلاصہ والبحر۔ مترجم کہتا ہے کہ عوام اکثر ایسا کرتے ہین کہ اول کا تکملہ نہین کرتے بلکہ از سر نو پڑھتے ہین یہ نہین چاہیے اور مسئلہ اس بنا پر کہ سجدہ دونون فرض ہین اور مسئلہ مزدوری ہے۔ طبعفظ سم۔ مغرب کی دو رکعت پر قعدہ کرکے اس گمان سے کہ پوری ہو گئی سلام پھیر دیا پھر کھڑے ہو کر تکبیر کہی اس نیت سے کہ مغرب کی سنت پڑھتا ہے پھر سنت کا سجدہ کیا یا نہ کیا ہو بہر حال فرض مغرب فاسد ہو گیا کیونکہ قبل فراغت فرض کے اسنے نفل شروع کر دیا۔ اگر دو رکعت پر سلام کرکے یاد آگیا کہ پوری نہین ہوئی ہے مگر نادانی سے گمان کیا کہ یہ نماز جاتی رہی تو کھڑے ہو کر دوبارہ مغرب کی تکبیر تحریمہ کہی پھر تین رکعتین پڑھین پس اگر اسنے ایک رکعت پڑھکر بقدر تشہد قعدہ کر لیا پھر دو رکعتین پڑھین تو فرض مغرب ادا ہو گئی ورنہ نہین۔ اگر مغرب شروع کرکے ایک رکعت پڑھی پھر گمان کیا کہ اسنے تکبیر تحریمہ نہین کی تھی پس دوبارہ تکبیر تحریمہ کہکر تین رکعات از سر نو پڑھین تو اسکی نماز جائز ہوئی۔ اور اگر دو رکعتین پڑھکر گمان کیا کہ اسنے تکبیر تحریمہ نہین کہی پس ابتدا سے شروع کرکے تین رکعتین پڑھین تو نماز نہین جائز ہے۔ کتاب مزین مین ہے کہ یہ اسوقت ہے کہ بعد شروع کرنے کے ایک رکعت پڑھکر بقدر قعدہ کے نہ بیٹھا ہو تو لازم آئیگا کہ قعدہ اخیرہ چھوڑ کر اور قبل فرض کے نفل مین منتقل ہوا۔ الخلاصہ ۔ (مسئلہ مصحف مین سے دیکھکر نماز مین پڑھنا) اسمین متعدد صورتین ہین اسلئے کہ پڑھنے والے کو یاد نہین پس دیکھکر قرارت کی یا حفظ ہے مگر دیکھکر پڑھا مصحف کو ہاتھ مین اٹھائے ہے یا وہ رحل پر رکھا ہوا ہے۔ پھر جن علماء نے اسکو جائز جانا ہے انکا استدلال بروایت امامت ذکوان ترہ ہے لہذا امام مصنف رح نے مسئلہ کو امام کے حق مین وضع کیا اور کہا کہ۔ واذا قرأ الامام۔ اور اگر نماز مین قرارت کی امام نے۔ ف۔ اور یون ہی اگر منفرد نے قرارت کی۔ من المصحف۔ مصحف مین سے۔ فسدت صلاتہ عند ابی حنیفۃ۔ تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اسکی نماز فاسد ہوئی۔ ف۔ پس مقتدیون کی نماز بھی فاسد ہے۔ شیخ الاسلام عینی رح نے لکھا کہ امام کا لفظ اتفاقی ہے قید نہین اور منفرد کا بھی یہی حکم ہے اور اصل مین امام محمد نے و محلی مین شیخ ابن حزم ظاہری نے کہا کہ یہی قول سعید بن المسیب و حسن بصری و شعبی و سلمی رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے۔ مین کہتا ہون کہ یہی علماء ظاہریہ کا مذہب ہے ع۔ پھر جامع صغیر و مختصر قدوری مین یہ تفصیل نہین کہ تھوڑے و بہت پڑھنے مین حکم جدا ہے مگر بعض مشائخ نے کہا کہ اگر پوری آیت یا زیادہ مصحف سے پڑھے تو امام کے نزدیک مفسد ہے اور کم ہو تو نہین اور بعض نے کہا کہ مقدار فاتحہ مفسد ہے ورنہ نہین۔ التبیین۔ ع۔ اور ظاہر یہ کہ قلیل و کثیر امام کے نزدیک مفسد ہونے و صاحبین کے نزدیک نہونے مین برابر ہین لہذا امام مصنف نے مطلقاً لکھا ہے۔ العنایہ۔ وقالا ہی تامۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ دیکھکر پڑھنے والے کی نماز پوری ہے۔ لانہ عبادۃ انضافت الی عبادۃ۔ کیونکہ یہ ایک عبادت ہے جو دوسری عبادت سے مل گئی۔ ف۔ اور یہی قول امام شافعی و احمد کا بلکہ بلا کراہت جائز اور قول ایک جماعت کا ہے اور اگر ایسا ہو کہ اسکے اوراق بھی نماز مین لوٹے تو فساد نہین جیسا کہ نووی رح نے ذکر کیا ع۔ حاصل دلیل یہ کہ قرارت ایک عبادت اور مصحف مین نظر کرنا دوسری عبادت ہے اور نماز مین دونون کو ملایا تو فساد کی کوئی وجہ نہین ہے۔ اور انکا استدلال اس

روایت سے بیان ہوا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا آزاد کیا ہوا غلام ذکوان نام ماہ رمضان میں حضرت ام المومنین
کی امامت کرتا اور وہ مصحف سے پڑھا کرتا تھا۔ عف۔ ولیکن اس روایت کی تصحیح چاہیے ہے۔ ایضاً یہ کہ محراب میں لکھا ہو
اور اسپر نظر کرے تو بالاتفاق مفسد نہیں پس قرآن میں نظر کرنا تو مفسد نہوا رہا یہ کہ اسکو اٹھانا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے امامہ بنت ابی العاص کو کندھے پر اٹھایا تھا جب سجدہ کرتے تو اتار دیتے اور جب کھڑے ہوتے تو چڑھا لیتے تھے
پس جب یہ عمل کثیر نہوا تو قرآن اٹھانا بھی عمل کثیر نہوا پس کوئی چیز مفسد نہیں اور عبارت ثابت تو جائز ہے۔ الا انہ یکرہ
مگر اتنا ہے کہ یہ صورت مکروہ ہے۔ ف۔ کچھ ذاتی کراہت سے نہیں بلکہ۔ لانہ یشبہ بصنیع اہل الکتاب۔ اسوجہ سے
کہ یہ صورت مشابہ ہے اہل کتاب کے طریقہ کے۔ ف۔ چنانچہ اہل کتاب بوجہ حفظ نہونے کے اذکار وغیرہ کو اسی طرح
ہاتھ میں لیکر پڑھتے ہیں۔ اور ہم کو یہود کی مشابہت سے صحیح حدیث میں ممانعت کی گئی ہے تو جس صورت میں بغیر شاہت
شریعت ہو وہاں مشابہت مکروہ ہوئی پس شافعی کا قول کہ بلا کراہت جائز ہے اس دلیل سے ضعیف ہو گیا۔ لیکن
ابو حنیفہ رح کے نزدیک عدم جواز کا استدلال بھی ضعیف ہے چنانچہ فرمایا۔ ولابی حنیفۃ۔ اور ابو حنیفہؒ کے قول کی دلیل دو طور
طور سے بیان کی گئی۔ اول۔ ان حمل المصحف والنظر فیہ وتقلیب الاوراق عمل کثیر۔ یہ کہ مصحف کا اٹھائے رہنا
اور اسمیں نظر کرنا اور ورق لوٹنا یہ مجموعہ عمل کثیر ہے۔ ف۔ اور بلا ضرورت ہے لیکن اس تعلیل پر لازم آیا کہ اگر مصحف کو اٹھائے
نہو بلکہ رحل پر رکھا ہو اسمیں سے پڑھا جاوے یا محراب پر لکھا ہو اسکو دیکھکر پڑھے تو نماز فاسد نہوگی۔ الکافی۔ میں
کہتا ہوں کہ قصہ امامہ بنت ابی العاص کے اٹھانے کا بھی صحیح طور پر اس تعلیل کو رد کرتا ہے۔ م۔ دلیل دوم۔ لانہ تلقن من
المصحف فصار کما اذا تلقن من غیرہ۔ یہ کہ مصحف سے پڑھنا اس سے سیکھ لینا ہے تو ایسا ہوا جیسے کسی دوسرے آدمی
سے نماز میں سیکھتا گیا۔ ف۔ اور یہ بالاتفاق مفسد ہے تو مصحف سے بھی مفسد ہوا کیونکہ سیکھنا نماز کے اعمال
سے نہیں ہے۔ وعلی ہذا لا فرق بین الموضوع والمحمول۔ اور اس تعلیل کے موافق رحل پر رکھے ہوئے قرآن سے
پڑھنے اور اٹھائے ہوئے سے پڑھنے میں کچھ فرق نہیں۔ ف۔ کیونکہ سیکھ لینا تو دونوں صورتوں پر لازم اور وہی باعث
فساد ہے۔ وعلی الاول یفترقان۔ اور تعلیل اول کے موافق رکھے اور اٹھائے میں فرق ہے۔ ف۔ کیونکہ اسکا مدار
تو عمل کثیر پر ہے جیسا کہ گذرا اور حق یہ کہ تعلیل اول کچھ نہیں ہے اسلیے کہ ایک تو اسکا عمل کثیر ہونا محل نظر و مخالف قصہ امامہ ہے
دوم یہ کہ عمل کثیر موافق اصل امام رح کے مصلی کی رائے پر مفوض ہے پس محقق تعلیل دوم ہے کہ مصحف میں دیکھکر پڑھنے سے
تلقن لازم آتا ہے اور وہ مفسد ہے خواہ مصحف اٹھائے ہو یا رکھا ہو یا محراب پر لکھا ہو لہذا کافی میں کہا کہ ہر حال میں مفسد ہے
اور یہی صحیح ہے۔ م۔ اگر قرآن حفظ ہو یعنی جو کچھ نماز میں پڑھتا ہے وہ اسکو یاد ہو ولیکن وہ کہیں لکھے ہوئے سے بدون مصحف
اٹھانے کے پڑھتا ہے تو مشائخ نے کہا کہ نماز بالاتفاق فاسد نہوگی کیونکہ تلقن یا عمل کثیر کچھ بھی نہیں ہے۔ التبیین۔ اگر نماز میں کسی
لکھے ہوئے کو دیکھکر سمجھا تو یہ سمجھنا دو طور پر ہے ایک یہ کہ وہ لکھا ہوا قرآن ہو پس اگر اس قرآن کو سمجھا تو کسی کا خلاف نہیں
کہ یہ جائز ہے۔ النہایہ۔ ولو نظر الی مکتوب۔ اور اگر نظر کی کسی مکتوب کی طرف۔ ف۔ جو سوائے قرآن کے مثلاً
کتاب فقہ وغیرہ ہو۔ وفہمہ۔ اور اسکو فہم کیا۔ ف۔ حالانکہ نماز میں یہ فعل واقع ہوا لیکن زبان سے کوئی حرکت نہیں
کی ہے۔ فالصحیح انہ لا یفسد صلوتہ بالاجماع۔ تو صحیح قول یہ کہ اس سمجھنے والے کی نماز بالاجماع فاسد نہوگی۔ ف۔
خواہ خود سمجھ میں آجاوے یا سمجھنے کا قصد کرنے سے سمجھ جاوے کچھ فرق نہیں یہی صحیح ہے۔ التبیین۔ بالجملہ فہم سے بالاتفاق
نماز فاسد نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف۔ برخلاف مسئلہ قسم کے کہ وہاں سمجھنے میں صاحبین کا باہم اختلاف ہے اور وہ۔ ما اذا
حلف لا یقرأ کتاب فلان۔ صورت یہ کہ قسم کھائی کہ فلان کی تحریر نہیں پڑھونگا۔ ف۔ مثلاً کوئی شخص دوسرے کا

خط پڑھ لیا کرتا تھا اسنے قسم کھائی کہ اب فلان کا خط نہین پڑھونگا پھر اسنے پڑھا نہین مگر دیکھکر سمجھ لیا تو اختلاف ہے حیث یحنث بالفہم عند محمد۔ چنانچہ امام محمد رح کے نزدیک سمجھ لینے پر حانث ہوجائیگا۔ ف۔ کیونکہ قسم کا مدار عرف پر ہے تو وہان حانث ہوگا۔ لان المقصود ہنالک الفہم۔ کیونکہ مقصود وہان خط فلان نہ پڑھنے سے فہم ہے۔ ف۔ یعنی فلان کا راز اسکی تحریر سے دریافت نہ کرونگا پس جب دریافت کیا تو حانث ہوا اور مسئلہ نماز مین فساد اس بنار پر نہین ہے۔ اما فساد الصلوٰۃ فبالعمل الکثیر ولم یوجد۔ رہا نماز کا فاسد ہونا تو عمل کثیر پر ہے وہ پایا نہین گیا۔ ف۔ کیونکہ سمجھ لینا عمل حقیقت ہے یا عمل ظاہری نہین ہے بلکہ فساد نماز تو کلام پر ہے اور یہ کلام نہ ہوا۔ اور سمجھنے کو بولنے کا حکم نہین چنانچہ اگر کسی کی جورو کی پیشانی پر لکھا ہو کہ تجھے طلاق ہے۔ مرد نے اسکو پڑھکر سمجھ لیا تو طلاق نہین۔ اور اگر بولے تو طلاق پڑجاوے۔ ل۔ اگر کسی نے توریت یا زبور یا انجیل سے پڑھا تو ہر حال مین نماز فاسد ہے۔ اتفاقیخان۔ وان مرت امرأۃ بین یدی المصلی لم یقطع الصلوٰۃ۔ اگر مصلی کے سامنے کوئی عورت گذری تو وہ نماز کی قاطع نہوئی۔ ف۔ یعنی مصلی کے سامنے سترہ نہین ہے یا مصلی و سترہ کے بیچ مین ہوکر گذری تو عورت خواہ حائضہ ہو یا نہو مطلقاً کوئی عورت گذرے نماز مین فساد نہوگا۔ اور کتا و گدھا بھی نہین توڑتا۔ یہی جمہور علماء و عامہ فقہاء سلف و خلف و انکے اتباع کا قول ہے اور کثیر علماء سے اسکے خلاف آیا چنانچہ حضرت انس رض اور مکحول و ابوالاحوص و حسن و عکرمہ رحمہم اللہ سے مروی ہے کہ کتا و گدھا نماز کو توڑتا ہے۔ ابن عباس رض سے مروی کہ سیاہ کتا و عورت حائض نماز کو توڑتی ہے اور فقہاء مین سے امام احمد سے مشہور روایت یہ کہ کیرنگ سیاہ کتے کا گذرنا قاطع ہے اور انکے ہان کا اعتبار نہین ایک روایت مین گذرنا عورت و گدھے کا بھی قاطع ہے خواہ نماز فرض ہو یا نفل ہو۔ مع۔ امام مصنف نے استدلال کیا۔ لقولہ علیہ السلام لا یقطع الصلوٰۃ مرور شیٔ۔ یعنی نہین توڑتا نماز کو گذرنا کسی چیز کا۔ ف۔ شیخ نووی رح نے شرح صحیح مسلم مین کہا کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ ت۔ مین کہتا ہون کہ یہ حدیث حضرت ابو سعید خدری و عبداللہ بن عمر و ابوامامہ و انس و جابر رضی اللہ عنہم سے ابوداؤد اور طبرانی و دارقطنی نے متفرق روایات کین اور انکے اسانید مین کلام ہے لیکن حدیث انس رضی اللہ عنہ مین جو دارقطنی نے روایت کی ہے ابن الجوزی نے کہا کہ اسکی اسناد مین صخر بن عبداللہ راوی ہے جسکو ابن عدی نے کہا کہ ثقہ لوگون سے جھوٹی باتین روایت کرتا ہے اور اسکی روایات سب بنائی ہوئی و منکرات ہین اور ابن حبان نے کہا کہ اس سے روایت کرنا حلال نہین ہے۔ صاحب التنقیح نے اسکو رد کردیا کہ یہ وہم ہے کیونکہ اسکی اسناد مین جو صخر بن عبداللہ راوی ہے وہ صخر بن عبداللہ بن حرملہ ہے جس نے خلیفہ عمر بن عبدالعزیز سے روایت کی تو اسمین ابن عدی یا ابن حبان کسی نے کلام نہین کیا بلکہ ابن حبان نے اسکو ثقات مین لکھا اور نسائی نے کہا کہ وہ صالح ہے اور جسکو ابن عدی و ابن حبان نے ضعیف کہا وہ تو صخر بن عبداللہ الکوفی ہے جسکو حاجی کہا کرتے تھے وہ اول صخر بن عبداللہ یعنی ابن حرملہ سے پیچھے ہوا اور اسنے مالک بن انس و لیث بن سعد وغیرہ سے روایات کی ہین۔ حاصل یہ کہ اسناد مین صخر بن عبداللہ عن عمر بن عبدالعزیز عن انس بن مالک ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم لوگون کو نماز پڑھاتے تھے کہ انکے سامنے ہوکر گدھا گذرا تو عیاش بن ابی ربیعہ نے کہا کہ سبحان اللہ۔ جب آنحضرت صلعم نے سلام پھیرا تو فرمایا کہ کون تھا تسبیح پڑھنے والا۔ تو عیاش بن ابی ربیعہ نے کہا کہ مین تھا یا رسول اللہ کیونکہ مین نے سنا تھا کہ گدھا نماز کو قطع کردیتا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا یقطع الصلوٰۃ شیٔ۔ بالجملہ اس اسناد سے ظاہر ہے کہ صخر بن عبداللہ بن حرملہ راوی ہے جو ثقہ اور اسکا زمانہ عمر بن عبدالعزیز کا زمانہ ہے اور صخر بن عبداللہ کوفی معروف بحاجی نہین جسکا زمانہ پیچھے ہے حتی کہ اسنے امام مالک وغیرہ سے روایت کی ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ ظاہر یہ ہوتا ہے کہ حدیث مذکور درجہ حسن سے اتری ہوئی نہین ہے۔ پھر مین کہتا ہون کہ وجہ استدلال اس حدیث سے یہ ہے کہ جب کوئی چیز نماز کو قطع نہین کرتی تو عورت و کتا

وگدھا بھی قاطع نہو گا جبکہ سامنے سے گذر جاوے لیکن اسمین دو وجہ سے اعتراض ہے اول وجہ یہ کہ جو ابن الہمام رح نے لکھا کہ یہ
حدیث مقابلہ اُس حدیث کا نہین کر سکتی جسمین ان چیزون سے قطع نماز مروی ہے۔ مین کہتا ہون کہ وہ حدیث ابوذر رضی اللہ عنہ
کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ قطع کرتے ہین مرد کی نماز کو جبکہ آسکے روبرو برابر موخرہ کجاوہ کے نہو عورت وگدھا وسیاہ کتا۔
اور آخر مین ہے کہ سیاہ کتا شیطان ہے۔ رواہ مسلم اور ابوہریرہ رض سے مرفوع حدیث کہ قطع کرتی ہے نماز کو عورت وکتا وگدھا۔
رواہ مسلم ایضاً۔ وحدیث ابن عباس رض مرفوع کہ قطع کرتی ہے نماز کو عورت حائضہ وکتا۔ رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ کما
فی العینی۔ حاصل یہ کہ قاطع ہونا عورت وسگ وخر کا حدیث صحیح مسلم سے ثابت اور قاطع نہونا ایسی روایت سے جسکے ثبوت ہی مین
تامل ہے تو کیونکر معارضہ ہوگا حالانکہ معارضہ کے لیے مساوی ہونا شرط ہے۔ علاوہ ازین قاطع حدیث تو صریح منطوق ہے اور غیر قاطع
منطوق نہین بلکہ مفہوم ہے۔ وجہ دوم یہ کہ بر تقدیر تسلیم ہم کہتے ہین کہ لا یقطع الصلوٰۃ مرور شئی۔ عام ہے تو اُس سے یہ تین چیزین
خاص کر لی گئین جو حدیث ابوذر وابوہریرہ رضی اللہ عنہما مین قاطع ثابت ہوئین تو حاصل یہ ہوا کہ کوئی چیز قاطع نہین سوا
ان تین چیزون کے پس دونون حدیثون پر عمل ہو گیا۔ جواب بطریق تحقیق یہ ہے کہ صحیح مسلم کی حدیث ابوذر وابوہریرہ سے کہ
اصح واقوی دوسری حدیث حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی یہ ہے کہ حضرت ام المومنین نے بیان فرمایا کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھا کرتے اور مین آپ کے روبرو عرض مین لیٹی ہوتی جیسے جنازہ رکھا جاتا ہے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور
ایک روایت صحیحین مین ہے کہ میرے پانون آپکے سجدہ گاہ پر ہوتے تو جب آپ سجدہ کرتے تو دبا کر اشارہ فرماتے تو مین
اپنے پانون کھینچ لیتی پھر جب آپ کھڑے ہوتے تو پانون پھیلا دیتی تھی اور اس زمانہ مین گھرون مین چراغ نہ تھے۔ اور
ایک روایت مین حضرت ام المومنین نے بسا اوقات اپنے حائضہ ہونے کی حالت مین اسی طرح بیان فرمایا۔ باوجود متعدد
طرق سے یہ حدیث صحیحین وغیرہما مین مروی تو یہ زیادہ اصح واقوی ہے اور اس سے صاف ثبوت ہوا کہ عورت قاطع نماز نہین
اگرچہ حائضہ ہو اور یہ بالکل محکم ہے یعنی اسمین کسی احتمال کو گنجایش نہین ہے برخلاف حدیث ابوذر وابوہریرہ کے کہ وہان
قاطع کے معنی مین تاویل ہو سکتی ہے کہ قاطع نماز سے مراد قاطع خشوع نماز ہے چنانچہ صورت مین یہ بات ظاہر مین مفہوم ہوتی ہے کہ
جب عورت نمازی کے روبرو گذرے تو اُسکا دل منتشر ہوگا۔ اور سبب واللہ اعلم اسمین شیطان کا ہے اور حدیث صحیح مین ثبوت
ہے کہ عورت جب چلتی ہے تو شیاطین اُسکی تزئین کرتے چلتے ہین مع تفصیل کے جو اصل حدیث مین متعدد روایات سے ثابت ہے
اور اس مین تامل سے ظاہر ہوتا ہے کہ جماعت کے سامنے کی عورت یا منفرد کے سامنے اجنبیہ عورت گذرنے مین اور منفرد کے
سامنے اسکی منکوحہ جورو گذرنے مین فرق ہے۔ پھر حمار کے واسطے بھی شیطان کا ثبوت ہے اور سگ سیاہ کے حق مین خود ہی
حدیث مین مذکور کہ وہ شیطان ہے۔ معنی یہ نہین کہ وہی خود شیطان ہے بلکہ مراد خلق شیطانی ہے اور شاید کہ بصورت مکروہ موذی ہو
جیسے عورت مین بصورت زینت شہوت ہے۔ پھر عاقل کو بعد اس سمجھ کے یہ جان لینا آسان ہے کہ نماز کی مراد مستقیم پر شیطان
کا گذر محال ہے مگر اسکا زیب اور جال جن صورتون سے بطریق وسوسہ دمیدہ مصلی کی رہزنی کرتا ہے الا بوجہ ان چیزون کا گذر
ہے بشرطیکہ مصلی کے نہ تک مواجہ ہو یعنی سترہ نہو۔ عینی رح نے لکھا کہ شیخ نووی رح نے خلاصہ مین کہا کہ جمہور علماء نے حدیث ابوذر
وابوہریرہ رض مین قاطع ہونے کو بمعنی قاطع خشوع ہونے پر محمول کیا۔ پھر اگر کہا جاوے کہ یہ تو صرف عورت کے حق مین ثبوت ہوا
تو جواب دیا گیا کہ نہین بلکہ ابن عباس رض کی حدیث مین حجۃ الوداع مین بمقام منی آپ جماعت سے نماز پڑھتے تھے اور ابن عباس
نے صفون کے سامنے اپنا گدھا چھوڑ دیا اور اُسکی پروا نہین کی گئی۔ ابن الجوزی نے کہا کہ چونکہ عورت وگدھے کے حق مین
یہ ثبوت ہے لہٰذا امام احمد رح نے ان دونون کے قاطع ہونے مین تردد کیا اور سگ سیاہ کو قطعی قاطع نماز ٹھہرایا کیونکہ اسمین
کچھ ثبوت خلاف نہین ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ قطع کرنے والی تین چیزین مذکور تھین پھر انمین دو یعنی عورت وحمار کے حق مین

قطع کے معنی قاطع خشوع ثابت ہوئے تو سگ سیاہ کے حق مین اسی قطع کے معنی قاطع صلوٰۃ کیونکر ہو جگے کیونکہ ایک ہی لفظ سے دونون مطلب مخالف ایک ہی بولی مین نہین جائز ہین جیساکہ اصول مین ہم نے محقق کیا ہو توجب اس حدیث مین قطع کے معنی قطع خشوع نماز کے ہوئے تو عورت وحمار وکلب سب کے حق مین یہی رہے اور کوئی بھی قاطع تحریمہ نماز نہوا۔ بالجملہ احادیث وآثار سب متفق اس معنی کو مفید ہین کہ مصلی بغیر سترہ کے سامنے سے عورت وکتے وگدھے کے گذرنے سے نماز کا خشوع قطع ہوتا ہو اور تحریمہ نماز کسی چیز کے گذرنے سے نہین ٹوٹتا۔ الا ان المار آثم۔ لیکن گذرنے والا گنہگار ہو۔ ف یعنی جب عورت وغیرہ کسی چیز کے گذرنے سے نماز قطع نہوئی تو اس سے یہ لازم نہین کہ گذرنے والا مختار ہو کہ سامنے سے گذر جاوے۔ بلکہ گذرنے والے کو حلال نہین کہ وہ مصلی کے سامنے سے جبکہ سترہ نہو جہانتک ہو اُسکے اندر گذرے ورنہ مرتکب حرام ہوگا خواہ وہ عورت ہو یا مرد ہو کیونکہ مرد اگرچہ قاطع خشوع نہین ہو لیکن مصلی کے قبلہ پر آنے سے عاصی گنہگار ہو لقولہ علیہ السلام لو علم المار بین یدی المصلی ماذا علیہ من الوزر لوقف اربعین۔ بدلیل اس حدیث کے یعنی اگر مصلی کے روبرو گذرنے والا جانتا کہ اسپر کیا گناہ پڑتا ہو تو وہ البتہ کھڑا رہتا چالیس تک۔ ف یعنی نہ گذرتا اور چالیس تک کھڑا رہنا اسپر آسان ہوتا۔ ابوالنضر راوی نے عذر کیا کہ مجھے دریافت نہ رہا کہ چالیس دن فرمائے یا چالیس مہینے یا چالیس سال اور یہ حدیث صحیحین مین ہو اور بزار رح کی روایت مین چالیس خریف مذکور ہو۔ فاسمہ اعلم۔ ولیکن ابن الہمام نے اسکی تصحیح کو موجہ کیا ہو م۔ وانما یاثم اذا مر فی موضع سجودہ علی ما قیل۔ اور گذرنے والا گنہگار جب ہی ہوگا کہ جب اول یہ متحقق ہو کہ گذرے مصلی کی جائے سجود مین بنابر آنکہ کہا گیا۔ ف یعنی وہ مقام جسکے اندر گذرنا حرام ہو اسکی حد یہ بیان ہوئی کہ مصلی کے قدم سے لیکر مقام سجود تک ہو یہی اصح ہو۔ التبیین۔ اسی کو شمس الائمہ سرخسی وشیخ الاسلام نے اختیار کیا اور اسی پر قاضیخان نے اعتماد کیا ہو ع۔ یہی کافی وخزانہ وظہیریہ مین ہو م۔ اور ہمارے مشائخ نے کہا کہ حد یہ ہو کہ جب مصلی اپنی نظر اپنے سجدہ کی جگہ ڈال کر پڑھتا ہو تو گذرنے والے پر اسکی نگاہ نہ پڑے۔ الخلاصہ یعنی حد موضع سجود سے بھی آگے وہانتک ہو کہ موضع سجود پر نظر رکھنے کی حالت مین جہانتک آگے بھی نظر پڑتی ہو پھر جہان نہ پڑے وہان گذرنا مکروہ نہین ہو م۔ یہ قول فخرالاسلام کا ہو ع۔ اور یہی صحیح ہو۔ الخلاصہ اور یہی اصح ہو۔ البدائع۔ اور یہی اشبہ بالصواب ہو۔ النہایہ۔ ظاہرا اسی طرف امام مصنف نے لفظ قیل سے اشارہ فرمایا ہو اور عنقریب واضح ہوگا۔ م۔ ولا یکون بینہما حائل۔ اور دوم یہ کہ دونون کے درمیان کوئی چیز حائل نہو۔ ف جیسے اسطوانہ یا دیوار یا سترہ یا آدمی کی پیٹھ وغیرہ ع م۔ حتی کہ مسجد صغیر مین اگر حائل ہو تو گذر مکروہ نہین۔ الکافی۔ ویحاذی اعضاء المار اعضاء المصلی لو کان یصلی علی الدکان۔ اور محاذی ہوجاوین گذرنیوالے کے اعضاء نمازی کے اعضاء سے اگر وہ چبوترہ پر نماز پڑھتا ہو۔ ف یعنی اونچے پر ہو ولیکن بقدر قامت نہو حتی کہ نمازی کے اعضاء سے گذرنیوالے کے اعضاء محاذی ہوجاوین تو گنہگار ہوگا چبوترہ وچھوٹی مسجد مین موضع سجود کا اعتبار نہین کیونکہ چھوٹی مسجد ایک ہی جگہ کے حکم مین ہو اور اگر بڑی مسجد یا میدان ہو تو اسمین موضع سجود و موضع نظر دونون قول مذکور رہین پھر جب اسنے اونچی جگہ نماز پڑھی تو جو شخص چبوترہ سے نیچے گذرا وہ بلاشک اُسکے موضع سجود پر درحقیقت نہین گذرا تو پہلی روایت پر گنہگار نہونا چاہیے اور دوسری روایت پر اگر ایسی جگہ گذرا کہ مصلی کے موضع سجود پر نظر رکھنے کی حالت مین اسپر نظر پڑتی ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر گذرنے والے کے بعض اعضاء مصلی کے بعض اعضاء سے محاذی ہوئے تو گنہگار ہوگا ورنہ نہین۔ ملخصا من الصدر۔ اس سے معلوم ہوا کہ چبوترہ اگر بقدر راو نچا ہو کہ گذرنے والے کا کوئی عضو محاذی نہو تو کچھ گناہ نہین ہو اور اگر کسی سوار نے اترکر جانور کو روان کیا اور اسکے آڑ مین خود گذر گیا تو گناہ نہین ہو۔ العینی عن التمرتاشی والنہایہ۔ مسجد صغیر وہ کہ چالیس ذراع سے کم ہو اور یہی مختار ہو ع۔ وینبغی لمن یصلی فی الصحراء ان یتخذ امامہ سترۃ۔ اور لائق ہو کہ جو شخص میدان مین نماز پڑھے

وہ اپنے آگے سترہ بنا لیوے۔ **ف** معنی لائق کے یہ کہ مندوب ہے۔ البدائع۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ مستحب ہے۔ع۔ **لقولہ علیہ السلام اذا صلی احدکم فی الصحراء فلیجعل بین یدیہ سترۃ** ۔ کیونکہ حدیث ہے کہ جب کوئی تم میں سے میدان میں نماز پڑھے تو اپنے سامنے سترہ کرے۔ **ف** یہ الفاظ تو غریب ہیں لیکن یہ حکم حدیث ابوہریرہؓ میں اصلح مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب کوئی تم میں سے نماز پڑھے تو اپنے مواجہ پر کوئی چیز کر لے پھر اگر نہ پاوے تو عصا کھڑا کرے پھر اگر عصا بھی نہو تو خط کھینچ لے اور مضر نہوگا جو اسکے سامنے سے گذرے۔ رواہ ابوداؤد اور اس باب میں حدیث ابن عمرؓ و ابوسعید خدری و سبرۃ بن سعبد و سہل بن ابی حثمہ رضی اللہ عنہم سے روایت ہے چنانچہ حدیث ابن عمرؓ مرفوع یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں کوئی نماز پڑھے تو سترہ کی جانب پڑھے اور کسی کو اپنے سامنے گذرنے نہ دے پھر اگر وہ نہ مانے تو اس سے قتال کرے کیونکہ اسکے ساتھ شیطان ہے۔ رواہ ابن حبان والحاکم۔ اور مانند اسکے حدیث ابوسعید خدری مرفوعاً۔ رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ۔ع۔ مترجم کہتا ہے کہ حکم حدیث کو استحباب پر محمول کیا لیکن جب گذرگاہ پر بغیر سترہ نماز پڑھے تو نمازی کی گنہگاری صحیح ہے اور ضرور ہے کہ مستند اسمیں یہی حدیث ہو تو تحقیق یہ کہ سترہ بحکم حدیث واجب ہے لیکن جہاں گذر متوہم ہو وہاں سترہ مستحب از قبیل رفع الحکم برفع العلۃ ہے چنانچہ قول مصنف ابعد میں لا باس بترک السترۃ الخ اسی کو مؤید ہے اور کیونکر واجب نہوگا جبکہ گذرنا حرام یا مکروہ تحریمی قرار دیا گیا ہے۔ **ومقدارہا ذراع فصاعدا** ۔ اور سترہ کی مقدار ایک ذراع اور پھر جاہے جسقدر زیادہ ہو۔ **لقولہ علیہ السلام ایعجز احدکم اذا صلی فی الصحراء ان یکون امامہ مثل مؤخرۃ الرحل** ۔ یہ دلیل روایت کہ کیا عاجز ہوتا ہے کوئی تم میں جب وہ صحراء میں نماز پڑھتا ہے کہ اسکے آگے مثل موخرہ کجاوہ کے ہو۔ **ف** موخرہ وہ لکڑی جو کجاوہ کے پیچھے بیٹھنے والے کے سر کے برابر ہوتی ہے۔ یہ الفاظ غریب ہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ جب تو نے اپنے سامنے مثل موخرۃ الرحل کر لیا تو پھر تجھے مضر نہیں جو تیرے سامنے گذر جاوے۔ رواہ مسلم من طلحہ مرفوعاً۔ ونحوہ عن ابی ذرؓ۔ اور صحیح مسلم میں حضرت ام المومنین عائشہؓ سے روایت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سترہ المصلی پوچھا گیا تو مثل موخرۃ الرحل فرمایا۔ کذا فی العینی۔ مترجم کہتا ہے کہ مثل موخرۃ الرحل اس حدیث میں اسقدر اونچی چیز ہوئی جو بیٹھنے والے کے سر کے محاذی ہو پیچھے اور یہ ایک ذراع سے زیادہ ہے اور مبسوط میں قول ابن مسعودؓ ذکر کیا کہ سہم کا سترہ ہونا کافی ہے۔ ذخیرہ میں کہا کہ سہم کا طول ایک ذراع اور موٹائی بقدر انگلی کے ہوتی ہے لہذا امام مصنفؒ نے کہا کہ۔ **وقیل وینبغی ان یکون فی غلظ الاصبع** ۔ اور کہا گیا کہ اور موٹائی میں چاہیے کہ بقدر انگلی کے ہو۔ **لان مادونہ لا یبدو للناظرین من بعید فلا یحصل المقصود** ۔ کیونکہ اس سے کم موٹائی تو دور سے دیکھنے والوں کو ظاہر ہوگی پس مقصود حاصل نہوگا۔ **ف** شیخ الاسلام نے شرح مبسوط میں حدیث عنزہ سے استدلال کیا جو آگے آتی ہے اور کہا کہ عنزہ کا طول بقدر ذراع اور موٹائی ایک انگلی برابر ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ عنزہ عصا ہوتا ہے جسکے نیچے طرف کو دھاردار بوری لگی ہوتی ہے اور بعید ہے کہ وہ بقدر ذراع ہو اگرچہ موٹائی ایک انگلی برابر محتمل ہے پس موخرۃ الرحل کا اندازہ بہتر ہے اور وہ آدمی کے بیٹھے ہونے کے برابر اونچائی ہے۔ لیکن بخاریؒ نے تاریخ میں حدیث ابن عمرؓ سے مرفوع روایت کی کہ نماز میں آدمی سترہ کرے اگرچہ تیر کے ساتھ ہو۔ یہ بقدر ذراع ہے۔ واللہ اعلم۔ اگر آدمی قبلہ رخ بیٹھا ہو اسکو سترہ کر لینا جائز ہے اور اگر کھڑا ہو اسمیں اختلاف ہے۔ اگر چوپایہ سواری کو سترہ بنایا تو مضائقہ نہیں ہے۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ اگر اپنی قباء یا ترکش رکھ لیا جو ایک ذراع بلند ہو گیا تو بلا خلاف کافی ہے اور ایک ذراع سے کم میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ غریب الروایہ ابو جعفرؒ میں ہے کہ نہر اور دریا مثل راستہ کے سترہ نہیں ہے جیسے نہر حوض۔ وکذا فی مختصر البحر المحیط۔ اونچی ٹوپی و گاؤ تکیہ و نہالی کا سترہ جائز اور قنیہ میں پاک جانور کا سترہ جائز بخلاف خچر و گدھے کے۔ مرد کی پیٹھ کا سترہ جائز اور منہ کا منع۔ دربیلو میں تردد اور عورت

وکافر ومجنون کا منع ہے اور سوئے ہوئے مرد کے ساتھ سترہ کرنے میں اختلاف ہے - ع - ویقرب من السترۃ - اور سترہ سے نزدیک رہے - لقولہ علیہ السلام من صلی الی سترۃ فلیدن منہا - بدلیل حدیث کے کہ جو کوئی سترہ کی طرف نماز پڑھے تو اس سے قریب رہے - ف - تاکہ شیطان اُسکے وسترہ کے درمیان نہ گذرے - رواہ البزار عن جبیر بن مطعم مرفوعاً - وقال علی شرط البخاری ومسلم ورواہ الطبرانی - اور مانند اِسکے حدیث سہل بن ابی حثمہ ہے - رواہ ابوداؤد والنسائی وابن حبان والحاکم اور حدیث ابو سعیدؓ ہے - رواہ ابن حبان - اور حدیث سہل بن سعد رضؓ رواہ الطبرانی وحدیث بریدہ رواہ البزار - ع - ویجعل السترۃ علی حاجبہ الایمن او الایسر - اور سترہ کو اپنے داہنی یا بائیں بھوں کے مقابل رکھے - ف - یعنی دونوں آنکھوں کے بیچ بیچ نہ رکھے - ع - بہ ورد الاثر - اور اسی کے ساتھ اثر وارد ہوا ہے - ف - یعنی حدیث چنانچہ اسکو ابوداؤد واحمد والطبرانی وابن عدی نے مقداد بن الاسود رضؓ سے روایت کیا ہے ولیکن اسکی اسناد میں کلام ہے - کمافی العینی - اور ابن الہمام رحؒ نے کہا کہ ایسے موقع پر ہمکو ایسی اسناد بھی کافی ہے - ولا باس بترک السترۃ اذا امن المرور ولم یواجہ الطریق - اور مضائقہ نہیں کہ سترہ ترک کرے جبکہ کسی کے گذرنے سے امن ہو اور رستہ کا مواجہہ نہو - ف - یہ اشارہ ہے کہ سترہ کی علت مساوی مرور ہے تو جہاں غالب گمان سے کسی کے گذر کا خطر نہو وہاں مضائقہ نہیں کہ سترہ ترک کرے اور یہ مقید ہے کہ باوجود امن کے سترہ رکھنا مستحب ہی اور واضح ہو کہ تبیین الحقائق میں کہا کہ داہنی بھوں کے مقابل سترہ رکھنا افضل ہے اور یہی عینی رحؒ نے ذکر کیا ولیکن ابن السکن کی روایت میں صرف بائیں بھوں کے مقابل رکھنا مذکور ہے تو افضلیت میں تامل ہے - م - وسترۃ الامام سترۃ للقوم - اور امام کا سترہ وہی قوم کا سترہ ہے - لانہ علیہ السلام صلی ببطحاء مکۃ الی عنزۃ ولم یکن للقوم سترۃ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھی بطحاء مکہ میں بوری دار عصا کی طرف اور قوم کے واسطے سترہ نہ تھا - ف - رواہ البخاری ومسلم عن ابی جحیفہ رضؓ - لیکن بعد فرائض بجماعت پڑھنے کے جب قوم ہر ایک اپنی اپنی نوافل وسنن پڑھیں تو ظاہر یہ کہ امام کا سترہ کافی نہو ولیکن میں نے یہ جزئیہ نہیں دیکھا ہے - م - ویعتبر الغرز دون الالقاء والخط - اور معتبر ہے سترہ کو گاڑ دینا نہ اُسکا ڈال دینا اور نہ خط کھینچ دینا - ف - یعنی امام ہو یا منفرد ہو سترہ کو اسطرح بنا دے کہ اُسکو گاڑ دے پس یہی معتبر ہے اور ڈال دینا نہیں معتبر اور جب کوئی چیز سترہ کے قابل نہو تو خط کھینچ لینا معتبر نہیں ہے - لان المقصود لایحصل بہ - کیونکہ مقصود اس سے حاصل نہوگا - ف - یعنی ہر ایک القاء یا خط سے مقصود حاصل نہوگا اور مقصود یہ کہ دیکھنے والا اِسکو دیکھکر اِسکے باہر سے گذرے - اور یہاں دو مسئلے ذکر کیے اول یہ کہ لکڑی کا ڈال دینا معتبر نہیں ہے - اختارہ الکافی - اور اسی کو قاضیخان وغیرہ ایک جماعت نے صحیح کہا - البحر - اور یہی اصح ہے - الخلاصہ - اور یہی مختار ہے - الواقعات والتفنیہ - شیخ الاسلام نے مبسوط میں اسکو طول میں ڈالدینا اعتبار کیا ہے - التبیین - مسئلہ خط میں امام سے دو روایتیں ہیں اور عامہ مشائخ کے نزدیک خط کچھ نہیں اور مرغینانی رحؒ نے کہا کہ یہی صحیح اور واقعات میں یہی اور اسی کو امام مصنف نے لیا ہے - ع - اور ایک جماعت کے نزدیک خط طول میں یا مثل ہلال کے بعض جیسا کہ دیگر علماء سے ابوداؤد نے نقل کیا بوجہ حدیث ابو ہریرہ رضؓ کے جسکو ابوداؤد وابن ماجہ وابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور ہم بحث - قولہ ینبغی لمن یصلی الخ میں ذکر کر چکے - ابن الہمام نے کہا کہ یہی سنت اولیٰ باتباع ہے ولیکن عینی رحؒ نے عبد الحق سے اِسکا ضعف وابن حزم سے عدم ثبوت ذکر کیا اور شاید کہ ابن الہمام رحؒ نے اِسکو تسلیم نہیں کیا اور کہا کہ مقصود تو انتشار خیال کو روکنا ہے باوجودیکہ خط بھی نظر آتا ہے - اقول جیسے شیخ الاسلام خواہر زادہ نے لکڑی کے ڈال دینے کو بھی یہی کہا کہ نظر آتی ہے فیوخذ ہذا ان شاءاللہ - ویدرأ المار اذا لم یکن بین یدیہ سترۃ - اور دفع کرے مصلی سامنے سے گذرنے والے کو جبکہ مصلی کے سامنے سترہ نہو اور مر بینہ وبین السترۃ - یا سترہ ہو اور وہ مصلی وسترہ کے درمیان سے گذرنے لگے - لقولہ علیہ السلام فادرؤا ما استطعتم - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جہاں تک ہو سکے تم اِسکو دفع کرو - ف - ابو سعید خدری رضؓ نے حضرت

روایت کی کہ جب کوئی تم مین سے نماز پڑھتا ہو تو کسی کو نہ چھوڑے کہ وہ اُسکے سامنے سے گذرے اور اسکو دفع کرے جہانتک ہوسکے پھر اگر وہ انکار کرے یعنی نہ مانے تو اس سے قتال کرے کہ وہ تو شیطان ہے۔ رواہ البخاری ومسلم ونحوہ عن ابن عمر مرفوعا رواہ مسلم۔ حتی کہ بعضے مشائخ نے کہا کہ اس سے قتال کرنا روا ہے۔ اور شافعیہ کے نزدیک اگر اسکو قتل کردے تو قصاص نہین ہے ع۔ اور ہمارے علماء کے نزدیک اگرچہ گناہ نہو ولیکن احکام دنیاوی جاری ہونگے۔ پھر دفع کرنا کیونکر تو فرمایا۔ ویدرأ بالاشارۃ **کما فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بولدی ام سلمۃ**۔ اور دفع کرے باشارہ جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر دو فرزند ام المومنین ام سلمہ کے ساتھ کیا تھا۔ **ف** جب ام سلمہ کے حجرہ مین نماز پڑھی تھی جیسا کہ ابن ماجہ نے اپنی سنن مین روایت کیا اور کہا کہ اسکا راوی محمد بن قیس وہ عمر بن عبد العزیز کا قاضی ہے۔ اس سے امام مسلم نے تخریج کی ہے۔ ف ع۔ پھر اشارہ سر یا آنکھ یا ہاتھ وغیرہ سے ہو۔ الکافی ۔ **او یدفع بالتسبیح**۔ یا اسکو دفع کرے تسبیح پڑھنے کے ساتھ۔ **ف** کہے کہ سبحان اللہ تاکہ وہ ہوشیار ہوجاوے کہ نمازی کے سامنے نہ آوے۔ **لما رویناہ من قبل**۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے پہلے روایت کی **ف** کہ جب نماز مین کوئی واقعہ پیش آوے تو تسبیح پڑھ دے۔ علی ما فی الصحاح۔ ولیکن یہ مرد کے واسطے ہے اور عورت اپنا داہنا ہاتھ بائین کی پشت پر مار دے۔ **ویکرہ الجمع بینھما لان باحدھما کفایۃ**۔ اور اشارہ وتسبیح دونون کو ساتھ جمع کرنا مکروہ ہے کیونکہ ایک مین کفایت ہے۔ **ف** خواہ اشارہ کردے یا تسبیح پڑھ دے۔ والحاصل نماز خارجی فعل جسقدر کم سے ضرورت دفع ہوجاوے اسی پر اقتصار کرنا چاہیے۔ (**فروع**) بیان مفسدات دیگر باقی رہے۔ اول عمل کثیر مفسد ہے ذخیرہ محیط السرخسی۔ اسکو امام مصنف نے ضمناً ذکر کیا ہے۔ م۔ کثیر وہ کہ دور سے دیکھنے والا اسمین شک نہ کرے کہ یہ شخص نماز کے سوا دوسرے کام مین ہے پس یہ مفسد ہے اور اگر شک کرے تو مفسد نہین ہے یہی اصح ہے۔ التبیین یہی احسن ہے محیط السرخسی اسی کو عامہ مشائخ نے لیا ہے۔ القاضیخان والخلاصہ۔ اگر تلوار باندھے یا اتارے یا ایک ہاتھ سے اٹھانے کی چیز اٹھائے یا طفل یا کپڑے کو کاندھے پر اٹھایا تو نماز فاسد نہوگی۔ القاضیخان۔ مترجم کہتا ہے کہ پھر قرآن اٹھا کر پڑھنے وورق گردانی مین نماز فاسد ہونے کی علت اسکا برداشت کرنا نہین ہوسکتا بلکہ تعلم وتلقن ہے جیسا کہ تنبیہ کی گئی فتذکر۔ م۔ دوم۔ کھانا اور پینا ہر ایک مفسد نماز ہے خواہ عمداً ہو یا غفلت سے ہو۔ القاضیخان۔ نصاب مین ہے کہ نماز سے پہلے کسی نے کھایا پیا پھر نماز شروع کی اور اُسکے منہ مین کھانے یا پینے کی چیز کچھ فضلہ تھا اُسکو نگل گیا تو نماز فاسد نہوگی اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات۔ اگرچہ شیرینی ہے۔ الخلاصہ۔ دانتون کے درمیان کا طعام نگل گیا تو مفسد نہین اگرچہ نخود برابر ہو۔ البدائع۔ اور بقالی رح نے کہا کہ یہی اصح ہے۔ البرجندی۔ دانتون کا خون نگلنا مفسد نہین جبکہ منہ بھر نہو۔ قاضیخان چلپی والخلاصہ والمحیط۔ اگر نماز مین ایک تل لیکر منہ مین ڈال کر نگلا تو مفسد ہے یہی اصح۔ اور اگر شکر ڈالے اور بغیر منہ چلائے اسکی حلاوت پیٹ مین جاتی ہے تو مفسد ہے۔ الخلاصہ۔ یہی مختار ہے۔ الظہیریہ۔ چراغ کی بتی اٹھانا مفسد نہین چراغ مین تیل ڈالنا مفسد نہین۔ السراج۔ القاضیخان۔ منہ بھر قی ہوگئی تو طہارت ٹوٹی مگر نماز نہین فاسد ہے۔ اور اگر منہ بھر نہ ہو تو طہارت ونماز دونون باقی ہین۔ اگر منہ بھر قی کو تھوک سکتا تھا مگر نگل گیا تو نماز فاسد ہے اور اگر منہ بھر نہ ہو تو بھی بقول محمد رح مفسد اور یہی احوط ہے۔ قاضیخان۔ اگر عمداً قی کی پس اگر منہ بھر ہو تو مفسد ورنہ نہین۔ المحیط۔ نماز مین چلا پس اگر قبلہ رخ ہو تو مفسد نہین جبکہ لگاتار نہو اور مسجد سے خارج نہو اور اگر صحرا مین ہو تو جبتک صفوف سے نہ نکلے۔ المنیہ۔ اگر نماز مین بقدر دو صف کے چلا اگر یکبارگی ہو تو فاسد ہے اور اگر صف تک چل کر ٹھہر گیا پھر چل کر صف طے کی تو فساد نہین۔ القاضیخان۔ درمیانی ٹھہراؤ بقدر رکن ہو۔ د۔ امام محمد بن الحسن نے سیر کبیر مین ازرق بن قیس سے ذکر کیا کہ اُنھے ابو برزہ رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ اپنے گھوڑے کی مہار پکڑے نماز پڑھتے تھے یہانتک کہ دو رکعتین پڑھین پھر مہار اُنکے ہاتھ سے چھوٹ گئی اور گھوڑا جانب قبلہ روان ہوا پس ابو برزہ نے پیچھا کرکے اُسکی مہار پکڑ لی اور لوٹے پانون پھر کر باقی دونون رکعتین پڑھین۔ امام محمد نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہین

جب کہ قبلہ کی طرف پیٹھ نہ کرے - اسمین کوئی تفصیل قلیل وکثیر کی نہین لکھی اور اس سے ظاہر ہو کہ قبلہ رخ رفتار کچھ مفسد نہین ہو
اور اس اثر کو بخاری رح نے آدم عن شعبہ عن ازرق بن قیس روایت کیا ہو - بجربت سے مشائخ نے اس اثر کو لیکر اسکی تاویل مختلف
طور سے کی کہ ایک دو قدم ہو یا بقدر ایک صف یا درمیان مین ٹھہر ٹھہر کر ہو اور مرغینانی رح نے کہا کہ مختار یہ کہ جب کثیر ہو تو مفسد
ہو اور رکن الاسلام سغدی رح نے اپنی اسناد سے نقل کیا کہ اگر غازی یا حاجی یا مسافر ملبع ہو تو قبلہ رخ اسکا چلنا اگرچہ کثیر ہو مفسد
نہین ہو - ع - اقول یہ عمدہ ہو کہ اثر مین توافق رہا اور ماسواے اسکے اختلاف ہو - فافہم - اور بعض مسائل متعلق عمل کثیر کے اور نگے
م - رفع الیدین سے نماز فاسد نہین ہوتی - الخلاصہ - اسی کو تنویر وغیرہ مین لیا ہو ولیکن مرغینانی وغیرہ نے اسقدر عمل کو مکروہ
رکھا ہو - اور حق یہ کہ مسئلہ مجتہد فیہ مین مطلقاً کراہت نہین ہو ہو الحق - م - سواری کا جانور ایک پانون کی ایڑ وحرکت سے چلانا
مفسد نہین - الخلاصہ والمحیط - اور دونون پانون سے اگر قلیل تحریک ہو تو مفسد نہین - المحیط - اور یہی اوجہ ہو - البحر - اور اگر بار بار
اور کثیر ہو تو مفسد ہو اور کہا گیا کہ دو پانون کی تحریک مطلقاً مفسد ہو - الخلاصہ - اگر قدرت والے نے قبلہ رخ سے سینہ پھیرا تو نماز فاسد
اور اگر چہرہ پھیرا تو نہین بشرطیکہ اسی وقت سیدھا کرلے - الذخیرہ - اور اگر بقدر شلاً بگمان حدث ہو تو مسئلہ گذرا - م - اگر غلطی
امام سے آگے بڑھ گیا تو نماز فاسد ہوئی - القاضیخان - جنگل مین جاے نماز مین قیام کی جگہ سے اتنا پیچھے ہٹا کہ جتنی جگہ مین سجدہ
کرتا ہو تو مفسد نہین اور مقدار سجود اسکے داہنے وبائین وپیچھے معتبر ہو اور اسقدر کو حکم مسجد کا ہو جیسے جانب قبلہ مین ہو تو جب
اس سے خارج ہو تو فساد ہوگا ورنہ نہین اور اگر گرد اپنے خط کھینچ لیا تو اسکا اعتبار نہین ہو - المحیط - مغرب مین امام بھولکر چوتھی
رکعت کو کھڑا ہو گیا اور مقتدی نے عمداً متابعت کی تو مقتدی کی نماز فاسد اور اگر امام نے چوتھی رکعت کا سجدہ کیا تو اسکی نماز فاسد ہو - م - عورت
نماز پڑھتی ہو اسکے طفل نے اسکا دودھ چوسا پس اگر دودھ نکلا تو نماز فاسد ہو ورنہ نہین - محیط السرخسی - اور اگر تین دفعہ چوسا تو فاسد ہو اگرچہ
دودھ نہ نکلا ہو - القاضیخان الخلاصہ - عورت نماز مین ہو اسکے شوہر نے اسکی رانون کے درمیان سواے فرج کے آلۂ تناسل داخل کردیا تو اسکی
نماز فاسد ہوگئی اگرچہ عورت سے تری نہ نکلی ہو اور یونہی اگر عورت کو شہوت سے مساس کیا یا شہوت یا بغیر شہوت کے بوسہ لیا تو عورت کی نماز
فاسد ہو اور اگر مرد نماز مین ہو اور عورت نے اسکا بوسہ لیا پس اگر مرد نے اسکی شہوت نہین کی تو نماز فاسد نہوگی - اگر مطلقہ رجعیہ کی فرج کو شہوت سے
دیکھا تو طلاق سے رجوع ثابت ہو جائیگا اور نماز فاسد نہین ہوگی اور یہی مختار ہو - الخلاصہ - اگر اپنی نماز مین ایک رکوع یا ایک سجود
زیادہ کیا تو ظاہر الروایۃ مین نماز فاسد نہین - یونہی جب دو سجدے یا زیادہ بڑھائے یا دو رکوع یا زیادہ بڑھائے تو فساد نہین
اور اگر نماز پوری ہونے سے پہلے ایک رکعت پوری بڑھائی تو نماز فاسد ہو - المحیط - تکبیرات زوائد مین ہاتھ اُٹھانے سے نماز فاسد
نہین یہی مذہب ہو اور منجملہ مفسدات نماز کے نجس پر سجدہ کرنا اگرچہ پاک پر اعادہ کرے علی الاصح - اور ایک رکن یعنی قدر تین
تسبیح ادا کرنا یا بقدر ادا کرنے کے ٹھہرنا شرمگاہ کھلے یا نجاست مانعہ کے ساتھ اور نماز پڑھنا ایسے سلے ہوے کپڑے پر جسکا استر
نجس ہو - ت - کیا مفسد مین اختیار شرط ہو تو خزانہ مین کہا کہ ہان اور حلبی رح نے کہا کہ نہین - د - اور یہی اصح ہو - م - منجملہ مفسدات
کے دل سے مرتد ہونا - مرنا - مجنون ہونا - اغماء ہونا - ہر موجب غسل - رکن چھوڑنا بغیر قضاء - شرط چھوڑنا بلا عذر - مقتدی کا
امام سے پہلے رکوع کرنا و سر اُٹھانا بدون اسکے کہ امام کے ساتھ اعادہ کرے - مسبوق کا منفرد ہو جانے کے بعد یعنی رکعت کا سجدہ
کرنے کے بعد امام کے سجدہ سہو مین متابعت کرکے شریک ہونا - بعد سلام کے سجدہ صلبیہ یا تلاوت یاد کرکے اسکو قضا کرکے بعدہ
قعدہ چھوڑنا - خواب مین جو رکن ادا کیا اسکو اعادہ نہ کرنا - مسبوق کے درمیان نماز مین امام کا قہقہہ وغیرہ کوئی فعل منافی نماز
ووضوء کرنا جو متمم نہین ہو - از انجملہ قرأت مین مفسد لانا جنکا بیان مفصل گذرا - م د -

فصل - یہ فصل مکروہات نماز کے بیان مین ہو - ف - اسکے ذیل مین عمل کثیر کے بعض مسائل مذکور ہونگے کیونکہ عمل
کثیر مین اختلاف واضطراب بکثرت واقع ہوا ہو - م - ویکرہ للمصلی ان یعبث بثوبہ او بجسدہ - اور مکروہ ہو مصلی کے لیے

کہ عبث کرے اپنے کپڑے یا جسم کے ساتھ - لقولہ علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ کرہ لکم ثلثا - بدلیل حدیث کہ اللہ تعالیٰ نے مکروہ رکھا تمہارے واسطے تین چیزوں کو - ف - العبث فی الصلوٰۃ والرفث فی الصوم والضحک فی المقابر - عبث کرنا نماز میں اور رفث کرنا روزہ میں اور ہنسنا مقابر میں - رواہ القضاعی فی مسندہ عن ابن المبارک عن اسمٰعیل بن عیاش عن عبد اللہ بن دینار عن یحییٰ بن ابی کثیر مرسلا - یعنی قضاعی رح نے مسند میں عبد اللہ بن المبارک سے اسنے اسمٰعیل بن عیاش سے اسنے عبد اللہ بن دینار سے اسنے یحییٰ بن ابی کثیر سے مرسل روایت کی - ذہبی رح نے میزان میں کہا کہ یہ اسمٰعیل بن عیاش کی منکرات سے ہے - ابن طاہر نے کہا کہ یہ حدیث منقطع ہے - جواب یہ کہ عبد اللہ بن المبارک ثقہ ثبت احد الائمۃ الاعلام ہے اور اسمٰعیل بن عیاش کی روایت اہل الشام سے صحیح ہے ابن معین نے کہا کہ ثقہ ہے - عبد اللہ بن دینار - کو ابو علی النیشاپوری الحافظ نے کہا کہ میرے نزدیک ثقہ ہے - یحییٰ بن ابی کثیر ثقہ ہے جس نے انس رض کو دیکھا اور کچھ سنا نہیں تو مرسل تابعی حجت ہے - ع - میں کہتا ہوں کہ شاید یحییٰ نے کسی تابعی سے سنکر روایت کی تو بلاشبہ منقطع ہے - م - رفث جماع یا جو چیز عورت سے خواہش کیجاوے - ع - وذکر منہا العبث فی الصلوٰۃ - اور حدیث میں ان تین چیزوں میں سے ایک چیز نماز میں عبث کرنا ذکر فرمائی - ف - تو عبث مکروہ ٹھہرا - ولان العبث خارج الصلوٰۃ حرام فما ظنک فی الصلوٰۃ - اور اس دلیل سے کہ عبث تو نماز سے باہر حرام ہے پس نماز میں تیرا کیا گمان ہے - ف - یعنی نماز میں بدرجۂ اولیٰ حرام ہے - ولیکن عینی وغیرہ نے کہا کہ نص میں تو نماز کے اندر عبث مکروہ ہے تو پھر خارج نماز کے تیرا کیا گمان ہے یعنی مکروہ بھی نہیں بلکہ خلاف اولیٰ ہوگا اور نماز سے خارج میں عبث حرام ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے - تاج الشریعہ نے کہا کہ عبث وہ فعل جسمین غرض غیر صحیح ہو - ع - پھر اگر اسمین کوئی نفع ہو جیسے پیشانی سے عرق یا خاک پونچھنا تو یہ عبث نہیں ہے - الفتح - ولا یقلب الحصا - اور کنکریوں کو نہ لوٹے - لانہ نوع عبث - کیونکہ یہ بھی ایک نوع کا عبث ہے - الا ان لا یمکنہ من السجود - لیکن جبکہ اسکو سجدہ کرنا ممکن نہو - ف - یعنی کنکریوں پر سجدہ کرنے میں مشقت لاحق ہو - فیسویہ مرۃ - تو ایک مرتبہ برابر کردے - ف - یہی ظاہر الروایۃ ہے اور دو مرتبہ کی اجازت غیر الظاہر میں ہے - المنیہ - اور ایک مرتبہ بھی نہ کرے تو افضل ہے - الخلاصہ - لقولہ علیہ السلام مرۃ یا اباذر والا فذر - یعنی ایکبار ای ابوذر - ورنہ وہ بھی چھوڑ - ف - ان الفاظ سے حدیث نہیں پائی گئی اور یہ مبسوط وغیرہ میں لفظ ذر کی مناسبت سے عبارت بنائی ہوئی ہے اور معروف ابوذر رض سے جبکہ کنکریاں ہیٹانے کا سوال کیا تھا فرمایا کہ واحدۃ اودع - یعنی ایکبار کر ورنہ چھوڑ - رواہ احمد وعبد الرزاق وابن ابی شیبہ واصحاب السنن اور اسی کے مثل حذیفہ رض سے رواہ احمد وابن ابی شیبہ - اور معیقیب رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً یہ کہ مت مسح کر حصا کو درحالیکہ تو نماز میں ہو پھر اگر تو لابد کرنے ہی والا ہے تو ایکبار - رواہ البخاری ومسلم والاربعۃ - ع - ولان فیہ اصلاح صلاتہ - اور اسلیے کہ اسمین مصلی کی نماز کی اصلاح ہے - ف - جبکہ سجدہ کرنا ممکن نہیں پس ایکبار جائز ہے - ولا یفرقع اصابعہ - اور نہ چٹکاوے اپنی انگلیاں - ف - اور یونہی ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ والیوں میں تشبیک نہ کرے اتفاقاً نسخان - اسمین ائمہ اربعہ وغیرہم میں کچھ خلاف نہیں - ع - لقولہ علیہ السلام لا تفرقع اصابعک وانت تصلی - بدلیل حدیث علی رض کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو انگلیاں مت چٹکا درحالیکہ تو نماز میں ہو - ف - رواہ ابن ماجہ اور احمد ودارقطنی نے انس رض سے اور دونوں اسناد معلول ہیں - منع - بعض کے نزدیک خارج نماز بھی مکروہ ہے - شیخ الاسلام - اور وجہ کراہت یہ کہ قوم لوط کا فعل ہے - تاج الشریعہ - ع - علی ہذا چونکہ امر دینی نہیں تو مشابہت مکروہ تنزیہی ہوگی - م - ولا یتخصر - اور تخصر نہ کرے - ف - خواہ مرد ہو یا عورت ہو نماز میں ہو یا باہر ہو بالاتفاق مکروہ ہے - ع - وہو وضع الید علی الخاصرۃ - اور تخصر ہاتھ رکھنا خاصرہ یعنی کوکھ پر - ف - یہی تفسیر ابن سیرین رح کی ابن ابی شیبہ

روایت کی ہے ع- حدیث میں یہی مراد ہونا اصح ہے- ف- لانہ علیہ السلام نہی عن الاختصار فی الصلوٰۃ- کیونکہ انحضرت صلعم نے نماز میں اختصار یعنی تخصر کرنے سے منع فرمایا ہے- ف- اس حدیث کو ائمہ ستہ نے سوائے ابن ماجہ کے ابن سیرین عن ابی ہریرہ روایت کیا- مع- و لان فیہ ترک الوضع المسنون- اور اسلیے مکروہ کہ اسمین سنت طریقہ کا چھوڑنا لازم آتا ہے ف- لیکن اس سے کراہت تنزیہی نکلیگی اور کہا گیا کہ نماز میں تحریمی اور باہر تنزیہی ہے- واللہ اعلم- م- ولا یلتفت- اور نماز میں التفات نہ کرے- ف- گردن موڑکر- المبسوط- کہ وہ باتفاق اہل العلم مکروہ ہے ع- لقولہ علیہ السلام لو علم المصلی من یناجی ما التفت- بدلیل اس روایت کے کہ اگر مصلی جانتا کہ کس کے ساتھ مناجات کرتا ہے تو التفات نہ کرتا- ف- یہ الفاظ حدیث کے نہیں وارد ہیں- لیکن طبرانی رح نے اوسط میں ابوہریرہ رض سے مرفوعاً روایت کی کہ تم نماز میں التفات سے کیونکہ جب تک تم میں کا آدمی نماز میں ہے اپنے رب سے مناجات کرتا ہے- حضرت عائشہ رض سے روایت ہے کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے التفات نماز کو پوچھا فرمایا کہ وہ اختلاس ہے کہ اسکو بندہ کی نماز میں سے شیطان اچک لیجاتا ہے رواہ البخاری و ابوداؤد والنسائی واحمد- حدیث انس میں ہے کہ نماز میں التفات کرنا ہلاکت ہے پس اگر ضرور ہی ہو تو نفل میں ہو نہ فریضہ میں- رواہ الترمذی وحسنہ وصححہ- ابوذر رض سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ برابر اللہ تعالیٰ اپنے بندہ پر نماز میں اقبال فرماتا ہے جب تک وہ التفات نہ کرے پھر جب التفات کیا تو وجہ کریم اس سے پھیر لیتا ہے- رواہ احمد والنسائی وابوداؤد ع- و لو نظر بموخر عینیہ یمنۃ و یسرۃ من غیر ان یلوی عنقہ لا یکرہ- اور اگر مصلی نے اپنی آنکھوں کے گوشہ سے دائیں بائیں نظر کی بغیر اسکے کہ اپنی گردن پھیرے تو مکروہ نہیں ہے- لانہ علیہ السلام کان یلاحظ اصحابہ فی صلاتہ بموق عینیہ- کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں اپنے اصحاب کو اپنی آنکھوں کے گوشہ سے ملاحظہ فرمایا کرتے تھے- ف- چنانچہ حدیث ابن ماجہ وابن حبان اور ترمذی ونسائی وغیرہ میں ثابت ہے- مع- اور آسمان کیطرف نظر اٹھانا مکروہ ہے- التبیین ولا یقعی- اور اقعاء نہ کرے- ف- کہ وہ جمہور سلف وخلف کے نزدیک مکروہ ہے ع- ولا یفترش ذراعیہ- اور اپنی بانہیں نہ بچھاوے- ف- یعنی حالت سجدہ میں جیسے لومڑی بچھاتی ہے- لقول ابی ذر- بدلیل حدیث ابوذر رض- ف- بلکہ بحدیث ابوہریرہ رض کہ- نہانی خلیلی عن ثلث مجھے میرے خلیل نے تین باتوں سے منع فرمایا- ان انقر نقر الدیک- ایک یہ کہ چونچ ماروں مثل مرغ کے- ف- یعنی سجدہ اس قدر خفیف کر جیسے مرغ چونچ مارکر اٹھا لیتا ہے- وان اقعی اقعاء الکلب- اور دوم یہ کہ کتے کی طرح اقعاء کروں ف- یعنی التحیات ودرمیان دونوں سجدوں کے بیٹھک میں- وان افترش افتراش الثعلب- اور سوم یہ کہ ہاتھ بچھاؤں جیسے لومڑی کرتی ہے- ف- رواہ احمد والبیہقی- اسکی اسناد میں کلام ہے حتی کہ نووی رح نے کہا کہ اقعاء میں کوئی حدیث صحیح نہیں سوائے حدیث عائشہ رض کے- وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منع فرماتے عقبۃ الشیطان سے اور درندہ کی طرح ہاتھ بچھانے سے- کما رواہ مسلم عقبۃ الشیطان- یہی اقعاء ہے- والاقعاء ان یضع الیتیہ علی الارض وینصب رکبتیہ نصبا- اور اقعاء یہ کہ رکھدے دونوں چوتڑ زمین پر اور کھڑے کر لے دونوں گھٹنے- ہو الصحیح- یہی معنی حدیث میں مراد ہونا صحیح قول ہے- ف- یہی نقعاء کی مراد اور اصح ہے- المبسوط- نووی رح نے کہا کہ یہی صحیح اور اقعاء کے دو معنی میں سے یہی ممنوع ہے اور دوسرا اقعاء یہ کہ جو طاؤس نے ابن عباس رض سے روایت کیا کہ دونوں قدموں پر اقعاء سنت انبیاء م ہے- کما رواہ مسلم- مفع- دونوں ایڑیوں یا پنجوں پر بیٹھنا یا گھٹنے سینہ میں ملانا یہ سب بھی مکروہ ہے سوا بدی- ولا یرد السلام بلسانہ- اپنی زبان سے سلام کا جواب نہ دے- لانہ کلام- کیونکہ یہ کلام ہے- ف- لہذا اگر قسم کھائی کہ فلان سے کلام نہ کرونگا پھر اسکو سلام کیا تو حانث ہوگا- اگر جواب سلام دیا تو نماز باطل

ہو گی - یہی قول مالک وشافعی واحمد وابو ثور واسحٰق واکثر اہل علم کا ہے - کیا بعد فراغت کے جواب دیگا تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک دل مین جواب دیدے - وابو یوسف کے نزدیک نہ دل مین نہ بعد اور محمد کے نزدیک بعد سلام پھیرنے کے اور خطابی وطحاوی نے ذکر کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد سلام کے ابن مسعود رض کو جواب دیا - سلام کرنا مصلی وقاری ودرس حفظ وقاضی کو مکروہ ہے - م - ولا بیدہ - اور نہ جواب سلام دے اپنے ہاتھ سے - ف - یعنی ہاتھ کے اشارہ سے بھی سلام کا جواب نہ دے - لانہ سلام معنی حتی لو صافح بنیتہ التسلیم تفسد صلاتہ - کیونکہ یہ بھی فی المعنی سلام ہے حتی کہ اگر تسلیم کی نیت سے مصافحہ کیا تو نماز فاسد ہو گی - ف - وعلی ہذا اگر اشارہ سے جواب دیا تو فاسد ہونا چاہیے - قالہ اتقانی والحسام ع - زیلعی رح نے کہا کہ ہمارے پاس ایک حدیث جید ہے جو ابو داؤد نے ابوہریرہ رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے نماز مین ایسا اشارہ کیا جو فہم کیا جاوے یا جان لیا جاوے تو اُس نے نماز قطع کر لی - ابن الجوزی نے کہا کہ اسکی اسناد مین محمد بن اسحٰق وابو غطفان ضعیف ہین اور جواب یہ کہ محمد بن اسحٰق اصح قول مین ثقہ ہے اور ابو غطفان کی ابن معین ونسائی نے توثیق کی اور امام مسلم نے اس سے اخراج کیا - ع - مین کہتا ہون کہ اس حدیث مین قطع نماز سے اگر خشوع کا قطع ہونا مراد ہے تو کراہت تنزیہی ہوئی اور اگر قطع نماز مراد ہے تو معارضہ ہوگا حدیث صہیب رضی اللہ عنہ سے کہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گذرا اور آپ نماز مین تھے پس مین نے سلام کر دیا تو آپ نے مجھے اشارہ سے جواب دیا - راوی نے کہا کہ مجھے یہی یاد پڑتا ہے کہ کہا کہ انگلی کے اشارہ سے جواب دیا - رواہ ابو داؤد والنسائی والترمذی وصححہ - ابن عمر رض سے روایت ہے کہ مین نے بلال رض سے پوچھا کہ آنحضرت صلعم کیسے جواب دیتے جب نماز مین لوگ آپ کو سلام کرتے تو بلال رض نے کہا کہ ہاتھ سے اشارہ کرتے - صححہ الترمذی وابن خزیمہ وابن حبان - عینی رح نے احتمالات پیدا کیے کہ شاید جواب کا اشارہ نہو بلکہ منع کا اور شاید نسخ الکلام سے پہلے ہو - ابن الہمام رح نے کہا کہ ہم کو روا ہے کہ ہم اشارہ سے جواب مکروہ ہونے کے قائل ہون چنانچہ خلاصہ مین ہے کہ مصلی کو سلام کیا تو اسنے سر یا ہاتھ سے جواب کا اشارہ کیا یا کوئی خبر دی گئی اسنے ہان یا نہین کے لیے سر ہلایا یا اُس سے پوچھا گیا کہ کس قدر پڑھی ہے اُس نے انگلیون سے دو تین وغیرہ کا اشارہ کیا تو نماز فاسد نہین - غایۃ البیان مین نقل کیا کہ مضائقہ نہین کہ مصلی کے ساتھ کلام کرے اور وہ سر کے اشارہ سے جواب دے - ع - ذخیرہ مین ہے کہ مصلی کو مضائقہ نہین کہ اسکو سر کے اشارہ سے جواب دے - مصلی سے کہا گیا کہ آگے بڑھ پس وہ بڑھ گیا یا کوئی شخص صف کی خالی جگہ مین داخل ہوا تو مصلی نے اسکے واسطے جگہ خالی کر دی تو اسکی نماز فاسد ہو گئی کیونکہ اسنے نماز مین سوائے اللہ تعالیٰ کے غیر کی فرمانبرداری کی اور چاہیے کہ ایک ساعت ٹھہر کر اپنی رائے سے بڑھے ح - پوشیدہ نہین کہ اہل صف کے واسطے بازو نرم کرنا حدیث وقرآن مین حکم ہے تو غیر کی فرمانبرداری نہین غرضکہ اصلاح نماز کے لیے تو حکم موجود ہے کیا نہین دیکھتے کہ امام کی فرمانبرداری واجب ہے پس میرے نزدیک یہ جزئیہ صحیح نہین یا اسکی یہ تاویل ہے کہ کوئی رئیس مالدار آیا کہ صرف اُسکی فرمانبرداری کے واسطے مصلی آگے بڑھا یا ہٹ گیا تو شک نہین کہ نماز فاسد ہو گی - م - ولا یتربع الا من عذر - اور چار زانو نہین بیٹھے مگر بعذر - لان فیہ ترک سنۃ القعود - کیونکہ اسمین سنت قعود کا ترک ہے - ف - اور بعضون نے جانا کہ متکبرون کی بیٹھک ہونے سے مکروہ ہے حتی کہ خلاصہ مین اسکو خارج نماز بھی مکروہ کہا - ولیکن شمس الائمہ سرخسی وغیرہ نے اسکو رد کر دیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم واصحاب کی بیٹھک چار زانو بھی ہے یہ کہان متکبرون کی بیٹھک ہوئی وابن الہمام نے اسی کی اتباع کی اور حق یہ کہ جو امام مصنف نے کہا کہ سنت کے خلاف ہے چنانچہ صحیح بخاری مین عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر سے روایت ہے کہ عبد اللہ بن عمر رض نماز مین چار زانو بیٹھتے تو مین بھی بیٹھا اور مین کمسن تھا تو مجھے منع فرمایا اور کہا کہ سنت قعود یہ کہ بایان بچھاوے اور دایان کھڑا کرے تب مین نے عرض کیا کہ آپ چار زانو بیٹھتے ہین فرمایا کہ میرے پانون مجھے نہین اٹھاتے ہین - ورواہ مالک والنسائی - م - ولا یعقص شعرہ - اور

بالون کو معقوص نہ کرے۔ وھو ان یجمع شعرہ علی ہامتہ ویشدہ بخیط او بصمغ لیتلبد۔ اور عقص یہ کہ بالون کو سر پر جوڑا جمع کرکے ڈورے سے باندھے یا گوند سے جوڑا کر دے تاکہ ملبد ہو جاوین۔ فقد روی انہ علیہ السلام نہی ان یصلی الرجل وہو معقوص۔ کیونکہ مروی ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ مرد نماز پڑھے اِس حال سے کہ وہ معقوص ہو۔ ف۔ یہ حدیث ابو رافع رض سے عبد الرزاق و ابن ماجہ و ابو داؤد و الترمذی نے روایت کی اور ترمذی نے کہا کہ اسناد حسن ہے اور حدیث ام سلمہ رض سے طبرانی و اسحٰق بن راہویہ نے روایت کی اور یہ معنی امام مسلم نے صحیح مین ابن عباس رض سے مرفوع روایت کیے ہین۔ اور ائمہ ستہ نے حدیث ابن عباس رض روایت کی امرت ان اسجد علی سبعۃ وان لا اکف شعرا ولا ثوبا۔ یعنی مجھے حکم کیا گیا کہ سات اعضاء پر سجدہ کرون اور کف نہ کرون بالون کو اور نہ کپڑے کو۔ ف۔ اور مجید یہ کہ بال بھی کھلے ہوے سجدہ کرین ع۔ یہ مخصوص مرد کے حق مین ہے۔ ولا یکف ثوبہ۔ اور کپڑے کو کف نہ کرے۔ ف۔ باین طور کہ سجدہ مین جاتے وقت آگے یا پیچھے سے کپڑا کھینچے۔ معراج الدرایہ۔ اور حدیث ابن عباس صحاح ستہ کی ابھی گذری۔ لانہ نوع تجبر۔ کیونکہ اسمین ایک طرح کا تکبر ہے۔ ف۔ اور مضائقہ نہین کہ کپڑے کو جھٹک دے تاکہ رکوع مین اسکے بدن سے لپٹ نہ جاوے اور مضائقہ نہین کہ پیشانی سے خاک و تنکے جھاڑ ڈالے خواہ بعد فراغ یا قبل فراغت کے جبکہ اسکو کچھ مضر ہو اور اگر مضرت نہو تو درمیان نماز مین پونچھنا کراہت ہے نہ بعد کو۔ القاضیخان۔ اور ترک افضل ہے۔ محیط السرخسی۔ اور نماز مین پیشانی سے عرق پونچھنا مضائقہ نہین۔ القاضیخان۔ اصل یہ ہے کہ جو کام مفید ہو تو مصلی کو اسمین مضائقہ نہین اور جو مفید نہو وہ مکروہ ہے۔ الخلاصہ۔ ولا یسدل ثوبہ لانہ علیہ السلام نہی عن السدل۔ اور کپڑے کو بے طریقہ لٹکانہ چھوڑے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سدل سے منع فرمایا ہے۔ ف۔ جیسا کہ ابن ماجہ و ابو داؤد و ترمذی و ابن حبان والحاکم والطبرانی نے اوسط مین ابو ہریرہ رض سے روایت کی اور اسناد اسکی حسن ہے۔ کما حققہ العینی۔ وھو ان یجعل ثوبہ علی راسہ وکتفیہ ثم یرسل اطرافہ من جوانبہ۔ اور سدل یہ ہے کہ اپنا کپڑا اپنے سر اور کندھون پر ڈالکر اُسکے کنارے اپنے جانب مین لٹکے چھوڑے۔ ف۔ اور منجملہ سدل کے یہ کہ قبا کو کندھون پر ڈالے بدون اسکے کہ آستینون مین ہاتھ ڈالے ت۔ خواہ نیچے قمیص ہو یا نہو۔ ن۔ اگر فرجی کی آستینون مین ہاتھ نہین ڈالے تو مختار یہ کہ مکروہ نہین۔ المضمرات قنیہ مین کہا کہ صحیح یہ کہ خارج نماز سدل مکروہ نہین۔ البحر۔ عادۃً ہوتے ہوے ننگے سر نماز پڑھی پس اگر کسل سے ہو تو مکروہ ہے اور اگر عاجزی و خشوع سے ہو تو مضائقہ نہین بلکہ خوب ہے۔ الذخیرہ۔ اسی قسم سے حضرت جابر رض کا لباس مستجب پر تھا اور ننگے بدن پڑھی عمداً۔ کما فی البخاری م۔ اگر قمیص موجود ہے اور خالی پائجامہ مین پڑھے تو مکروہ ہے۔ الخلاصہ مین کہتا ہون کہ صحیح وہی تفصیل عامہ کی ہے م۔ برنس نماز مین مکروہ اور جنگ مین نہین۔ التاتارخانیہ۔ کہنیون تک آستین چڑھالے مکروہ ہے۔ القاضیخان۔ صمار مکروہ ہے یعنی ایک کپڑے مین سر سے قدم تک لپیٹے اور ہاتھ نکالنے کے واسطے دونون طرف سے نہ اٹھاوے۔ التبیین ف۔ اور قاضیخان مین کہا کہ صمار یہ کہ داہنی بغل کے نیچے سے نکال کر بائین مونڈھے پر دونون کنارے ڈالے۔ مترجم کہتا ہے کہ حدیث مین لبس صماء منع ہے۔ کما فی صحیح البخاری۔ اور وہ ظاہرا ایسے طور پر کہ رکوع و سجود مین ستر نظر آوے یا بیٹھنے مین۔ اور کہا کہ یہ اسوقت کہ ازار نہو۔ م ع۔ اعتجار مکروہ ہے یعنی سر کے کنارے عمامہ باندھے اور سر بیچ کھلا رکھے۔ التبیین۔ اور یہ خارج نماز بھی مکروہ ہے سواء الجبہ البحر۔ ہر کارہ ذلیل کپڑون مین نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ المعراج۔ یعنی جب دوسرے موجود ہون م۔ کمر باندھکر مکروہ ہے اور خلاصہ مین مکروہ نہین ہے۔ مستحب ہے کہ مرد ازار و قمیص و عمامہ سے اور عورت ازار و قمیص و خمار و مقنعہ سے پڑھے ع۔ حدیث مین ہے کہ جب کوئی تم مین سے جمائی لے تو اپنا ہاتھ اپنے منہ پر دھرلے کہ شیطان داخل ہوتا ہے۔ رواہ مسلم ع۔ اور حدیث مین ہے کہ جمائی شیطان سے ہے تو جب آوے تو جہانتک ہوسکے اُسکو رد کرے م۔ اور صحیح مسلم مین حضرت عائشہ رض سے حدیث ہے کہ نماز نہین ہر وقت حضور طعام کے اور نماز نہین درحالیکہ اسکو ضرورت پیشاب و پاخانہ دفع کرنے کی ہو۔ عامہ علماء کے نزدیک معنی یہ کہ

کھانے کی طرف بھوک سے رغبت ہو یا پائخانہ و پیشاب کی ضرورت ہو تو ایسے وقت نماز پڑھنا مکروہ ہے - مختصر المحیط میں ہے کہ
اگر ضرورت کے وقت بعد پائخانہ و پیشاب کے وضو کرنے میں وقت نکلا جاتا ہو تو اسی وضو سے ادا کرے کیونکہ قضا سے
بہتر ہے ع - نماز میں ٹوپی گر پڑی تو اٹھا لینا افضل ہے مگر جبکہ عمل کثیر کی ضرورت پڑے - د - فیہ نظر - م - ولا یاکل ولا یشرب
لانہ لیس من اعمال الصلوٰۃ - اور نماز میں نہ کھاوے اور نہ پیے کیونکہ یہ نماز کے اعمال سے نہیں ہے - فان اکل او شرب
عامدا او ناسیا فسدت صلاتہ - پھر اگر نمازی نے کھایا یا پیا خواہ عمداً یا سہو سے تو اسکی نماز فاسد ہو گئی - ف - چنانچہ
بعض مسائل گذرے - لانہ عمل کثیر - کیونکہ یہ عمل کثیر ہے - ف - اور سہو کا اعتبار نہیں - وحالۃ الصلوٰۃ مذکرۃ - اور نماز کی حالت
یاد دلانے والی یعنی بیداری و ہوشیاری کی ہے - ف - واضح ہو کہ فعل کثیر مفسد نماز ہے ولیکن فعل کثیر کی تفسیر میں اقوال میں اور
ہر قول پر مسائل متفرع کر کے فساد کا حکم دیا گیا لیکن بعض افعال جو ایک قول پر مفسد نماز ہیں وہ دوسرے قول پر مفسد نہیں ہیں
تو اختلاف شدید پیدا ہو گیا لہٰذا اس مقام پر مختصر تفصیل ضرور ہے - واضح ہو کہ عمل کثیر و قلیل کی تفریق میں پانچ قول ہیں اول یہ کہ
جو کام از راہ عادت دو ہاتھوں سے ہوا کرتا ہے وہ کثیر و مفسد ہے اگرچہ مصلی نے ایک ہاتھ سے کیا ہو اسپر ذخیرہ میں تفریع کی
کہ اگر قمیص پہنا یا پائجامہ باندھا تو مفسد اور اگر اتارا تو نہیں - اگر داڑھی میں کنگھی کرے یا موزہ پہنے یا سواری پر زین لگائے
یا اتارے یا لگام دے یا شیشی میں سے ہاتھ پر تیل ڈالکر سر میں لگائے تو نماز فاسد ہو گی - اجناس میں ہے کہ اگر اونٹ کی لگام
اتارے یا تھامے رہا یا موزے اتارے درحالیکہ ڈھیلا ہو یا جوتیاں اتاریں یا قمیص و قبا میں گھنڈی دیدی یا ٹوپی پہنی
یا اتاری یا دروازہ کھولا یا بھیڑا یا قفل دکھٹکا بند کیا یا چراغ میں فتیلہ ڈالا تو مفسد نہیں کیونکہ عمل قلیل ہے - بعض نے کہا کہ دونوں
ہاتھ کا اعتبار ہے اور بعض نے کہا کہ کام کا اعتبار ہے - ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر کمان لیکر اس سے تیر پھینکا تو نماز فاسد ہے مرغینانی
رح نے کہا کہ اگر کمان ہاتھ میں اور تیر و تر میں لگا ہو اسکو پھینکا تو فساد نہیں اور اسی کو شیخ محمد بن الفضل نے اختیار کیا ہے - قول
دوم یہ کہ تین کثیر ہے بدلیل آنکہ حسن رح نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ مصلی نے اگر دو بار کسی چیز سے پنکھا کیا تو مفسد نہیں اور اگر
زیادہ کیا تو مفسد ہے - اور صدر شہید حسام الدین نے کہا کہ اگر بدن میں سے تین بار کوئی جگہ پے در پے کھجلائے تو نماز فاسد ہے اور یہی
ذخیرہ میں لایا اور اگر دو بار سے زیادہ بدون پے در پے ہو تو مفسد نہیں اور یہی حکم جوں مارنے میں ہے اور یہی حکم پے در پے تین پھینکنے
و تین بال نوچنے کا جبکہ پے در پے ہو تو مفسد ہے - کمافی جوامع الفقہ - قول سوم یہ کہ عمل کثیر و قلیل کا اندازہ مصلی کی رائے پر ہے
اگر اسنے کثیر سمجھا تو مفسد ہے ورنہ نہیں - شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ یہ امام ابو حنیفہ کے اصل سے زیادہ موافق ہے جو کہ ایسے
معاملات میں معاملہ والے کی رائے پر چھوڑتے ہیں اھ - اسی قول پر استخراج ہوتا ہے جو کہ ذخیرہ میں مذکور ہے کہ اگر اپنی آستین سے
تین بار پنکھا کیا تو نماز فاسد نہیں اور اگر تین بال تین بار اکھیڑے تو فاسد ہے اور اگر کسی آدمی کو ہاتھ یا کوڑے سے مارا تو مفسد
ہے اور اگر پرند کو پتھر پھینک مارا تو فاسد نہیں - اور مبسوط میں ہے کہ اگر جانور کو ایک دو دفعہ مارا تو مفسد نہیں اور اگر تین دفعہ
مارا تو مفسد ہے اور اگر ایک پاؤں سے ایڑ لگائی مگر ہمیشہ نہیں تو مفسد نہیں اور اگر دونوں پاؤں سے لگائے تو مفسد ہے مع
میں کہتا ہوں کہ یہ سب اسوقت کہ مصلی اسکو عمل کثیر خیال کرے ورنہ کچھ نہیں ہے - قول چہارم یہ کہ فعل کثیر وہ ہے کہ اسکے کرنیوالے
کا مقصود یہ ہو کہ اس کام کے لیے جدا مجلس کرے اور ذخیرہ میں کہا کہ اسپر استدلال کیا ان مسائل سے کہ ایک عورت نماز میں ہے
اسکے شوہر نے شہوت سے اسکو مساس کیا یا بوسہ لیا تو اسکی نماز فاسد ہو گئی - یونہی اگر طفل نے اسکی چھاتی چوس لی اور
اسمیں سے دودھ نکل آیا تو نماز فاسد ہے - معلی نے ابو یوسف سے روایت کی کہ مباشرت قلیلہ مفسد نہیں اور کثیرہ مفسد ہے - ابن سماعہ
نے ابو یوسف سے روایت کی کہ بوسہ مفسد ہے خواہ بشہوت ہو یا بلا شہوت - اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر مرد نمازی کو اسکی عورت
نے شہوت سے مساس کیا اور مرد نے خواہش نہ کی یا عورت نے بوسہ لیا اور مرد نے نہیں تو مرد کی نماز فاسد نہ ہو گی - قول پنجم یہ کہ

دور سے دیکھنے والا شک نہیں کرتا کہ یہ نماز کے سوا دوسرے کام میں ہے تو وہ عمل کثیر مفسد نماز ہے اور اگر شک کرے تو مفسد نہیں ہے مرغینانی رح نے کہا کہ یہی اصح ہے اور اگر عورت نے اپنے طفل کو اٹھا کر دودھ پلایا یا کپڑا قطع کیا یا اسکو سیا تو یہ سب افعال بڑے عمل کثیر ہیں اور اگر عمامہ اٹھا کر زمین یا سر پر رکھا یا تین کلمات لکھے تو مفسد نہیں مگر جبکہ لکھنا طویل ہو جو تین کلمات سے بڑھ جاوے اور اگر ہوا پر لکھا جو ظاہر نہیں تو مفسد نہیں اگرچہ کثیر ہو۔ کذا فی العینی۔ بالجملہ اصح قول نجم ہے اور تنویر میں اسی پر اعتماد و اقتصار کیا کیونکہ اسی کی تصحیح واقع ہوئی ہے اور وجہ یہ کہ نماز خود افعال ہیں اور عذر کی صورت میں افعال زائد ہو جاتے ہیں جیسے حدث سماوی کی صورت میں بنا کرنے کے واسطے آمد و رفت کرنا چنانچہ ایسے مسائل گذر چکے تو فارق صرف یہی ہے کہ نماز سے خروج یا بلا ضرورت افعال جس سے نماز کے سوا دوسرے کام میں داخل ہونا ثبوت ہو مفسد ہے ورنہ نہیں اور صحیح ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منبر پر قرات اور رکوع اور نیچے اتر کر سجدہ کیا اور یہ افعال نماز ہی کے کام میں رہے یا مسجد میں حجرہ کا دروازہ بند تھا اور حضرت ام المومنین عائشہ رض کے آنے پر دروازہ کھول دیا اور اس سے فساد نہ ہوا پس یہ سب مفسد نہیں ہیں کیونکہ نظر کرنے والا بنا کی صورت لحاظ کر کے قطعی یقین نہیں کر سکتا کہ یہ شخص نماز میں نہیں ہے فافہم م۔ پھر امام مصنف نے مسائل جامع صغیر شروع کیے۔ **ولا باس بان یکون مقام الامام فی المسجد وسجودہ فی الطاق۔** اور مضائقہ نہیں کہ امام کا مقام مسجد میں ہو اور اسکا سجدہ کرنا طاق میں ہو۔ **ف** امام کا مقام یعنی اسکے قدم۔ اور طاق یعنی محراب پس اعتبار قدم کا ہوتا ہے اور جب قدم مسجد میں ہیں تو مقتدیوں کے برابر ہے اگرچہ سجدہ محراب کے اندر واقع ہوتا ہے۔ لہذا اگر وحشی جانور کا پاؤں حرم کی زمین پر ہو اگرچہ سر باہر ہو اسکے قتل سے محرم پر جرمانہ وارد ہوگا۔ اگر قسم کھائی کہ فلان کے گھر میں داخل نہ ہوگا تو قدموں کے سوائے باقی اعضاء داخل کرنے سے جھوٹا نہ ہوگا ع۔ **ویکرہ ان یقوم فی الطاق** ۔ اور مکروہ ہے کہ امام تنہا طاق میں کھڑا ہو۔ **ف** ۔ یعنی امام کے قدم بھی طاق میں ہوں یہ مکروہ ہے۔ **لانہ یشبہ صنیع اہل الکتاب من حیث تخصیص الامام بالمکان بخلاف ما اذا کان سجودہ فی الطاق** ۔ کیونکہ اسمیں حرکت اہل کتاب کی ساتھ مشابہت ہے اس راہ سے کہ امام کی جگہ مخصوص کرتے ہیں برخلاف اسکے جب امام کا سجدہ کرنا طاق میں ہو۔ **ف** ۔ اور اسکے پاؤں طاق سے باہر ہوں تو مشابہت نہیں ہے۔ اور اصل اسمیں مشابہت کی کراہت ہے اسی جہت سے اعتجار مکروہ اور منہ بند کرنا مکروہ کیونکہ اہل کتاب سے تشبیہ ہے اور یوں ہی دائیں بائیں جھکنا یعنی جھومنا مکروہ ہے چنانچہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے منع فرمایا کہ نماز میں سکون کرو اور یہود کی طرح سے مت جھومو۔ اور یہ روایت صحیح ہے۔ بالجملہ امام تنہا طاق میں ہو تو مطلقاً مکروہ ہے بوجہ مشابہت کے اور بعض نے کہا کہ وجہ کراہت یہ کہ دور کے آدمیوں پر امام کا حال مخفی ہوگا و علیٰ ہذا اگر محراب ایسے طور پر ہو کہ امام کا حال مخفی نہ ہو تو امام کا تنہا قیام مکروہ نہیں یہی قول طحاوی رح کا ہے اور سرخسی نے کہا کہ یہی اصح ہے۔ ولوالجی نے فتاوی میں کہا کہ اگر مقتدیوں پر جگہ تنگ ہو تو عذر سے امام کا تنہا طاق میں کھڑا ہونا مکروہ نہیں ہے ع۔ منجملہ عذر کے ارادہ تعلیم ہے۔ البحر۔ اور یہ قول شافعی رح کا ہے بوجہ حدیث السنن کے جیسا کہ عینی رح نے ذکر کیا ہے م۔ **ویکرہ ان یکون الامام وحدہ علی الدکان لما قلنا** ۔ اور مکروہ ہے کہ امام تنہا کسی دکان پر ہو بوجہ مشابہت یہود کے۔ **ف** ۔ اور اگر امام کے ساتھ بعض قوم بھی ہو تو مکروہ نہیں ہے یہی اصح ہے محیط السرخسی۔ دکان سے مراد بلند جگہ جسپر بیٹھیں۔ اور مصنف رح نے اونچائی کی مقدار نہیں ذکر کی اسمیں اقوال ہیں ۱۔ بقدر متوسط قد آدم ہو اور کم مکروہ نہیں۔ المحیط والطحاوی۔ ۲۔ اسقدر اونچائی کہ امتیاز ہو ۳۔ بقدر ذراع کے بقیاس سترہ کے اور قاضیخان نے کہا کہ اسی پر اعتماد ہے ع۔ یہی قول مختار ہے ولیکن اوجہ قول دوم ہے اسلیے کہ تعبیر کا اشتباہ کچھ ایک ذراع پر موقوف نہیں بلکہ جسقدر پر امتیاز ہو سکے۔ الفتح۔ لیکن ابن الہمام نے اصل مسئلہ میں کلام کیا کہ امام کا ممتاز ہونا ایک مقام خاص میں شرعاً متقرر و مطلوب ہے حتیٰ کہ متقدم ہونا اسپر واجب ہے اور محراب تو

زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بنتی چلی آئی ہین تو بعض بات مین موافقت کچھ نئی بات نہین ہے تو محراب مین امام کا کھڑا ہونا مکروہ نہونا چاہیے۔ اقول لیکن امام کا اونچی جگہ رکھنا بلاضرورت ہے اور اسمین اہل کتاب سے تشبیہ موجود اور آثار صحابہ اسکے مؤید ہین چنانچہ ابوداؤد نے ابوسعید و حذیفہ و عمار بن یاسر کا واقعہ مدائن مین اسپر اتفاق روایت کیا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ صحیحین مین سہل بن سعد الساعدی رضہ سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا منبر پر نماز پڑھنا مروی ہے۔ جواب یہ کہ وہ بطریق تعلیم ہے اور عذر تعلیم کے مقام و تعلیم وغیرہ کا استثنا گذر چکا ہے۔ وکذا علی القلب فی ظاہر الروایۃ۔ اور یون ہی برعکس بھی ظاہر الروایۃ مین مکروہ ہے۔ ف۔ کہ قوم اونچی پر ہو اور امام نیچی جگہ ہو بدون عذر کے۔ اور طحاوی نے کہا کہ اسمین اہل کتاب سے تشبیہ نہین بلکہ مخالفت ہے تو مکروہ نہین اور اسی کو عامہ مشائخ نے لیا ہے ع۔ امام مصنف نے رد کر دیا کہ وجہ یہان تشبیہ اہل کتاب نہین بلکہ۔ لانہ ازدراء بالامام۔ اسوجہ سے کہ یہ صورت امام کے حق مین تحقیر ہے۔ ف۔ اور ہمکو اسکی تکریم معروف ہے لہٰذا ظاہر الروایۃ پر اعتماد کیا ہے۔ اور یہی اصح ہے۔ د۔ یہ کراہت اسوقت کہ عذر نہو ورنہ مکروہ نہین جیسے جمعہ مین لوگ اونچے پر کھڑے ہون۔ ذکرہ شیخ الاسلام ع۔ ولا باس ان یصلی الی ظہر رجل قاعد یتحدث۔ اور مضائقہ نہین کہ نماز پڑھے ایسے مرد کی پیٹھ کی طرف جو بیٹھا باتین کرتا ہے۔ ف۔ لیکن جب آوازین اسقدر بلند ہون کہ مصلی کو قرأت مین لغزش کا خوف ہو تو مکروہ ہے الخلاصہ۔ اور سونے کیطرف نماز بھی مکروہ نہین اگرچہ قاضیخان نے کراہت کا زعم کیا ہے اور شاید یہ بخوف مضحکہ ہے جیسا کہ معلوم ہوگا م۔ اور یہی باقی اماموں کا قول ہے ع۔ لان ابن عمر ربما کان یستتر بنافع فی بعض اسفارہ۔ کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہ بسا اوقات نافع رح کا سترہ بنا لیتے بعض سفر مین۔ ف۔ جبکہ کوئی درخت وغیرہ نہ پاتے تو نافع کو فرماتے کہ اپنی پیٹھ پھیر دے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ اگر کہا جاوے کہ سعید بن منصور نے سنن مین حدیث روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے باتین کرنیوالون و سونے والون کی طرف نماز سے منع فرمایا ہے۔ جواب یہ کہ شاید اسوقت کہ انکی آوازین بلند ہون یا سونیوالے سے گوز وغیرہ کی آواز سے مضحکہ پیدا ہو جیسا کہ محیط برہانی مین کہا ہے ع۔ بلکہ ظاہرا منع تنزیہی ہے۔ اور خطابی رح نے کہا کہ ممانعت کی حدیث ابن ماجہ وابوداؤد وغیرہ کوئی صحت کو نہین پہونچی اور یہ صحیح ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھتے اس حالت مین کہ حضرت عائشہ رضہ آگے عرض مین لیٹی رہتی تھین۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ حدیث کے آخر مین ہے کہ پھر جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وتر پڑھنا چاہتے تو مجھے جگا دیتے تو مین آپ کے ساتھ وتر پڑھتی۔ یہ دلیل ہے کہ پہلے حضرت عائشہ رضہ سوتی رہتی تھین۔ ولا باس بان یصلی وبین یدیہ مصحف معلق اوسیف معلق۔ اور مضائقہ نہین کہ نماز پڑھے اور اسکے سامنے مصحف لٹکتا یا تلوار لٹکتی ہو۔ ف۔ اور یہی جمہور کا قول ہے ع۔ لانہما لا یعبدان وباعتبارہ تثبت الکراہۃ۔ کیونکہ مصحف و تلوار کی عبادت نہین کیجاتی اور عبادت ہی کا اعتبار کر کے کراہت ثابت کیجاتی تھی۔ ولا باس بان یصلی علی بساط فیہ تصاویر۔ اور مضائقہ نہین کہ ایسے بچھونے پر نماز پڑھے جسمین تصویرین بنی ہین۔ لان فیہ استہانۃ بالصور۔ کیونکہ ایسا کرنے مین تصویرون کی خواری کرنا ہے۔ ف۔ اور ہمکو حکم ہے کہ جو جاہل کسی جاندار کی تصویر بنا کر حماقت ظاہر کرتے ہین ہم ان تصویرون کو خوار سمجھین اور انکے ساتھ خواری کا برتاو کرین کیونکہ عبرت کے واسطے تو مخلوق الٰہی بکثرت ہے اور خدائی نقل اتارنا جہالت ہے۔ پھر تصویر وہ کہ درخت وغیرہ بے روح کی نہو بلکہ جاندار کی ہو جیسا کہ بخاری کی حدیث عائشہ رضہ سے ظاہر ہوتا ہے م۔ ولا یسجد علی التصاویر لانہ یشبہ عبادۃ الصورۃ۔ اور سجدہ تصویر پر نہ کرے کیونکہ یہ تصویر کی پرستش کے مشابہ ہے۔ ف۔ الحاصل تصویردار بچھونے پر نماز پڑھے لیکن سجدہ تصویر پر نہ کرے اور یہ تفصیل جامع صغیر مین مذکور ہے۔ واطلق الکراہۃ فی الاصل لان المصلی معظم۔ اور کتاب الاصل مین بغیر تفصیل کے تصویری فرش پر نماز کو مکروہ لکھا ہے کیونکہ جاے نماز ایک بزرگ چیز ہے۔ ف۔ تو تصویردار خوار بچھونے کو مصلی نہ بنا دے۔ ولیکن تاج الشریعہ نے کہا کہ جامع صغیر کی تفصیل وہی اصح ہے۔ کمافی العینی

ویکرہ ان یکون فوق راسہ فی السقف او بین یدیہ او بحذائہ تصاویر او صورۃ معلقۃ - اور مکروہ ہے کہ مصلی کے سر کے اوپر چھت میں یا سامنے یا اُسکے داہنے بائیں تصویریں ہوں یا کوئی صورت لٹکی ہو۔ ف۔ جو اس کیفیت سے ہو کہ بے تکلف دیکھنے والے کو نظر آوے - الفاضیخان - لحدیث جبرئیل انا لا ندخل بیتا فیہ کلب او صورۃ - بدلیل حدیث جبرئیل علیہ السلام کے کہ ہم داخل نہیں ہوتے ایسے گھر میں جسمیں کتا ہو یا تصویر ہو۔ ف۔ رواہ البخاری عن ابن عمرؓ و رواہ مسلم من حدیث میمونۃ و عائشۃؓ اور بخاری نے زیادہ کیا کہ مراد ایسی تمثال جاندار کی جسمیں ارواح ہوتی ہے اور حدیث علی رضؓ میں جنب زیادہ ہے یعنی جس گھر میں کتا ہو یا جاندار کی تمثال ہو یا جنب ہو۔ رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ واحمد وابن حبان - اور حدیث ابوہریرہ رضؓ میں ہے کہ پھر جبرئیل علیہ السلام نے کہا کہ تمثال کی نسبت حکم دیجیے کہ اسکا سر کاٹ دیا جاوے تو وہ درخت کی ہیأت ہو جائیگا اور تصویردار پردہ کی نسبت حکم دیجیے کہ وہ چاک کر کے دو بچھونے کر دیے جاویں جو جا بجا اٹھا کر ڈالے و بچھائے جاویں اور سگ بچہ کی نسبت حکم دیجیے کہ وہ نکالدیا جاوے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی مع - میں کہتا ہوں کہ بعید واللہ اعلم یہ کہ ملائکہ کو یہ چیزیں مبغوض ہیں پس حکم الٰہی عزوجل براہ ترحم فرشتہ ایسی جگہ بھیجنے کا نہیں ہوتا مگر بغضب ہوتا ہے پس تمثال میں وجہ غضب اسکی تشبیہ بخلق حق عزوجل ہے اور بت معبود بنایا جاتا ہے حالانکہ وہ محض باطل تصویر بے معنی ہے اور سگ میں عدم مفارقت شیطان حتی کہ سیاہ کتے کو مجسم شیطان کہا اور جنب بوجہ نجاست کے فرشتوں کا موذی ہے بشرطیکہ نجاست اسپر ہو یعنی مثلاً جنب نہیں نہایا بوجہ عذر کے اور تیمم کر لیا تو طہارت ہے پس یہ چیزیں کسی فرشتہ کو مانع نہیں ہیں بلکہ ترحم و لطف کے طور پر وہاں فرشتہ نہیں آتا لہٰذا علماء نے کہا کہ جس کوٹھری میں یہ چیزیں ہوں تو رحمت کے فرشتے نہیں آتے اور معنی یہ کہ فرشتہ رحمت کے ساتھ نہیں آتے ہیں - جب یہ بات ٹھہری تو ایسے گھر میں نماز مکروہ ہے جو ملائکہ رحمت سے خالی ہو۔ کذا قیل - اور میں گمان کرتا ہوں کہ مومن کے ساتھ ملائکہ شریک ہوتے ہیں تو اسکو ایسی جگہ نماز مکروہ ہے م - ولو کانت الصورۃ صغیرۃ بحیث لا تبدو للناظر - اور اگر تصویر ایسی صغیر ہو کہ دیکھنے والے کو ظاہر نہ ہو۔ ف۔ مگر بتکلف الفاضیخان - لا یکرہ لان الصغار جدا لا تعبد - تو مکروہ نہیں کیونکہ بہت ہی چھوٹی تصویریں نہیں پوجی جاتی ہیں - ف۔ تو وہ بت کے حکم میں نہونگی - ف - مترجم کہتا ہے کہ کیا ملائکہ ایسی صورت میں داخل ہونگے - میں نے تصریح نہیں دیکھی اور اظہر یہ کہ نہیں داخل ہونگے پس وجہ کراہت ایک معنی میں باقی رہنا چاہیے فافہم م - واذا کان التمثال مقطوع الراس - اور جبکہ تمثال سر کٹی ہو ف۔ بعض نے زعم کیا کہ سر اور دھڑ کے درمیان جدائی کی ہو اور یہ صحیح نہیں بلکہ - ای ممحو الراس - صحیح یہ کہ اسکا سر مٹا دیا گیا ہو حتی کہ جو تمثال بغیر سر کے ہو۔ فلیس بتمثال - تو وہ تمثال ہی نہیں ہے ف۔ یا ایسا عضو مٹا جس کے بغیر زندگی نہیں - و - لانہ لا یعبد بدون الراس - کیونکہ تمثال نہیں پوجی جاتی بدون سر کے - ف۔ تو کراہت کی وجہ نہیں رہی - وصار کما اذا صلی الی شمع او سراج علی ما قالوا - اور ایسا ہو گیا جیسے کسی نے موم بتی یا چراغ کی طرف نماز پڑھی کہ مکروہ نہیں بنا بر قول مشائخ کے - ف۔ اور یہی اصح ہے - خزانۃ الفتاوی - یہی مختار ہے - المحیط و قاضیخان - برخلاف اسکے اگر آگ بھرے تنور یا انگیٹھی کیطرف نماز پڑھی تو مکروہ ہے - محیط السرخسی - کیونکہ مشابہ فعل مجوس ہے ع - بعض کے نزدیک جب تنور کا منہ کھلا ہو ورنہ مکروہ نہیں اور بعض کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے - الذخیرہ - بخاری رح نے حدیث کسوف آفتاب ذکر کی جسمیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد نماز فرمایا کہ میں نے آج کا سا منظر نہیں دیکھا کہ مجھے آگ اس دیوار کی درے دکھائی گئی آخر تک پھر استدلال کیا کہ آگ وغیرہ کسی چیز کے سامنے ہونے میں کراہت نہیں ہے - یہ استدلال بچند وجوہ صحیح نہیں از انجملہ یہ کہ کلام تو اُس آگ میں جو پرستش کیجاتی اور جہالت مجوس پر طاری ہے اور آتش جہنم غیر محسوس ہے اور جسکو محسوس ہوئی اُسکے حق میں مخصوص ہے اور جاہلوں کو اس سے ضرر نہیں ہے - فافہم - ولو کانت الصورۃ علی وسادۃ ملقاۃ او علی بساط مفروش لا یکرہ - اور اگر تصویر کسی پڑے ہوئے تکیے یا بچھے ہوئے بچھونے پر ہو تو مکروہ نہیں - لانہا تداس وتوطأ - کیونکہ تکیہ و بچھونا روندا و بچھایا جاتا ہے - بخلاف ما اذا کانت

او وسادۃ منصوبۃ او کانت علی السترۃ - برخلاف اسکے جب تکیہ کھڑا ہو یا تصویر پردہ پر ہو تو مکروہ ہے - لانہ تعظیم لہا - کیونکہ یہ
تصویر کی تعظیم ہے - ف - یعنی کوئی بے تعظیمی اسکے ساتھ نہیں ہے م - واشدہا کراہتہ ان یکون امام المصلی - پھر سب سے
بڑھکر کراہت یہ کہ تصویر مصلی کے سامنے ہو - ثم من فوق راسہ - پھر اس سے اتر کر یہ کہ سر کے اوپر ہو - ثم علی یمینہ ثم علی شمالہ
ثم خلفہ - پھر جبکہ مصلی کے داہنے ہو پھر جب بائیں ہو پھر جبکہ پیچھے ہو - ف - اور پیچھے ہونا بھی علی الاصح مکروہ ہے م - ولو لبس
ثوبا فیہ تصاویر یکرہ - اور اگر ایسا کپڑا پہنا جسمیں تصویریں ہیں تو مکروہ ہے - لانہ یشبہ حامل الصنم - کیونکہ وہ بت اٹھانیوالے
کے مشابہ ہے - والصلوٰۃ جائزۃ فی جمیع ذلک لاستجماع شرائطہا - رہی نماز تو ان سب مکروہ صورتوں میں جائز ہے کیونکہ
شرائط نماز سب جمع ہیں - ف - لیکن خارجی وجہ مکروہ بھی ساتھ ہو کر ادا ہوئی ہے - وتعاد علی وجہ غیر مکروہ - اور نماز اعادہ
کیجاوے بروجہ غیر مکروہ - ف - بطریق احتیاط جیسے نماز کے کسی واجب ترک کرنے میں ہوتا ہے ع - وہو الحکم فی کل صلوٰۃ
ادیت مع الکراہۃ - اور یہی حکم ہر ایسی نماز میں ہے جو کراہت کے ساتھ ادا کی گئی ہو - ف - کہ وہ بے کراہت وجہ پر پھیری جاوے
یہ کلام مظہر ہے کہ کراہت مذکورہ کراہت تحریمی ہے کیونکہ تنزیہی میں اعادہ نہیں ہے م - ولا یکرہ تمثال غیر ذی الروح لانہ
لا یعبد - اور مکروہ نہیں تمثال بغیر ذی روح کے کیونکہ وہ نہیں پوجی جاتی - ف - اور صحیح مسلم میں ابن عباس رض نے ایک
مصور کو منع کیا تو اسنے اپنی روزی اسی پر بیان کر کے عذر کیا تو ابن عباس رض نے کہا کہ اگر تو ایسا کریگا تو درخت و بے روح
چیزوں کو بنا (مرفوع) بیوت میں تصویریں بنانا مکروہ ہے اور ایسے گھروں میں جانا اور بیٹھنا مکروہ ہے - تصویردار کپڑا بیچنا مکروہ
نہیں ہے لیکن اقضیہ میں ہے کہ جو شخص تصویر کا کپڑا بیچتا یا بنتا ہو اسکی گواہی قبول نہیں ہے جسکے بدن پر تصاویر ہوں اسکی امامت
مکروہ نہیں کیونکہ وہ کپڑوں کے نیچے پوشیدہ ہیں - نوادر ہشام میں امام محمد رح سے روایت ہے کہ مستاجر نے رنگ دیکر مزدور
کیا کہ آدمیوں کی صورتیں بنا دے تو فرمایا کہ مزدور کی اجرت نہیں کیونکہ معصیت ہے - تفاریق میں ہے کہ رنگوں سے تصویردار
گھر کر دیا تو گھر کی قیمت اور خالی رنگ کی قیمت دے بدون تصویر کے ع - قبر کی طرف نماز مکروہ ہے اور اگر مصلی و قبر کے درمیان
اسقدر فاصلہ ہو کہ اگر نمازی کے سامنے کوئی گذرے تو منع نہو تو یہاں بھی مکروہ نہوگا - الحاوی تاتارخانیہ - ولا باس بقتل
الحیۃ والعقرب فی الصلوٰۃ - اور مضائقہ نہیں کہ قتل کرے سانپ و بچھو کو نماز میں - ف - ظاہر یہ کہ خواہ ایک ضرب
سے مرے یا زیادہ اور خوف ہو یا نہیں مطلقاً اجازت ہے - المبسوط - اور یہی قول شافعی و احمد کا ہے - لقولہ علیہ السلام اقتلوا
الاسودین ولو کنتم فی الصلوٰۃ - بدلیل حدیث کہ قتل کرو دونوں کالوں کو یعنی سانپ و بچھو کو اگرچہ تم نماز میں ہو - ف -
رواہ الحاکم عن ابن عباس مرفوعاً - اور ابو ہریرہ رض کی حدیث مرفوع ہے کہ اقتلوا الاسودین فی الصلوٰۃ الحیۃ والعقرب - قتل کرو اسودین
کو نماز میں سانپ و بچھو کو - رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجۃ وابن حبان والحاکم وقال الترمذی حسن صحیح - ولان فیہ
ازالۃ الشغل فاشبہ درء المار - اور مارنا اسوجہ سے جائز کہ اسمیں دل کا مشغول ہونا دور ہوتا ہے تو گذرنے والے کو دفع
کرنے کے مشابہ ہوگیا - ویستوی جمیع انواع الحیات - اور اس حکم میں تمام اقسام کے سانپ داخل ہیں - ف - خواہ وہ
سپید ہو یا گیسو دار ہو یا کالا ناگ ہو - ہو الصحیح لاطلاق ما روینا - یہی قول صحیح ہے کیونکہ جو حدیث ہمنے روایت کی وہ مطلقاً
سب کو شامل ہے - ف - اور اسودین سے مراد سیاہ سانپ نہیں بلکہ یہ لفظ عرب کے عرف میں سانپ کو کہتے ہیں خواہ کسی رنگ
کا ہو - م - اور فقیہ ابو جعفر ہندوانی نے کہا کہ بعضے سانپ گھروں میں سپید و گیسو دار رہتے و سیدھے چلتے ہیں وے جن ہیں
تو انکو قتل کرنا مباح نہیں جب تک پہلے یہ نہ کہے کہ تم چلے جاؤ ورنہ ہم مار ڈالینگے - فقیہ ابو جعفر الطحاوی رح نے اسکو رد کر دیا کہ آنحضرت صلعم
نے جنوں سے عہد لیا تھا کہ کبھی امت کے سامنے سانپ کی صورت میں ظاہر نہوں اور نہ انکے گھروں میں گھسیں تو جب انہوں نے
بدعہدی کی تو انکا قتل مباح ہوگیا - قاضیخان نے کہا کہ اولی یہ کہ پہلے آگاہ کر دے - مترجم کہتا ہے کہ جب وہ نماز میں ظاہر ہوا تو

شیطان ہے کیونکہ اسوقت کیونکر اسکو آگاہ کرے۔ اور عینی نے لکھا کہ ابن عباس سے صحیح ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جنے سانپون کو بخوف طلب چھوڑا وہ ہم سے نہین ہے کیونکہ ہم نے جب سے اُسنے محاربہ کیا پھر کبھی مصالحہ نہین کیا۔ یہ اشارہ ہے کہ جب سانپ نے شیطان کی موافقت مین آدم علیہ السلام کو ضرر دیا۔ ویکرہ عدالای والتسبیحات بالید فی الصلوٰۃ اور مکروہ ہے شمار کرنا آیتون و تسبیحات کا نماز مین ہاتھ کے ساتھ۔ ف۔ غیر نماز مین بقول صحیح مکروہ نہین ہے۔ اور ہاتھ کے ہاتھ شمار دانہ بھی ہے۔ اور رہا پورون سے دباکر یا دل سے حفظ کرنا مکروہ نہین۔ کذا فی المحیط والخلاصہ۔ زبان سے شمار کرنا مفسد نماز ہے۔ المحیط۔ وکذلک عدالسور لان ذلک لیس من اعمال الصلوٰۃ۔ اور یہی حکم سورتون کے شمار کا ہے اور وجہ یہ کہ شمار کرنا آیات یا تسبیحات یا سورتون کا نماز کے اعمال سے نہین ہے۔ ف۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے اور غیر ظاہر الروایۃ مین صاحبین کا اختلاف مروی ہے چنانچہ امام مصنف نے اشارہ کیا۔ وعن ابی یوسف ومحمد۔ اور روایت ہے ابو یوسف و محمد سے۔ ف۔ یعنی غیر ظاہر الروایۃ مین کہ۔ لاباس بذلک فی الفرائض والنوافل جمیعا۔ اسکا مضائقہ نہین فرائض و نوافل دونون مین۔ مراعاۃ لسنۃ القراءۃ۔ واسطے نگہداشت سنیت قرارت کے۔ ف۔ جو ہر نماز مین مثلاً فجر مین چالیس سے ساٹھ تک ہے۔ والعمل بما جاءت بہ السنۃ۔ اور واسطے عمل کے اُس چیز پر جو سنت مین آئی ہے۔ ف۔ جیسے صلوٰۃ التسبیح کہ رکوع و سجود وغیرہ مین دس بار سبحان اللہ والحمد للہ ولا الٰہ الا اللہ پڑھنا آیا ہے۔ قلنا یمکنہ ان یعد ذلک قبل الشروع فیستغنی عن العد بعدہ واللہ اعلم۔ ہم جواب دیتے ہین کہ مصلی کو ممکن ہے کہ اسکو شروع نماز سے پہلے شمار کر لے تو بعد کے شمار کرنے سے مستغنی ہوگا واللہ اعلم۔ ف۔ لیکن مخفی نہین کہ قرآن مجید مین تو ممکن ہے کہ ایک رکوع سے دوسرے رکوع تک یا مثلاً ۲۵ آیات تک شمار کر کے نماز مین اسی آیت تک پڑھ دے اور یہ بات صلوٰۃ التسبیح مین ممکن نہین ہے تو صحیح جواب دو طرح ہے ایک یہ کہ دل سے یا انگلیان دباکر اندازہ کرے لیکن ایضاح مین اسکو بھی دل کا شغل قرار دیا اور جواب دوم یہ کہ اختلاف مذکور فرائض مین ہے اور نوافل مین بالاتفاق شمار جائز ہے جیسا کہ مرغینانی و محبوبی نے ذکر کیا ہے۔ کما فی العینی پس فرائض مین آیات کا شمار دل سے محدود کر لے اور نوافل صلوٰۃ التسبیح وغیرہ مین شمار جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ شمار دانہ جو لکڑی وغیرہ کے دانون سے بنا جسکو عرف مین سبحہ یا تسبیح کہتے ہین اصح قول پر جائز ہے۔ کما حققہ السیوطی وبسطہ البحر واوضحہ الفاضل اللکنوی فی النزہۃ لیکن انگلیون پر شمار مسنون و افضل ہے کیونکہ وے مسئولات مستنطقات ہین واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (فروع) مکروہات میں سے تکرار آئی لینا ریح روکنا جیسے پیخانہ پیشاب روکنا۔ پنکھا جھلنا۔ بدون کثرت کے۔ التبیین۔ کھانسنا و کھنکارنا قصداً بلا غرض صحیح۔ الزاہدی وغیرہ تھوکنا۔ رکوع و سجود اور رکوع سے اُٹھنے و دونون سجدون کے درمیان طمانیت چھوڑنا۔ شرح المنیہ۔ م۔ بنا بر ہدایہ طمانیت واجب ہے یہی صحیح ہے۔ کما حققہ الفتح۔ صف والے کھڑے ہون اُنمین ایک کا بیٹھنا یا بیٹھے ہون وایک کا کھڑا ہونا۔ المحیط۔ مین کہتا ہون کہ یہ کراہت تنزیہی ہو سکتی ہے نہ تحریمی م۔ صف کے پیچھے تنہا کھڑا ہونا جبکہ صف مین گنجایش ہو اور اگر نہو تو حسن کی روایت مین مکروہ نہین اور اولیٰ یہ کہ کسی کو صف مین سے کھینچکر اپنے ساتھ کرے۔ المحیط۔ فرائض مین سورہ مکرر کرنا نہ نفل مین۔ قاضیخان۔ آیت کو فرائض مین مکرر کرنا باختیار مکروہ ہے اور بحالت عذر مکروہ نہین جیسے نفل مین مطلقاً مکروہ نہین۔ المحیط۔ مکروہ ہے کہ جمعہ کی نماز اور ہر اخفاری کی نماز مین سجدے کی سورت پڑھنا مکروہ ہے۔ الخلاصہ۔ سجدہ مین جاتے وقت گھٹنے سے پہلے ہاتھ رکھنا۔ اُٹھتے وقت پہلے گھٹنے اُٹھانا بغیر عذر مکروہ ہے۔ المنیہ۔ ضعف عذر ہے۔ م۔ ہذا حدیث مین دونون ثابت ہین اور حق یہ کہ جوان قوی کے حق مین مکروہ تنزیہی اور ضعیف کے حق مین مسنون ہے۔ م۔ مقتدی کا امام سے پہلے رکوع و سجود مین پہنچ جانا اور امام سے پہلے سر اُٹھانا۔ محیط السرخسی۔ اقول مکروہ تحریمی ہے بوجہ وعید کے۔ م۔ جہر کرنا بسملہ و آمین کا۔ الزاہدی۔ اقول جہر آمین جائز ہے اور یہی صحیح ہے۔ م۔ تمام کرنا قرأت کا رکوع مین بحالت انتقال کے بعد تکبیر کہنا یا جو ذکر ہو۔ ٹیک کرنا عصا پر بدون عذر کے فرائض مین نہ نوافل مین۔ علی الاصح۔ الزاہدی۔ طفل کو اُٹھانا

پڑھنا جبکہ متعمد ہو درنہ مکروہ نہین۔محیط السرخسی۔عمامہ سر سے زمین پر یا بر عکس۔السراج۔عمامہ کے پیچ پر سجدہ۔الذخیرہ۔خاک سے چہرہ بچانے کو آستین پر سجدہ۔البحر۔خاک سے عمامہ بچانے یا گرمی سے مکروہ نہین۔الظہیریہ۔سجدہ مین پانون ڈھکنا۔الخلاصہ۔دعاے جنت و پناہ دوزخ نماز فرائض مین گر منفرد کو نفل مین روا ہی۔المنیہ۔ساحت لینا ہر ایک قدم پر۔الظہیریہ۔گر عینی نے شرح الصلوۃ مین اسکو سنت لکھا ہی مین کہتا ہون کہ یہی صحیح ہی جیسا کہ نسائی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی م۔خوشبو سونگھنا الذخیرہ۔سجود مین انگلیون کو قبلہ سے منحرف کرنا۔قاضیخان۔کعبہ کی چھت پر نماز پڑھنا مسجد مین اپنی جگہ خاص کرنا تاتارخانیہ۔کسی آدمی کے منہ کیطرف نماز پڑھنا۔ف۔رکوع مین کسی کی آہٹ سے پہچانکر طول دینا کہ وہ لجاوے۔مختار الفتاوی۔منہ مین درم و دینار رکھنا ہاتھ مین مال تھامنا۔قاضیخان۔سامنے غلیظ نجاست پڑی ہونا۔محیط السرخسی۔بغیر عذر کے چند قدم ٹھہرتے چلنا مگر عذر کے ساتھ مکروہ نہین۔المحیط۔بغیر عذر کے رکوع مین گھٹنے پر اور سجدہ مین زمین پر ہاتھ نہ رکھنا۔قاضیخان۔یہ مکروہ تحریمی ہی اور علی الاصح مفسد نماز ہی م۔امام کے پیچھے قرارت کرنا مکروہ ہی۔الہدایۃ۔سر گرانا یا اوپر کھینچنا۔رانون مین پیٹ ملانا مرد کو بغیر امام کے صف کھڑی ہونا خلاف سنت ہی۔خزانۃ الفقہ۔امام کا جلدی کرنا کہ مقتدی سنت پوری نہ کر سکین۔المنیہ۔النجبہ۔کھیان یا مچھر ہانکنا مگر بضرورت قلیل۔تاتارخانیہ۔ہر عمل قلیل بغیر عذر کے مکروہ ہی۔البحر۔کمان و ترکش لٹکائے نماز پڑھنا مضائقہ نہین مگر اسکے شغل مین ڈالے۔السراج۔یہی چنبہ و توشہ دان و مال کا کیسہ و تلوار لٹکانے کا حکم ہی برخلاف بندوق کے م۔غصبی زمین مین نماز جائز لیکن جسقدر معاملہ اللہ تعالی کے ساتھ ہی اسکا ثواب اور جو بندہ کا حق ہی اسمین عذاب ہوگا۔مختار الفتاوی۔جو نماز کراہت تحریمی کے ساتھ ادا ہو اسکا اعادہ واجب ہی کیونکہ بمنزلہ ترک واجب ہی اور تنزیہی کے ساتھ ہو تو اسکا اعادہ مستحب ہی۔الفتح۔(فروع) نماز قطع کرنا جائز ہی جب کہ والدین مین سے کوئی اس سے فریاد چاہے نہ فقط پکارنے پر کیونکہ قطع بضرورت ہی۔السراج ف۔ذخیرہ۔یہ فرائض مین بالاتفاق ہی اور نفل مین کہا گیا کہ والد کے پکارنے پر قطع کردے لیکن ہمارے اصول پر اسمین تامل ہی لیکن فتوی اسی پر چاہیے جو کہا گیا پھر مین نے درمختار مین بھی دیکھا واللہ تعالی اعلم م۔یون ہی قطع کرنا روا ہی جبکہ کوئی اجنبی چھت سے گرتا یا آگ مین جلتا یا غرق ہوتا یا اندھا کنوین مین گرتا نظر آوے اور وہ مصلی سے فریاد کرے۔السراج ف۔لائق ہی کہ یہ اسوقت ہو کہ مصلی فریاد رسی کر سکتا ہو م۔قطع کرے جبکہ ایک درم قیمت کی چیز چور لے بھاگے یا عورت کی ہانڈی ابل جاوے یا مسافر کی سواری بدک جاوے یا چرواہے کو بھیڑیے کا خوف ہو۔السراج۔اور اگر کافر نے آکر کہا کہ مجھے اسلام سکھلا تو فوراً فریضہ بھی قطع کردے۔الخلاصہ۔بعد طلوع فجر کے سواے اچھی بات کے کلام کرے۔محیط السرخسی۔نماز خصومت کی نیت سے نہ پڑھی جاوے۔الخلاصہ

فصل۔یہ فصل بعض احکام قبلہ و طہارت و مساجد کے متعلق کا بیان ہی۔**ویکرہ استقبال القبلۃ بالفرج فی الخلاء** مکروہ ہی سامنا کرنا قبلہ کا فرج یعنی شرمگاہ مرد و عورت کے ساتھ خلاء مین۔ف۔یعنی جب پیخانہ یا پیشاب پھرے تو قبلہ کے سامنے شرمگاہ کو برہنہ کرکے نجس کا نکالنا مکروہ تحریمی ہی خواہ میدان مین آڑ ہو یا نہو خواہ عمارت پاخانہ و آبادی ہو۔**لانہ علیہ السلام نہی عن ذلک**۔کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہی۔**والاستدبار یکرہ فی روایۃ لما فیہ من ترک التعظیم**۔اور بدہا اس حالت مین قبلہ کی طرف پیٹھ کرنا تو یہ بھی ایک روایت مین امام ابوحنیفہ رح سے مکروہ ہی کیونکہ اسمین بھی ترک تعظیم ہی۔ف۔یہی روایت اصح ہی ع۔د۔**ولا یکرہ فی روایۃ لان المستدبر فرجہ غیر مواز للقبلۃ وما ینحط منہ ینحط الی الارض**۔اور دوسری روایت مین استدبار مکروہ نہین کیونکہ پیٹھ دینے والا اس حال مین ہی کہ اسکی شرمگاہ متوازی قبلہ سے نہین اور جو کچھ شرمگاہ سے گرتا ہی وہ زمین کی طرف گرتا ہی۔ف۔یا پیشاب کی دھار دوسری طرف جاتی ہی بہرحال قبلہ رخ نہین ہی۔**بخلاف المستقبل لان فرجہ مواز لہا وما ینحط منہ ینحط الیہا**۔برخلاف قبلہ کا سامنا کرنیوالے کے کیونکہ اسکی شرمگاہ تو قبلہ کے متوازی ہی اور جو شرمگاہ سے پیشاب کرنے مین گرتا وہ قبلہ رخ جاتا ہی۔ف۔سامنا استقبال

مکروہ ہے۔ واضح ہو کہ اس مسئلہ میں علماء کے درمیان اختلاف ہے اول یہ کہ سامنا کرنا و پیٹھ دینا دونوں مکروہ ہے خواہ میدان میں
ہو یا عمارت میں اور آڑ کا کچھ اعتبار نہیں دلیل اسکی ممانعت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے چنانچہ ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ جو بدری
صحابی ہیں اور زمانۂ خلافت معاویہ میں انتقال فرمایا روایت کرتے ہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اذا اتیتم الغائط فلا تستقبلوا
القبلۃ ولا تستدبروہا ولکن شرقوا او غربوا یعنی جب تم پیخانہ پیشاب کو جاؤ تو قبلہ کا استقبال مت کرو اور قبلہ کا استدبار مت کرو لیکن شرق
یا مغرب کو منہ کرو۔ رواہ الائمۃ الستۃ۔ یعنی مدینہ والے مغرب یا مشرق پھریں اور ہندوستان والے شمال یا جنوب پھریں۔ ابو ایوب رضؓ
سے روایت ہے کہ جب ہم لوگ ملک شام میں داخل ہوئے تو ہم نے وہاں نصرانیوں کے پائخانہ جانب قبلہ بنے ہوئے پائے تو ہم ان میں
قبلہ رخ سے پھر کر بیٹھتے اور اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتے تھے۔ رواہ النسائی وغیرہ یعنی باوجود انحراف کے ڈرتے کہ شاید ایسے پائخانہ
میں پھرنا بھی روا نہو تو استغفار کر لیتے تھے۔ اور یہ ممانعت جیسے صحاح ستہ میں حضرت ابو ایوب رضؓ سے روایت ہے اسی طرح حضرت سلمان
فارسی سے سوائے بخاری کے باقیوں نے روایت کی اور ابو ہریرہ رضؓ سے مسلم وابو داؤد ونسائی وابن ماجہ نے معقل بن ابی معقل رضؓ
سے ابو داؤد وابن ماجہ نے۔ ایک صحابی انصاری سے مؤطا میں مالک نے روایات کیں پس حدیث نہایت اعلیٰ درجہ صحت پر ہے اور مفہوم
اسکا عام ہے کہ جنگل وآبادی وآڑ وبغیر آڑ کسی حالت میں استقبال واستدبار مت کرو خصوص جبکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت ابو ایوب
انصاری نے ملک شام میں اسی پر عمل کیا۔ یہی قول مجاہد وابراہیم نخعی اور ابو حنیفہ کا ہے۔ پھر اس حدیث کے عموم سے معارض بھی روایات
وارد ہیں چنانچہ مروان اصفر نے حضرت ابن عمر رضؓ سے روایت کی کہ ابن عمر رضؓ نے اپنا اونٹ بٹھلا کر جانب قبلہ پیشاب کیا تو میں نے کہا
کہ کیا اس سے ممانعت نہیں ہے فرمایا کہ ممانعت تو جب ہی کہ کھلا میدان کچھ آڑ نہو اور جہاں تیرے اور قبلہ کے درمیان کوئی چیز آڑ ہو تو
مضائقہ نہیں ہے۔ رواہ ابو داؤد وابن خزیمۃ والحاکم۔ اسی کو شعبی وشافعی نے اختیار کیا کہ جب آڑ ہو تو استقبال واستدبار کچھ نہیں ہو جاتا
ہے اور ابن عمر رضؓ نے روایت کی کہ میں ایکروز اپنی بہن حفصہ کے کوٹھے پر چڑھا تو میری نظر پڑ گئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبلہ رخ
پیٹھ کے اور شام کی طرف منہ کیے قضائے حاجت میں بیٹھے ہیں۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ نے روایت کی
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استقبال القبلہ سے وقت قضائے حاجت منع فرمایا تھا پھر آپ کی وفات سے ایک سال پہلے میں نے
آپ کو دیکھا کہ آپ قبلہ رخ ہو کر قضائے حاجت فرماتے تھے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی وابن حبان والحاکم والدارقطنی واسنادہ صحیح۔
میں کہتا ہوں کہ ان دونوں روایتوں میں احتمال ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل استقبال کا یا استدبار کا بوجہ ضرورت
ہو مثلاً جگہ نہو یا اور کوئی باعث ہو اور اسی سے ظاہر ہوا کہ مروان اصفر کی روایت ابن عمر سے شاید کہ ابن عمر رضؓ کا اجتہاد ہو جب کہ
انہوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ بیت المقدس کی طرف استقبال کیے ہیں تو استنباط کیا کہ ممانعت ان عمارات میں
بوجہ آڑ کے نہیں ہے۔ اور امام احمد سے مشہور یہ کہ استقبال ہر جگہ منع ہے اور استدبار عمارات میں جائز۔ ظاہراً بوجہ صحیحین کی حدیث
ابن عمر کے ہے ولیکن بعد احتمال مذکور کے حدیث فعلی معارض نہو گی لیکن یہاں ایک حدیث دیگر ہے اور وہ حدیث عراک عن عائشہ رضؓ ہے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک قوم کا ذکر کیا گیا کہ وے مکروہ رکھتے ہیں کہ اپنی شرمگاہوں سے قبلہ کا سامنا کریں تو حضرت صلعم
نے فرمایا کہ ایں کیا انہوں نے ایسا کیا ہے میری کھڈی کو قبلہ رخ کر دو۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی اور اسکی اسناد صحیح ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ
یہاں دو طریق ہیں اول یہ کہ حدیث ممانعت اپنے معنی میں بیّن ظاہر ہو اور ہر جگہ کے واسطے خاص ممانعت ہو تو ایسی صورت میں حدیث
عائشہ رضؓ ضرور ہے کہ ناسخ ٹھہرائی جاوے اور معلوم ہے کہ حدیث ممانعت اعلیٰ درجہ صحیح پر ہے یہ ناسخ کسی طرح اسکی برابری نہیں کر سکتا تو
ناسخ نہوا پس حکم ممانعت عام رہا اور شاید یہی وجہ ہے۔ طریقہ دوم یہ کہ وہ مجمل ہو یا اسکو عام اور حدیث عائشہ رضؓ کو مخصص قرار دینا اصل
مانا جاوے جیسا کہ شافعی رح کے نزدیک ہے جیسا کہ اصول میں اپنے موقع پر مذکور ہے تو اس طریقہ پر حدیث عائشہ رضؓ بیان ہوئی کہ
ممانعت صحرا و خالی میں ہے یا عمارات ابنیہ اس سے مخصص ہیں اور محتمل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ابتداء میں پائخانہ گھروں میں نہ تھے

حتی کہ جس زمانہ تک حضرت ام المومنین صدیقہ طاہرہ حضرت عائشہ رضہ کو ناپاک منافقون نے بہتان لگایا ہر اُسوقت تک یہی حالت تھی
چنانچہ خود حدیث الافک مین مصرح ہر وعلی ہذا ممانعت اِنکی موجودہ حالت پر عام تھی پھر پاخانہ گھرون مین سے تو وہ ابن عمر وجابر کی احادیث
فعلی وحضرت عائشہ رضہ کی حدیث قولی مین بیان ہو۔ ابن الہمام رح نے کہاکہ اولیٰ یہی ہو کہ ممانعت مقدم رکھی جاوے۔ پھر عینی رح نے
لکھا کہ صحیح یہ کہ ممانعت مذکور بوجہ ملائکہ وغیرہ کے نہین بلکہ احترام قبلہ کی جہت سے ہو جیساکہ تہذیب الآثار طبرانی کی حدیث سراقہ بن مالک
سے مرفوعاً ثبوت ہو اور دوسری حدیث بزار رح نے روایت کی جسمین ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی قبلہ رخ پیشاب کرنے
بیٹھ گیا پھر یاد کرکے قبلہ کی تعظیم کے واسطے دوسری طرف منحرف ہوگیا تو وہ اِس بیٹھک سے اُٹھنے نہ پاویگا کہ اُسکی مغفرت کیجاتی ہی
وفی الفتح رواہ الطبرانی عن عمرو بن جمیع عن عبد الرحمن الحسن عن ابیہ عن جدہ۔ بالغ کو مکروہ ہو کہ صغیر بچہ کو تھامکر قبلہ رخ پیخانہ وپیشاب
پھراوے اور مکروہ ہو کہ خواب وغیرہ مین قبلہ رخ پانون پھیلادے جیسے مصحف یا کتب فقہ کی طرف مکروہ ہو مگر جبکہ یہ کتابین محاذات
سے اونچے پر ہون۔ مترجم کہتا ہو کہ کتب شریعت کل حتی کہ کتب حدیث وتفسیر بدرجۂ اولیٰ اسی حکم مین ہین۔ م ت۔ چاند وسورج
کے سامنے شرمگاہ کرنا مکروہ اور جوار کی طرف بخوف نجاست مکروہ ہو۔ ع م۔ **ویکرہ المجامعۃ فوق المسجد والبول والتخلی**۔ مسجد
کی چھت پر جماع کرنا اور پیشاب وپاخانہ پھرنا مکروہ ہو۔ **ف**۔ یعنی تحریماً۔ ف۔ **لان سطح المسجد لہ حکم المسجد**۔ کیونکہ مسجد کی چھت
کا حکم مسجد کا ہو۔ **ف**۔ تا آسمان جیساکہ حدیث مین ثبوت ہوا۔ ف ع۔ **حتی یصح الاقتداء منہ بمن تحتہ**۔ حتی کہ چھت پر سے اقتدا
کرنا اِس امام کے ساتھ جو مسجد کے نیچے ہو صحیح ہو۔ **ف**۔ جبکہ حال امام مخفی نہو۔ ع۔ **ولا یبطل الاعتکاف بالصعود الیہ**۔
اور چھت پر چڑھنے سے اعتکاف باطل نہین ہوتا۔ **ولا یحل للجنب الوقوف علیہ**۔ اور جنب کو چھت پر کھڑے ہونا حلال
نہین ہو۔ **ف ع**۔ فلا مکان کے متصل چھت سے مسجد کی چھت پر آجاوے اگر جنب ہو تو حلال نہین ہو۔ م۔ بغیر عذر کے مسجد کو
راستہ بنانا مکروہ ہو اگر عادت کرلے تو فاسق ہوگا۔ القنیہ۔ اور مکروہ ہو اسمین نجاست لانا تو روا نہین کہ مسجد مین نجس تیل جلاوے
یا نجس کہگل کرے یا پیشاب وخون فصد اگرچہ برتن مین ہو۔ ت۔ جو مسجدین کہ سواقی وحیاض یعنی پانی کی نالیون وحوضون کے
پاس بنادیتے ہین تو اصح یہ کہ مسجد کی حرمت اُنکو حاصل نہین ہو حتی کہ میت کو وہان داخل کرنا روا ہو۔ ع۔ **ولا باس بالبول
فوق بیت فیہ مسجد**۔ اور مضائقہ نہین ایسے گھر کی چھت پر پیشاب کرنا جسمین مسجد ہو۔ **ف**۔ یعنی نماز کے لیے جگہ ہو۔ **والمراد
ما اعد للصلوٰۃ فی البیت**۔ مراد اِس مسجد سے وہ جگہ جو گھر مین نماز پڑھنے کے لیے مہیا ومقرر کرلیجاوے۔ **ف**۔ تو وہ
حقیقی مسجد نہین ہو۔ **لانہ لم یاخذ حکم المسجد وان ندبنا الیہ**۔ کیونکہ اُسنے مسجد کا حکم نہین پایا اگرچہ ہمکو ایسے مصلیٰ بنالینے کی
ترغیب دی گئی ہو۔ **ف**۔ چنانچہ عائشہ رضہ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھرون مین مسجدین بنانے اور اُنکو پاکیزہ
نظیف رکھنے کا حکم فرمایا۔ رواہ ابوداؤد۔ تو ہر شخص کو مستحب ہو کہ اپنے گھر کو خاموش مقبرہ نہ بنادے بلکہ اسمین نوافل وغیرہ
کے لیے مصلیٰ بنادے لیکن وہ اُسی کی ملک باقی ہو اور اُسکو مسجد کا حکم نہین تو اِس بیت پر پیشاب کرنا جائز ہو۔ ع۔ بلکہ خود اِس
مصلیٰ مین جائز ہو۔ د۔ یعنی فقط یہ جگہ چھوڑکر دوسری جگہ بنالے۔ م۔ جو مصلیٰ کہ واسطے نماز عید وجنازہ کے بنایا جاتا ہو اُسمین مشائخ
کا اختلاف ہو۔ اور صدر الشہید نے فرمایا کہ فتویٰ کے لیے مختار یہ کہ اقتدا جائز ہونے کے حق مین اُسکو مسجد کا حکم ہو اگرچہ صفوف
متصل نہون تاکہ لوگون سے حرج دور ہوکر آسانی ہو اور اسکے سوائے باقی احکام مین وہ مسجد نہین ہو۔ ع۔ یہی اصح ہو۔ تبیین ف۔
اِسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ النہایہ۔ اور جو مسجدین چوڑے عام راستون پر ہین اُنکے واسطے مسجد کا حکم حاصل ہو لیکن اُنمین
اعتکاف اسوجہ سے نہین جائز کہ اُنکا کوئی امام ومؤذن مقرر نہین ہو۔ ع۔ مصلائے عید ومصلائے جنازہ مین جنب وحائض
کا جانا حلال ہو۔ ت۔ جیسے فنائے مسجد ورباط ومدرسہ وحوضون وسواقی کی مسجدون مین جنب وحائض کا جانا حلال ہو۔ د۔
فنائے مسجد کے واسطے مسجد کا حکم ہو حتی کہ اگر فنائے مسجد مین کھڑے ہوکر امام مسجد سے اقتدا کی تو صحیح ہو اگرچہ صفوف

متصل نہون اور نہ مسجد بھری ہو اور اسی طرف امام محمد رح نے باب الجمعہ مین اشارہ کیا کہ طاقات و سدو مین اقتدار جائز اگرچہ
صفوف متصل نہون اور دار الصیارفہ سے نہین صحیح گر جب کہ صفوف وہان تک ملجاوین وفی ہذا جو دکانین باب المسجد پر ہوتی ہین انمین
اقتدا صحیح ہو کیونکہ وہ فناے مسجد مین سے متصل مسجد ہین۔ القاضیخان۔ ویکرہ ان یغلق باب المسجد۔ اور مکروہ ہو کہ مسجد کا
دروازہ مقفل بند کر دیا جاوے۔ لانہ یشبہ المنع من الصلوٰۃ۔ کیونکہ یہ نماز سے روکنے کے مشابہ ہو۔ ف اور روکنا حرام
ہو۔ وقیل لاباس بہ اذا خیف علی متاع المسجد فی غیر اوان الصلوٰۃ۔ اور کہا گیا کہ کچھ مضائقہ نہین جبکہ مسجد کے اسباب
پر خوف ہو سوائے اوقات نماز کے۔ ف تو مقفل بند کر دے اور یہی صحیح ہو التبیین مع۔ اور اسکی تدبیر اہل محلہ کے حوالہ
ہو ع۔ ولا باس بان ینقش المسجد۔ اور مضائقہ نہین کہ نقش کیجاوے مسجد۔ ف سواے محراب و دیوار قبلہ کے۔ ع ن
بالجص گچ۔ والساج۔ اور سال یعنی ساکھو۔ وماء الذہب۔ اور سونے کے پانی کے ساتھ۔ ف یعنی ان چیزون سے
مسجد کی چھت وغیرہ مین نقش کرنا سواے دیوار قبلہ کے مضائقہ نہین ہو۔ وقولہ لاباس یشیر الی انہ لا یوجر علیہ لکنہ لا یاثم بہ
اور مصنف کے اس کہنے مین کہ "مضائقہ نہین" اشارہ ہو کہ نقش کرنے والے کو اسپر ثواب نہوگا لیکن اس سے گنہگار بھی نہوگا
ف یہی شمس الائمہ نے کہا ہو۔ اخبار مین وارد ہو کہ مسجدون کی آرایش قیامت کے آثار سے ہو۔ حضرت علی رض نے اسی
آرایش کی وجہ سے ایک مسجد کو بیعہ کہا۔ ولید بن عبد الملک نے مدینہ مین مسجد نبوی کی آرایش کے واسطے مال بھیجا تو عمر
بن عبد العزیز نے اسکو محتاجون مین خیرات کیا۔ محمد بن الحسن رح نے ظاہرا اس نظر سے کہ مسجد بیت المقدس مین سلیمان علیہ السلام
نے یاقوت احمر بہت روشن نصب کیا مع دیگر آرایش کے اور خانہ کعبہ اندر سے مزین مطلا اور باہر سے دیباج سے آراستہ ہو اور
مسجد کی تزیین مین تعظیم ہو۔ پھر کہا گیا کہ باریکی نقش و نگار اور لبھوتی ڈالنے والی چیزین مکروہ ہین اور کہا گیا کہ محراب و دیوار قبلہ مین مکروہ
ہو ع۔ کراہت اسپر محمول ہو کہ نقش و نگار مین باریکی وغیرہ مخصوصاً محراب کی دیوار مین یا آراستگی ترک نماز کے ساتھ ہو یا اسمین جھگڑے دنیا
کی باتین کرین۔ الفتح۔ مترجم کو یہ ظاہر ہوتا ہو کہ یاد الٰہی و خلوص عبادت و رغبت آخرت و حقارت دنیا کا محل مسجد ہو تو جو امور کہ عبادت
مین نشاط بڑھانے والے اور مصلی کو راحت عبادت دینے والے ہین انمین مضائقہ نہین مثلاً سردی سخت سے بچاو ہو اور سواے اسکے
جو امور کہ نقش و نگار و آرایش دنیاوی کی طرف مائل کرنے والے ہین وہ بلاشبہہ مکروہ یا اس سے قریب ہین حتی کہ عوام طبائع مسجد مین
زینت کا شوق حاصل کرین اور اسی معنی مین انکار سلف مروی ہو فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔ یہی صورت مصحف پر سونا چڑھانے
مین ہو۔ ابن الہمام نے بقیاس مسئلہ مذکورہ کہا کہ کچھ مضائقہ نہین ہو۔ وقیل ہو قربۃ۔ اور کہا گیا کہ مسجد کا نقش و نگار کرنا عبادت ہو
ف کیونکہ اسمین تعظیم ہو۔ اور اگر کہا جاوے کہ وہ تقرب ہو تو بھی اس سے فقیر کو دینا اولی ہو۔ ت۔ وہذا اذا فعل من مال نفسہ
اور یہ مضائقہ نہونا یا مستحب ہونا اسوقت ہو کہ اپنے ذاتی مال سے ہو۔ ف یعنی اپنا مال حلال لگادے نہ وہ مال جو مسجد بنانیوالے
نے اسکے مصارف پر وقف کیا ہو۔ اما المتولی فیفعل من مال الوقف ما یرجع الی احکام البناء دون ما یرجع الی النقش
حتی لو فعل یضمن واللہ اعلم بالصواب۔ رہا متولی تو وہ مال وقف مین سے وہی کام کریگا جس سے عمارت مضبوط ہو نہ وہ کام
جو نقش و نگار کی طرف راجع ہو حتی کہ اگر متولی نے ایسا فعل کیا جسکا مرجع نقش و نگار ہو تو وہ ضامن ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔
ف یعنی متولی کو اپنے مال سے تاوان دینا پڑیگا۔ م۔ شیخ ابوبکر رازی سے مروی ہو کہ ہمارے زمانہ مین ظالمون کے خوف سے بچا ہوا مال عمارت
کے استحکام کے بعد زینت مین صرف کر دے تو روا ہو ع۔ الکافی ہ۔ اقول یعنی ضامن نہوگا اگرچہ اس سے بہتر دوسرا کام ہو۔ م۔ مساجد
مین سب سے افضل مسجد الحرام کہ پھر مسجد نبوی مرتبہ پھر بیت المقدس پھر قبا پھر زیادہ قدیم ہو پھر جو سب سے بڑی پھر زیادہ قریب ہو
پھر مسجد استاد واسطے درس فقہ و حدیث و شرعیات کے بالاتفاق۔ اور مسجد مین سوال حرام و دینا مطلقاً مکروہ ہو۔ اور منجملہ مکروہات کے
گم شدہ جانور کا پتہ ڈھونڈھنا یعنی دریافت شعر پڑھنا سواے نصیحت کے۔ آواز بلند کرنا۔ وضو مگر جس جگہ مقرر کر دیجاوے۔ سمعہ ختم

نکالنا۔ کنواں کھودنا۔ کھانا وسونا سوائے معتکف وپردیسی کے۔ پیاز وغیرہ بدبودار کھاکر جانا مباح باتیں کرنا کسی کو اسکی جگہ سے اٹھانا روا نہیں مگر مصلی پر جب جگہ تنگ ہو تو روا ہی اگرچہ درس دیتا یا قرآن پڑھتا ہو۔ اہل محلہ کو نماز کے لیے دو مسجدوں کو ایک کرنا جائز ہی۔ مسجد کو پاک کرنے کے لیے ابابیل وکبوتر کے جھوجھے نکال پھینکنا روا ہی۔ د۔ جب بچہ ہوں تو بغیر ذبح کے روا ہونا چاہیے اگرچہ کہا گیا ہو م۔ ت۔ محراب ودیوار پر لکھنا اچھا نہیں جس مصلی میں نام الٰہی ہو اُسکا بچھانا واستعمال کرنا یا جو استعمال کرے اُسکے ہاتھ بیچنا مکروہ ہی بلکہ اونچی جگہ رکھدے۔ یوں ہی رقعہ دعا لکھکر دروازوں پر چپکانا مکروہ ہی۔ الکفایہ۔ مسجد میں کلی ووضو مکروہ مگر اگر کوئی معین جگہ اسواسطے ہو تو وہاں نماز نہ پڑھے اور برتن میں وضو کر سکتا ہی۔ قاضیخان۔ دیوار پر وبوریہ وزمین پر آگے نہ تھوکے اگر تھوکا تو اٹھانا ودفن واجب اور جو ناک کی رینٹ کا حکم بلکہ کپڑے پر لے۔ اور دیوار مسجد وستون میں پانوں پونچھنا مکروہ وچٹائی سے مضائقہ نہیں جیسے رکھی لکڑی سے یا مٹی ڈھیر سے اور اگر مٹی پھیلی ہو تو بقول مختار مکروہ ہی۔ محیط السرخسی۔ قدیم کنواں مثل زمزم کے چھوڑ کر نیا کنواں کھودنا مکروہ ہی۔ قاضیخان۔ بوریہ رکھنے کی جگہ بنا لینا مضائقہ نہیں۔ اور رستہ بنانا بغیر عذر مکروہ ہی اور عذر سے جائز ہی تو ہر روز ایکبار اسمیں نماز پڑھے نہ ہر بار۔ درزی نے مسجد کی حفاظت کے لیے اسمیں بیٹھکر سینا اختیار کیا تو مکروہ نہیں اور اجرت کی غرض سے مکروہ ہی۔ کاتب اگر اجرت پر لکھتا ہو تو مکروہ ورنہ نہیں۔ معلم اگر دھوپ وغیرہ کی وجہ سے مسجد میں بیٹھا تو مکروہ نہیں اور اقرار العیون میں مثل درزی وکاتب کے قرار دیا۔ الخلاصہ۔ ایک احاطہ میں مسجد ہی پس اگر احاطہ بند کرنے کے بعد احاطہ والوں کی جماعت ہو تو وہ مسجد کے حکم میں ہی بشرطیکہ وہ لوگ عام طور پر مانع نہوں۔ اور اگر بند کرنے پر جماعت نہ رہے تو وہ مسجد نہیں اگرچہ اہل احاطہ کسی کو منع نہ کریں۔ القاضیخان۔ مسجد کا چراغ گھر میں یا گھر کا مسجد میں نہ لاوین۔ تہائی رات سے زیادہ چراغ مسجد جلتا نہ چھوڑا جاوے مگر جبکہ وقف کنندہ نے شرط کی ہو یا موضع میں رواج ہو۔ ایکسنے اللہ تعالیٰ کے واسطے مسجد بنا کر اسکو خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ وقف کر دیا تو اُسکی مرمت وتعمیر کا اور بوریہ وفرش بچھانے وقندیل لٹکانے کا واذان واقامت وامامت کا جبکہ لائق ہو وہی زیادہ حقدار ہی اور اگر لائق نہو تو اُسی کی رائے پر دوسرا ہوگا۔ قاضی خان۔ بغیر نماز کے مسجد میں بیٹھنا مضائقہ نہیں لیکن اگر اسکی وجہ سے کچھ تلف ہو تو ضامن ہوگا۔ الخلاصہ۔

باب صلوٰۃ الوتر

وتر میں امام ابوحنیفہ سے تین روایات ہیں ایک یہ کہ وتر فرض ہی اور یہی قول زفر اور مالکیہ میں سے سحنون رح واصبغ رح وابوبکر بن العربی رح کا ہی اور ابن بطال رح نے اسکو حضرت ابن مسعود وحذیفہ رضی اللہ عنہما اور ابراہیم نخعی رح سے حکایت کیا کہ اہل القرآن پر فرض ہی اور شیخ علم الدین سخاوی رح نے اسی کو اختیار کیا اور شرح المجمع میں ہی کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک وتر حق عمل میں فرض اور حق اعتقاد میں واجب ہی۔ دوم جو امام مصنف رح نے کہا کہ۔ **الوتر واجب عند ابی حنیفۃ**۔ وتر امام ابوحنیفہ کے نزدیک واجب ہی۔ ف۔ یہی ظاہر مذہب ابوحنیفہ رح ہی۔ الدرایہ۔ یہی صحیح ہی ع۔ یہی اصح ہی۔ القاضیخان۔ روایت سوم یہ کہ وتر سنت مؤکدہ ہی یہی قول اکثر علما کا ہی۔ **وقالا سنۃ**۔ اور ابو یوسف ومحمد نے کہا کہ وتر سنت یعنی مؤکدہ ہی۔ **لظهور آثار السنن فیہ حیث لا یکفر جاحدہ ولا یؤذن لہ** کیونکہ وتر میں سنتوں کے آثار ظاہر ہیں چنانچہ وتر کا منکر کافر نہیں ہوتا اور وتر کے لیے اذان نہیں ہی۔ ف۔ ابو مخدجی رح سے روایت ہی کہ شام کے ایک شخص ابو محمد نام نے کہا کہ وتر واجب ہی تو میں لوٹ کر عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہ کے پاس آیا اور عرض کیا کہ ابو محمد فرماتا ہی کہ وتر واجب ہی۔ عبادہ رض نے فرمایا کہ اسنے جھوٹ کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ پانچ نمازیں ہیں انکو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر فرض کیا ہی آخر تک۔ رواہ ابوداود والنسائی۔ جھوٹ کہا یعنی اپنے اجتہاد میں خطا کی ع۔ مترجم کہتا ہی کہ نفی فرضیت کی دلیل ہی اور فرض ہونے کا قول منعزق ایسا ضعیف ہی کہ اسمیں کلام ہی کرنے کی ضرورت نہیں مگر واجب کی نفی اس سے نہیں ہو سکتی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے پانچ نمازیں فرض فرمائی ہیں تو یہ فرض نہیں مگر واجب ہی جیسے نماز عیدین اور اسی جہت سے اسکا منکر کافر نہیں

اور نہ مثل عید کے اذان ہے لیکن دقیق کلام اس مقام پر بنظر معنی وجوب ہے یعنی وجوب کا اطلاق صرف بنظر اس امر کے کہ دلیل کے ثبوت یا دلالت میں ایک نوع قصور رہتا ہے ورنہ اصلیت اسکی فرضیت ہے پھر اقسام عبادات میں سے نمازون کی فرضیت حقیقۃً پچاس اول صورت میں تخفیف کرکے پانچ ہو یعنی آنکہ ہر دس گونہ ہے تو پچاس ہوگئیں جیساکہ حدیث معراج میں یہ مصرح ہے اور باری تعالیٰ نے فرمایا ما یبدل القول لدی - میرے یہان تبدیل قول نہین ہے - پس یہ مظہر ہے کہ اس نوع مین فرضیت منحصر اسی قدر مین ہے - رہا وجوب لعل کسی امر التزامی پر بنظر احتیاط ہے - پھر وجوہ آئندہ ظاہر ہونگے م - **ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام ان اللہ تعالیٰ زادکم صلوٰۃ الا وہی الوتر فصلوہا ما بین العشاء الی طلوع الفجر** - اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ حدیث کہ اللہ تعالیٰ نے زائد فرمائی تمہارے واسطے ایک نماز آگاہ ہو کہ وہ وتر ہے سو پڑھو اسکو درمیان عشاء و طلوع فجر کے - **امر وہو للوجوب** - یہ حدیث امر ہے یعنی پڑھو اور امر واسطے وجوب کے آتا ہے - ف - تو وتر واجب ہوا - **ولہذا وجب القضاء بالاجماع** - اور اسی واسطے وتر کی قضاء بالاجماع واجب ہے - ف - یعنی بالاجماع ثابت ہے اگرچہ صاحبین کے نزدیک وجوباً نہین - لیکن سنت کی قضاء نہین تو سنت سے فرق ہوگیا پس وتر واجب ہے - **وانما لایکفر جاحدہ لان وجوبہ ثبت بالسنۃ** - اور اسکے منکر کی تکفیر تو اسوجہ سے نہین ہوتی کہ اسکا ثبوت بدلیل سنت ہے - ف - اور وہ حدیث متواتر یا مشہور نہین اور دلالت قطعی نہین تو فرض نہین پس تکفیر منکر کی نہوگی - **وہو المعنی بما روی عنہ انہ سنۃ** - اور یہی معنی ہین جو ابوحنیفہ رح سے روایت ہے کہ وتر سنت ہے - ف - یعنی ثبوت وجوب وتر کا بدلیل سنت ہے - **وہو یودی فی وقت العشاء فاکتفی باذانہ واقامتہ** - اور وتر چونکہ ادا کیا جاتا ہے عشاء کے وقت مین تو عشاء کی اذان و اقامت پر اکتفا کیا گیا - ف - لہذا وتر کے واسطے اذان و اقامت علیحدہ نہین ہے - علاوہ برین واجب کے لیے مانند نماز عید کے اذان کا ہونا ضرور نہین ہے - اور تحقیق المقام بطریق تخلیص بقول شیخ ابن الہمام رح یہ ہے کہ حدیث مذکور چند صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کی وہ عمرو بن العاص و عقبۃ بن عامر و ابن عباس و ابن عمر و ابوسعید خدری و عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ اور خارجہ بن حذافہ و ابوبصرہ غفاری ہین اور عند التحقیق سب روایات ضعیف ہین سوائے حدیث خارجہ رض کے کہ خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال ان اللہ امدکم بصلوۃ ہی خیر لکم من حمر النعم فجعلنا لکم فیما بین العشاء الآخرۃ الی طلوع الفجر - یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہاری امداد کی ایک نماز سے وہ تمہارے واسطے سرخ اونٹون سے بہتر ہے سو کردیا اس نماز کو تمہارے لیے ما بین عشاء و طلوع فجر کے رواہ احمد و ابوداؤد و الترمذی و ابن ماجۃ و الحاکم و الطبرانی و الدارقطنی - ترمذی نے کہا کہ حدیث غریب ہے اور حاکم نے تصحیح کی لیکن کامل ابن عدی مین ترجمہ عبد اللہ بن ابی مرہ مین کہا کہ امام بخاری رح نے فرمایا کہ ان راویون مین سے بعض کا بعض سے سننا نہین پہچانا گیا - جواب یہ کہ صراحت بیان ضرور نہین صرف ایک وقت ہونا اور ملاقات کا امکان کافی ہے جیساکہ امام مسلم نے مقدمہ صحیح مین محقق کیا - ابن الجوزی نے اعتراض کیا کہ اسکی اسناد مین محمد بن اسحق ضعیف ہے اور دارقطنی نے عبد اللہ بن راشد کو ضعیف کہا ہے - جواب یہ کہ محمد بن اسحق تو محققین کے نزدیک ثقہ ہے ازانجملہ بخاری رح کی توثیق کی اور یہی کافی ہے باوجودیکہ محمد بن اسحق کی متابعت لیث بن سعد عن یزید بن ابی حبیب موجود ہے - اور عبد اللہ بن راشد جسکی دارقطنی نے تضعیف کی وہ عبد اللہ بن راشد جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا آزاد کیا ہوا غلام ہے جس نے ابوسعید خدری رض سے حدیث روایت کی ہے - اور یہان جو عبد اللہ بن راشد راوی ہے وہ عبد اللہ بن راشد الزوفی ابو الضحاک البصری ہے جس نے خارجہ رض سے روایت کی اسکو دارقطنی نے ضعیف نہین کہا بلکہ ابن حبان رح نے اسکو ثقات مین لکھا ہے کذا قال صاحب التنقیح م نع - اقول ابن حجر نے تقریب التہذیب مین عبد اللہ بن راشد الزوفی ابو الضحاک البصری کو مستور لکھا ہے لیکن جب کہ ابن حبان نے اسکو ثقات مین لکھا تو مستور نہین رہا اور نہ مجروح ہے واللہ اعلم م - اور نسائی کی روایت مین عبد اللہ بن راشد الزوفی مع متابعت لیث بن سعد کے مصرح واقع ہوا ہے تو یہ حدیث صحت کو پہونچ گئی اور اگر یہ نہوتا تو بھی کثرت طرق سے یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہوتی م ف - اچھا حدیث تو ثبوت ہوئی مگر اس سے وجوب کیونکر ثبوت ہوا تو وجہ استدلال مین ایک طریقہ یہ کہ لفظ زادکم یعنی

زیادہ کیا۔ مترجم کہتا ہے کہ نماز کم اس روایت مین نہین بلکہ امدکم ہے اور یہ امداد کچھ زیادتی پر نص نہین۔ کمافی قولہ تعالی۔ امدکم باموال و
بنین اور بعد کم اور مانند اسکے صرف امداد نعمت ہے تو معنی یہ کہ تم کو ایسی نعمت اس نماز سے دی جو سرخ اونٹون سے بہتر ہے اور یہ تحریض
واسی استحباب ہے جیسے سنت الفجر مین حدیث ہے کہ ان اللہ زادکم صلوٰۃ الی صلوٰتکم ہی خیر لکم من حمر النعم الا وہی الرکعتان قبل صلوٰۃ الفجر۔
یعنی اللہ تعالی نے تمھارے واسطے زیادہ کی ایک نماز تمھاری نماز پر وہ تمھارے لیے سرخ اونٹون سے بڑھکر ہے آگاہ ہو کہ وہ نماز فجر
سے پہلے دو رکعتین ہین۔ رواہ الحاکم والبیہقی۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے اور اسی اعتراض کی وجہ سے باوجود اس طریقہ کے
مشہور ہونے کے امام مصنف رح نے اسکو چھوڑ کر دوسرا طریقہ اختیار کیا وہ استدلال بلفظ امر ہے یعنی حدیث مین صلوا بصیغہ امر وارد
ہے اور امر واسطے وجوب کے ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ صحیح روایت مین یہ لفظ نہین اور جس روایت مین ہے وہ ضعیف ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ
اگر صحیح روایت مین ہوتا تو بھی یہ معنی ظاہر نہین کہ تم اسکو ضرور پڑھو بلکہ مراد یہ کہ تمھارے لیے اسکے پڑھنے کا وقت طلوع فجر تک ہے
اور یہ بنظر حق ظاہر ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اولی یہ کہ استدلال کیا جاوے ابوداؤد کی حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ سے کہ الوتر حق فمن
لم یوتر فلیس منی۔ یعنی وتر حق ہے جو وتر نہ پڑھے وہ مجھسے نہین ہے۔ رواہ الحاکم وصححہ۔ اور کہا کہ ابو المنیب راوی ثقہ ہے اور ابن معین
وغیرہ نے بھی توثیق کی اور بخاری وغیرہ نے کلام کیا بالجملہ حدیث درجہ حسن ہے اور بزار رح نے ابن مسعود رض سے مرفوع روایت کی
الوتر واجب علی کل مسلم۔ یعنی وتر ہر مسلمان پر واجب ہے۔ اعتراض ہوا کہ امر کبھی استحباب کے لیے ہوتا ہے اور حق وواجب دونون کے
معنی ثابت ہے مین جیسے قیام اللیل اور غسل جمعہ مین ایسی ہی تاکید فرمائی تو یہی معنی لینا چاہیے تاکہ معارضہ دور ہو جو ابن عمر کی حدیث مین
ہے کہ انہ علیہ السلام کان یوتر علی البعیر۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اونٹ پر وتر پڑھا کرتے تھے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ جواب دیا گیا
کہ یہ تو ایک واقعہ شاید عذر سے ہو حتی کہ جب کیچڑ پانی ہو تو سواری پر فرض جائز ہین یہ جواب نفع مین ہے لیکن مخفی نہین کہ بیان تو
اکثر اوقات کے عادات کا ہے جیسا کہ خود ابن الہمام نے احادیث الوضوء مین بیان کیا اور یہ اصح روایت ہے پس طحاوی رح نے جو وتر کے
لیے اترنا روایت کیا وہ کچھ معارض نہو گا۔ اعتراض دوم یہ کہ معاذ بن جبل رض کو چند ہی گنتی کے دن وفات سے پہلے یمن کو بھیجا اور
منجملہ پیغام کے ارشاد کیا کہ ان کو آگاہ کر کہ اللہ تعالی نے انپر رات دن مین پانچ نمازین فرض فرمائین ہین الخ پس اگر وتر پڑھنا فرض
یا واجب ہوتا تو تاخیر جائز نہوتی۔ اعتراض سوم۔ ابن حبان رح نے مرفوع روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان مین لوگون کو
تراویح پڑھائین پس آٹھ رکعتین پڑھائین اور وتر پڑھا پھر آئندہ کو لوگ منتظر رہے مگر آپ نہین نکلے تب لوگون نے آپ سے دریافت
کیا تو فرمایا کہ مجھے خوف ہوا کہ تم پر وتر لکھدیا جاوے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ صاحبین کی طرف سے عمدہ معارضہ ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ
جواب دیا گیا کہ لکھا ہوا فرض ہو جاتا ہے اور وتر واجب ہے لیکن یہ جواب کچھ نہین اسواسطے کہ یہ فرق تو صرف اعتقاد مین ہے اور خوف
حق عمل مین تھا اور حق عمل مین فرض وواجب برابر ہین تو معلوم ہوا کہ وتر کا عمل لازم واجب نہ تھا۔ جواب دیا گیا کہ شاید پہلے وتر
کا عمل واجب نہو پھر واجب ہوا ہے۔ مین کہتا ہون کہ یہ خالی احتمال ہے اور عجب مزید یہ کہ صلوٰۃ اللیل جسپر وتر کا اطلاق آیا کہ تیرہ و گیارہ
رکعات وغیرہ انہین کو شاید قرار دیا کہ پہلے وتر کا استقرار نہ تھا پھر تین ہی رکعت پر استقرار ہو گیا۔ حق یہ کہ ایسی تشویش پھیلانا جائز
نہین ہے۔ ابن الہمام نے لکھا کہ وجوب بمعنی لغوی کے واسطے دلیل حدیث ترمذی ہے کہ وتر حق واجب ہر مسلمان پر ہے پس جو چاہے
پانچ سے وتر کرے وہ کرے اور جو چاہے تین سے وہ کرے اور جو چاہے کہ ایک رکعت سے وتر پڑھے وہ پڑھے۔ رواہ ابن حبان
والحاکم۔ اس سے ظاہر ہے کہ حق واجب سے شرعی وجوب مراد نہین ورنہ پانچ وایک بھی واجب ہون حالانکہ بالاجماع نہین تو مراد
لائق ضروری ہو گا۔ مترجم کہتا ہے کہ جواب اسکا تو یون دیا جاتا ہے کہ ابتدا مین تعداد رکعات کا استقرار نہ تھا پھر تین رکعات پر
استقرار ہو گیا لیکن مین کہہ چکا کہ یہ تقریر کچھ نہین ہے واللہ تعالی اعلم۔ عینی رح نے لکھا کہ منجملہ دلائل کے حدیث علی رض مرفوع ہے کہ اے
اہل القرآن وتر پڑھو کہ اللہ تعالی وتر ہے وہ وتر کو دوست رکھتا ہے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وقال الترمذی حسن

لیکن خطابی رح نے کہا کہ اسمیں اہل القرآن کی تخصیص دلیل ہے کہ وتر واجب نہیں ورنہ عموماً واجب ہوتا۔ اور اہل القرآن مصروف اطلاق
مین عوام کو شامل نہیں۔ عینی رح نے اسکو نہیں تسلیم کیا منجملہ دلائل کے حدیث ابو سعید الخدری مرفوعاً وتر پڑھو قبل اسکے کہ صبح ہو جاوے
رواہ مسلم والترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ اقول اس سے تو صرف بیان وقت ہے۔ فافہم۔ ازانجملہ حدیث کہ جو بغیر وتر سو گیا یا بھول گیا تو
جب یاد آوے اسکو پڑھ لے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی۔ اقول اسی قسم سے رات کے معمولی وظیفہ کی نسبت جب کہ ناغہ ہو جاوے تو دن کو
تک قضا کرنے کا حکم ہے تو دلیل وجوب نہیں ہوئی۔ فافہم۔ اور ابو جعفر الطحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ وتر واجب ہونے پر صحابہ رض کا
اجماع ہے رح۔ مین کہتا ہون کہ اگر یہ تمام ہو تو یہی دلیل کافی ہے۔ واللہ اعلم۔ اور میرے نزدیک تو محقق اس مقام پر بنظر اتفاق جمیع احادیث کے
یہ ہے کہ رات کی نماز کو وتر یعنی طاق کرنے مین ایک خاص فضیلت موعود فرمائی گئی پس جو کوئی آخر شب مین جاگنے پر وثوق نہ رکھتا ہو
وہ اول ہی سے وتر کرلے جیسے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کرتے اور آخر مین ایتار اقوی فعل عمر رض ہے لہذا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فعل
صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو حذر پر اور فعل فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کو قوت پر قرار دیا۔ کما رواہ مالک وابوداؤد عن ابی قتادہ رض۔
اور ابو ہریرہ رض کو اول ہی سے ایتار کرنے پر وصیت فرمادی اور صحیح ہوا کہ لا وتران فی لیلۃ۔ ایک رات مین دو وتر نہیں ہین اور
حدیث بخاری مین ہے کہ جب تو اول وتر کر لے تو آخر مین مت کر۔ اور سنن اربعہ مین ابن عمر رض کی حدیث ہے نماز شب و روز دوگانہ دوگانہ
ہے تو وتر سے وہ طاق ہو جاتی تھی اور اس ایتار مین فضیلت عظیمہ ہے پس جو احادیث ام المومنین عائشہ رض مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کا وتر کرنا تیرہ و گیارہ و سات وغیرہ مروی ہے اسکی یہی معنی کہ نماز شب کی مقدار وتر کرنے پر اسقدر رکعات ہوتی تھی جیسا کہ ترمذی رح
نے اسحق بن ابراہیم یعنی ابن راہویہ سے نقل کیا وعلی ہذا جو حدیث گذری کہ جو چاہے کہ پانچ کے ساتھ ایتار کرے تو کرے اور جو چاہے
کہ تین کے ساتھ ایتار کرے تو کرے اور جو چاہے کہ ایک کے ساتھ ایتار کرے تو وہ کرے۔ اس سے ظاہر ہے کہ مقصود ایتار ہے۔ اور یہ ایک سلام
پر ہے حتی کہ پانچ رکعات سے ایتار کرنا ایک سلام سے حدیث عائشہ رض مین ثابت ہے اور تین رکعات سے بلکہ واحدہ سے بھی اور وہ جو تیرہ
و گیارہ وغیرہ کا ایتار ذکر ہوا وہ ایک سلام سے کسی نے روایت نہیں کیا۔ وعلی ہذا احادیث سب بدون نسخ و تغیر کے ثابت ہین برخلاف
قول شیخ ابن الہمام رح کے کہ اول مین تیرہ وغیرہ پر ایتار مضطرب الحال رہا اور کسی تعداد پر قرار نہ تھا آخر کو سب منسوخ ہو کر تین رکعات پر
قرار ہوا۔ مخفی نہیں کہ بلا دلیل و بے ضرورت مذہب کا قائل ہونا ایک اضطراب اور دوم نسخ کا کیون جائز ہے۔ رہی یہ بات کہ یہ حکم ایتار
یعنی طاق کر لینے نماز شب کا آیا بطریق سنت تھا یا بطریق وجوب تھا تو یہ بڑا مسئلہ ہے اور حق واللہ اعلم یہ کہ آثار و امارات جو مجتہد کیواسطے
چاہیئے ہین دونون طرف موجود ہین حتی کہ ابن الہمام رح نے خود اقرار کیا۔ اور ابو حنیفہ رح سے روایت تو فقط یہ کہ وتر واجب ہے اور رہی
کوئی خاص تعداد تو یہ کوئی روایت معتمد نہیں پس حاجت نہیں کہ امام ابو حنیفہ رح کے قول پر یہ تکلف کیا جاوے کہ اول اضطراب تھا پھر
نسخ ہو کر تین رکعت پر ٹھہراؤ ہوا اور امام مصنف رح نے بھی اسی طرف اشارہ فرمایا چنانچہ اول یہ مسئلہ صرف لکھا کہ وتر امام ابو حنیفہ رح کے
نزدیک واجب ہے و صاحبین کے نزدیک سنت ہے یعنی نماز شب کو ایتار کرنے یعنی طاق کر لینے کا حکم جو حدیث مین بلفظ اوتروا
وغیرہ ہے واسطے وجوب کے ہے۔ خواہ وہ کسی عدد سے طاق کر لے تو امام ابو حنیفہ رح کا قول کسی حدیث صحیح سے خلاف نہیں خواہ ایتار
پانچ سے ہو یا کسی اور تعداد سے ہان مختار امام رحمہ اللہ تعالی کے نزدیک تین رکعات ہین کیونکہ احادیث و آثار اسی تعداد کیواسطے
اکثر ہین اور یہی موافق نماز مغرب ہے اور ایک و پانچ کی نظیر نہیں ہے لہذا امام مصنف نے تعداد کا مسئلہ بالکل علیحدہ کر کے یون بیان
فرمایا۔ **الوتر ثلث رکعات لا یفصل بینہن بسلام**۔ وتر تین رکعات ہے ان مین سلام سے جدائی نہ کرے۔ ف۔ یعنی ایتار
واجب ہے مگر ایتار کے لیے تین رکعات بدون فصل کے ہین کیونکہ ایک رکعت کی نظیر دوسری نہیں جیسے پانچ کی بھی نہیں ہے اور
حالانکہ روایات ثانی کو موافقت نقلی سے جو وہ اول واقوی ہے۔ **لما روت عائشۃ رض انہ علیہ السلام کان یوتر بثلث**
کیونکہ حضرت ام المومنین صدیقہ رض نے روایت فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تین رکعات کے ساتھ وتر فرماتے تھے۔ ف۔ یعنی

بدون فصل کے جیسا کہ نسائی نے حضرت ام المومنین سے روایت کیا کہ وتر کی دو رکعت پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سلام نہیں پھیرتے تھے۔ اور حدیث مصنف رح کو حاکم نے روایت کیا مع اس زیادت کے کہ اور نہیں سلام پھیرتے مگر تینوں رکعات کے آخر میں حدیث ام المومنین ہے کہ پہلی رکعت میں فاتحہ مع سبح اسم ربک الاعلی اور دوسری میں مع قل یا ایہا الکافرون اور تیسری میں مع قل ہو اللہ احد وقل اعوذ برب الفلق وقل اعوذ برب الناس۔ پڑھتے تھے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ والحاکم وصححہ و ابن حبان اور بمانند اسکے طحاوی نے ابن عباس وسعید بن عبد الرحمن سے اور ترمذی وابن ماجہ ونسائی وطحاوی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اخیر رکعت میں تین سورتوں کا قران ہے وعلی ہذا واجبات میں ہر رکعت میں کئی سورتیں پڑھنا کروہ ہوگا جیسا کہ محیط وغیرہ میں زعم کیا ہے کیونکہ حدیث کی صحت میں شک نہیں ہے۔ فافہم م۔ اور طحاوی رح نے ایک جماعت صحابہ و تابعین سے وتر کی تین رکعات روایت کیں۔ کما فی العینی بالتمام۔ وحکی الحسن اجماع المسلمین علی الثلاث۔ اور حسن بصری رح نے تین رکعات پر مسلمانوں کا اجماع نقل کیا۔ ف۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا حفص حدثنا عمرو عن الحسن قال اجمع المسلمون علی ان الوتر ثلاث لا یسلم الا فی آخرہن۔ یعنی حسن بصری رح نے کہا کہ صحابہ رض نے اجماع کیا کہ وتر تین رکعات ہیں سلام نہ پھیرے مگر انکے آخر میں۔ اور ابو داؤد نے عبد اللہ بن قیس سے روایت کی کہ میں نے ام المومنین عائشہ رض سے پوچھا کہ کتنے کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وتر کرتے فرمایا کہ چار و تین کے ساتھ اور چھ و تین کے ساتھ اور آٹھ و تین کے ساتھ اور دس اور تین کے ساتھ اور کمتر سات سے وتر نہیں کرتے اور زیادہ تیرہ سے وتر نہیں کرتے تھے۔ اس حدیث میں وتر تین رکعت کی تصریح کر دی ہے عینی رح نے لکھا کہ اسی کو اکثروں نے اختیار کیا اور ابن بطال نے یہی قول مدینہ کے فقہاء سبعہ کا ذکر کیا ہے۔ بلکہ طحاوی نے اسکو عبد الرحمن بن ابی زناد سے انہوں نے اپنے باپ سے فقہاء سبعہ و دیگر علماء سے روایت کیا۔ کما فی الفتح۔ ترمذی نے کہا کہ یہ ایک جماعت صحابہ و تابعین کا قول ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ شیخ الاسلام عینی و محقق ابن الہمام نے یہ دعوی کیا کہ تین ہی رکعت پر انحصار ہے اور کمی زیادتی سابق میں تھی جبتک استقرار نہ تھا ولیکن کوئی دلیل اسپر منطبق نہیں اور قول حسن بصری رح ضعیف الاسناد ہے علاوہ اسکے صرف اس سے تین رکعات اختیار کرنے کا ثبوت ہے اور اسمیں کلام نہیں ہے کہ تین رکعات وتر ہیں۔ وہذا احد اقوال الشافعی۔ اور یہی شافعی کے اقوال میں سے ایک قول ہے۔ ف۔ کہ وتر تین رکعات ہیں اور روضہ میں ہے کہ شافعی کے نزدیک ادنیٰ کی سنت ایک سے حاصل ہو جاتی ہے۔ ع۔ وفی قول یوتر بتسلیمتین۔ اور شافعی کے ایک قول میں دو سلام سے تین رکعت پڑھی۔ ف۔ یعنی دو رکعت پر سلام پھیرے پھر ایک رکعت پڑھے۔ وہو قول مالک۔ اور یہی مالک رح کا قول ہے۔ ف۔ جواہر مالکیہ میں ہے کہ وتر ایک رکعت اور وہ سنت ہے۔ اور حاوی حنبلیہ میں ہے کہ وتر سنت وبقول ابو بکر واجب اور وہ کمتر ایک رکعت اور کمال کا ادنیٰ درجہ تین رکعت اور زائد گیارہ تک ہے۔ ع۔ والحجۃ علیہما ما رویناہ۔ اور حجت دونوں پر وہ حدیث عائشہ رض ہے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ اگر کہا جائے کہ حضرت ام المومنین عائشہ رض سے ثابت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم دو رکعت پر سلام پھیرتے اور ایک رکعت سے وتر کرتے تھے۔ حدیث حضرت ام سلمہ رض میں وتر پانچ رکعات کے ساتھ آیا اور سابق میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پانچ و تین و ایک کے ساتھ اجازت وتر کرنے کی گذری۔ جواب یہ کہ یہ روایات اس بات پر محمول ہیں کہ وتر کا ٹھہراؤ ہونے سے پہلے ایسا تھا کیونکہ جو نماز ہنوز ٹھہراؤ پر نہیں آئی اسکی رکعتوں کے تعداد کا کچھ اعتبار نہیں پھر جب ٹھہراؤ ہو جاتا تو تین رکعت پر ہوا اور باقی فسخ ہو گئیں۔ مفع۔ اگر کہا جاوے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے رات کی نماز کو پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ وہ دو دو رکعت ہے پھر جب تجھے صبح کا خوف ہو تو ایک سے وتر کرے۔ جواب اسکا عینی وابن الہمام رح نے یہ دیا کہ معنی یہ ہیں کہ جب صبح کا خوف ہو تو ہوت دو کے ساتھ تیسری ایک رکعت ملا لے کہ وتر ہو جاوے۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر یہ بھی قبل استقرار پر محمول کرتے تو اولیٰ تھا کیونکہ یہ تاویل دو طرح سے نہیں بنتی ہے اول یہ کہ ابن عمر رض سے مرفوعاً صحیح مسلم میں روایت ہے کہ الوتر رکعۃ من آخر اللیل۔ وتر ایک رکعت ہے آخر رات

ہیں۔ رواہ البخاری والترمذی و ابن ماجہ۔ اور ایک روایت بخاری میں یوں ہے کہ نماز شب دو دو رکعت کر کے ہے پھر جب
تو فارغ ہونا چاہے تو ایک رکعت پڑھ لے کہ وہ تیرے واسطے پڑھی ہوئی نماز کو وتر کر دیگی۔ یہ روایت صریح ہے کہ مراد ایک رکعت فرد
ہے اور خود ابن عمر رضی اللہ عنہما کا اسی پر عمل تھا چنانچہ نافع نے روایت کی کہ میں ابن عمر رض کے ساتھ مکہ میں تھا اور آسمان پر ابر تھا
پس صبح کا خوف کر کے ایک رکعت سے وتر کر لیا پھر ابر کھل گیا تو دیکھا کہ ابھی رات باقی ہے پس ایک رکعت دیگر پڑھ کر پہلی رکعت کو
دوگانہ کر لیا پھر دو رکعتیں پڑھیں پھر جب صبح کا خوف کیا تو ایک رکعت سے وتر کر لیا۔ رواہ مالک۔ نووی رح نے کہا کہ مسلمانوں کا
اجماع ہے کہ وتر میں ایک رکعت جائز ہے اس سے کوئی مخالف نہیں ہوا سوائے ابوحنیفہ و سفیان ثوری کے مخفی نہیں کہ امام مالک رح
بھی وتر کی ایک رکعت جب ہی جائز کہتے ہیں کہ اس سے پہلی نماز شب کچھ ہو ورنہ خالی ایک رکعت کو روا نہیں کہتے ہیں اور
ابن عبدالبر نے تمہید میں حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بتیرا سے منع کیا یعنی یہ کہ آدمی
تنہا ایک رکعت سے ایتار کرے۔ اور اسی معنی میں حضرت عمر رض و ابن مسعود رض کا ایک رکعت بتر سے انکار مروی ہے۔ پھر مترجم کہتا ہے
کہ جواز وتر کا ایک رکعت سے دو باتوں کے ساتھ آیا اول تو آخر رات کی نماز میں دوم جواز قولی ہے اور فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا
نادر ہے اور فعائل ایکے قائل سنت ہونے کے ہیں اور تین رکعت وتر میں خلاف نہیں اور یہ سنت عملی مع قول کے معروف واضح اور اسپر
عمل جمہور صحابہ و تابعین کا بلا خلاف ظاہر ہوتا ہے اور جن فقہاء نے ایک رکعت کہا وہ بھی کثیر جواز رکھتے ہیں اور تین رکعات کو حد کمال
میں داخل کرتے ہیں اور جب دلائل احتیاط سے امام ابوحنیفہ رح نے وجوب کہا تو تین رکعت پر مدار وجوہ مذکورہ سے احوط ہے جسکی نظیر
نماز مغرب ہے اور احتیاط ایسے مقام پر واجب ہے لہذا تین رکعت سے کم امام ابوحنیفہ کے قول پر احتیاطاً نہوگا اور اسی پر اہل علم و صلاح
کا عمل لازم ہے لیکن اگر کوئی شخص بنظر دلائل ایک ہی رکعت کا قائل ہو تو اس سے کوئی مناقشہ نہ چاہیے سوائے اسکے کہ اسکے پیچھے
وتر میں اقتدا بہتر نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ **ویقنت فی الثالثة قبل الرکوع** - اور قنوت پڑھے تیسری رکعت میں رکوع سے
پہلے۔ ف۔ پس یہ دو مقام ہیں۔ اول تو وتر میں ہمیشہ قنوت پڑھے۔ دوم یہ کہ محل قنوت کا تیسری رکعت کے رکوع سے پہلے ہے
اور دونوں میں شافعی رح کا خلاف ہے۔ **وقال الشافعی بعده لما روی انه علیه السلام قنت فی آخر الوتر** - اور شافعی رح
نے کہا کہ تیسری رکعت میں بعد رکوع کے قنوت پڑھے کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر وتر میں قنوت پڑھا۔ ف۔
رواہ الدارقطنی۔ **وهو بعد الرکوع** - اور آخر الوتر بعد رکوع کے ہوگا۔ ف۔ تو بعد رکوع کے پڑھے۔ شرح ارشاد میں ہے کہ شافعی
رح سے اسمیں کوئی تصریح نہیں اور انکے اصحاب میں اختلاف ہے بعض قبل الرکوع اور بعضے بعد الرکوع کہتے ہیں اور یہی انکے مذہب میں
صحیح ہے اور یہی قول امام احمد رح سے ہے۔ مع۔ جواز دونوں امر کے مذکور ہے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ واضح رہے کہ ہمارا کلام وتر کی قنوت میں ہے
اور ایک قنوت وہ دعا ہوتی ہے جو مسلمانوں پر کوئی سختی و حادثہ پیش آنے کی وجہ سے نماز میں امام دعا کرے اور مقتدی آمین کہیں
چنانچہ ابن عباس رض سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مہینہ برابر ظہر و عصر و مغرب و عشاء و صبح میں ہر نماز کے
آخر رکوع میں بعد سمع اللہ لمن حمدہ کہنے کے رعل و ذکوان و عصیہ چند احیاء عرب پر لعنت و بددعا کی اور مقتدیوں نے آمین کہی۔
رواہ ابوداؤد۔ جیسے انس رض سے بعد آخر رکوع نماز صبح کے بددعاء عصیہ پر قنوت فی صحیح مسلم۔ اور نماز مغرب و فجر میں عند البخاری
موجود ہے اور ابوداؤد و نسائی میں بعد ماہ کے ترک کرنا صحیح ہے اور ابن عمر رض سے فجر میں اور نزول قولہ تعالیٰ لیس لک من الامر
شیء او یتوب علیهم او یعذبهم الآیہ عند البخاری والترمذی والنسائی موجود ہے پس یہ کوئی قنوت الوتر کے لیے دلیل نہیں ہیں مگر اسکو
[illegible] جاوے کہ جیسے یہ قنوت بعد الرکوع ہے اسی طرح قنوت الوتر بھی بعد الرکوع ہے کیونکہ قنوت دونوں ہیں۔ جواب یہ کہ قیاس کو
یہاں دخل نہیں کیونکہ نص اسکے خلاف موجود ہے۔ **ولنا ما روی انه علیه السلام قنت قبل الرکوع** - اور ہماری دلیل وہ
حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل رکوع کے قنوت پڑھا۔ ف۔ چنانچہ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلعم

ایتار کرنے تین رکعات سے۔ اول میں سبح اسم ربک الاعلیٰ و دوم میں قل یا ایہا الکافرون و سوم میں قل ہو اللہ احد پڑھتے اور قبل رکوع کے قنوت پڑھتے تھے۔ رواہ النسائی ورواہ ابن ماجہ مختصراً۔ وحدیث ابن مسعود رض سے ابن ابی شیبہ ودارقطنی وخطیب نے اور حدیث ابن عباس رض سے خطیب وابونعیم وحدیث ابن عمر وابن مسعود سے طبرانی نے روایات کیں۔ مع۔ و آخری نماز روایت جس سے امام شافعی نے استدلال کیا کہ آخر بعد رکوع کے ہوگی تو امام مصنف رح نے جواب دیا کہ۔ وما زاد علی نصف اقشی آخرہ اور کسی چیز کے آدھے پر جو تجاوز ہو وہ اسکا آخر ہے۔ ف۔ تو جب ایک رکعت کے بعد دوسری رکعت ہوئی تو آخر گیا خواہ قبل رکوع ہو۔ اور واضح ہو کہ انس رضی اللہ عنہ کی حدیث نعت رعل وذکوان میں قنوت بعد قراءت کے قبل رکوع کے ہونا صحیح روایت ہے صحیحین وابوداؤد ونسائی وابن ماجہ میں صریح ہے اگرچہ دوسری روایت میں بعد رکوع بھی آیا ہے مگر وہ قنوت النازلہ ہے اور قنوت نماز میں قبل رکوع ہے۔ چنانچہ صحیح بخاری میں عاصم الاحول سے ہے کہ میں نے انس رض سے وتر نماز میں قنوت کو پوچھا تو فرمایا کہ ہاں پس میں نے عرض کیا کہ کیا قبل الرکوع یا بعد الرکوع ہے فرمایا کہ قبل الرکوع ہے میں نے عرض کیا کہ فلاں نے مجھے خبر دی کہ آپ نے فرمایا کہ بعد رکوع کے ہے انس رض نے فرمایا کہ اس نے جھوٹ خبر دی کیونکہ بعد رکوع کے تو صرف ایک مہینہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قنوت کیا تھا ابن الہمام نے کہا کہ اس سے نکلتا ہے کہ ابن عمر رض وغیرہ جن صحابہ رض نے بعد رکوع کی روایت کی انکی مراد ظاہر ہوگئی کہ یہ صورت ایک ماہ اس حادثہ کے قنوت میں واقع ہوئی ہے لیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ بعد رکوع کے قنوت پڑھنے کی نص صریح حدیث حسن بن علی بروایت حاکم ہے کہ اس دعا کو اپنے وتر میں کہتا ہوں جبکہ اپنا سر اٹھاتا ہوں اور باقی نہیں رہتا سوا سجود کے۔ انتہی۔ چنانچہ یہ روایت آئی ہے۔ پھر شیخ رح نے اسکا کچھ جواب نہ دیا اور مترجم کے نزدیک ظاہر جواب یہ ہے کہ ایسا کرنا خود حسن بن علی رض کا فعل تھا کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم نہیں فرمایا تھا اور اوپر معلوم ہو چکا کہ نبی اسلئے قنوت کا محل بعد رکوع کے ہی تھا پس شاید وہاں سے ماخوذ کیا ہو فافہم م۔ ابن الہمام رح نے حدیث ابی بن کعب وعبداللہ بن مسعود وابن عباس وابن عمر وانس بن مالک ہر ایک قنوت قبل الرکوع کے ذکر کرکے کہا کہ اسی کی تحقیق کرنیوالی بات یہ ہے کہ عمل صحابہ یا اکثر صحابہ کا بھی اسی کے موافق تھا چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا یزید بن ہارون عن ہشام الدستوائی عن حماد عن ابراہیم عن علقمۃ ان ابن مسعود واصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم کانوا یقنتون فی الوتر قبل الرکوع یعنی ابن مسعود رض ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم وتر میں قبل رکوع کے قنوت پڑھتے تھے اور اسناد صحیح۔ اور جب یہ بات صحیح ہوئی تو بعد رکوع کے قنوت کا محل نہ رہا لہذا ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ اگر سہو سے قنوت چھوڑ گیا اور رکوع میں جھک ہو چکا یاد آیا تو رکوع میں نہیں پڑھیگا اور نہ قیام کی طرف عود کریگا۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ التاتارخانیہ و قاضیخان۔ اور اگر اسنے لوٹ کر قیام میں آکر قنوت پڑھا اور رکوع کا اعادہ نہ کیا تو صحیح یہ کہ نماز فاسد نہ ہوگی۔ قاضیخان ف۔ اور اسپر سجدۂ سہو واجب ہوگا خواہ قنوت پڑھے یا نہ پڑھے۔ الخلاصہ۔ اس سے ظاہر ہے کہ رکوع کے بعد قیام بالکل بھی قنوت کا محل نہیں ہے لیکن اگر وتر میں ایسے امام کی اقتدا کی جو بعد رکوع کے وتر پڑھتا ہے تو بالاتفاق اسکی متابعت کرے۔ الفتح وقاضیخان۔ اور اگر رکوع میں یاد آیا کہ وہ کچھ قراءت واجبہ چھوڑ گیا تو بالاتفاق لوٹ کر کھڑا ہو جاوے۔ المضمرات وف۔ حتی کہ اگر سورہ چھوڑ گیا تو رکوع چھوڑ کر کھڑا ہوکر سورہ پڑھے پھر قنوت پڑھے پھر رکوع کرے وسہو کا سجدہ کرے۔ اگر اسنے رکوع کا اعادہ نہ کیا تو جائز ہے۔ السراج۔ امام نے رکوع میں یاد کیا کہ قنوت نہیں پڑھا تو قیام کی طرف عود نہ چاہیے۔ اگر باوجود اسکے عود کرکے قنوت پڑھا اعادہ رکوع نہ چاہیے اگر باوجود اسکے اعادہ کیا اور قوم نے اول رکوع میں امام کا ساتھ نہیں دیا تھا بلکہ اسی دوسرے رکوع میں ساتھ دیا یا برعکس واقع ہوا تو قوم کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ الخلاصہ۔ اور قنوت میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود نہ پڑھے یہی ہمارے مشائخ کا مختار ہے۔ الظہیریہ۔ لیکن آیندہ معلوم ہوگا کہ ایک روایت میں درود بھی آیا ہے اور دعائے قنوت کی قبولیت کے واسطے درود لائق ہے م۔ امام نے مقتدی کے قنوت سے فارغ ہونے سے پہلے رکوع کر دیا تو مقتدی امام کی متابعت کرے۔ اگر امام نے قنوت نہ پڑھا اور رکوع کر دیا پس اگر

مقتدی کو قنوت۔ رکوع کا خوف ہو تو رکوع کر دے اور اگر خوف نہ ہو تو پڑھکر رکوع کرے۔ الخلاصہ۔ اگر شک ہو کہ کون سی رکعت میں ہے تو ہر دو
رکعت میں قنوت پڑھکر قعدہ کرے پھر دو رکعتیں پڑھے ہر رکعت میں قعدہ و قنوت، احتیاطاً پڑھے یہی اصح ہے۔ محیط السرخسی۔ مسبوق
نے امام کے ساتھ قنوت پڑھا تو آیندہ نہیں پڑھیگا یہی ہمارے اماموں کا اتفاقی قول ہے۔ المضمرات۔ قنوت پڑھنا صحیح قول پر واجب
ہے یا بجوہرہ۔ ویقنت فی جمیع السنۃ۔ اور قنوت تمام سال وتر میں پڑھے۔ خلافا للشافعی فی غیر النصف الاخیر من رمضان۔
برخلاف قول شافعی رح کے کہ انکے نزدیک نہ پڑھے سوائے ماہ رمضان کے نصف اخیر کے۔ ف۔ کہ صحیح امام شافعی کے یہ ہے یعنی
استحباب صرف رمضان کے نصف اخیر میں ہے وجواز بلاکراہت تمام سال میں ہے۔ اور ہمارے وجمہور کے نزدیک تمام سال ہے۔ لقولہ
علیہ السلام للحسن بن علی حین علمہ دعاء القنوت اجعل ہذا فی وترک۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حسن بن علی رض کو
جبکہ حسن رض کو دعاء قنوت سکھلائی ہے اجعل ہذا فی وترک یعنی اس دعاء کو اپنے وتر میں تا آخر۔ من غیر فصل۔ یہ قول بدون
تفصیل کے فرمایا۔ ف۔ یعنی نصف اخیر رمضان کی قید نہیں لگائی تو معلوم ہوا کہ ہمیشہ وتر میں قنوت ہے۔ واضح ہو کہ بیان کئی مقام میں
اول بیان حدیث۔ دوم یہ کہ یہ حکم یعنی اجعل ہذا الخ۔ سوم دلیل وجوب قنوت۔ واضح ہو کہ اس حدیث کو امام احمد و ابوداؤد و ترمذی
و نسائی و ابن ماجہ و ابن حبان و حاکم و بیہقی نے روایت کیا اور حاکم وغیرہ کی روایات میں بعض زیادات ہیں لہذا زیادتی کو ملحوظ کر کے
ترجمہ کا تمام کروں گا۔ حسن بن علی رض نے کہا کہ مجھے رسول اللہ صلعم نے کلمات سکھلائے جنکو میں اپنے وتر میں کہتا ہوں یعنی جبکہ رکوع سے اپنا سر
اٹھاتا ہوں اور سوائے سجود کے باقی نہیں رہتا ہے۔ الحاکم وغیرہ۔ اور ایک روایت میں قنوت وتر میں کہتا ہوں۔ اللہم اہدنی فیمن ہدیت و عافنی
فیمن عافیت و تولنی فیمن تولیت و بارک لی فیما اعطیت وقنی شر ما قضیت انک تقضی ولا یقضی علیک انہ لا یذل من والیت ولا یعز من عادیت
البیہقی تبارکت ربنا و تعالیت (وصلی اللہ علی النبی علیہ السلام النسائی) اور ایک روایت میں وتعالیت عما یقول الظالمون علوا کبیرا اللہم
انت نستغفرک و نتوب الیک ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذین سبقونا بالایمان ولا تجعل فی قلوبنا غلا للذین آمنوا ربنا انک رؤف رحیم اللہم
انک عفو تحب العفو فاعف عنا واغفر لنا وارحمنا وانت خیر الراحمین اعوذ بعفوک من عقابک وبرضاک من سخطک ولا احصی ثناء علیک انت
کما اثنیت علی نفسک انتہی۔ نووی رح نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح یا حسن ہے۔ ت۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ ہمارے مشائخ نے جو اللہم اہدنا فیمن ہدیت
وعافنا فیمن عافیت الخ یعنی بصیغہ جمع بیان کیا تو وہ منقول کے خلاف ہے اور مشائخ نے اسکو تطبیق کر لیا اس حکم سے کہ امام اپنی ذات کو
مخصوص نہ کرے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ تو صرف جماعت کے وتر میں ہوا پھر تنہا پڑھنے والا چاہیے کہ اہدنی و عافنی۔ جیسا منقول ہے پڑھے۔ بالجملہ
حدیث تو صحیح ہے لیکن اسمیں حضرت حسن رض نے کہا کہ میں انکو اپنے وتر میں کہتا ہوں یہ خود حضرت حسن رض نے کیا اور حضرت صلعم کا حکم ثابت
نہیں ہوتا ہے۔ اور امام مصنف کا استدلال کہ اجعل ہذا فی وترک اس حدیث میں بالکل موجود نہیں ہے۔ ع۔ اور مجھے یہ جملہ کہیں نہیں ملا۔ ف
زیلعی۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید امام مصنف کی مراد یہ ہے کہ حسن رض کا یہ کہنا کہ حضرت صلعم نے مجھے کلمات تعلیم کیے انکو میں وتر میں کہتا ہوں یعنی
یہ کہ مجھے وتر میں پڑھنے کو سکھلائے چنانچہ میں یہی کرتا ہوں۔ بنظر اسکے کہ قنوت وتر میں انکو لانا اپنی رائے سے نہوگا۔ لیکن اسپر وارد ہوگا جو
عینی رح نے لکھا کہ انتہا درجہ اس سے یہ ثبوت ہوگا کہ وتر میں اس دعاء کا پڑھنا مستحب ہے مگر تمام سال میں نہیں ثابت ہوتا اور شافعیہ
اسکو نہیں تسلیم کرینگے۔ التحقیق میں ابن الجوزی رح نے ہماری دلیل یہ حدیث علی رض پیش کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے آخر وتر
میں پڑھا کرتے۔ اللہم انی اعوذ برضاک من سخطک وبمعافاتک من عقوبتک واعوذ بک منک لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی
نفسک۔ یہ حدیث سنن اربعہ میں ہے اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور وجہ استدلال یہ کہ اسمیں لفظ کان یقول واقع ہے جو
استمرار پر دلالت کرتا ہے یعنی پڑھا کرتے تھے اور جو اسکے مخالف مدعی ہو وہ دلیل لاوے۔ ع۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ استدلال موقوف
ہے کہ یہ دعاء وتر میں پڑھتے تھے لیکن نسائی رح کی ایک روایت میں تصریح ہے کہ جب نماز سے فارغ ہو کر جگہ پر بیٹھتے تھے تو پڑھتے۔
اللہم انی اعوذ بک الخ اور اس تقدیر پر کچھ حجت نہیں ہے۔ کما لا یخفی۔ ہاں حدیث ام المومنین عائشہ رض و ابی بن کعب کی روایات

میں البتہ لفظ استمرار ہے پس وہی کافی ہے لیکن یہ بحث باقی رہی کہ قنوت واجب ہے اور شاید کہ دلیل وجوب کی یہی مواظبت ہوئی ابن الہمام نے کہا کہ یہ اسوقت ثبوت ہو کہ اس مواظبت کو کبھی ایکبار بھی ترک نہیں کیا کیونکہ مطلق مواظبت تو دونوں کو شامل ہے اور اگر حدیث حسن رضی اللہ عنہ کے کلمات پر بلا ترک کے مواظبت وجوب ثابت ہو تو یہی دعاء بعینہ واجب ہو جائیگی حالانکہ ہمارے مشائخ کے نزدیک مقرر وہ دعاء ہے جو ابو داؤد نے مراسیل میں خالد بن ابی عمران رح سے مرسل روایت کی کہ اس درمیان میں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قوم مضر پر لعنت و بد دعاء کرتے تھے کہ جبرئیل آئے اور اشارہ کیا کہ سکوت کیجیے پس آپ خاموش رہے پس جبرئیل نے کہا کہ اے محمد اللہ تعالیٰ نے آپ کو لعنت کرنیوالا نہیں بھیجا اور آپ کو فقط رحمۃ للعالمین کیا ہے اور یہ آیت لائے لیس لک من الامر شئی او یتوب علیھم الآیہ - اور آپ کو قنوت سکھلایا اللھم انا نستعینک ونستغفرک ونؤمن بک ونخضع لک ونخلع ونترک من یفجرک اللھم ایاک نعبد ولک نصلی ونسجد والیک نسعی ونحفد ونرجو رحمتک ونخشی عذابک ان عذابک الجد بالکفار ملحق - مترجم کہتا ہے کہ بیہقی نے سنن کبیر میں حضرت عمر رض پر وقف اول بسم اللہ الرحمن الرحیم اور درمیان میں بسم اللہ الرحمن الرحیم اللھم ایاک نعبد آخر تک ذکر کیا اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ابن مسعود رض سے اسطرح موقوف روایت ہے اور عینی رح نے کہا کہ عامۂ علماء کے نزدیک یہ قرآن نہیں مگر احتیاطاً جنب و حائض نہ پڑھیں - اور لکھا کہ ملحق بکسر الحاء افصح ہے اور بحر الرائق میں لکھا کہ اسی کو امام اسبیجابی رح نے صحیح کہا اور جوہری نے فتح الحاء کو صواب کہا ہے - میں کہتا ہوں کہ اسی کو ملا قاری نے اختیار کیا - واللہ اعلم - اور محیط میں ہے کہ قنوت میں کوئی دعاء معین نہیں اور اولیٰ یہ کہ اللھم انا نستعینک الخ پڑھے اور بعد اسکے اللھم اھدنا فیمن ہدیت الخ پڑھے اور جو قنوت نہ جانتا ہو وہ ربنا آتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الآخرۃ حسنۃ وقنا عذاب النار پڑھے - سراجیہ میں کہا کہ فقیہ ابو اللیث کے نزدیک مختار یہ کہ اللھم اغفر لنا تین بار مکرر پڑھے - ف - بہر حال مطلق قنوت واجب اور دعاے مذکور اللھم انا الخ یا اللھم اھدنی فیمن ہدیت الخ مستحب ہے عینی رح نے لکھا کہ دعاے قنوت میں بہت وجوہ وارد ہیں از انجملہ ایک یہ کہ جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ بعد رکوع کے کہا کرتے - اللھم اغفر لنا وللمؤمنین والمؤمنات والمسلمین والمسلمات والف بین قلوبھم واصلح ذات بینھم وانصرھم علی عدوک وعدوھم اللھم العن الکفرۃ من اہل الکتاب الذین یصدون عن سبیلک ویکذبون رسولک ویقاتلون اولیاءک اللھم خالف بین کلمتھم وزلزل اقدامھم وانزل بھم باسک الذی لا تردہ عن القوم المجرمین - بسم اللہ الرحمن الرحیم اللھم انا نستعینک الخ - مترجم کہتا ہے کہ اس روایت میں تو تصریح ہے کہ بعد رکوع کے پڑھتے تھے اور جواب یہ کہ اس قنوت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مومنوں کے واسطے دعاء اور کافروں کے واسطے لعنت کی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی دعاے نجات ولید بن الولید و مستضعفین مومنین کے اور لعنت مضر کی اسی طرح بعد رکوع کے مروی ہے م - اور ایک گروہ مشائخ نے کہا کہ دعاے قنوت میں کوئی دعاء خاص نہ کرے کیونکہ دعاء زبان پر جاری ہو جائیگی تو صدق رغبت کا مقصود حاصل نہوگا اور دوسرے گروہ نے کہا کہ یہ سواے اللھم انا نستعینک الخ کے زائد میں ہے کیونکہ اسپر تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اتفاق ہے اور اگر مقرر نہ کرے تو ایسا نہو اسکی زبان پر ایسی دعاء جاری ہو جاوے جو کہ کلام الناس کے مشابہ ہے تو نماز فاسد ہو جائیگی - ف - پھر اگر کہا جاوے کہ تم نے تمام سال وتر میں دعاء قنوت کا دعویٰ کیا حالانکہ ابو داؤد نے حسن بصری رح سے روایت کی کہ عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی اقتدا میں جمع کر دیا یعنی تراویح کے لیے پس ابی رض لوگوں کو بیس رات پڑھاتے رہے ولا یقنت بھم الا فی النصف الثانی - یعنی اور قنوت نہ پڑھتے انکے ساتھ مگر دوسرے نصف میں - پھر جب اخیر عشرہ رہا تو جماعت میں نہ آئے اور اپنے گھر میں نماز پڑھی - ابن عدی نے کامل میں انس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نصف آخر رمضان میں قنوت پڑھتے تھے - جواب یہ کہ ابن عدی کی روایت ضعیف ہے جیسا کہ نووی رح نے اقرار کیا اور ابو داؤد کی روایت اگرچہ منقطع ہے کیونکہ حسن رح نے حضرت عمر رض کو نہیں پایا لیکن ہمارے نزدیک حجت ہے اور معنی اسکے یہ ہیں کہ وہ یقنت بھم ای لا یصلی بھم القنوت ای الوتر یعنی انکو وتر نہیں پڑھاتے تو اس سے صرف یہ معلوم ہوا کہ ابی رضی اللہ عنہ نے وتر کو

اول نصف رمضان مین جماعت سے نہین پڑھایا - اور عینی و فتح القدیر مین قنوت بمعنی طول قیام لیا جیسے صحیح حدیث مین ہے کہ افضل
نماز طول قنوت ہے یعنی طول قیام - پس معنی یہ کہ اول نصف مین قیام کو طول نہین دیا - واضح ہو کہ قنوت الوتر تو اخفاء کے ساتھ ہے
اور جو قنوت کہ کسی حادثہ مین مومنون کے واسطے دعاء اور کافرون کے واسطے بد دعاء وغیرہ سے ہوتا ہے وہ جہر کے ساتھ تھا تاکہ مقتدی
لوگ آمین کہین اور اسی معنی مین حضرت انس کی حدیث مین وارد ہے کہ لا یقنت الا اذا دعا لقوم او دعا علیہم - یعنی انس رض نے فرمایا
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قنوت نہین پڑھتے مگر جب کسی قوم کے واسطے دعاء کرتے یا کسی بدکار قوم پر بد دعاء کرتے تھے - رواہ الخطیب
و اسنادہ صحیح قالہ صاحب التنقیح - پس معنی یہ کہ جہر سے قنوت نہین پڑھتے تھے اور یہ قنوت الوتر نہین ہے فافہم - بالجملہ ثابت ہوا کہ
قنوت تمام سال مین پڑھے اور کوئی خصوصیت نصف اخیر رمضان کی نہین ہے م - اور مختار یہ کہ امام اور قوم دونون اسکو اخفاء کے ساتھ
پڑھین - النہایہ - اور قنوت حادثہ مین دلائل ثبت ہین کہ امام جہر سے دعاء کرے اور قوم والے آمین کہین م - اور منفرد کے حق مین
بھی مختار یہ کہ قنوت مین اخفاء کرے - شرح المجمع لابن ملک - اور جب وتر قضاء کرے تو قنوت کے ساتھ قضاء کرے - المحیط - اور قضاء
وتر واجب ہے خواہ عمداً چھوڑا ہو یا بھول کر خطاء سے اگرچہ مدت دراز ہو جاوے اور بدون نیت وتر کے ادا نہو گا - الکفایہ - اور
قیام کی قدرت ہو تو بیٹھے نہین جائز اور بغیر عذر کے سواری پر نہین روا ہے - محیط السرخسی - کہا گیا کہ یہ بالاتفاق ہے جیسا ع ف وغیرہ
سے ظاہر ہے م - ویقرأ فی کل رکعۃ من الوتر بفاتحۃ الکتاب وسورۃ - اور قراءت کرے وتر کی ہر رکعت مین سورہ فاتحہ
اور کسی سورہ دیگر کے ساتھ - لقولہ تعالیٰ فاقرؤا ما تیسر من القرآن - بدلیل اس آیت کے یعنی قرآن سے جو آسان ہو پڑھو -
ف - یہ بالاتفاق ہے اسواسطے کہ صاحبین و شافعی کے نزدیک تو وتر سنت ہے اور سنت کی ہر رکعت مین قراءت ہے اور امام ابوحنیفہ کے
نزدیک وہ اگرچہ واجب ہے لیکن شبہہ کی وجہ سے احتیاطاً ہر رکعت مین قراءت کرے - اور کوئی سورہ معین نہین ہے - اسبیجابی رح نے کہا کہ اگر
سنت طور پر تبرک کے لیے الاعلی و الکافرون و اخلاص پڑھے اور حتمی لازم نہ سمجھے تو مکروہ نہین ہے ع - وان اراد ان یقنت - اور اگر
قنوت پڑھنا چاہے - ف - یعنی وتر کی تیسری رکعت کی قراءت تمام کر چکے - کبر - تو تکبیر کہے - ف - کہا گیا کہ یہ تکبیر واجب ہے - لان
الحالۃ قد اختلفت - کیونکہ حالت بدل گئی - ف - اور یہی امام احمد کا قول ہے جبکہ قبل رکوع کے قنوت پڑھے - ابونصر العراقی رح نے
کہا کہ یہی حضرت علی و ابن عمر و براء بن عازب رضی اللہ عنہم سے مروی ہے عینی رح نے کہا کہ قنوت واجب ہے تو اسکا علم علیحدہ ہے برخلاف بیچ کی
الحمد اللہ کے کہ تکبیر تحریمہ کا محل ہے تو اسکے بعد قراءت شروع ہونے پر تکبیر کی ضرورت نہین اور اسلیے کہ قنوت پر ہاتھ اٹھانا بدون تکبیر نہین
ہے ت - ورفع یدیہ - اور دونون ہاتھ اٹھاوے - ف - بطور سنت - وقنت - اور قنوت پڑھے - ف - بطور وجوب م - اور
شافعی رح کے نزدیک دو وجہ مین ایک مین ہاتھ اٹھاوے اور دوم مین نہین اور یہی اظہر ہے اور یہی قول مالک و اوزاعی و لیث کا ہے - مع -
لقولہ علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن وذکر منہا القنوت - کیونکہ حدیث ہے کہ ہاتھ نہین اٹھائے جاوین مگر سات
جگہ مین اور انہین سات مین قنوت کو ذکر کیا - ف - یہ حدیث باب صفۃ الصلوۃ مین گذر چکی اور ہم نے وہان ذکر کر دیا کہ حدیث مین
قنوت کا ذکر نہین ہے جیسا کہ جزء القراءۃ بخاری اور طبرانی وغیرہ مین ہے بلکہ مصنف رح کی روایت مین ہے اور اسی بنا پر بیان استدلال کیا
ع - پھر چونکہ امام شافعی رح کے نزدیک فجر مین قنوت ہے تو اس مسئلہ کو ذکر کیا - ولا یقنت فی صلوۃ غیرہا - اور قنوت نہ پڑھے کسی نماز
مین سوائے نماز وتر کے - ف - یعنی قنوت الوتر کسی نماز مین سوائے وتر کے نہین ہے - خلافا للشافعی فی الفجر - برخلاف قول شافعی رح
کے فجر کی نماز مین - ف - چنانچہ شافعی کے نزدیک فجر مین قنوت ہے اور ہمارے نزدیک وہ قنوت النازلہ تھا جو منسوخ ہو گیا - لما روی
ابن مسعود انہ علیہ السلام قنت فی صلوۃ الفجر شہرا ثم ترکہ - کیونکہ ابن مسعود رض نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز
فجر مین ایک مہینہ قنوت پڑھا پھر اسکو چھوڑ دیا - ف - نہ اس سے پہلے پڑھا تھا اور نہ پھر اسکے بعد پڑھا - رواہ البزار والطبرانی
و ابن ابی شیبہ کلہم من حدیث شریک القاضی عن ابی حمزہ میمون القصاب عن ابراہیم عن علقمہ عن ابن مسعود رض - اور طحاوی نے بجا

شریک و قاضی کے ابو معشر عن ابی حمزہ الخ روایت کیا اور اسمین صریح ہو کہ یہ عصیہ و ذکوان پر بد دعا تھی جب آپ منع فرمائے گئے تو
قنوت چھوڑ دیا - اور یونہی ابن عمر رضی اللہ عنہما اور عبد الرحمن بن ابی بکر رضی اللہ عنہما نے بھی نسخ کی روایت کی - ع - مترجم کہتا ہو کہ
حق یہ ہو کہ یہ قنوت النازلہ تھا اور وہ مغرب بلکہ ظہر و عصر و عشا میں بھی تھا جیسا کہ احادیث مسلم و بخاری و نسائی مین سابقاً گذرا
اور ہم نسخ کے قائل نہیں بلکہ ان گروہ کفار پر لعنت سے منع فرمایا گیا حتی کہ اگر کوئی نازلہ واقع ہو تو قنوت نازلہ روا ہوگا - اور تحقیق
اس مقام کے واسطے اول دلائل شافعیہ نقل کرکے اُنکے جوابات اور اپنے قول حق کا اثبات شیخ محقق ابن الہمام و عینی وغیرہ سے
یہ کہ حازمی رح کتاب الناسخ والمنسوخ مین کہا کہ نماز فجر مین قنوت پڑھنا چارون خلفاے راشدین و عمار بن یاسر و ابی بن کعب و ابو موسیٰ
اشعری و ابن عباس و ابو ہریرہ و براء بن عازب و انس و سہل بن سعد و معاویہ و عائشہ رضی اللہ عنہم سے ثابت ہوا اور اسی طرف اکثر صحابہ و تابعین
گئے ہین - فع - لیکن مترجم کہتا ہو کہ یہ تو قنوت النازلہ تھا جیسا کہ محقق ہوگا م - اور صحیح بخاری مین ابو ہریرہ رض سے روایت ہو
کہ مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ زیادہ مشابہ نماز مین ہون پس ابو ہریرہ رض نماز صبح کی اخیر رکعت مین بعد سمع اللہ لمن
حمدہ کے قنوت کرتے پس مومنون کے واسطے دعا کرتے اور کافرون پر لعنت کرتے تھے - ف - مترجم کہتا ہو کہ یہ تو قنوت نازلہ ہی
چنانچہ عینی رح نے نقل کیا کہ پس ابو ہریرہ اخیر رکعت نماز ظہر و نماز عشاء و نماز صبح مین قنوت پڑھتے پس مومنون کے واسطے دعا اور
کافرون پر لعنت کرتے - رواہ البخاری و مسلم و ابو داؤد و النسائی م - عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابو جعفر الرازی عن الربیع بن
انس عن انس بن مالک کہا انس رض نے کہ برابر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قنوت پڑھتے فجر مین یہانتک کہ دنیا کو چھوڑا - اسحق
بن راہویہ نے اسی اسناد سے روایت کی کہ ایک نے انس بن مالک سے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مہینہ بعض
احیاء عرب پر بد دعا کی پھر چھوڑ دیا تو انس رض نے زجر کیا اور کہا کہ برابر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قنوت پڑھتے فجر مین یہانتک
کہ دنیا کو چھوڑا - اول تو ابو جعفر الرازی مین امام احمد و یحییٰ و علی بن المدینی و ابو زرعہ و ابن حبان نے کلام کیا لیکن تنقیح مین کہا
کہ دوسرون نے اسکی توثیق بھی کی - بالجملہ حدیث بدرجہ حسن قرار پانے کے بعد حضرت انس رض سے صحیحین وغیرہ مین ایک مہینہ
قنوت فجر مروی ہی اور ابو داؤد و نسائی مین تصریح کہ بعد ماہ کے ترک کیا - اور قیس بن الربیع نے عاصم بن سلیمان سے روایت کی
کہ ہم نے انس بن مالک رض سے کہا کہ کچھ لوگ کہتے ہین کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی نماز مین ہمیشہ قنوت پڑھا کرتے تھے
تو فرمایا کہ جھوٹے ہین اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو صرف ایک ماہ تک چند احیاء عرب مشرکین پر بد دعا کی تھی - یہ صریح مناقض ہی
اگر کہا جاوے کہ قیس بن الربیع مین ابن معین و نسائی و دارقطنی وغیرہ نے کلام کیا ہو تو جواب یہ کہ شعبہ رح نے توثیق کی اور ابن معین
کے حق مین کہا کہ اسکو قیس بن الربیع مین کلام کی کوئی راہ نہین ہو - ذہبی رح نے کہا کہ بات وہی ہو جو شعبہ نے کہی - تقریب مین
اسکو صدوق لکھا پس ابو جعفر رازی سے کم نہین بلکہ بلند مرتبہ ہو - کما قال فی الفتح - تو ضرور ہوا کہ انس رض کی مراد یہ کہ فجر مین برابر
ایک ماہ تک قنوت کیا پھر نہین - دلیکن قنوت النازلہ برابر باقی رہا وہ منسوخ نہین ہوا حتی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات
پائی اور مؤید اسکی وہ روایت ہو جو خطیب نے انس رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قنوت نہین پڑھتے مگر جب کہ
کسی قوم کے لیے دعا کرتے یا کسی قوم پر بد دعا کرتے تھے - تنقیح مین کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہو اور مؤید اسکی وہ حدیث ہو امام مصنف رح
نے حضرت ابن مسعود رض سے ذکر کی جسکو بزار و طبرانی و ابن ابی شیبہ و طحاوی نے روایت کیا جیسا کہ مذکور ہوا اگر وہم ہو کہ اسکی اسناد
مین ابو حمزہ القصاب مین امام احمد و ابن معین و فلاس و ابو حاتم نے اسوجہ سے کلام کیا کہ اسکو وہم بہت ہوتا تھا - جواب یہ کہ ابو جعفر
الرازی مین تو اس سے زیادہ جرح ہو حتی کہ ابن حبان نے کہا کہ مشہور لوگون سے منکر باتین روایت کرتا ہو پھر ابو حمزہ القصاب اس سے
اقوی ہو - اور صریح یہ کہ ابن ماجہ نے حضرت ام المؤمنین ام سلمہ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز فجر مین قنوت
ممانعت کر دی - طبرانی رح نے کہا کہ حدثنا عبد اللہ بن محمد بن عبد العزیز حدثنا شیبان بن فروخ حدثنا غالب بن فرقد الطحان

قال کنت عند انس بن مالک شہرین فلم یقنت فی صلوۃ الغداۃ - یعنی غالب رح نے کہا کہ میں دو مہینہ تک انس بن مالک رض کے
پاس رہا مگر انس رض نے فجر کی نماز میں کبھی قنوت نہیں پڑھا - صریح ہے کہ خود انس رضی اللہ عنہ نہیں پڑھتے تھے - ف - بیہقی نے
ابو عمر رض سے روایت کی کہ ابن عمر رض نے صبح کی نماز پڑھی تو میں نے کہا کہ آپ قنوت نہیں پڑھتے فرمایا کہ میں کسی صحابی سے یاد نہیں
رکھتا - ذہبی رح نے کہا کہ یہ روایت ابن عمر سے صحیح ہے اور یہ جو بیہقی نے کہا کہ ابن عمر رض کو یاد نہیں رہا تو ذہبی رح نے رد کر دیا کہ یہ بالکل
محال سی بات ہے کہ روز صبح پڑھی جاوے اور بھول جاویں - اور رہا قنوت پڑھنا ابو ہریرہ رض کا تو بیان تھا کہ قنوت مومنوں کے لیے
دعا اور کافروں پر بددعا البتہ رسول علیہ السلام سے ثابت ہے نہ اس کا یہ فعل مستمر تھا - کذا قال ابن الہمام - اور مترجم کے نزدیک
نادر یہ ہے کہ ابو ہریرہ رض کے قنوت کا محل مسلمانوں کے واسطے کوئی نازلہ تھا اور شاید وہ جنگ مسیلمہ کذاب ہو جس میں حضرت ابو بکر
رضی اللہ عنہ سے قنوت ثابت ہوا یا جہاد نصاریٰ سے شام ہو جس میں حضرت عمر رض سے وہاں قنوت سابق میں گذری اور روایت
میں خود صحیح کہ مومنوں کے واسطے دعا اور کافروں پر بددعا کی تھی - بلکہ ابن حبان نے ابراہیم بن سعد عن الزہری عن سعید
وابی سلمۃ عن ابی ہریرہ رض روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں قنوت پڑھتے نماز صبح میں مگر جبکہ دعا کرتے کسی قوم
کے لیے یا بددعا کرتے کسی قوم پر - یہ اسناد صحیح ہے تو معلوم ہوا کہ ابو ہریرہ رض نے بھی کسی نازلہ کے وقت ایسا کیا تھا - اور یہ مراد
نہیں کہ ہر روز صبح میں قنوت کا راتب تھا اور سب سے واضح دلیل حدیث ابو مالک سعد بن طارق اشجعی ہے کہ اپنے باپ طارق
سے روایت کی کہ میں نے نماز پڑھی پیچھے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تو آپ نے قنوت نہیں پڑھا اور پیچھے حضرت ابو بکر
کے تو حضرت صدیق نے قنوت نہیں پڑھا اور پیچھے حضرت عمر رض کے تو حضرت فاروق نے قنوت نہیں پڑھا اور پیچھے حضرت عثمان رض
کے تو قنوت نہیں پڑھا اور پیچھے حضرت علی رض کے تو قنوت نہیں پڑھا پھر کہا کہ اے میرے بیٹے یہ قنوت پڑھنا بدعت ہے - رواہ
النسائی وابن ماجہ والترمذی وقال ہذا حدیث حسن صحیح - اور ابن ماجہ کی روایت میں یوں ہے کہ میں نے اپنے باپ سے کہا کہ اے
باپ آپ نے نماز پڑھی پیچھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابو بکر وعمر وعثمان کے اور پیچھے علی رض کے یہاں کوفہ میں قریب پانچ برس
تک تو کیا یہ حضرات نماز فجر میں قنوت پڑھتے تھے - باپ نے فرمایا کہ اے بیٹے یہ محدث یعنی بدعت ہے - ترمذی رح نے بغیر قنوت
اکثر صحابہ رض وغیرہم کا عمل بیان کیا - ابن ابی شیبہ نے بھی ابو بکر وعمر وعثمان سے روایت کی کہ یہ حضرات فجر میں قنوت نہیں پڑھتے
تھے اور حضرت علی رض نے ایک مرتبہ پڑھا تو لوگوں نے یعنی صحابہ وتابعین نے انکار کیا تو آپ نے فرمایا کہ میں نے دشمن پر فتح کی
واسطے پڑھا - اور ابن ابی شیبہ نے ابن عباس وابن مسعود وابن عمر وابن الزبیر سے عدم قنوت فجر روایت کیا - اور امام نے آثار میں
ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم عن الاسود رح روایت کی کہ اسود بن یزید نے کہا کہ میں دو مہینہ تک حضر وسفر میں عمر بن الخطاب رض
کے ساتھ رہا مگر میں نے کبھی فجر میں قنوت پڑھتے نہیں دیکھا - یہ اسناد باعتبار صحیح ہے - ف - رہا یہ کہ جو کہا گیا کہ ایک بھول گیا اور
دوسرے کو یاد رہا تو بلاشبہ بقول ذہبی رح محال سی بات ہے کہ برسوں صبح میں خود تمام جماعت ایک مخلوق عظیم ایک فعل کرے
پھر دوسری صبح تک بھول جاوے حتیٰ کہ دوسروں کو کرتے دیکھکر بھی یاد نہ آوے بلکہ خود نہ کرے تو اسکو لوگ اس سنت کو کیونکر
نہ جانے بلکہ یہ تو متواترات میں سے ہونا چاہیے پس یہ بالکل مہمل بات ہے ہاں قنوت النازلہ میں ہو سکتا ہے کیونکہ وہ متواتر نہ تھا
بلکہ جب کبھی کوئی بلا پیش آئی - اور یہی قنوت ائمہ حضرت خلفائے راشدین وغیرہم سے ثابت ہے اور یہی معنی حدیث انس
وابو ہریرہ وغیرہ میں ہیں - ابن الہمام رح نے کہا کہ اس سے بلکہ یہ بات حق ہے کہ قنوت نازلہ ہمارے پاس باقی ہے وہ منسوخ نہیں ہوا لیکن
حدیث ابو حمزہ القصاب اور حدیث ابو حنیفہ سے یہ بات ثبوت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد ممانعت کے کبھی قنوت نہیں کیا
تو مسئلہ اجتہادی ہو گیا - ف - مترجم کہتا ہے کہ توفیق یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبل ممانعت کے کفار مشرکین پر جو عاصی
گروہ ہر بانام بنام لعنت فرماتے تھے تو لعنت سے ممانعت کی گئی کہ آپ رحمۃ للعالمین ہیں پھر کبھی لعنت نہ کی اور چونکہ حدیث

انس وابوہریرہ میں دلیل ہے کہ قنوت پڑھتے تھے تو مراد یہ کہ بدون لعنت کے پس نتیجہ یہ پیدا ہوگا کہ نازلہ کے وقت ہر نماز میں یا فجر میں قنوت پڑھے مگر وہ کافروں پر لعنت سے خالی ہو اور شاید بعید یہ ہے کہ لعنت تو ایمان ورحمت سے بالکلیہ دوری ہے اور بالاجماع کسی شخص کے واسطے کافر مرنے کی دعا کرنا اگرچہ وہ کفر نہیں تو حرام قبیح ہے م۔ فان قنت الامام فی صلوۃ الفجر۔ پھر اگر امام نے نماز فجر میں قنوت پڑھا ف۔ تو اقتدا جائز ہے بالاتفاق اور۔ یسکت من خلفہ عند ابی حنیفۃ ومحمد۔ مقتدی امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک سکوت کرے قنوت نہ پڑھے۔ ف۔ یعنی متابعت امام نہ کرے۔ وقال ابو یوسف یتبعہ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ امام کی اتباع کرے۔ ف۔ یعنی قنوت پڑھے جیسے تین تکبیرات عید سے اگر امام زیادہ کرے تو اتباع کرتا ہے۔ ف۔ اور مقتدی تو امام کی اتباع کرنا اصل مقرری ہے تو اتباع کرے م۔ لانہ تبع لامامہ۔ کیونکہ مقتدی تو امام کے تابع یقینی موجود ہے۔ ف۔ تو اسپر اتباع کا حکم تو اصل یقینی ہے۔ والقنوت فی الفجر مجتہد فیہ۔ اور فجر میں قنوت ایک امر مجتہد فیہ ہے۔ ف۔ یعنی اسمیں دونوں طرف ایسی احادیث ودلائل موجود ہیں کہ ایک مجتہد کے اجتہاد میں نکلا کہ فجر میں قنوت پڑھنا سنت ہے اور دوسرے مجتہد کے اجتہاد میں نکلا کہ منسوخ ہوا تو دونوں طرف حکم ظنی ہے نہ قطعی۔ اور متابعت کرنا اصل قطعی ہے تو ظنی کے پیچھے قطعی کو ترک نہ کیا جاوے پس متابعت کرے م۔ ولہما انہ منسوخ ولا متابعۃ فیہ۔ اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ کہ قنوت منسوخ ہے اور منسوخ میں متابعت نہیں۔ ف۔ مخفی نہیں کہ ابو یوسف رح کہہ سکتے ہیں کہ ہاں منسوخ تو ہم بھی کہتے ہیں لیکن منسوخ ہونا ظنی اجتہاد ہے بالاتفاق تو ظنی کے پیچھے قطعی متابعت کیوں ترک ہو۔ مترجم کے نزدیک اسکا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ مذکور میں بھی متابعت قطعی نہیں تو دونوں برابر اور گمان نسخ مرجح ہوا لیکن مقرر ہوا کہ قنوت اور قعدہ اولی وتکبیر عید وسجدہ تلاوت وسجدہ سہو میں اتباع کیجاوے اور تکبیر عید میں اگر تین سے زیادتی کی تو اتباع اس حد تک کہ کسی حدیث میں آیا پھر اگر اس سے بھی زیادہ کرے تو اتباع نہ کرے جیسے جنازہ کی تکبیرات وکوئی رکن زیادہ کرنے یا پانچویں رکعت کو کھڑے ہونے میں اتباع نہیں ہے اور آٹھ باتیں مطلقاً کیجاویں تحریمہ کا ہاتھ اٹھانا ثنا کا پڑھنا تکبیرات انتقالی۔ سمع اللہ لمن حمدہ تسبیح رکوع وسجود۔ قراءت تشہد اور سلام وتکبیر تشریق۔ حتی کہ اگر امام نہ کرے تو بھی مقتدی بجا لاوے ع م و۔ پھر بقول امام جب اتباع نہ کرے تو کیا کرے۔ ثم قیل یقف قائما۔ پس کہا گیا کہ کھڑا رہے۔ لیتابعہ فیما یجب متابعتہ۔ تاکہ امام کی متابعت کرے ایسے امر میں کہ جسمیں متابعت واجب ہے۔ ف۔ یعنی قیام میں کیونکہ امام کھڑا اور قنوت پڑھتا ہے پس قنوت میں متابعت نہ کرے تو کھڑا ہونے میں تو متابعت ممکن ہے وہ کرے م۔ وقیل یقعد۔ اور بعض نے کہا کہ مقتدی بیٹھ جاوے۔ تحقیقا للمخالفۃ لان الساکت شریک الداعی۔ واسطے مخالفت تحقیق کرنے کے کیونکہ خاموش موافقت رکھنے والا دعا کنندہ کا شریک ہے والاول اظہر۔ ولیکن قول اول یعنی ساکت کھڑا رہے یہی اظہر ہے۔ ف۔ قاضیخان نے کہا کہ یہی صحیح ہے اور علی ہذا اگر نماز جنازہ میں امام نے چار تکبیرات سے بڑھائیں تو صحیح یہ کہ مقتدی ساکت کھڑا رہے ع۔ اور اظہر اسواسطے فرمایا کہ نماز میں امام کی مخالفت پیدا کرنا اگرچہ وہ کسی رکن وشرط میں نہو دو وجہ سے قبیح ہے۔ اول تو شان اقتدار کے خلاف کیونکہ حدیث میں ہے کہ انما جعل الامام لیوتم بہ۔ یعنی امام تو اسی لیے ہوتا ہے کہ اسکی متابعت کیجاوے الخ۔ برخلاف اسکے مخالفت کی بلکہ یہ مخالفت متحقق ثابت کرنے کے واسطے بیٹھ گیا اور ہیئات جماعت کو درہم برہم کر دیا۔ دوم یہ کہ یہ فعل اگرچہ کثیر مفسد نہیں مگر قلیل مکروہ ہے۔ لہذا قاضیخان نے قول عدم کو غلط قرار دیا چنانچہ کہا کہ قول اول ہی صحیح ہے م۔ ودلت المسألۃ علی جواز الاقتداء بالشفعویۃ۔ اور اس مسئلہ نے دلالت کی اس بات پر کہ اقتدار جائز ہے شافعی المذہب کے پیچھے۔ ف۔ اور ایسے ہی مالکی وحنبلی وغیرہ کے پیچھے بھی ع۔ ف۔ کیونکہ امام ایسا نماز والا جو فجر کی نماز میں قنوت پڑھتا ہے م۔ وعلی المتابعۃ فی قراءۃ القنوت فی الوتر۔ اور دلالت کی اس بات پر کہ وتر میں قنوت پڑھنے میں امام کی اتباع کرے۔ ف۔ یعنی قنوت ایسا ذکر ہے کہ اسمیں مقتدی کو امام کے پیچھے پڑھنا چاہیے اور وجہ دلالت یہ کہ فجر کی قنوت میں مقتدی کو خاموشی کا حکم دیا کیونکہ قنوت منسوخ ہے تو وتر میں جہاں قنوت مسنون بلکہ واجب ہے وہاں مقتدی

خاموش نہ رہیگا بلکہ پڑھیگا حتی کہ امام ابو یوسف کے نزدیک فجر میں بھی مقتدی اتباعاً پڑھے۔ م۔ **واذا علم المقتدی منہ ما یزعم بہ فساد صلاتہ کالفصد وغیرہ لا یجزیہ الاقتداء بہ۔** اور جب مقتدی حنفی کو شافعی المذہب مثلاً امام سے ایسی بات یقینی معلوم ہو جس سے مقتدی کے زعم میں اسکی نماز فاسد ہوتی ہے جیسے مثلاً فصد وغیرہ سے وضو نہیں کیا ہے تو حنفی کو اسکی اقتدار کافی نہوگی۔ ف۔ یہ مسئلہ غیر مذہب والے کی اقتدار کا ہے۔ **والمختار فی القنوت الاخفاء لانہ دعاء۔** اور قنوت پڑھنے میں مختار یہ کہ اخفاء سے پڑھے کیونکہ وہ دعا ہے۔ ف۔ اور دعا میں اخفاء اولی ہے۔ ف۔ اور مختار یہ کہ ہاتھ باندھے رہے۔ قاضیخان۔ واضح ہو کہ یہاں دو مسئلہ ہیں اول یہ کہ وتر میں اقتدار کرنا۔ دوم شافعی المذہب وغیرہ سے اقتدار کرنا۔ وتر میں شافعی المذہب کے ساتھ اقتدار کرنا بشرطیکہ دونوں رکعات میں جدائی نہ کرے صحیح قول پر جائز ہے۔ ت۔ اور اگر فصل کرے تو اصح قول پر نہیں جائز ہے۔ اور جب وتر میں جائز تو دوسری نمازوں میں بدرجہ اولی جائز ہے بشرطیکہ اس سے کوئی فعل مفسد باعتقاد مقتدی نہو علی الاصح جیساکہ بحرالرائق میں موجود ہے اور اسمیں اعتراض یہ کہ وتر حنفی کے نزدیک واجب و شافعی وغیرہ کے نزدیک سنت ہے تو متنفل کے پیچھے اقتدار کیوں روا ہوئی اور جواب اسکا آتا ہے۔ م۔ اسی واسطے مطلق وتر کی نیت کرے اور وتر واجب کی نیت نہ کرے جیسے عیدین میں ہوتا ہے اور مقتدی بھی قنوت پڑھے اگرچہ شافعی امام بعد رکوع کے پڑھے۔ ت۔ مترجم کہتا ہے کہ اقتدائے حنفی بشافعی کا مسئلہ میرے نزدیک بہت ضروری قابل تحقیق ہے اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ جو لوگ اُس ایمان پر قائم ہیں جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب و اہل بیت تھے حتیٰ کہ فرقہ ناجیہ اہل السنۃ والجماعۃ اور صحیح اعتقاد حق پر ہیں پس اصول یعنی عقائد میں متفق ہیں جس پر ایمان کا مدار ہے فروع یعنے ثواب کے اعمال میں جملہ ضروریات پر بھی متفق ہیں اور دیگر اعمال ثواب جنمیں اللہ تعالیٰ نے اجتہاد پر عمل کرنے کی اجازت دی ہے اور ہر مجتہد کے لیے اسکا اجتہاد از راہ فہم نیت و ثواب کے قبول فرمایا ہے تو اسمیں مجتہدون کے اجتہاد پر ہیں یعنی ایک مجتہد کے اجتہاد پر عمل کرتا ہے مثلاً حنفی ہے اور دوسرا دوسرے مجتہد کے اجتہاد پر عمل کرتا مثلاً شافعی ہے تو کیا نماز میں ایک کو دوسرے کے پیچھے اقتدار کرکے جماعت کرنا جائز ہے یا نہیں۔ ابن الہمام نے لکھا کہ شیخ ابوالیسر نے زعم کیا کہ حنفی کی اقتدار شافعی کے پیچھے نہیں جائز ہے کیونکہ مکحول نسفی نے کتاب الشعاع میں روایت لکھی کہ وقت رکوع و قومہ کے رفع الیدین کرنا عمل کثیر و مفسد نماز ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ بقول مختار یہ عمل کثیر نہیں اور نہایہ میں روایت مذکور کو شاذ کہا یعنی جس پر عمل کرنا حلال نہیں ہے اور امام مصنف صاحب ہدایہ نے بدلیل مسئلہ قنوت فجر کے اقتدار جائز نکالی ہے۔ الفتح۔ لیکن قاضیخان وغیرہ نے یہ شرط نکالی کہ شافعی کے پیچھے حنفی کی اقتدار جب ہی جائز ہے کہ وہ اختلافی مواقع میں احتیاط کرتا ہو مثلاً قبلہ رخ سے منحرف نہو اور وضو میں فصد و پچھنے لگانے کے بعد پھر وضو کر لے اور منی کو کپڑے سے دھو ڈالے اور متعصب نہو اور ایمان میں شک کرکے یوں نہ کہتا ہو کہ میں انشاء اللہ تعالیٰ مومن ہوں بلکہ کہے کہ میں ضرور مومن ہوں شیخ الاسلام عینی رحمہ نے کہا کہ اسکا مرجع تو یہ ہے کہ وہ بالکل حنفی ہو جاوے تب اقتدار جائز ہے۔ ع۔ اور یہ جو شرط لگائی کہ متعصب نہو تو تعصب سے انتہا درجہ یہ کہ وہ فاسق ہوگا مگر فاسق کے پیچھے بھی نماز جائز ہے۔ ع ف۔ اور قبلہ سے منحرف ہونا کچھ بھی شافعی کا مذہب نہیں ہے۔ ع۔ اور شافعیہ تو قطعاً اہل السنۃ والجماعۃ مومن ہیں انکی نسبت ایمان میں شک کہنا کیا معنی۔ م۔ اور وہ تو مسلمان کو نہیں جائز رکھتے ہیں کہ ایمان میں شک کرے اور انکا انشاء اللہ تعالیٰ کہنا تو تبرک کے لیے یا بامید خاتمہ بایمان ہے۔ الفتح۔ اور عقائد میں یہ امر متفق ہو چکا کہ درحقیقت کچھ اختلاف نہیں صرف لفظی وہم ہے۔ م۔ پھر محیط میں کہا کہ وتر کی اقتدار میں شرط ہے کہ شافعی امام تین رکعات میں فصل نہ کرے۔ امام ابوبکر الرازی نے کہا کہ فصل کرے تو بھی اقتدار جائز ہے کیونکہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے جیسے اگر ایسے امام کی اقتدار کرے جسکی فصد یا نکسیر سے وضو نہیں جاتا پس دوسرا وضو نہ کیا تو اقتدا جائز کیونکہ مسئلہ اجتہادی ہے پس اوسکے حق میں طہارت باقی ہے اور اکثر مشائخ نے کہا کہ نکسیر و پچھنے کی صورت میں اقتدار نہیں جائز ہے۔ مغ۔ اور شیخ الاسلام خواہر زادہ نے کہا کہ اقتدار جائز ہے جب ہی کہ ان امور کا اس سے علم یقینی ہو حتیٰ کہ اگر پچھنے لگاتے دیکھا پھر وہ نظر سے غائب رہا تو صحیح یہ کہ اسکی

اقتدار جائز ہی۔ الفتح۔ یہی اصح ہی ع۔ اسواسطے اگر یہ صورت ہو کہ حنفی نے شافعی کو دیکھا کہ اسنے ذکر کو چھوا یا عورت کو مساس کیا جس سے اسکے نزدیک وضو ٹوٹ جاتا ہی پھر بدون جدید وضو کے شافعی امام ہوا تو حنفی کی اقتدار اسکے ساتھ اکثر مشائخ کے نزدیک جائز ہی کیونکہ مقتدی کی راے مین اسکا وضو باقی ہی اور یہی اصح ہی اور فقیہ ابو جعفر ہندوانی و ایک جماعت کے نزدیک مختار یہ کہ نہین جائز ہی کیونکہ امام کے اعتقاد کے موافق امام بے وضو ہی اور ہمارے استاد شیخ سراج الدین رحمہ اللہ تعالی تو امام ابو بکر الرازی رح کے قول کا اعتقاد رکھتے تھے۔ الفتح۔ یعنی اقتدار بہرحال جائز ہی م۔ بلکہ ایک مرتبہ کہا کہ مقتدی کی راے تو معتبر ہونیکی کوئی روایت متقدمین سے نہین ہی پس مین نے انکو اندھیری رات مین تحری سے نماز پڑھنے کا مسئلہ یاد دلایا چنانچہ اسمین اگر مقتدی کو امام کا دوسری طرف رخ ہونا معلوم ہو تو فاسد ہی۔ الفتح۔ مترجم کہتا ہی کہ اس مسئلہ تحری قبلہ سے نکالا گیا کہ مقتدی کی راے کا اعتبار ہی لہذا خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جمہور متاخرین حنفیہ کے نزدیک حنفی کی اقتدار شافعی یا مالکی یا حنبلی کے پیچھے جب ہی جائز ہی کہ مقتدی کی راے مین امام مین ایسی بات نہو جس سے نماز فاسد ہوتی ہی جیسے مثلاً امام شافعی وغیرہ کے نزدیک خون نکل آنے سے وضو نہین ٹوٹتا پس شافعی المذہب نے جدید وضو نہ کیا تو حنفی کی اقتدار اسکے ساتھ نہین جائز ہی اور امام ابو بکر الرازی وغیرہ کے نزدیک جائز اور اسی کو شیخ سراج الدین قاری الہدایہ استاد ابن الہمام نے اختیار کیا اور یہی متقدمین علماے شافعیہ وغیرہ کا قول ہی چنانچہ عینی رح نے مختصر المزنی رح سے نقل کیا کہ جو لوگ اصول اعتقاد مین متفق و فروع عملیات مین مختلف ہین اونکے پیچھے اقتدا کرنا بلا کراہت جائز ہی یعنی حنبلیہ مین اسکے ساتھ یہ شرط لگائی کہ وہ کوئی رکن نماز کا ترک نہ کرے اور مترجم کہتا ہی کہ یہی ہمارے ائمہ متقدمین کے قول سے ظاہر ہوتا ہی چنانچہ جو مسئلہ امام مصنف نے ذکر کیا کہ امام نے فجر مین قنوت پڑھی تو مقتدی سکوت کرے۔ اس سے ظاہر کہ اقتدار جائز ہی اور کوئی شرط ان شروط مین سے جو قاضیخان وغیرہ نے لگائین مشروط نہین ہی کیونکہ ان شرطون کا تو مرجع بقول عینی رح کے یہ ہی کہ وہ بالکل ختم ہو جاوے تب اقتدار جائز ہی پس حق یہ کہ اقتدار مطلقاً جائز ہی جبکہ اختلاف مسئلہ اجتہادی مین ہو کیونکہ ہم نے اجماع کیا کہ شافعی و مالکی و حنبلی بلکہ تمام اہل حدیث مثل امام بخاری وغیرہ و ابن جریر طبری حتی کہ علماے ظاہریہ سب اہل السنۃ والجماعۃ و برحق ہین اور سب کا تمسک قرآن و احادیث اہل السنۃ پر عقائد حقہ کے ساتھ ہی پھر انہین اصول سے مجتہد ان مذہبین بعض کا اجتہاد ایک حکم پر پہونچا اور بعض کا دوسرے حکم پر آیا اور دونون کے واسطے قبولیت و ثواب کا وعدہ ہی سب ایک کہ اعتقاد برحق پر تبیع سنت مین لیکن اجتہادی مسائل تو ظنی ہین حتی کہ بالاجماع کسی مجتہد کی نسبت قطعی ہونے کا دعوے نہین تاکہ دوسرا غلط ہو تو ہرگز نہین دعویٰ ہوا کہ اجتہادات و مذہب شافعی غلط و باطل و گمراہی ہی بلکہ بالاجماع مذہب حق ہی اور احتمال خطاے اجتہادی کا جیسے شافعی کے اجتہادات مین ویسے ہی حنفی کے اجتہادات مین ہی صرف تقلید کے لیے اسقدر کہا گیا کہ اکثر ظن امام کو قوی اجتہادی تھی۔ تو بالکل صریح ہوا کہ وضو مین خون نکلنے سے وضو نہ ٹوٹنا محتمل ہی کہ یہی اجتہاد صحیح ہو حتی کہ جس شخص نے اسکا اختیار کیا اللہ تعالی کے نزدیک وہ قطعاً قبول و ثواب پاویگا۔ دوسرا اجتہاد وضو ٹوٹ جانا حنفی کے نزدیک زیادہ صحت کو متضمن ہی اور یہ بھی اللہ تعالی کے نزدیک قبول و ثیب ہی پس بندگی و عبودیت کا مدار یہ ہوا کہ جو اسنے اپنے واسطے اختیار کیا وہ اسکے حق مین شریعت ہی حتی کہ حنفی نے اگر سردی کے سبب سے خون نکل آنے پر وضو نہ کیا اور اجتہاد امام شافعی کا بہانہ لیا تو تشفا گنہگار ہی جیسے امام شافعی رح کے نزدیک وضو مین نیت فرض ہی تو کسی شافعی نے اگر سردی کی جہت سے غسل کے ضمن کا وضو رکھنا لیا یا اجتہاد امام ابو حنیفہ رح کا بہانہ پکڑ تو عاصی ہی لیکن اگر حنفی بدون نیت و بے ترتیب وضو کے ساتھ نماز مین حاضر ہو تو بالاتفاق اسپر یہ صادق ہی کہ جناب باری تعالی کے حضور مین ایسی طہارت کے ساتھ حاضر ہوا کہ اللہ تعالی نے اسکو قبول فرما لینے کا وعدہ دیا ہی یعنی اجتہاد حقہ کے موافق عمل کرنے مین ثواب ہی اور اگر کسی شافعی نے وضو کیا تھا اور خون نکل آیا وہ بدون جدید وضو رکھے تو بالاتفاق وہ ایسی طہارت کے ساتھ حاضر آیا جو قبول ہوگی پس دونون آدمی نماز مین حاضر ہین ہر ایک کے

حق مین اللہ تعالی نے طہارت قبول فرمائی ہے حتی کہ اس طہارت پر انکی نماز صحیح رکھی اور فروع اعمال مین یہی تو مقصود ہے پس جب ہر ایک کی نماز صحیح ہوئی تو ایک کے پیچھے دوسرے کی نماز ضرور صحیح ہے۔ یہی امام ابو بکر الرازی رح کا قول ہے۔ معترضین نے اعتراض کیا کہ ہر ایک کی راے مین دوسرے کی طہارت صحیح نہین تو اسکی راے کا اعتبار ہوگا پس اقتدا صحیح نہین رہا۔ جواب یہ کہ یہ شخص مغلط ہے بات صحیح یہ ہے کہ ہر ایک کے نزدیک دوسرے کی طہارت اپنے حق مین صحیح نہین اور دوسرے کے حق مین تو صحیح ہے کیونکہ مین کہ چکا کہ مثلاً حنفی نے شافعی کے اجتہاد کو غلط نہین جانا بلکہ قطعاً یہ جانتا ہے کہ یہ اجتہاد بھی اللہ تعالی کے نزدیک قبول اور اسپر ثواب ہے اور اپنے حق مین خلاف عبودیت ہونے سے طہارت نہین جانتا ہے تو مقتدی کی راے اپنے حق مین ہے نہ دوسرے کے حق مین اور جب وہ دوسرے کو مقبول طہارت پر موافق دوسرے کے جانتا ہے تو کچھ خرابی نہوئی۔ علاوہ اسکے جب بالاتفاق دوسرا اللہ تعالی کے نزدیک مقبول طہارت پر ہے اور اسکی نماز صحیح ہے تو اس بیچارے کے نہ سمجھنے سے کیا نقصان ہے بلکہ یہ تو عجب خبط ہے کہ دوسرے کو اجتہادی طہارت پر جو مقبول ہو اگر لی ہے جانتا ہے پھر یہ بھی زعم کرتا ہے کہ وہ بے طہارت ہے۔ علاوہ برین اس شخص نے یہ زعم کہان سے نکالا کہ دوسرا بے طہارت ہے کیونکہ اجتہادی نسبت غلط ہونے کا تعین آجتک کسی کا مذہب نہین ہے تو کیسے اسنے تعین کر لیا کہ جس اجتہاد پر دوسرے کی طہارت ہے وہ غلط ہے۔ انتہا درجہ یہ کہ اپنے اجتہاد کو قوی گمان سے صحیح جانے اور دوسرے کو ضعیف گمان سے صحیح جانے لیکن اللہ تعالی کے نزدیک قبول ہونے مین تو دونون کو قطعی برابر مانیگا۔ اور یہ جو ان جمہور کو اشتباہ ہوا کہ مقتدی کی راے اسکے حق مین معتبر ہے اور ابن الہمام رح نے اسکو اندھیری رات مین قبلہ کے واسطے تحری کر کے اپنی اپنی تحری کے رخ بدون اسکے کہ امام کا رخ معلوم ہو نماز پڑھے تو جائز ہے اور اگر امام کا رخ مقتدی کے خلاف معلوم ہو تو نہین جائز ہے۔ اس مسئلہ سے نکالا کہ راے مقتدی کا اعتبار ہے تو اسمین خلل ہے یہ کہ قبلہ ہر شخص کے واسطے علی التحقیق ہے اور وہ کوئی اجتہادی جہت نہین ہے اسی واسطے تو کسی مجتہد کے اجتہاد پر موقوف نہین بلکہ ہر شخص پر بذات خود قبلہ کی جہت داستقبال فرض ہے اور تحری کی صورت مین قبلہ مین جہت تحری ہے تو مقتدی کے حق مین امام قبلہ سے منحرف ہے پس خلاصہ یہ ہوا کہ مقتدی کی راے کا اعتبار ایسی صورت مین ہوا جو اجتہادی نہین ہے اور تم ایسی صورت مین لیتے ہو جو اجتہادی ہے تو کہان یہ اور کہان وہ۔ اسکا کچھ اعتبار نہین پس حق وہی ہے جو شیخ سراج الدین نے کہا کہ اسمین متقدمین سے کوئی روایت نہین کہ مقتدی کی راے کا اعتبار ہے پس صحیح ہوا کہ ہر حالت مین اجتہادی مسائل مین بدون کسی شرط کے اقتدا جائز ہے جبکہ رکن فوت نہو۔ اور کیونکر جائز نہوگا حالانکہ خود صحابہ رضی اللہ عنہم مین ایک کے نزدیک خون نکلنا وضو توڑتا اور دوسرے کے نزدیک نہین بنابر اس اجتہاد کے جو انکو حاصل تھا پھر ہرگز نہین ہوا کہ ایک نے دوسرے کے پیچھے نماز ناجائز جانی ہو اور جماعت کو توڑ کر ٹکڑے کر دیے ہون حالانکہ وے اصلی مجتہد تھے اور یہان تو مقلدون مین یہ شرائط ہین۔ اور کیونکر روا ہوگا کہ اہل السنۃ والجماعۃ ہو کر جماعت سے متفرق ہون خاصکر ایک رکن اعظم مین اور وہ نماز ہے۔ اور کیونکر جائز ہے کہ مثلاً حضرت غوث سید عبد القادر جیلانی علیہ الرحمہ جو بالاتفاق حنبلی مذہب تھے کوئی حنفی انکے ساتھ مسجد مین کھڑا ہو کر کہے کہ میری راے مین اس امام کی نماز فاسد ہے۔ اسکے پیچھے میرا اقتدا کرنا صحیح نہین ہے۔ اور کچھ شک نہین کہ الفت درمیان مؤمنین کے انکے اعظم رکن دین یعنی نماز مین ہے تم نہین دیکھتے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز مین صف برابر کرتے تو کندھے ملانے کو فرماتے اور درمیان مین رخنہ چھوڑنے سے ممانعت فرماتے اور تہدید کرتے کہ تمہارے دلون مین پھوٹ ڈالدی جاویگی پس جب نماز مین اسطرح مختلف ہون تو جماعت کس چیز مین کرینگے اور جس نے فتوی دیا کہ باہم ملکر جماعت ایک دوسرے کی پیچھے روا نہین ہے اسنے فتوی دیا کہ مومنون مین باہم پھوٹ پڑے اور یہ قطعاً حرام ہے اور باہم مسلمانون پر اتفاق فرض ہے اور [illegible] مترجم نے اس مقام پر طول کلام کیا واللہ تعالے ہو الموفق للصواب ومنہ الہدایۃ والارشاد۔ م۔ حنفی کا اقتدا کرنا ایسے شخص کے پیچھے جو وتر کو سنت جانتا ہے جائز ہے کیونکہ وتر کا وجوب ضعیف ہے اسکو مختصر البحر المحیط مین ذکر کیا۔ کذا فی العینی۔ [illegible]

کہ تجنیس وغیرہ میں ذکر کیا کہ فرض بہ نیت نفل ادا نہیں ہوتا لہٰذا جس نے پانچون نمازین ہر روز پڑھین اور یہ جانا کہ ان میں فرض و نفل ہین لیکن تعیین نہیں پہچانتا تو نماز جائز نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ تعیین ضرور ہے تو اس صورت میں وتر حنفی ادا ہونا چاہیے کیونکہ نیت مطلقہ یا نیت نفل ہے اور جب مقتدی کی راے کا اعتبار ہوا تو اُسکے زعم میں امام وتر ہی مین نہین ہے تو جواز ہونا چاہیے اور یہ صاف ظاہر ہے منقوص الفتح۔ مترجم کہتا ہے کہ جواز اقتدار پر تو اتفاق ہے پس دونون باتون مین سے ایک بات مین کلام کیا جاوے یا تو نیت تعیین الفرض ضروری نہین ہے مگر یہ تو امام ابوحنیفہ سے مروی ہے پس دوسری بات کہ مقتدی کے راے کا اعتبار ہے پس مسلم نہین اور نہ اسمین امام و متقدمین سے کوئی نص ہے جیساکہ مترجم نے اوپر محقق کردیا تو اب جواز کی وجہ یہ ہے کہ وتر مسئلہ مجتہد فیہ ہے پس جو شخص اسکو سنت جانتا ہے وہ احتمال وجوب کو غلط نہین جانتا لہٰذا اگر وتر مین واجب کی نیت کرے تو بطور جزم نہین کریگا کیونکہ احتمال سنت ہونے کا بھی غلط نہین جانتا ہے یون ہی امام اگر وتر مین سنت کی نیت کرے تو بطور جزم نہین کریگا کیونکہ احتمال وجوب کا غلط نہین جانتا ہے پس صاف معلوم ہے کہ امام و مقتدی مین سے کسی کی نیت دوسرے سے مخالف نہین ہے صرف ایک طرف قوت کا فرق ہے یعنی امام کے اعتقاد مین سنت و وجوب دونون مین سے سنت کی طرف رجحان ہے مع زعم وجوب کے اور مقتدی کو وجوب کی طرف رجحان مع زعم سنت کے تو دونون مین اتحاد ہے اسی وجہ سے یہ اقتدار جائز ہے۔ بخلاف فرض ظہر ادا کرنے والے کا اقتدار کرنا نفل پڑھنے والے امام کے پیچھے نہین جائز جیساکہ متقدمین سے منصوص ہے تو اسمین کوئی اجتہاد ہی نہین بلکہ مقتدی کو فرض کا جزم اور امام کی نفل کی جزمی نیت ہے پس اقتدار نہین جائز ہے۔ فافھم۔ پھر صحیح یہ کہ امام کی طرح مقتدی قنوت پڑھے۔ قاضیخان۔ رہا جہر یا اخفار تو ظاہر الروایۃ مین مذکور نہین اور امام ابویوسف کے نزدیک امام جہر کرے اور مقتدی چاہے آمین کہے اور چاہے بہر یا آہستہ سے پڑھے اور شیخ ابوبکر محمد بن الفضل نے کہا کہ دونون اخفار کرین اور اسی کو امام مصنف نے لیا۔ مفید مین کہا کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک مقتدی حتما آہستہ پڑھین۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ جب امام جہر کرے تو حدیث صحیح کے موافق مقتدیون کے واسطے آمین کہنا چاہیے خصوص جبکہ قنوت کو مشابہ قرآن کہتے ہین اور جب اخفار اختیار کیا تو البتہ مقتدی بھی آہستہ پڑھے۔ م۔ ہاتھ باندھے رہے اور دعا کی طرح دونون کو نہ اٹھاوے اور مبسوط مین اسی کو اصح کہا ہے۔ مع۔ پھر ظہیریہ مین کہا کہ ہمارے مشائخ کا مختار یہ کہ درود نہین پڑھے۔ بعض نے کہا کہ ہان پڑھے اور یہی ابوالليث کا مختار ہے۔ المحیط ع۔ اور ہم نے حدیث بروایۃ النسائی مین قنوت حسن رضی اللہ عنہ کے آخر مین درود منصوص ذکر کردیا ہے م۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اس روایت سے عدول کرنا نہین چاہیے۔ الفتح۔ لہٰذا بحرالرائق مین کہا کہ اسی پر فتوی دیا جاوے م۔ ابن عمر رضی اللہ عنہما وتر کے بعد نماز پڑھنا چاہتے تو ایک رکعت ملا کر وتر کو توڑ دیتے پھر نماز پڑھتے رہتے جب فراغت کرتے تو وتر سے ختم کرتے کیونکہ حدیث صحیح ہے کہ نماز شب کا ختم وتر پر کرو ع۔ اقول لعل حضرت ابن عمر رض موافق بعد یشہ مرفوع جامع الترمذی وغیرہ ہے م۔ جمہور کے نزدیک وتر نہین توڑتا ع۔ کیونکہ ایک رکعت یا تین رکعت سے نفل نہین اور ایک رات مین دو وتر نہین ہین۔ الفتح۔ کمافی حدیث الترمذی وحسنہ لیکن وفاق تو مقتضی ہے کہ ایک رکعت منفرد روانہ ہوا ور جب وتر کے ساتھ ملائی جاوے تو ہو سکتا ہے لیکن ضرور ہے کہ بعد وتر کے صرف سو گیا ہو اور کلام وغیرہ کوئی امر مفسد نماز نہ کیا ہو مگر اصول الحنفیہ اسکو متحمل نہین ہے اور جن صحابہ رض نے اول ہی رات مین وتر کرلیا تو معنی احتیاط کے یہ کہ شاید آخرین بیدار نہ ہون حتی کہ صبح ہو جاوے اسکا تمام بحث اسمین طویل ہے م۔ ابوعلی النسفی کے نزدیک رمضان مین وتر بجماعت افضل اور غیر دن کے نزدیک گھر مین افضل ہے ع۔ یہی مستفاد فعل ابی بن کعب رض ہے م۔ خارج رمضان کی جماعت وتر جائز ہے سالذخیرہ مکروہ ہے القدوری۔ جماعت نہ کرے۔ المبسوط۔ اگر سہو سے اول یا دوم رکعت مین قنوت پڑھ لیا تو تیسرے مین نہ پڑھے سالذخیرہ قنوت مین کھڑا ہونا بقدر قرارت اذا السماء انشقت ہے۔ المحیط۔ فع۔ حدیث صحیح افضل الصلوۃ طول القنوت یعنی قیام یعنی افضل دیر تک قیام ہے۔ بعض نے کثرت سجود کو افضل کہا کیونکہ سب سے زیادہ قرب بندہ کو رب عزوجل سے سجدہ مین ہوتا ہے

جیساکہ صحیح مین وارد ہی اور اول اصح ہی واللہ اعلم م

باب النوافل

چونکہ نفل وہ کہ فرض پر زائد ہو تو وتر و سنت کو شامل تھا مگر وتر کو بوجہ قول وجوب یا فرض عملی کے مقدم کر دیا پھر بیان دلیل سنن
کو مقدم کیا کیونکہ انمین مؤکدات قریب بوجوب ہین - اور مراد سنت سے جسپر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احیانا ترک کے ساتھ مواظبت
فرمائی ہو ع - اگر کسی نے سنن کی حقارت کی تو کافر ہوا - اگر تعظیم کے باوجود بلا عذر ترک کرے تو بقول صحیح گنہگار ہو - محیط السرخسی ع
لیکن گنہگاری تو واجب ترک کرنے پر ہو اور حدیث صحیح مین جس اعرابی نے کہا تھا کہ قسم اُسکی جس نے آپ کو حق کے ساتھ مبعوث
بھیجا ہو کہ مین ان فرائض پر زیادہ نہ کرونگا اور نہ اس سے کم کرونگا - آپ نے فرمایا کہ افلح ان صدق یعنی اس شخص نے نجات
پائی اگر سچا نکلا - ف - مین کہتا ہون کہ ہان خالی سنت چھوڑنے پر گناہ نہین لیکن فرائض کا حق ادا کرنے مین جو قصور رہتا
اگر سنن بھی ہونگی تو اُنسے جبر نقصان کیا جائیگا جیساکہ ایک حدیث سے ثبوت ہو ورنہ عذاب ہوگا م - فقہاء نے کہا کہ اگر کوئی
عالم کسی ملک مین ایسا ہو کہ اسی پر فتوی کا مرجع ہو تو اس عذر سے اُسکو سنت فجر کے سوا باقی سنن کا نہ پڑھنا روا ہی
ف - ہمارے نزدیک جو سنن جو فرائض کے ساتھ ہین بائیس ہین ازانجملہ سنن مؤکدہ ۱۲ ہین چنانچہ فرمایا - السنۃ - یعنی سنت مؤکدہ
و غیر مؤکدہ و مستحبہ یہ ہین - رکعتان قبل الفجر - دو رکعتین قبل فرض فجر کے - ف - بعد طلوع فجر کے اور بالاتفاق یہ سب سنتون
افضل ہین حتی کہ فتاوی المرغینانی مین امام رح سے واجب روایت کی ع حتی کہ حسن رح نے ابوحنیفہ رح سے روایت کی کہ اگر بلا
عذر کے انکو بیٹھے پڑھے تو جائز نہین - عالم اگر مرجع فتوی ہو تو اسکو تمام سنن ترک کرنا روا ہو سوائے اس سنت الفجر کے نع - بعضہ
کہا گیا کہ قریب بواجب ہی - المنافع - اور بغیر عذر سواری پر نہین جائز - السراج - بغیر عذر کے بیٹھے یا سواری پر بالاتفاق نہین جائز
علی الاصح - ت و - حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو حضر و سفر و سر و علانیہ کبھی ترک نہ کیا - کما فی الصحیحین وغیرہما عن علی رض
آپ اس سنت الفجر سے بڑھکر سخت نگہداشت کسی نفل نماز کی نہین کرتے - کما فی الصحیحین وغیرہما عن عائشہ رض اور فرمایا کہ انکو
نہ چھوڑنا اگرچہ سوارون کے گھوڑے تمکو روند ڈالین - کما فی ابی داؤد عن ابی ہریرۃ - یہ تمام دنیا و مافیہا سے بہتر ہین - النسائی
اگر بیات ملان کرکے دو رکعتین پڑھین پھر معلوم ہوا کہ فجر طلوع ہو چکی تھی تو متقدمین سے روایت نہین ولیکن متاخرین نے کہا کہ سنت الفجر
کے قائم مقام ہوجاویگی - المحیط م ق - اور اصح یہ کہ نہوگی - التجنیس ع - مترجم کے نزدیک اول اظہر و دوم احوط ہی لیکن بعد طلوع فجر کے
دو رکعت سنت فجر سے زیادہ مکروہ ہی تو اول ہی اصح ہوا چاہئے اسی واسطے فتح القدیر و عینی نے اسی کو برقرار رکھا ہو م
قراءت انمین خفیف ہو بدلیل مجموعہ روایات حدیث عائشہ رض کہ نماز صبح کی اذان و اقامت کے درمیان بعد طلوع فجر کے
دو رکعت خفیف پڑھتے - حتی کہ مین کہتی کہ آپ نے سورہ فاتحہ پڑھا کہ نہین - پھر اگر مین جاگتی ہوتی تو مجھسے باتین کرتے ورنہ
داہنی کروٹ پر لیٹ جاتے تھے یہانتک کہ اقامت پکاری جاتی - الصحیحین وغیرہما - اکثر قراءت تو قولوا آمنا باللہ وما انزل الینا
رکعت اول مین اور قل یا اہل الکتاب تعالوا الآیہ - دوسری رکعت مین بحدیث ابن عباس عند مسلم - یا کہ ربنا آمنا بما انزلت واتبعنا
الرسول فاکتبنا مع الشاہدین - دوسری رکعت مین بحدیث ابو ہریرہ عند ابی داؤد - یا کہ اول مین قل یا ایہا الکافرون بعد دوسری
مین قل ہو اللہ احد - بحدیث ابو ہریرہ عند مسلم و بحدیث ابن مسعود عند الترمذی و النسائی - یہی خلاصہ مین اختیار کیا - ہ - وارد
کہ جب کوئی تم مین سے سنت فجر پڑھ لے تو داہنی کروٹ پر لیٹ جاوے - رواہ ابوداؤد و الترمذی عن ابی ہریرۃ - حدیث
ام المومنین سے ثبوت کہ سنت و فرض کے درمیان نیک باتین کرنا مضائقہ نہین بلکہ فعل سنت ہو مگر عوام کو روکنا بہتر ہو
م - سنۃ الفجر کو اول وقت اور گھر مین پڑھے - الخلاصہ - طلوع فجر مین شک ہو تو روا نہین - اگر بعد طلوع کے دوگانہ دوم ترک

تو کروہ مگر سنت الفجر اخیر کا دوگانہ ہے۔ کوئی سنت جب وقت سے جاتی رہے تو اُسکی قضا نہیں سوائے سنت فجر کے کہ جب
مع فرض کے قضا ہوں تو بعد طلوع آفتاب کے زوال تک فرض کے ساتھ قضا کرے پھر فرض کی قضا واجب اور سنت ساقط
ہو گئی یہ المبسوط للسرخسی۔ یہی صحیح ہے البحر۔ اور اگر بدون فرض کے قضا ہوں تو شیخین کے نزدیک قضا نہیں اور امام محمد کے نزدیک قضا
ہے المبسوط للسرخسی۔ بدلیل حدیث قیس رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے پس نماز قائم کی گئی تو میں نے
فرض فجر آپ کے ساتھ پڑھ لی پھر جب آپ لوٹے تو مجھے نماز پڑھتے پایا تو فرمایا کہ ٹھہر اے قیس کیا دو نمازیں ساتھ ہی۔ پس میں نے
عرض کیا کہ میں نے دونوں رکعتیں فجر کی یعنی سنت نہیں پڑھی تھیں فرمایا کہ تو اب کچھ نہیں۔ رواہ ابو داؤد والترمذی یعنی فرمایا کہ
جب کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ یہی صحیح معنی ہیں م۔ ابو ہریرہ رضہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے دونوں
رکعتیں فجر کی نہ پڑھی ہوں تو وہ انکو بعد طلوع آفتاب کے پڑھ لے۔ رواہ الترمذی۔ ابن عمر رضہ کی دونوں رکعتیں فجر کی قضا ہو گئیں
تو بعد طلوع آفتاب کے انکو ادا کیا۔ رواہ مالک بلاغا۔ حدیث صحیح ہے کہ جب نماز کی اقامت کہی جاوے تو پھر سوائے فرض کے کوئی
نماز نہیں ہے۔ البخاری۔ عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ دوگانہ فجر بھی نہیں۔ فرمایا دوگانہ فجر بھی نہیں ہے۔ رواہ ابن عدی باسناد حسن۔ اسکے خلاف
بعض نے یہ بڑھایا۔ الا رکعتی الفجر۔ مگر دوگانہ فجر یعنی دوگانہ سنت فجر کا اقامت کے وقت جائز ہے۔ لیکن بیہقی نے کہا کہ اسکی کچھ اصل نہیں ہے۔ اور
شیخ سلام اللہ حنفی نے شرح موطا میں اور قسطلانی رح نے شرح بخاری میں لکھا ہے اور یہ فقرہ موضوعات میں داخل کیا گیا ہے م۔ عبد اللہ بن مالک
بن بحینہ رضہ سے روایت ہے کہ نماز کی اقامت کہی گئی تھی اُس وقت حضرت صلعم نے ایک شخص کو دوگانہ پڑھتے دیکھکر فرمایا کہ کیا صبح کی چار رکعت ہے
رواہ البخاری ومسلم والنسائی۔ عبد اللہ بن سرجس رضہ نے کہا کہ رسول اللہ صلعم فجر کی نماز پڑھتے تھے کہ ایک شخص نے مسجد میں داخل ہو کر ایک
گوشہ میں دوگانہ پڑھا پھر رسول اللہ صلعم کے ساتھ نماز میں داخل ہوا حضرت صلعم نے جب سلام پھیرا تو فرمایا کہ اے فلان تو نے دونوں میں سے کس
نماز کو شمار کیا ہے اپنی تنہا پڑھی ہوئی کو یا جو ہمارے ساتھ پڑھی ہے۔ رواہ مسلم وابو داؤد والنسائی۔ ابو سلمہ سے روایت ہے کہ کچھ لوگوں نے اقامت سنی پھر
کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے جس حال میں کہ وے پڑھ رہے تھے تو فرمایا کہ کیا ساتھ ہی
دو نمازیں کیا ساتھ ہی دو نمازیں اور یہ واقعہ نماز صبح کا ہے۔ رواہ مالک۔ یہ روایات مفید ہیں کہ اقامت فجر کے بعد سنت نہیں پڑھ سکتا
اگرچہ پڑھکر نماز میں داخل ہو سکے اور مذہب میں صریح اسکے خلاف ہے۔ اور خلاف نہیں کہ اگر گھر میں پڑھکر مسجد میں داخل ہو کر
ایک ہی رکعت پائی تو روا ہے اور کلام انشاء اللہ تعالیٰ آویگا م۔ **واربع قبل الظہر** ۔ اور چار رکعتیں قبل ظہر کے۔ ف۔
سنت موکدہ ہیں ایک سلام سے جنکا رتبہ بعد دوگانہ فجر کے افضل ہے علی الاصح۔ نع۔ حدیث میں ہے کہ جس نے محافظت کی چار
رکعت قبل ظہر اور چار رکعت بعد ظہر کی اسکو اللہ تعالیٰ آتش دوزخ پر حرام فرما دیگا رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ
عن ام حبیبہ مرفوعا۔ اگر جماعت میں شریک ہونے سے یہ نماز نہیں پڑھی تو عامہ مشائخ کے نزدیک جب تک وقت باقی ہے قضا کرے
یہی صحیح ہے المحیط۔ بدلیل حدیث عائشہ رضہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ظہر سے پہلے چار رکعت نہ پڑھیں تو انکو بعد ظہر
پڑھ لیا۔ رواہ الترمذی۔ پھر حقائق میں ہے کہ شیخین رح کے نزدیک بعد ظہر کا دوگانہ سنت پڑھکر یہ چار رکعت قضا کرے
اور امام محمد کے نزدیک دوگانہ سے پہلے پڑھ لے اور اسی پر فتوی ہے۔ السراج۔ اگر قبل ظہر کے چار رکعتیں پڑھیں اور دوگانہ فرض
کے بعد دوگانہ کیا تو استحسانا جائز ہے المحیط۔ یہی شیخین کا قول لیا گیا ہے۔ المضمرات۔ **وبعدہا رکعتان** ۔ اور بعد ظہر کے دو
رکعتیں۔ ف۔ سنت موکدہ ہیں۔ حضرت علی رضہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز فریضہ کے پیچھے دو رکعتیں
پڑھا کرتے سوائے فجر و عصر کے۔ رواہ ابو داؤد۔ یعنی بعد ظہر و مغرب و عشاء کے دوگانہ نماز پر مواظبت تھی تو ہر دوگانہ سنت موکدہ
ہے م۔ **واربع قبل العصر** ۔ اور چار رکعات عصر سے پہلے۔ ف۔ سنت غیر موکدہ ہیں اور حدیث میں ہے کہ رحم کرے اللہ
تعالیٰ اس شخص پر جو عصر سے پہلے چار رکعات پڑھے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی اور حدیث علی رضہ میں ہے کہ آنکے درمیان میں

و مومنین پر سلام سے فصل کر کے دوگانہ دوگانہ کرتے۔ کما فی الترمذی۔ اور دوسری حدیث علی رضہ میں ہے کہ عصر سے پہلے دو رکعات پڑھا کرتے تھے۔ رواہ ابوداؤد۔ لہٰذا فرمایا۔ **وان شاء رکعتین**۔ اور اگر چاہے تو عصر سے پہلے دو رکعتیں پڑھے۔ ف۔ یعنی دونوں طور سے سنت ادا ہوگی۔ واضح ہو کہ قبل مغرب کے دو رکعتیں بہ تحقیق ابن الہمام رحمہ مباح ہیں۔ م۔ **ورکعتان بعد المغرب**۔ اور مغرب کے بعد دو رکعتیں۔ ف۔ سنت موکدہ ہیں انکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں پڑھنے کا حکم دیتے۔ النسائی عن کعب بن عجرہ رضہ اور جلدی کرے قبل کلام کے۔ الرزین رحمہ۔ **واربع قبل العشاء**۔ اور چار رکعتیں قبل عشاء کے۔ ف۔ یہ مستحب ہیں نہ سنت۔ **واربع بعدها**۔ اور چار رکعات بعد عشاء کے۔ **وان شاء رکعتین**۔ اور اگر چاہے تو دو ہی رکعت پڑھے۔ ف۔ یہ سنت موکدہ ہیں لیکن دو رکعت تو متعین ہیں اور چار رکعت میں دو رکعات بھی آجاوینگی۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ام المومنین عائشہ رضہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب عشاء پڑھکر میرے یہاں آئے تو آپ نے چار یا چھ رکعات پڑھیں۔ کما فی سنن ابی داؤد۔ میں کہتا ہوں کہ اس سے صرف یہی نکلتا ہے کہ حضرت ام المومنین صدیقہ کے یہاں ایسا کیا اور دوام نہیں نکلتا ہے۔ پھر یہاں انکی زیادتی کے ساتھ مواظبت ثابت کرنا چاہیے تاکہ سنت کے معنی متحقق ہوں کیونکہ سنت بدون مواظبت نہیں لہٰذا امام مصنف رحمہ نے لکھا۔ **والاصل فیہ قولہ علیہ السلام من ثابر علی ثنتی عشرۃ رکعۃ فی الیوم واللیلۃ بنی اللہ لہ بیتا فی الجنۃ**۔ اور اصل ان نمازوں کے سنت ہونے میں یہ حدیث ہے کہ جس نے مواظبت کی بارہ رکعات پر دن رات میں تو اللہ تعالیٰ اُسکے واسطے جنت میں گھر بنا دیگا۔ حدیث ام المومنین ام حبیبہ رضی اللہ عنہا سے سوائے بخاری کے باقی ائمۃ الصحاح نے بوجوہ کثیرہ و الفاظ متنوعہ روایت کیا۔ ازانجملہ یہ کہ ما من عبد مسلم یصلی للہ فی کل یوم ثنتی عشرۃ رکعۃ تطوعا من غیر الفریضۃ الا بنی اللہ لہ بیتا فی الجنۃ۔ یعنی جو بندہ مسلمان کہ خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے ہر روز بارہ رکعات زائد فرائض سے پڑھے تو ضرور ہے کہ اللہ تعالیٰ اُسکے لیے جنت میں ایک گھر بنا دیگا۔ ف۔ حاصل آنکہ وہ ضرور جنتی لائق درجہ عالی ہے۔ بالجملہ امام مصنف رحمہ کی روایت میں ثابر بمعنی راغب سے مواظبت نکلتی ہے اور دوسری روایت میں اُنکا فرائض سے زاید ہونا صحیح ہے۔ **وفسر علی نحو ما ذکر فی الکتاب**۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بارہ رکعات کی تفسیر جو فرمائی ہے اُسی کے مانند کتاب میں مذکور ہے۔ ف۔ چنانچہ صحیح مسلم و ابوداؤد و ابن ماجہ کی روایت میں ہوا۔ کی تفسیر یہ ہے کہ پڑھے چار رکعات قبل ظہر کے اور دو رکعت بعد ظہر کے اور دو رکعت بعد مغرب کے اور دو رکعت بعد عشاء کے اور دو رکعت فجر کے۔ ع۔ چونکہ کتاب میں اس سے زیادہ مذکور ہیں لہٰذا امام مصنف نے کہا کہ۔ **غیر انہ**۔ فرق اسقدر ہے کہ۔ ف۔ حدیث میں دو نمازیں مذکور نہیں ہیں۔ اول۔ **لم یذکر الاربع قبل العصر**۔ چار رکعت قبل عصر کو ذکر نہیں فرمایا ہے۔ ف۔ یعنی اس حدیث مواظبت میں نہیں مذکور ہے ورنہ حدیث دیگر تو مترجم نے ذکر کردی۔ **فلہذا سماہ فی الاصل حسنا**۔ اسی واسطے امام محمد نے کتاب الاصل میں چار رکعت قبل العصر کو حسن کہا۔ ف۔ اور سنت نہیں کہا ہے۔ **وخیر لاختلاف الآثار**۔ اور روایات مختلف ہونے کی وجہ سے اختیار دیا۔ ف۔ کہ چاہے چار پڑھے یا دو رکعت پڑھے چنانچہ مترجم نے دونوں روایتیں اوپر ذکر کیں۔ **والافضل ہو الاربع**۔ اور افضل یہی کہ چار پڑھے۔ ف۔ رہی نماز دوم۔ **ولم یذکر الاربع قبل العشاء**۔ اور عشاء سے پہلے چار رکعت مذکور نہیں ہیں۔ **ولہذا کان مستحبا**۔ اور اسی واسطے یہ چار رکعت مستحب ہوئیں۔ ف۔ اور سنت نہوئیں۔ بعدم المواظبۃ کیونکہ مواظبت نہیں پائی گئی۔ ف۔ اور کتاب میں جو شروع کیا کہ السنۃ رکعتان الخ تو سنت سے طریق مسنون مراد ہے نہ وہ کہ جس پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ حدیث المثابرہ میں تو بعد عشاء کے صرف دو رکعت مذکور ہیں لہٰذا فرمایا۔ **وذکر فیہ رکعتین بعد العشاء وفی غیرہ ذکر الاربع**۔ اور حدیث مذکور میں بعد عشاء کے دو رکعت مذکور ہیں اور دوسری حدیث میں چار کا ذکر ہے۔ ف۔ چنانچہ براء بن عازب رضہ نے مرفوعاً روایت کی کہ جس نے قبل الظہر چار پڑھیں گویا رات بھر عبادت کی اور جس نے بعد عشاء کے چار پڑھیں گویا لیلۃ القدر کی چار پائیں۔ رواہ سعید بن منصور فی سننہ

ورواہ البیہقی من قول عائشہ رضہ۔ لیکن قول عائشہ رضہ اسمین اپنی طرف سے نہین ہو سکتا تو ضرور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہوا ہی
ملع۔ فلہذا خیر۔ اسی واسطے کتاب مین اختیار دیا کہ چار پڑھے یا دو پڑھے۔ الا ان الاربع افضل۔ لیکن چار پڑھنا افضل ہی
خصوصا عند ابی حنیفۃ علی ما عرف من مذہبہ۔ علی الخصوص امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک بنا بر اسکے جو انکا مذہب معلوم ہوا ہی
کہ رات مین چار رکعت کرکے پڑھنا افضل ہی۔ ف اور یہ مذہب امام رح کا سوائے سنن کے نوافل مین ہی لیکن مصنف رح
نے اسکو بیان نکر اشارہ کیا کہ یہ چار رکعت سنت نہین ثابت ہوتی ہین کیونکہ حدیث براء رضہ و عائشہ رضہ سے صرف لوگون کو
اس فضیلت پر تحریض نکلی نہ آنکہ خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی پڑھتے تھے بلکہ اس سے قوی استدلال بحدیث ام المومنین عائشہ رضہ
ہی کہ آپ جب بعد عشاء میرے پاس آئے تو ضرور چار یا چھ رکعات پڑھین جیسا کہ مترجم نے اوپر ذکر کیا ہی لہذا ابن الہمام نے جو یہ
اعتماد کیا لیکن میرے نزدیک چار ہین مگر یہ ضرور نہین کہ آپ ہر جگہ پڑھتے ہون اگرچہ اظہر یہ کہ پڑھتے تھے چنانچہ ابن عباس رضہ کی حدیث
مین اپنی خالہ میمونہ رضہ کے یہان رات کو رہنے مین صحیح بخاری مین بھی یہ چار رکعات مذکور ہین اور یہی حدیث عبد اللہ بن الزبیر مین
بھی۔ کما رواہ احمد والبزار والطبرانی لیکن صحیح مسلم مین حضرت ام المومنین عائشہ رضہ سے دو رکعت ہین۔ فافہم۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث المشاہیر
بھی فضیلت پر تحریض ہی۔ مترجم نے بعد ظہر و مغرب و عشاء کے دو رکعت پر مواظبت اور ثابت کی اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ مین ہی
کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دس رکعات حفظ کین دو رکعتین قبل ظہر کے اور دو رکعت بعد ظہر کے اور دو رکعتین بعد مغرب
کے اپنے گھر مین اور دو رکعت بعد عشاء کے اپنے گھر مین اور دو رکعتین قبل نماز فجر کے جیسا کہ صحاح ستہ کی حدیث مین ہی اور دو رکعت
بعد جمعہ کا بھی ذکر ہی پس یہ محافظت دلیل مواظبت ہی اور اسی پر امام شافعی و احمد کے نزدیک سنن مؤکدہ دس رکعات ہین اور قبل
ظہر کے دو ہی رکعت ہین۔ دلیکن اصح یہ کہ ادنی درجہ کمال کا دس ہین اور اعلی درجہ بارہ ہین اور عبد اللہ بن سفیان نے حضرت عائشہ رضہ
سے مثل حدیث ابن عمر روایت کی جسکو ترمذی نے صحیح کہا ہی اور دوسری روایت حضرت عائشہ سے ظہر سے پہلے چار رکعت ہین اسکو صحیح مسلم و ابوداؤد مین
روایت کیا اور یہ اصح ہی۔ مترجم کہتا ہی کہ حدیث ابن عمر رضہ تو اس سے زیادہ اصح ہی لہذا ابن الہمام نے کہا کہ ابن عمر رضہ نے قبل ظہر کے دو رکعت تحیۃ المسجد
روایت کی ہین اور چار رکعت گھر مین تھین۔ مین کہتا ہون کہ یہ بعید ہی کیونکہ گھر کے سنن کو مذکور فرمایا اور حدیث ابو ہریرہ مین چار قبل الظہر کے دو سلام
سے ہین۔ والاربع قبل الظہر بتسلیمۃ واحدۃ عندنا کذا قالہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفیہ خلاف الشافعی۔ اور ہمارے نزدیک
قبل الظہر کی چار رکعت ایک سلام سے ہین جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہی اور اسمین شافعی رح کا خلاف ہی۔ ف بلکہ
امام احمد کا بھی کہ انکے نزدیک دو سلام سے ہین بدلیل حدیث ابو ہریرہ رضہ اور جواب دیا گیا کہ التحیات مین جو سلام ہی وہ مراد ہی
کیونکہ حدیث ابو ایوب رضی اللہ عنہ مین آیا کہ اسمین تسلیم نہین ہی۔ رواہ ابو داؤد والترمذی فی الشمائل وابن ماجہ لیکن ابو داؤد
و ابن خزیمہ نے اسکو ضعیف کہا ہی اور مخفی نہین کہ اگر دونون احادیث مین یہ توفیق دیجاوے کہ کبھی چار ایک سلام سے اور
کبھی دو سلام سے بلکہ کبھی دو رکعت پڑھتے تو اختلاف مرتفع ہو اور چار افضل ہین لیکن شاید کہ دو رکعت مین اور نیز دو سلام
محتمل تحیت ہی لہذا چار رکعت پر جو صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رضہ اور ام حبیبہ رضہ مین ہی اعتماد کیا اور ایک سلام سے ہونا ظاہر عبارت
مگر آنکہ حدیث ابو ہریرہ مین تفسیر ہو تو دو سلام و ایک سلام دونون طرح سنت ادا ہوگی، و اسی پر شیخ ابن الہمام نے اعتماد کیا اور میرے
استاد شیخ دہلوی رح نے فرمایا کہ دو و چار دونون مین دائر ہی اور یہی اظہر ہی اور چار احوط۔ واللہ اعلم۔ حدیث ابن عمر رضہ مین ہی
کہ جس نے بعد مغرب کے چھ رکعات پڑھین وہ اوابین مین لکھا جائیگا اور پڑھا قولہ تعالی انہ کان للاوابین غفورا۔ ابن الہمام رح
نے جزم کیا کہ اگر بعد فرض مغرب کے دو رکعت سنت و چار رکعت دیگر پڑھے تو یہ فضیلت پوری ہو جائیگی۔ رہین دو رکعت قبل
مغرب کے تو ابن حبان کی روایت مین ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو پڑھا اور بخاری کی حدیث مین ہی کہ حضرت صلعم نے
کہا کہ جو چاہے پڑھے اس کراہت سے کہ لوگ اسکو سنت ٹھہراوین اور حدیث صحیحین از انس رضہ مین ہی کہ اذان مغرب کے وقت

کچھ صحابہ مبادرت کرکے دو رکعت پڑھتے حتی کہ اجنبی آتا تو گمان کرتا کہ نماز ہو گئی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ گمان اس سبب سے کہ بعد مغرب
کے سنتیں لوگ پڑھتے ہیں اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعد مغرب کے سنتیں مسجد میں اجازت ہے حالانکہ اوپر حدیث گذری کہ آپ نے
گھروں میں پڑھنے کے واسطے حکم دیا ہے اور حدیث ابن عمر رض میں آپ کی خود مواظبت اسی طور پر ظاہر ہے پس شاید یہ فضیلت کی واسطے
ہو۔ بالجملہ قبل مغرب کے دو رکعت اس سے مستحب نکلتی ہیں لیکن طاؤس نے کہا کہ حضرت ابن عمر رض سے پوچھا گیا تو فرمایا کہ میں نے
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کسی کو پڑھتے نہیں دیکھا۔ رواہ ابوداؤد اور نووی رح نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور طحاوی رح
نے متعدد طرق صحیحہ سے وابن ابی شیبہ نے حضرت عمر رض سے روایت کی کہ جو کوئی قبل مغرب پڑھتا تو حضرت عمر رض اسکو مارتے تھے
اور ابراہیم نخعی نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر وعمر رض کوئی نہیں پڑھتے تھے پس جبکہ عموماً صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل یہ ہی مرجح
ہے اور طبرانی رح نے حضرت جابر رض سے روایت کی کہ ہم نے امہات المومنین ازواج مطہرات رضی اللہ عنہم سے قبل مغرب کے نماز
پڑھنے کو پوچھا تو سب نے کہا کہ حضرت صلعم نہیں پڑھتے تھے۔ اور یہ جو کہا گیا کہ حدیث انس رض مثبت ہے وہ مقدم ہے حضرت ابن عمر رض
کے نفی پر تو یہ کچھ نہیں ہے کیونکہ محققین کے نزدیک جو نفی کہ بدلیل ہو وہ مثل اثبات کے ہے اور بیان ظاہر ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو عہد ما
ظاہر ہوتا۔ پھر ابن الہمام رح نے نتیجہ نکالا کہ یہ دو رکعت قبل مغرب کے مباح ہیں اور کراہت نہیں بدون دلیل دیگر کے۔ اور تاخیر
مغرب کی وجہ نہیں ہو سکتی کیونکہ قلیل تاخیر روا ہے۔ کما فی القنیہ۔ میں کہتا ہوں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مارنا اور منع کرنا اس میں کراہت
کے واسطے کافی ہے جبکہ فعل متروک ہو چکا تھا۔ عینی نے کہا کہ یہی ابوحنیفہ رح کا مذہب ہے۔ پھر رہا یہ کہ سنن بعد فرض کے متصل ہیں
یا بعد اوراد واذکار کے ہیں اور ابن الہمام رح نے تحقیق کیا کہ فاصلہ صرف اسقدر کہ اللھم انت السلام ومنک السلام وتعالیت یا ذا
الجلال والاکرام ہے یا بقدر ان کلمات کے ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ مسجد میں فرائض پڑھکر گھروں میں جانے تک کی مقدار خود تاخیر
ہے اور اسقدر تاخیر بھی مسنون ہے فاللہ تعالی اعلم م۔ **بیان نوافل قال ونوافل النہار ان شاء صلی بتسلیمۃ رکعتین
وان شاء اربعا وتکرہ الزیادۃ علی ذلک**۔ نوافل النہار یعنی دن کی نفلیں چاہے تو ایک سلام سے دو رکعت پڑھے اور
چاہے چار رکعت پڑھے اور اسپر زیادہ کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ بالاتفاق کیونکہ اس بارہ میں وارد نہیں ہے ع۔ **فاما نافلۃ اللیل
قال ابوحنیفۃ ان صلی ثمان رکعات بتسلیمۃ جاز وتکرہ الزیادۃ علی ذلک**۔ رہیں نوافل اللیل یعنی رات کی
نفلیں تو ابوحنیفہ نے فرمایا کہ اگر آٹھ رکعات ایک سلام سے پڑھے تو جائز ہے اور اسپر زیادہ کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ یہی قدوری
نے اختیار کیا اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ مکروہ نہیں۔ علی الاصح۔ اور نہایہ میں کہا کہ یہی اصح ہے۔ عف۔ اور چار رکعت اولی
ہیں۔ **وقالا لا یزید علی رکعتین بتسلیمۃ**۔ اور صاحبین نے کہا کہ ایک سلام کے ساتھ دو رکعت پر زیادہ نہ پڑھے۔ ف۔
کیونکہ یہی افضل سنت ہے اور اگر ایک سلام سے چار رکعت پڑھیں تو بھی جائز بلا کراہت ہے اور اس سے زیادہ کرنا مکروہ ہے
الجامع والمبسوط وعامۃ الکتب۔ اور قاضیخان نے کہا کہ اگر آٹھ رکعات ایک سلام سے پڑھیں تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک
چار سلام کی نائب ہونگی اور صاحبین کے نزدیک چار تک تو بلا کراہت دو سلام کی نائب ہیں اور باقی مکروہ ہیں۔ مع۔ بالجملہ چار
رکعات امام رح کے نزدیک افضل اور صاحبین کے نزدیک بلا کراہت جائز ہیں اور زیادہ صاحبین کے نزدیک مکروہ اور امام کے
نزدیک آٹھ تک جائز ہیں۔ م۔ **وفی الجامع الصغیر لم یذکر الثمان فی صلوٰۃ اللیل**۔ اور جامع صغیر میں امام محمد نے صلوٰۃ
اللیل میں آٹھ کو نہیں ذکر کیا۔ ف۔ بلکہ چھ تک جواز لکھا ہے۔ ع۔ شاید ہو دلیل آنکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نو رکعات
ایک سلام سے پڑھیں تو ۲ نماز نفل اور تین وتر ہیں اور بحث آویگی م۔ **ودلیل الکراہۃ انہ علیہ السلام لم یزد علی ذلک
ولولا الکراہۃ لزاد تعلیما للجواز**۔ اور دلیل کراہت کی یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ پر ایک سلام سے زیادہ نہ کیا اور اگر
کراہت نہوتی تو جواز سکھلانے کو کسی بار بڑھا دیتے۔ ف۔ اور صحیح مسلم کی حدیث طویل میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

نو رکعت پڑھتے اُنکے درمیان نہین بیٹھتے سوائے آٹھوین رکعت کے کہ بیٹھکر اللہ تعالیٰ کا ذکر و حمد و دعا کرتے اور بغیر سلام کیے اٹھکر نوین رکعت پڑھ کر قعدہ کرتے اور اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا و دعا کرکے سلام پھیرتے کہ ہمکو سنا دیتے تھے۔ مع۔ اس سے مرجح ہوتا ہے کہ آٹھ سے زیادہ مکروہ نہین ہے۔ و سرخسی رح نے تصحیح کی ہے لیکن یہ استدلال مشکل ہے کیونکہ مقتضی ہے کہ اسمین قعود نہین مگر آٹھوین رکعت کے بعد تو پھر اسکا بھی قائل ہونا چاہیے حالانکہ مشائخ متفق ہین کہ نفل مین ہر دو رکعت کے بعد قعدہ واجب ہے حتی کہ اگر سہو سے تیسری کو کھڑا ہو جاوے تو بعد پورے قیام کے قعدہ کی طرف عود کرے۔ الفتح۔ **والافضل فی اللیل عند ابی یوسف ومحمد مثنی مثنی وفی النہار اربع اربع**۔ اور افضل رات مین امام ابو یوسف و محمد کے نزدیک دو دو ہین اور دن مین چار چار ہین۔ **وعند الشافعی فیہما مثنی مثنی**۔ اور افضل شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک رات و دن دونون مین دو دو رکعات ہین۔ **وعند ابی حنیفۃ فیہما اربع اربع**۔ اور ابو حنیفہ رح کے نزدیک افضل رات و دن دونون مین چار چار ہین۔ **للشافعی قولہ علیہ السلام صلوٰۃ اللیل والنہار مثنی مثنی**۔ شافعی کی دلیل تو حدیث ہے کہ نماز رات و دن کی دو دو رکعات ہین۔ **ف** رواہ الاربعۃ لیکن ترمذی نے کہا کہ اصحاب شعبہ رح مین بعض نے موقوفاً یعنی قول ابن عمر رض روایت کیا اور بعض نے مرفوعاً روایت کیا اور ثقہ راویون مے اس حدیث کی روایت کی والنہار کا لفظ نہین کہا یعنی صرف رات کی نماز دو دو رکعت روایت کی اور صحیحین کی روایت مین بھی صرف صلوٰۃ اللیل مثنی مثنی ہے اور دن کا ذکر نہین اور نسائی رح نے کہا کہ میرے نزدیک یہ حدیث خطا ہے اگرچہ سنن کبری مین کہا کہ اسکی اسناد جید ہے کیونکہ اسناد کے جید ہونے سے لازم نہین کہ حدیث مین دوسری جہت سے علت نہو۔ پس حاکم نے علوم الحدیث مین مثالاً اس حدیث کو روایت کرکے کہا کہ اسکے راوی تو ثقہ ہین مگر اسمین ایک علت ہے کہ اسکے بیان کرنے مین کلام طول ہو جائیگا۔ انتہی کلامہ۔ اور امام طحاوی نے ابن عمر رض سے روایت کی کہ وہ رات مین دو دو رکعت اور دن مین چار چار پڑھتے پس بعید ہے کہ ابن عمر رض حدیث روایت کرکے اُس سے مخالفت کرین۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ محصل کلام یہ کہ اس حدیث سے استدلال صحیح نہین ہے۔ مین کہتا ہون کہ رات کی نماز دو دو رکعت تو دوسری احادیث سے ثبوت ہے ازانجملہ حدیث عائشہ رض مرفوعاً کہ جب کوئی تم مین سے رات کو اُٹھے تو خفیف دو رکعتون سے اپنی نماز شروع کرے۔ رواہ مسلم۔ پھر بعد کو جسقدر چاہے دراز کرے۔ ابو داؤد۔ ازانجملہ حدیث ابن عمر مرفوعاً نماز رات کی دو دو رکعت ہے۔ الصحیحین۔ ازانجملہ حدیث ابن عباس رض جبکہ اپنی خالہ ام المومنین میمونہ رض کے یہان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز دیکھنے کو سوئے تھے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بائین پر جاکر نماز مین شریک ہوئے تھے اور حضرت نے بائین ہاتھ سے ابن عباس کا دایان کان پکڑکر داہنی طرف کھڑا کر دیا تھا تو ابن عباس رض نے بیان کیا کہ پھر پڑھین دو رکعت پھر دو رکعت پھر دو رکعت پھر دو رکعت پھر دو رکعت پھر وتر کیا قول۔ یہ تو دس رکعات ہوئین۔ م۔ اور ایک روایت مین کہا کہ مین نے آپ کی نماز تیرہ رکعات شمار کین پھر کروٹ سے لیٹ رہے حتی کہ سو گئے پھر بلال رض نے آکر نماز فجر کے واسطے خبر دی تو کھڑے ہوکر بغیر وضو کرنے کے دو رکعت خفیف پڑھین پھر نکل کر فجر کی نماز پڑھائی اور اپنی دعا مین فرماتے تھے۔ اللہم اجعل فی قلبی نوراً وفی بصری نوراً وفی سمعی نوراً وعن یمینی نوراً وعن یساری نوراً وتحتی نوراً وامامی نوراً وخلفی نوراً واجعل لی نوراً۔ یہ حدیث صحاح ستہ مین بطرق مروی ہے۔ واضح ہو کہ ابن الہمام رح نے لکھا کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تیرہ رکعات علاوہ دو رکعت سنت فجر کے تھین اور ابو داؤد کی روایت مین حضرت عائشہ رض سے بھی ایک حدیث مین یہ موجود ہے کہ آپ نے تیرہ رکعات سے زیادہ اختیار نہین کیا اور بخاری مین بھی حضرت عائشہ رض سے تیرہ رکعات علاوہ سنت فجر کے ثابت ہین لیکن صحاح ستہ مین دوسری روایت حضرت عائشہ رض سے اسطرح ہے کہ دس رکعات نماز اور ایک رکعت وتر اور دو رکعت سنت فجر پس تیرہ رکعات مع سنت فجر ہین۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ اسی روایت کو ترجیح ہے اور اسی پر استقرار ہوا حتی کہ ابن عباس رض سے بھی تیرہ رکعات مع سنت فجر کے مروی ہے۔ ملخص الفتح۔ مین کہتا ہون

کہ یہ روایت صحیح مسلم میں اصلح ہے کہ کانت صلاۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اللیل عشر رکعات ویوتر بسجدۃ ویرکع رکعتی
الفجر فتلک ثلث عشرۃ رکعۃ۔ یعنی نماز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رات میں دس رکعات تھی اور وتر کرتے ایک سجدہ کے
ساتھ اور دو رکعت فجر پڑھتے پس یہ تیرہ رکعات ہوئیں۔ رواہ الستۃ۔ اول تو اسمیں وتر ایک ہی رکعت قرار دی اگرچہ یون کہا
جاوے کہ اخیر دوگانہ سے ملا لیا ہوگا۔ پھر میں کہتا ہوں کہ ظاہر بات تو یہ ہے کہ جملہ روایات ٹھیک ہیں اور کسی ثقہ راوی کو وہم
نہیں ہوا بلکہ بات یہ ہے کہ اول تیرہ رکعات مع وتر کے صلوۃ اللیل تھی اور دو رکعت فجر اسکے علاوہ تھیں پھر کمی کر کے گیارہ مع
وتر ہیں پھر جب سن شریف زیادہ ہوا تو اور بھی کمی ہوگئی حتی کہ خود حضرت عائشہ رض کی حدیث میں سات رکعات مع الوتر ہیں لیکن
اور ام سلمہ رض نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تیرہ رکعات پڑھتے جب بزرگ وضعیف ہوئے تو سات پڑھیں۔ رواہ الترمذی
والنسائی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ابن الہمام رح نے کہا سات میں چار نماز، و تین وتر ہیں پس اگر ضعیف و مسن ہو تو سنۃ القیام
سات سے حاصل ہوگا، اور حدیث ابو داؤد میں جو حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ آپ ایتار کرتے چار و تین سے یعنی سات سے اور چھ
و تین سے اور آٹھ و تین سے اور دس و تین سے اور آپ سات سے کم اور تیرہ سے زیادہ ایتار نہیں کرتے تھے۔ یہ مقتضی ہے کہ بالکل
ہے سنت ادا ہو جائیگی اور چار سے کم تہجد نہیں ہے اور شمس الائمہ نے جو مبسوط میں کہا کہ کمتر دو رکعت ہیں تو واللہ اعلم کہاں سے یہ نقل
نقل۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث میں جو آیا کہ جو چاہے کہ پانچ سے ایتار کرے وہ کرے تو اس سے نکالا کہ تین وتر اور دو تہجد ہیں اور میں نے
سابق میں باب الوتر میں کلام کیا ہے اور حق یہ کہ چار سے کم تہجد نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور واضح ہو کہ حدیث عائشہ رض سے ثبوت
ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اول رات و درمیان شب و آخر رات حتی کہ سحر تک ہر حصہ میں ایتار فرمایا ہے۔ اور شیخ استاذ محقق
نے افادہ فرمایا کہ اول رات میں ایتار رمضان سے تھا پس تراویح علی التحقیق وہی تہجد بوجہ فضیلت رمضان کے مقدم ہو گئی
آتی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ عند التحقیق یہی قول اصح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ پھر اگر تہجد و قیام اللیل حضرت صلعم
پر واجب تھا تو ہم لوگوں کے حق میں یہ نماز مستحب ہے اور اگر نفل تھا تو ہمارے حق میں سنت ہے اور علماء مختلف ہیں بعض نے کہا نفل
اور اگر اول آپ پر واجب تھا پھر منسوخ ہوا پھر آپ پڑھتے رہے تو ہم لوگوں پر سنت ہو گیا سو بالجملہ قیام اللیل نہایت اعلیٰ تقرب ہے
اللہ تعالیٰ جس کو توفیق کو نصیب کرے۔ پھر ان فوائد کے ضمن میں مقصود یہ کہ نماز تہجد دوگانہ کرکے ثابت ہے۔ لیکن نفی نہیں کہ
دوگانہ سے زائد کرنے میں کراہت ثابت نہیں ہوتی ہے غایت یہ کہ افضلیت نہو۔ م۔ ولہما الاعتبار بالتراویح
کے نزدیک رات میں دوگانہ کرکے افضل ہونا بقیاس تراویح ہے۔ ف۔ کیونکہ بالاتفاق انہیں دوگانہ کرکے افضل ہے
استدلال بحدیث ابن عمر و عائشہ و ابن عباس رضی اللہ عنہم جو دوگانہ کرکے پڑھنے میں اوپر مذکور ہوئیں اولی ہے۔ م۔ کیونکہ
میں افضلیت ثابت کرنا قیاسی نہیں بلکہ توقیفی ہے جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل سے معلوم ہو سکتا ہے۔ ع۔ معہذا
کہ اسی پر فتوی دیا جاوے کہ رات میں دوگانہ کرکے افضل ہے جیساکہ صاحبین کا قول ہے۔ و۔ ولابی حنیفۃ انہ علیہ السلام کان یصلی
بعد العشاء اربعا رواہ عائشۃ رض۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد عشاء کے چار رکعت پڑھتے
اسکو ام المومنین عائشہ رض نے روایت فرمایا ہے۔ ف۔ کما رواہ ابو داؤد والنسائی۔ اور اوپر موضع گذر چکی۔ لیکن صحیح
میں عبداللہ بن شقیق کی روایت حضرت ام المومنین سے بعد عشاء کے گھر میں آکر دو رکعت ہیں۔ عینی رح نے کہا کہ یا تو راوی
کو وہم ہوا یا حضرت ام المومنین نے مختلف اوقات کی خبر دی ہے۔ واللہ اعلم۔ ع۔ وکان یواظب علی الاربع فی الضحی
اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز چاشت کی چار رکعت پر مواظبت فرماتے تھے۔ ف۔ اور جسقدر چاہتے پڑھاتے۔ رواہ مسلم
عن عائشہ رض تو دن میں بھی چارگانہ پڑھنا ثبوت ہوا۔ اور رواہ ابو یعلی الموصلی کی۔ روایت میں ہے کہ چاروں میں فصل کلام نہ کرتے
کمافی العینی میں کہتا ہوں کہ سلام و کلام میں فرق ہے لیکن وارد ہوتا ہے کہ عروہ نے عائشہ رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ

ایک عمل کو چھوڑ دیتے اور چاہتے کہ لوگ اسپر عمل کریں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز چاشت کبھی نہ پڑھی اور میں اس کو پڑھتی ہوں۔ رواہ الستۃ الا الترمذی۔ اور عبد اللہ بن شقیق کی روایت میں عائشہ رضہ سے بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چاشت پڑھنے سے انکار ہے۔ رواہ مسلم۔ پس اوفق یہ کہ آپ نے اسکو برابر چند روز پڑھکر پھر چھوڑا تو کبھی نہیں پڑھا۔ لیکن حدیث ابوسعید الخدری میں ہے کہ آپ پڑھتے تو ہم کہتے کہ نہ چھوڑینگے پھر چھوڑتے تو ہم کہتے کہ نہ پڑھینگے۔ رواہ الترمذی وحسنہ۔ اور حدیث ام ہانی رضہ میں آٹھ رکعات ہیں۔ کمافی الصحیحین وغیرہا اور اسی پر امام احمد وغیرہ نے اعتماد کیا ہے۔ اور ابوہریرہ رضہ سے روایت وصیت میں دو رکعت ہیں۔ رواہ الستۃ الا البخاری جیسے ابوذر رضہ کی حدیث ہر عضو پر صدقہ میں بھی دو رکعت ہیں۔ رواہ مسلم وابوداؤد۔ اور ابوہریرہ رضہ کی حدیث مرفوع میں ہے کہ جس نے دوگانہ ضحی پر محافظت کی اسکے گناہ بخشے جاوینگے اگرچہ سمندر کے جھاگ برابر ہوں۔ رواہ الترمذی اور جو لوگ صلوٰۃ الضحی پر مداومت کریں جنت کے باب الضحی سے پکارے جاوینگے کہ اللہ تعالی کی رحمت سے داخل ہو۔ رواہ ابوہریرہ مرفوعا۔ اور اس نماز کا وقت مختار جب چوتھائی دن چڑھے جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث زید بن ارقم سے ثابت ہے کہ نماز اوابین میں ظاہر ہے۔ مرجات۔ یعنی اس میں کمتر دو اور صحیح قول میں چار ہیں اور آٹھ افضل اور انتہا بارہ ہیں اور مخفی نہیں کہ قول الحنفیہ بھی صحیح ثابت ہے پھر تحقیق یہ ہے کہ صلوٰۃ الضحی پر مواظبت دائمی نہ تھی بلکہ کسی مدت تک برابر پڑھتے پھر برابر چھوڑتے اسی وجہ سے وہ سنت نہیں بلکہ مستحب ہے اور چونکہ چار رکعت کا وجود اکثر ہے تو دن میں چار گانہ افضل ہے م۔ **ولانہ ادوم تحریمۃ فیکون اکثر مشقۃ**۔ اور وجہ چار گانہ افضل ہونے کی یہ بھی کہ براہ تحریمہ اسکو زیادہ دوام ہے تو درمیان میں فراغت نہ ہونے سے زیادہ مشقت ہوگی۔ **ف**۔ اور جس عبادت میں زیادہ مشقت اسمیں زیادہ ثواب جیسا کہ حدیث میں ثبوت ہے تو وہ ثواب میں اکثر ہوئیں۔ **وازید فضیلۃ**۔ اور زیادہ فضیلت والی ہوئیں۔ **ولہذا لو نذر ان یصلی اربعا بتسلیمۃ لایخرج عنہ بتسلیمتین وعلی القلب یخرج**۔ اور اسی واسطے اگر نذر کی کہ چار رکعت نماز ایک سلام سے پڑھیگا تو دو سلام سے پڑھنے میں نذر ادا نہیں ہوتی اور اگر دو سلام سے پڑھنے کی نذر کی تو ایک سلام سے پڑھ لینے میں ادا ہوجاتی ہے۔ **ف**۔ اور تراویح میں دوگانہ کی فضیلت بوجہ جماعت کے عارض ہے۔ **والتراویح تؤدی بجماعۃ**۔ اور تراویح جماعت سے ادا کیجاتی ہیں۔ **فیراعی فیہا جہۃ التیسیر**۔ تو اسمیں آسانی کی جہت نگاہ رکھی جاتی ہے **ف**۔ وعلی ہذا اگر تراویح کو تنہا پڑھے تو چار چار افضل ہیں جب کہ قوت ہو م۔ اور حدیث میں جو وارد ہے کہ صلوٰۃ اللیل مثنی مثنی فاذا اردت ان تنصرف فارکع بسجدۃ توتر لک ما قد صلیت۔ یعنی نماز شب دوگانہ ہے جب تو پھرنا چاہے یعنی بخوف صبح فراغت چاہے تو ایک رکعت پڑھ لے وہ تیری نماز کو وتر کردیگی۔ رواہ البخاری۔ تو یہ بیان ہے کہ نماز شب کو وتر سے ختم کرنے کا حکم ہے نہ آنکہ نماز تمام طاق رکعت سے پڑھی جاوے لہذا مصنف رح نے امام شافعی کے جواب میں کہا کہ۔ **ومعنی ما رواہ شفعا لا وترا واللہ اعلم**۔ اور جو حدیث امام شافعی نے روایت کی اسکے معنی یہ کہ نماز رات کی جوڑ جوڑ یعنی جفت ہے نہ طاق واللہ اعلم۔ **ف**۔ یعنی پہلے جفت پڑھے پھر آخر میں طاق کرلے۔ ابن الہمام رح نے خیال کیا کہ اولی استدلال اس حدیث سے ہے جو صحیحین میں ہے کہ ابو سلمہ بن عبد الرحمن نے حضرت عائشہ رضہ سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز شب کو پوچھا تو فرمایا کہ آپ رمضان وغیر رمضان میں گیارہ رکعات پر زیادہ نہیں کرتے تھے پس چار رکعتیں پڑھتے کہ انکی خوبی و درازی کو مت پوچھ پھر چار پڑھتے کہ انکی خوبی و درازی کو مت پوچھ آخر تک۔ وجہ استدلال یہ کہ چار چار الگ تھیں ورنہ یوں کہا جاتا کہ آٹھ پڑھتے کہ انکی خوبی و درازی کو مت پوچھ اور کبھی ایسا کرتے اور کبھی دو دو رکعت پڑھتے۔ اور اسمیں طول کلام کیا۔ کمافی الفتح۔ اور شافعیہ اسکا یہ جواب دیتے ہیں کہ اول دو رکعت خفیف پڑھتے پھر چار رکعت دو دوگانہ کرکے خوبی رکوع و سجود اور دراز قرأت سے پڑھتے پھر اسکے بعد چار رکعت دو دوگانہ کرکے اول سے بھی زیادہ طویل و دراز پڑھتے تھے پس اول چار اور دوم چار میں درازی کا فرق ہے اور دوسری روایات قولی وفعلی دوگانہ دوگانہ ہونے پر نص ہیں۔ فاللہ تعالی اعلم م۔ **(فرع)** طلوع فجر کے بعد فرض پڑھنے تک

کلام مکروہ ہے ع - میں کہتا ہوں کہ کلام نیک استثناء کرنا چاہیے کیونکہ حدیث صحیح میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عائشہ رض سے
باتیں کرنا ثبوت ہے جیسا کہ گذرا م - طول القیام کثرت سجود سے افضل ہے ہو الصحیح البدائع - خلافاً لمحمد نفل کا مخفی کرنا اظہار سے
افضل - نوافل اللیل بہ نسبت نوافل النہار کے افضل - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بعد فریضہ کے رات کی نماز افضل ہے
رواہ مسلم - آخر رات بہ نسبت اول کے افضل - مسافر بلا عذر کے سنت ترک نہ کرے - منیۃ المفتی - رات کو جاگے تو مستحب ہے کہ جس
قدر نیند دور کر کے مسواک کرے اور آسمان کو نظر کرے - ان فی خلق السموات والارض واختلاف اللیل والنہار لآیات لاولی الالباب
الذین آخر تک پڑھے کما ثبت فی الصحیحین قیام اللیل میں سے اسی قدر اختیار کرے کہ آخر عمر تک اس پر مداومت ممکن ہو جو دن کی
ونرک کے منجملہ مستحباب کے دو رکعت تحیۃ الوضوء اور انکی فضیلت باب الوضوء میں گذری - منجملہ اسکے دو رکعت وقت سفر کے - رواہ
ابن ابی شیبہ - اور دو رکعت وقت واپسی کے مسجد محلہ میں - کما فی صحیح مسلم - اور دو رکعت تحیۃ المسجد کما فی الصحیحین حتی کہ کہا گیا کہ یہ سنت
ہے - اور روزانہ دو رکعت ایک مرتبہ کافی ہیں - اگر امام نماز فرض میں ہو یا موذن اذان کہنے لگا تو بالاتفاق تحیۃ المسجد ساقط ہیں ع
میں کہتا ہوں کہ امام خطبہ میں ہو تو بدلیل حدیث صحیح دو رکعت مختصر جائز ہیں مگر مترجم کے نزدیک اشکال ہے مگر یہ کہ امام توقف دیر
تک خاموش ہو - واللہ اعلم - م - منجملہ مستحبات کے نماز استخارہ دو رکعت اور صلوٰۃ التسبیح چار رکعت اور ایک حدیث ضعیف میں
صلوٰۃ الحاجۃ دو رکعت ہے ع البحر - اور لکھا کہ ماہ شعبان کے نصف یعنی شب برات میں رات کو عبادت کی حدیث موضوع ہے
جیسا کہ علم المشہور میں ہے اور ابن دحیہ نے کہا کہ انہیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح نہیں ہوا ع - مترجم کہتا ہے کہ ترمذی میں
روایت موجود ہے لیکن ضعیف ہونے میں شک نہیں اور شاید موضوع وجیسا کہ عینی رح نے جزم کیا - فاللہ اعلم م - دونوں عیدین
کی راتوں کو احیاء کرنا مستحب ہے ع - میں کہتا ہوں کہ شب قدر کا احیاء صحیح ومعروف ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الصوم میں آئیگا
اور واضح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کے یہاں دعوت کے بعد انکی خواہش برکت سے دو رکعت
نماز بھی پڑھ دی پس شاید یہ منصوص کہو - واللہ اعلم م - نماز استخارہ تمام نیک کاموں میں خواہ عادت ہوں یا عبادت ہوں -
المرقاۃ - مگر عبادت میں جیسے حج وجہاد وغیرہ میں یہ فعل تو فی نفسہ خوب ہے تو اسکے لیے استخارہ نہیں بلکہ اسواسطے کہ آیا اسی وقت کرے
یا نہیں - غنیۃ المستملی الحلبی - اور امور میں سے لائق اہتمام اور نادر او جو دائم ہو جیسے سفر و عمارت وغیرہ نہ جیسے کھانا پینا وغیرہ - اللمعات
جب امر مہم پیش آوے تو دو رکعت نفل پڑھے پھر کہے - اللہم انی استخیرک بعلمک واستقدرک بقدرتک واسالک من فضلک العظیم
فانک تقدر ولا اقدر وتعلم ولا اعلم وانت علام الغیوب اللہم ان کنت تعلم ان ہذا الامر خیر لی فی دینی ومعاشی وعاقبۃ امری او عاجل امری
وآجلہ فاقدرہ لی ویسرہ لی ثم بارک لی فیہ وان کنت تعلم ان ہذا الامر شر لی فی دینی ومعاشی وعاقبۃ امری او عاجل امری وآجلہ فاصرفہ
عنی واصرفنی عنہ واقدر لی الخیر حیث کان ثم ارضنی بہ - المسلم وسنن الاربعہ عن جابر بن عبد اللہ رض - اور زیادہ کیا - ولا حول ولا قوۃ
الا باللہ - ابن حبان عن ابی سعید الخدری - اور اگر نکاح میں استخارہ ہو تو عورت کا نام مع باپ کے نام کے بیان کرے - ابن حبان
والحاکم عن ابی ایوب رض - اور صحیح احادیث میں استخارہ کی تعلیم کرنا اور اسکے ترک پر بدبختی کی مذمت وارد ہے - الحصن - اور استخارہ
سات بار تک کرے کہ پھر جو دل میں جمے وہی بہتر ہے کذا رواہ ابن السنی عن انس رض - غنیۃ المستملی الحلبی - (نماز حاجت) اگر اللہ عزوجل
کی طرف یا بظاہر کسی آدمی کی جانب کوئی حاجت ہو تو اچھی طرح وضو کر کے دو رکعت نفل پڑھے پھر اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا و حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھکر کہے کہ لا الہ الا اللہ الحلیم الکریم سبحان اللہ رب العرش العظیم الحمد للہ رب العالمین اسالک موجبات
رحمتک وعزائم مغفرتک والعصمۃ من کل ذنب والغنیمۃ من کل بر والسلامۃ من کل اثم - حص ت - لا تدع لی ذنبا الا غفرتہ ولا ہما
الا فرجتہ ولا حاجۃ ہی لک رضا الا قضیتہا یا ارحم الراحمین - ت - دوسرا طریقہ یہ کہ بعد دو رکعت کے یوں دعا پڑھے - اللہم انی اسالک
واتوجہ الیک بنبیک محمد نبی الرحمۃ یا محمد انی اتوجہ بک الی ربی فی حاجتی ہذہ لتقضی لی اللہم فشفعہ فی - ت س ق - صلوٰۃ التسبیح

چونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت بڑا عطیہ فرماکر اپنے چچا عباس بن عبدالمطلب کو ارشاد کیا کہ جب تونے اسکو کیا تو اللہ تعالے
تیرے گناہون کو اگلے و پچھلے و پرانے و نئے اور بھولے چوکے اور عمداً کیے ہوے خواہ صغیرہ ہون یا کبیرہ ہون مخفی و پوشیدہ ہون
یا ظاہر ہون سب بخشیگا۔ وہ یہ ہے کہ تو چار رکعات پڑھ ہر رکعت میں سورہ الحمد اور ایک سورہ پڑھ جب پہلی رکعت مین قرأت کر چکے
تو کھڑے ہونے کی حالت مین سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر پندرہ مرتبہ پڑھ پھر رکوع کر اور حالت رکوع مین اس
تسبیح کو دس بار پڑھ (یعنی بعد سبحان ربی العظیم کے) پھر رکوع سے سر اٹھا کر اسکو دس بار پڑھ پھر سجدہ کر اور حالت سجدہ مین اسکو
دس بار پڑھ پھر سجدہ سے سر اٹھا کر اسکو دس بار پڑھ پھر دوسرا سجدہ کر اور اس حالت مین اسکو دس بار پڑھ پھر دوسرے
سجدہ سے سر اٹھا کر کھڑے ہونے سے پہلے اسکو دس بار پڑھ لے پس یہ ہر رکعت میں پچھتر بار تسبیح ہوئی اسی طرح چارون رکعات پڑھ
پھر اگر تجھسے ہو سکے کہ تو ہر روز ایکبار پڑھے تو پڑھ لے اور اگر نہ پڑھے تو ہر جمعہ مین ایکبار پڑھ اور اگر نہ پڑھے تو ہر مہینہ مین ایکبار پڑھ
اور اگر نہ پڑھے تو ہر سال مین ایکبار پڑھ اور اگر نہ پڑھے تو تمام عمر مین ایکبار پڑھ۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ والحاکم و ابن حبان عن ابن
عباس مرفوعاً ورواہ ابن ماجہ والترمذی عن ابی رافع اور اس باب مین عبداللہ بن عمر اور فضل بن عباس سے بھی روایت ہے ابن
حجر رح نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور دارقطنی نے اسکو اصح قرار دیا ہے۔ واضح ہو کہ اس ترکیب مین دوسرے سجدہ سے سر اٹھانیکے
بعد دس بار کہنے تک بیٹھنا مذکور ہے اور بعضے حنفیہ نے فتاوی مین اس سے احتراز کے لیے ان دس بار کو قرأت سے پہلے کر لیا
اور مترجم کے نزدیک یہ لغو ہے اسواسطے کہ جلسہ استراحت مین حدیث صحیح موجود ہے پس مسئلہ اجتہادی ہے تو غایت یہ کہ امام ابوحنیفہ کے
نزدیک فرائض مین احتیاطاً نہ بیٹھے اور مترجم نے افعال نماز مین اشارہ کیا کہ یہ استراحت بوڑھے تو بیمارون و ضعیفون کے واسطے
ہے تو درحقیقت صرف نفل مین یہ کلام ہے برخلاف اسکے جس نے صلوٰۃ التسبیح مین یون مداخلت کی اسنے امر توقیفی کو بدل دیا لیکن
حضرت عبداللہ بن المبارک و بعضے صالحین سے یون بھی ماثور ہے لیکن اصح یہی طریقہ حدیث ہے۔ مطلق نفل کو ہر وقت ادا کرنا مستحب ہے محیط
السرخسی یعنی سوائے مکروہ اوقات کے اور وہ بعد عصر و بعد فجر کے اور وقت طلوع و غروب و ٹھیک دوپہر کے ہے۔ فرع شمس الائمہ
حلوانی نے کہا کہ افضل یہ کہ سوائے تراویح کے سب سنن و نوافل گھر مین ہون۔ النہایہ۔ یہی صحیح ہے لیکن بلحاظ زمانہ کے عوام مسجد ہی
مین بعد فرائض پڑھین اور خواص بھی دکھلا دین تو مضائقہ نہین ظاہراً اسی وجہ سے کافی مین اسکو لکھا ہے۔ چار رکعت نفل ظہر و جمعہ
و بعد جمعہ مین درمیانی قعدہ مین درود نہ پڑھے اور نہ تیسری رکعت مین کھڑے ہو کر سبحانک اللہم الخ پڑھے بخلاف دیگر چارگانہ
نوافل کے اور ظاہری ہے کہ اگر بعد سنت فجر یا چارگانہ قبل الظہر کے خرید و فروخت مین مشغول ہوا تو سنت اعادہ کرے اور ایک لقمہ
یا گھونٹ سے باطل نہوگی۔ الخلاصہ۔ اور تاخیر کرنے مین ثواب کم ہوگا۔ النہایہ۔ اور صحیح یہ کہ نیک باتون مین کچھ کمی نہوگی
کما قدمناہ ہم۔ چار رکعت نفل مین اگر دوگانہ کے بعد عمداً نہ بیٹھا تو شیخین کے نزدیک استحساناً فاسد نہین اور امام صفار سے مذکور
کہ سہو کا سجدہ کرے اور امام محمد کے نزدیک قیاساً فاسد ہے اور اگر تین رکعت ہون تو بقول اصح فاسد ہے اور وتر بقول امام رح
استحساناً فاسد نہین اور قیاساً فاسد ہے اور یہی لیا گیا ہے الخلاصہ۔

فصل فی القراءۃ۔ فصل دربیان قرأت۔ والقراءۃ فی الفرض واجبۃ فی الرکعتین۔ قرأت کرنا فرض نماز مین دو
رکعتون مین واجب ہے۔ ف۔ یعنی قرأت تو فرض کی دو رکعتون مین فرض ہے لیکن یہ قرأت اول کی دو رکعتون مین رکھنا
واجب ہے یہی مذہب ہے قول صحیح اور اسی طرف اصل مین اشارہ کیا الفتح اور اسی کو تحفہ و ذخیرہ مین صحیح کہا ہے۔ اور قدوری و ذخیرہ کا
مذہب یہ کہ دو رکعت مین بلا تعیین واجب ہے کذا فی البدائع لہذا اگر قرأت بالکل ترک کرے یا فقط ایک ہی رکعت مین پڑھے
تو نماز فاسد ہے اور اگر اخیرین مین قضا کرے تو نماز صحیح اور سجدہ سہو واجب ہے کذا فی الفتح۔ اور قدوری رح و ذخیرہ کے قول پر
سجدہ سہو بھی واجب نہوگا اگرچہ اولیین مین ترک خلاف سنت ہے اور ظاہر کلام مصنف رح دوسرے قول کی طرف۔ جسکو پہلی دونون

رکعتون کی تعیین نہین کی ہے۔ **وقال الشافعی فی الرکعات کلہا لقولہ علیہ السلام لاصلوٰۃ الا بقراءۃ** ۔ اور شافعی رح
نے کہا کہ فرض کی سب رکعات مین قرارت واجب ہے بدلیل قولہ علیہ السلام لاصلوٰۃ الخ یعنی نماز نہین مگر بقرارت۔ ف۔ رواہ مسلم
تو ہر نماز مین قرارت واجب ٹھہری۔ **وکل رکعۃ صلوٰۃ** ۔ اور ہر رکعت نماز ہے۔ ف۔ تو ہر رکعت مین قرارت واجب ہوئی۔ مخفی
نہین کہ حدیث از قسم احاد ہے تو اس سے فرضیت قطعی کا ثبوت نہین ہو سکتا۔ وجوب ہو سکتا ہے لیکن ہر رکعت نماز ہونا مشکل ہے
م پھر یہی قول و دلیل امام مالک کی ہے فرق یہ کہ جو مصنف رح نے ذکر کیا۔ **وقال مالک فی ثلث رکعات** ۔ اور امام مالک
نے کہا کہ تین رکعات مین فرض ہے۔ ف۔ یعنی چارون مین چاہیے لیکن تین تک کافی ہے۔ **اقامۃ للاکثر مقام الکل** تیسرا
کیونکہ اکثر قائم مقام کل کے ہے بنظر آسانی دینے کے۔ ف۔ پس شاید کہ مغرب مین دو ہی کافی ہون ۔م۔ یہ استدلال امام شافعی
و مالک کا صریح نہین ہے بلکہ صحیح وہ حدیث بخاری و مسلم کی صحیحین ذمہ ہما کی روایت اس اعرابی کے بارہ مین جس نے بُری طرح
نماز پڑھی اور تیسری مرتبہ آپ نے تعلیم کی چنانچہ اسمین ہے کہ پس جب تو نماز کو کھڑا ہو تو تکبیر کر پھر پڑھ جو تیرے پاس قرآن سے
ہو۔ اور آخر حدیث مین ہے کہ پھر ایسا ہی اپنی تمام نماز مین کر۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ اول دو رکعت مین تو فاتحہ مع سورۃ واجب ہے
پس اگر یہی دلیل ہو تو اخیرین مین بھی فاتحہ مع سورہ واجب ہوگا۔ اور اسکا جواب نہین سواے ان احادیث کے جنمین اخیرین
مین صرف فاتحہ پڑھنا مروی ہے ۔م۔ **ولنا قولہ تعالیٰ فاقرأوا ما تیسر من القرآن** ۔ اور ہماری دلیل قولہ تعالیٰ فاقرأوا الخ
یعنی پڑھو جو میسر ہو قرآن سے۔ ف۔ اقرأوا صیغہ امر ہے جس سے فرض ثابت ہوتا ہے۔ **والامر بالفعل لایقتضی التکرار**
اور جو امر کسی فعل کے واسطے ہو وہ ایکبار کرنے سے پورا ہو جاتا ہے تکرار اسکا اقتضا نہین ہے۔ ف۔ تو نماز مین اگر اسقدر
پڑھ دیا ایکبار کہ جسکو قرأت کہین تو فرض ادا ہو گیا۔ اگر کہا جاوے کہ پھر تو ایک رکعت مین پڑھ دینے سے امر کی تعمیل ہوگئی
پھر دوسری رکعت مین کیون فرض ہوا۔ جواب یہ کہ آیت مین بالاتفاق نماز مین پڑھنے کا حکم ہے تو ایک رکعت مین تو صریح
نص ہے۔ **وانما اوجبنا فی الثانیۃ استدلالا بالاولیٰ** ۔ اور دوسری رکعت مین ہم نے اسی واسطے واجب یعنی فرض قرار
دیا کہ دلالت نص پہلی رکعت کے ساتھ دوسری کو مقتضی ہے۔ ف۔ یعنی پہلی رکعت مین تو صراحۃ النص سے قرارت فرض اور
دوسری مین دلالۃ النص سے۔ **لانہما یتشاکلان من کل وجہ** ۔ کیونکہ دونون رکعتین ہمشکل ہین ہر طرح سے۔ ف۔ یعنی
اصل ارکان مین یکسان ہین ع۔ تو ہم نے جانا کہ شرعاً دوسری رکعت بھی مثل اول کے مراد ہے۔ ف۔ **فاما الاخریان
فتفارقانہما** ۔ اور رہین اخیر کی دونون رکعتین تو وہ اولین سے مفارقت رکھتی ہین۔ ف۔ چند باتون مین۔ **فی حق السقوط
بالسفر** ۔ سفر مین دونون ساقط ہو جاتی ہین۔ **وصفۃ القراءۃ** ۔ اور قرارت کی صفت مین۔ ف۔ چنانچہ اولین مین جہر
ہے تو اخیرین اخفا ہو۔ **وقدرہا** ۔ اور قرارت کی مقدار مین۔ ف۔ چنانچہ اخیرین مین صرف فاتحہ پڑھی جاتی ہے۔ **فلا یلحقان بہما**
تو دونون اخیرین لحق باولین نہونگی۔ ف۔ بالجملہ پہلی رکعت تو صریح اور دوسری رکعت بوجہ دلالت کے صیغہ امر کے تحت مین
داخل ہوئین اور اخیرین بوجہ افتراق کے داخل نہوئین اور اولیٰ یہ کہ حضرت عائشہ رض سے ثبوت ہوا کہ نماز دو رکعت اول
فرض ہوئی پھر حضر مین دیگر دو رکعت بڑھین اور سفر مین وہی رہین۔ کما فی الصحیح۔ پس اول دو رکعت بقرارت متعینہ تعمیل
صیغہ امر کی تعمیل انہین ہو چکی پس اخیرین محل فرض نہوئین ۔م۔ اور بُری طرح نماز پڑھنے والے اعرابی کی تعلیم مین جو کل نماز
مین فرمایا تو وہ خبر واحد ہے اس سے فرضیت ثبوت نہوگی اور ہم نماز کو مجمل نہین کہتے تا کہ حدیث سے اسکا بیان نکلے
افتح۔ لیکن مخفی نہین کہ قرأت ایک رکعت مین مراد ہے یا کل مین یہ ایک معنی مجمل ہین اور قرأت بلاشبہ رکن ہے۔ اور حدیث
ابو سعید خدری و ابو قتادہ رض وغیرہما بروایت صحاح مفید ہین کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اخیرین مین پڑھتے اور کوئی
حدیث مرفوع نہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرارت نہین پڑھی۔ مذہب یہ کہ اگر مواظبت ثبوت ہو تو مفاد یہ کہ فاتحہ

اخیرین میں واجب ہے لیکن جب قول صحابہ رضی اللہ عنہم اسکے خلاف ثابت ہو تو معلوم ہوجائیگا کہ یہ وجوب نہیں ہے۔ توضیح یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دائمی مواظبت اس قرارت پر ثبوت نہیں ہوتی ہے غایت یہ کہ کسی روایت میں عدم قرارت نہیں آیا اور برخلاف اسکے ابن ابی شیبہ نے شریک عن ابی اسحٰق السبیعی عن علی و ابن مسعود روایت کی کہ ان دونوں صحابی نے کہا کہ پہلی دونوں رکعتوں میں قرارت کر اور پچھلیوں میں تسبیح پڑھ۔ فتح۔ یہ اسناد ثقات مگر منقطع ہے م۔ اور امام شافعی کی دلیل تمام جب ہو کہ نماز یعنی ہر رکعت ہو۔ **والصلوۃ فیما روی مذکورۃ صریحا فتنصرف الی الکاملۃ**۔ اور الصلوۃ کا لفظ اس حدیث میں جو شافعی رح نے روایت کی صریح مذکور ہے پس یہ لفظ صلوۃ کاملہ کی طرف پھیرا جائیگا۔ ف۔ کیونکہ مطلق سے فرد کامل مراد ہوتا ہے۔ **وہی الرکعتان عرفا**۔ اور وہ دو رکعت میں باعتبار عرف۔ **کمن حلف لا یصلی صلوۃ**۔ جیسے کسی نے قسم کھائی کہ کوئی صلوۃ نہ پڑھیگا۔ ف۔ تو دو رکعت پڑھنے سے حانث ہوگا۔ **بخلاف ما اذا حلف لا یصلی**۔ برخلاف اسکے اگر قسم کھائی کہ لا یصلی۔ ف۔ یعنی صلوۃ کا لفظ نہ کہا۔ تو اس صورت میں البتہ ایک رکعت پر حانث ہوگا بوجہ اسکے کہ لفظ صریح صلوۃ نہیں تاکہ کامل کی طرف پھیر جاوے۔ اور عرف شریعت میں نماز دو رکعت سے کم نہیں کیونکہ بحث رکعت سے ممانعت ہے م ع۔ **ویخیر فی الاخریین**۔ اور مصلی کو اخیرین میں اختیار ہے۔ **معناہ ان شاء سکت وان شاء قرأ وان شاء سبح کذا روی عن ابی حنیفۃ**۔ اسکے معنی یہ کہ مصلی مختار ہے چاہے اخیرین میں خاموش رہے اور چاہے پڑھے اور چاہے تسبیح کرے یوں ہی امام ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ن۔ **وہو الماثور عن علی و ابن مسعود**۔ اور یہی تسبیح کرنا مروی ہوا ہے حضرت علی و ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے۔ ف۔ بروایت ابن ابی شیبہ۔ کما مر ع۔ **و عائشۃ رض**۔ اور حضرت ام المومنین عائشہ رض سے۔ ف۔ لیکن یہ روایت نہیں ملی۔ ع۔ **الا ان الافضل ان یقرأ لانہ علیہ السلام داوم علی ذلک**۔ مگر افضل یہ کہ اخیرتین میں پڑھے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر مداومت کی ہے۔ ف۔ یعنی کبھی ترک کے ساتھ۔ تو واجب نہیں ہے ع۔ **ولہذا لا یجب السہو بترکہا فی ظاہر الروایۃ**۔ اور اسی جہت سے ترک قرارت سے سجدہ سہو نہیں واجب ہوتا ظاہر الروایۃ میں۔ ف۔ بخلاف روایت الحسن عن ابی حنیفہ۔ جسکا مفاد یہ کہ اخیرین میں خاموشی مکروہ ہے اگر خاموش رہے تو سجدہ سہو واجب ہوگا۔ ابن الہمام رح نے منقطع روایت ابن ابی شیبہ کو امام محمد کی روایت متصل حضرت ابن مسعود رض سے مؤید کرکے کہا کہ آثار سے حجت تام ہوتا اسوقت کہ دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے اسکے خلاف ثبوت نہو ورنہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف اسوقت وجوب میں ہوگا تو دلیل احادیث مرفوعہ صحیح سے مداومت نکلتی ہے اور اسکے مخالف ترک ثبوت نہیں ہوتا وہ دلیل اپنے معنی وجوب پر رہیگی تو احوط روایۃ الحسن ہے یعنی امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک قراءۃ اخیرین میں واجب ہے۔ اور تعجب ہے کہ مشائخ اس مقام پر تو اسطرح کہتے ہیں اور جس مسئلہ میں کہ قاری نے اپنی قراۃ اخیرین میں خلیفہ کردیا۔ اور زفر رح نے کہا کہ جائز ہے اسلیے کہ فرض القراءۃ تو اولیین کی دو رکعت میں ادا ہوچکا۔ وہاں بھی مشائخ جواب میں کہتے ہیں کہ قرارت تو جملہ رکعات میں فرض ہے اگرچہ وہ دوہی رکعت میں کرکے ادا کردیجاتی ہے ملخص الفتح۔ حاصل یہ کہ ان مشائخ کو یہاں بھی اخیرین میں وجوب قراءۃ کی روایت لینا چاہیے تھا۔ مترجم کہتا ہے کہ اثر حضرت علی و ابن مسعود جو مذکور ہوا محتمل ہے کہ تسبیح کرنے سے مراد فاتحہ پر اقتصار ہو کہ وہ بھی حمد و ثنا و دعا ہے اور اسح قول میں اخیرین میں فاتحہ کے ساتھ سورہ ملانا ہمارے نزدیک مکروہ نہیں ۔ خ ۔ فافہم۔ پس احوط جبکہ روایۃ الحسن ٹھہری تو قراءۃ الفاتحہ پوری لینا چاہیے کیونکہ حدیث ابو قتادہ رض جو صحیحین وغیرہ میں ہے اسی کو مفید ہے اور حاصل تمام مسئلہ یہ نکلا کہ قرارت کرنا نماز میں دو رکعت میں فرض ہے خواہ کوئی ہوں اور اولیین میں خاص کر واجب ہے حتی کہ اگر اخیرین میں پڑھے تو سجدہ سہو واجب ہوگا۔ علی الصحیح۔ اور اولیین کے بعد اخیرین میں ظاہر مذہب پر چاہے قرارت کرے یا نہ کرے اور حسن رح کی روایت امام اعظم رح پر اخیرین میں قرارت واجب حتی کہ ترک سے سجدہ سہو لازم ہے ابن الہمام نے اسی کو احوط کہا۔ اور اسیطرح غنیہ رح

سبل کیا اور شرح الکنز مین تصحیح کرتے ہی۔ مترجم کے نزدیک قراءت سے سورۂ فاتحہ پڑھ لینا صحیح ہے اور اسی پر فتوی دیا جاوے۔
واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ **والقراءۃ واجبۃ فی جمیع رکعات النفل**۔ اور تمام رکعات نفل مین قراءت واجب ہے۔ **وفی جمیع رکعات
الوتر**۔ اور تمام رکعات وتر مین بھی واجب ہے۔ **اما النفل فلان کل شفع منہ صلوٰۃ علی حدۃ**۔ نفل کی ہر رکعت مین وجوب اسوجہ سے ہے
کہ نفل کا ہر دوگانہ نماز علیحدہ ہے۔ ف۔ اگرچہ ملاکر چار کی نیت کرلیجاوے۔ **والقیام الی الثالثۃ کتحریمۃ مبتداۃ**۔ اور
تیسری رکعت نفل کو کھڑا ہونا نئے سرسے تحریمہ باندھنے کے مثل ہے۔ **ولہذا لا یجب بالتحریمۃ الاولی الا رکعتان فی المشہور
عن اصحابنا**۔ اور چونکہ ہر دوگانہ کا تحریمہ حقیقۃً یا حکماً علیحدہ ہے اسی وجہ سے ہمارے اصحاب سے مشہور قول مین پہلے تحریمہ سے صرف
دوہی رکعت واجب ہو جاتی ہین۔ ف۔ اگرچہ چار کی نیت کی ہو حتی کہ اگر چار کی نیت کی پھر ایک دوگانہ پورا کرنے سے پہلے فاسد
کر دیا تو شروع کرنے کے وجہ سے اسپر صرف ایک دوگانہ قضا کرنا واجب ہے تو اول تحریمہ سے صرف دوہی رکعت لازم آئین اور اگر دوگانہ
التحیات تک پورا کرکے بلکہ بروایت نادری وفتح القدیر کے مع درود کے پڑھکر کھڑا ہوا اسواسطے تیسری رکعت کے تو یہ کھڑا ہونا حکماً
جدید تحریمہ ہوگیا۔ **ولہذا قالوا یستفتح فی الثالثۃ ای یقول سبحانک اللہم**۔ اور اسی جہت سے مشائخ نے کہا کہ تیسری
رکعت کے لیے کھڑے ہونے پر استفتاح پڑھے یعنی سبحانک اللہم آخر تک۔ ف۔ اور قیاس یہ تھا کہ اگر چار رکعت نفل مین بیچ کا
قعدہ نہ کیا تو نماز فاسد ہو جیسا کہ زفر رح کا مذہب ہے مگر استحساناً ہم نے اسکو ایک نماز قرار دیا کیونکہ نفل چار بھی وارد ہین۔ منع۔ اور
یہی استحسان چار رکعت سنت قبل الظہر مین لیا گیا ہے لیکن اسمین درود اور تیسری رکعت پر سبحانک نہین ہے۔ کما مر۔ **واما الوتر فللاحتیاط**
اور رہا وتر مین ہر رکعت کی قراءت تو احتیاط کے واسطے واجب ہے۔ ف۔ اگرچہ وہ امام رح کے نزدیک واجب نماز ہے لیکن چونکہ نفل
ہونے کے آثار اسپر ظاہر ہین تو ہم نے احتیاطاً اسکی ہر رکعت مین مثل سنت ونفل کے قراءت واجب کی کیونکہ قراءت ایک ذاتی مقصود
رکن ہے بخلاف قعدہ کے۔ منع۔ **ومن شرع فی نافلۃ**۔ اور جس نے نماز نفل شروع کی۔ ف۔ قصداً اگرچہ بوقت مکروہ ہو۔
ت۔ **ثم افسدہا**۔ پھر اسکو فاسد کیا۔ ف۔ یعنی بعذر ورنہ بلا عذر حرام ہے۔ ت۔ **قضاہا**۔ تو اسکو قضا کرے۔ ف۔ وجوباً
خواہ بعذر توڑے یا بلا عذر۔ ت۔ مثل نماز کے روزہ واعتکاف واحرام حج وعمرہ وطواف ہے۔ سو۔ قصداً نہو یا لازم نہ آوے تو قضا واجب
نہین جیسے فرض نہین پڑھی تھی اور کسی فرض پڑھنے والے کے پیچھے نفل کی نیت سے شریک ہوا پھر فرض یاد کرکے توڑکر فرض
کی نیت سے شریک ہوا یا دوسری نفل کی نیت سے شریک ہوا تو قضا نہیں۔ یا گمان اپنے اوپر کرکے شروع کیا یا عورت یا بے پڑھے
یا بے وضو کے پیچھے شروع کیا پھر جو توڑ دیا تو قضا نہین۔ م۔ د۔ **وقال الشافعی لا قضاء علیہ لانہ متبرع فیہ**۔
اور شافعی رح نے فرمایا اسپر قضا واجب نہین کیونکہ وہ اس نفل مین متبرع ہے۔ **ولا لزوم علی المتبرع**۔ اور متبرع پر لزوم
نہین ہوتا۔ ف۔ متبرع تطوع واحسان کرنے والا حتی کہ اگر ایک شخص دوسرے پر کچھ احسان کرنا چاہے تو اسپر لازم وواجب
نہو جائیگا۔ **ولنا ان المؤدی**۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مؤدی یعنی نفل جو ادا کر رہا تھا۔ **وقع قربۃ**۔ وہ ایک قربت طاعت
واقع ہوئی۔ **فیلزم الاتمام**۔ تو اسکو پورا کرنا لازم ہے۔ **ضرورۃ صیانتہ عن البطلان**۔ بضرورت اسکے بطلان سے محفوظ
رکھنے کے۔ ف۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ لا تبطلوا اعمالکم۔ اپنے اعمال کو باطل مت کرو۔ چونکہ باطل کرنا جیسے مرتد ہوکر ہوتا ہے
اسیطرح فاسد کرنے سے بھی تو پورا کرنا واجب ہوا اور وہ قضا سے ہے لیکن وارد ہے کہ آیت سے باطل کرنا منع نکلا حتی کہ اگر باطل کیا
تو گنہگار رہا پھر قضا کس دلیل سے لازم آئی۔ جواب یہ کہ جیسے حج وعمرہ فاسد کرنے مین قضا لازم ہے۔ اور تمام بحث اسکی کتاب الصوم
مین آویگی۔ منع۔ **وان صلی اربعا وقرأ فی الاولیین وقعد ثم افسد الاخریین قضی رکعتین**۔ اور اگر نماز شروع
کی چار رکعت نفل اور قراءت واجبہ پڑھ لی پہلی دونوں رکعتوں مین اور قعدہ کر لیا پھر دوسرے دوگانہ کو فاسد کردیا تو دوہی
رکعت قضا کرے۔ **لان الشفع الاول قد تم**۔ کیونکہ پہلا دوگانہ تو پورا ہوچکا تھا۔ **والقیام الی الثالثۃ بمنزلۃ التحریمۃ**

الیتمہا انہ فیکون ملزما - اور تیسری رکعت کو کھڑا ہونا بمنزلہ نئے تحریمہ باندھنے کے ہے تو وہ بھی دوگانہ کا لازم کرنے والا ہوا۔ **ابتداءً اذا افسد الاخرین بعد الشروع فیہا ولو افسد قبل الشروع فی الشفع الثانی لا یقضی الاخرین** - یہ حکم قضاء اسوقت کہ اخیر دوگانہ کو بعد شروع کرنے کے فاسد کر دیا ہو اور اگر دوسرے دوگانہ میں شروع کرنے سے پہلے توڑ دیا تو اخیر دوگانہ کی قضا نہیں کریگا۔ **ف** - مثلاً اول دوگانہ پر سلام پھیر دیا یا کلام کر دیا اور اگر تیسرے کو کھڑا ہوا و شروع متحقق ہو گیا ہے۔ **وعن ابی یوسف انہ یقضی** - اور ابو یوسفؒ سے روایت کیا جاتا ہے کہ اس صورت میں بھی اخیر دوگانہ قضا کرے۔ **اعتبارًا للشروع بالنذر** - شروع کو نذر کے ساتھ قیاس کر کے۔ **ف** - تو اس روایت پر ابو یوسفؒ کے نزدیک چاروں رکعات قضا کرے۔ الفتح یعنی جب چار رکعت نیت سے شروع کیں تو گویا اس نے اوپر چار رکعت کی نذر لازم کی اور نذر میں ایسی صورت میں چاروں قضا میں تو یہاں بھی چاروں قضا کرے۔ **ولہما ان الشروع یلزم ما شرع فیہ وما لا صحۃ لہ الا بہ** - اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ کہ شروع کرنا لازم کرنے والا ہوتا ہے ایسی چیز کا جسمین شروع واقع ہوا اور ایسی چیز کا بھی کہ شروع کی ہوئی چیز بدون اسکے صحیح نہو۔ **ف** - مثلاً شروع کرنے سے اول رکعت لازم آئی جسمین شروع واقع ہوا اور یہ رکعت چونکہ بدون دوسری رکعت کے تنہا صحیح نہیں ہو سکتی تو دوسری رکعت کو بھی لازم کیا۔ پس اس مسئلہ میں شروع تو شفعہ اول کی اول رکعت میں ہوا اور دوسری رکعت بھی لازم آئی اور وہ دونوں اسنے پوری کر دیں تو اول دوگانہ پورا ہو گیا۔ **وصحۃ الشفع الاول لا تتعلق بالثانی** - اور اول دوگانہ کا صحیح ہونا دوسرے دوگانہ پر موقوف نہیں۔ **ف** - تاکہ دوسرا دوگانہ بھی لازم آوے۔ **بخلاف الرکعۃ الثانیۃ** - برخلاف دوسری رکعت کے **ف** - کہ پہلی رکعت کی صحت دوسری رکعت پر موقوف ہے تو حاصل یہ ہوا کہ جب پہلا دوگانہ بدون دوسرے دوگانہ کے صحیح ہو گیا تو نذر پر قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ نذر تو شروع کرنے سے لازم نہیں بلکہ اول سے چاروں ملی ہوئی لازم ہیں تو اول دوگانہ صحیح ہونا دوسرے دوگانہ پر موقوف ہے۔ یوں ہی اس مقام کی تقریر لائق ہے برخلاف عینی و عنایہ کے کہ انکو سہو ہو گیا ہے م۔ **وعلی ہذا سنۃ الظہر لانہا نافلۃ** - اور اسی اختلاف پر ظہر کی سنت ہے کیونکہ وہ بھی نفل ہے۔ **ف** - حتی کہ اول کی چار رکعت سنت اگر شروع کیں پھر پہلا دوگانہ پورا کر کے دوسرا فاسد کیا یا دوسرا شروع نہ کیا تو ابو یوسفؒ کے نزدیک ابتداء سے چاروں پڑھے اور ان دونوں کے نزدیک اول صورت میں دو رکعت قضا کرے کیونکہ دوگانہ پہلا تمام ہو گیا اور دوسری صورت میں کچھ قضا نہیں ہے۔ یا سنت ادا ہونا دو سلام ہو جانے سے ہوگا یا نہیں تو ظاہر یہ ہاں یا چار سنت الگ پڑھے م۔ **وقیل یقضی اربعا احتیاطا** - اور بعض مشائخ نے کہا کہ سنت ظہر کے مسئلہ میں چاروں احتیاطاً قضا کرے۔ **ف** - بالاتفاق۔ **لانہا بمنزلۃ صلوٰۃ واحدۃ** - کیونکہ یہ چارگانہ سنت قبل الظہر بمنزلہ ایک نماز کے ہے۔ **ف** - تو نفل کی طرح سے اسکا دوگانہ علیحدہ نماز نہیں پس بمنزلہ چار رکعت نذر کے جب اخیر دوگانہ فاسد کرے تو سب قضا کرے م۔ واضح ہو کہ نفل ہر دوگانہ علیحدہ ہونے اور چارگانہ سنت ظہر دیگر نوافل سے مخالف ہونے پر چند مسائل دلیل ہیں۔ اول یہ کہ چارگانہ سنت ظہر میں اول قعدہ صرف عبدہ و رسولہ تک پڑھکر بدون درود کے تیسری رکعت کو کھڑا ہو کر سبحانک نہ پڑھے۔ اگر قعدہ میں اسکو مکان فروخت ہونے کی خبر دی گئی اسنے فوراً سلام پھیر کر نہ کہا کہ میں نے شفعہ لیا بلکہ تیسری رکعت میں چلا گیا تو شفعہ باطل نہو گا بخلاف نفل کے اگر عورت تھی کہ اسکو شوہر نے اختیار دیا کہ چاہے اپنے کو طلاق دیدے وہ تیسری رکعت میں چلی گئی تو تمام کرنے تک عورت کو اختیار رہیگا بخلاف نفل کے۔ اگر مرد نے اپنی جورو سے خلوت صحیحہ نہ کی ہو پھر وہ تنہا مکان میں سنت ظہر پڑھتا تھا اس حالت میں اول قعدہ میں اسکی جورو اسکے پاس پہنچ گئی۔ شوہر نے تیسری رکعت شروع کر دی حتی کہ چوتھی تمام کی اور قعدہ سے پہلے وہ عورت نکل کر چلی گئی تو شوہر کے ساتھ اسکی خلوت صحیحہ نہ ہوئی جیسے فرض ظہر میں ہے حتی کہ اگر وہ ابھی طلاق دیدے تو پورا مہر بوجہ خلوت صحیحہ ہو جانے پر دینا لازم نہ ہوگا بخلاف چارگانہ نفل کے۔ فتح م۔ یہ مسائل دلالت کرتے ہیں کہ سنت الظہر کی چاروں قضا کرے مع پہلے دوگانہ کے جو پورا

ہو چکا ہو کیونکہ یہ ایک نماز ہو جو نوافل دیگر سے ممتاز ہو۔ یہی اصح ہے۔ کمافی المضمرات عن النصاب۔ ع البحر۔ م عین سنن چارگانہ قبل ظہر
و قبل عشاء و بعد عشاء انکا حکم مثل دیگر نوافل کے ہے حتی کہ جس دوگانہ کو فاسد کرے اُسی کی قضاء اُسپر لازم ہو گی۔ م۔ یہاں چار رکعت
نفل میں بلحاظ قرارت کے ایک مسئلہ ہے جسمین ۱۶ صورتین نکلتی ہیں۔ اول چارون میں قرارت کی تو بالاجماع جائز ہے۔ چارون میں
قرارت ترک کی یا فقط اول دوگانہ میں ترک کی۔ یا فقط دوم میں۔ یا فقط رکعت اول یا فقط دوم یا فقط سوم یا فقط چہارم میں
یا اول تین رکعت تک یا دوگانہ اول و رکعت چہارم میں یا فقط اول رکعت میں مع آخر دوگانہ کے یا فقط دوم رکعت مع آخر دوگانہ
مین یا اول و تیسری رکعت مین یا اول و چوتھی مین یا دوم و سوم رکعت مین یا دوم و چہارم مین قرارت ترک کی یہ پندرہ صورتیں
ترک قرارت کی ہیں جنمیں سات کا حکم آٹھ میں داخل ہے لہذا امام مصنف رح نے آٹھ ذکر فرمائیں ہیں۔ ع۔ **وان صلی اربعا**
ولم یقرأ فیہن شیئا اعاد رکعتین۔ اور اگر نفل چار رکعت پڑھیں اور چارون کسی میں قرارت نہ کی تو دو رکعت قضاء اُسپر
واجب ہے۔ **وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد**۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ **وعند ابی یوسف یقضی اربعا**۔ اور
ابو یوسف کے نزدیک چار رکعت قضاء کرے۔ **وہذہ المسألۃ علی ثمانیۃ اوجہ**۔ یہ مسئلہ آٹھ وجہ پر ہے۔ ف۔ اگرچہ پندرہ
صورتیں نکلتی ہیں مگر حکم کی راہ سے آٹھ ہیں۔ **والاصل فیہا ان عند محمد ترک القرأۃ فی الاولیین او فی احدیہما یوجب**
بطلان التحریمۃ لانہا تعقد للافعال۔ اور اصل اسمیں یہ کہ امام محمد کے نزدیک اولین دونون رکعت میں یا ایک میں قرارت
چھوڑنا تحریمہ باطل ہو جانے کا موجب ہے کیونکہ تحریمہ تو افعال کے لیے باندھا جاتا ہے۔ ف۔ اور جب افعال اول دوگانہ
کے باطل ہوئے تو تحریمہ بھی باطل ہوا۔ ف۔ اور دوسرا دوگانہ تو اول دوگانہ پر مبنی ہونا اسطرح کہ جب تیسری رکعت کو کھڑا ہو تو گویا
نیا تحریمہ ہو جاتا مگر جب پہلا تحریمہ ہی باطل ہوا تو اُسپر بناء نہو گی۔ م۔ **وعند ابی یوسف ترک القرأۃ فی الشفع الاول**
لا یوجب بطلان التحریمۃ وانما یوجب فساد الاداء لان القرأۃ رکن زائد الاتری ان للصلوۃ وجودا بدونہا
اور ابو یوسف کے نزدیک اول دوگانہ میں قرارت چھوڑنا تحریمہ باطل ہونے کا موجب نہیں بلکہ خالی اداء فاسد ہونے کا
موجب ہے کیونکہ قرارت تو ایک رکن زائد ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ نماز کا بدون قرارت کے وجود ہے۔ ف۔ جیسے گونگے کی نماز جائز ہے
ہے۔ تو قرارت اُسکے حق میں شرط ہے جو قادر ہو۔ **غیر انہ لاصحۃ للاداء الابہا**۔ اتنی بات ہے کہ اداء صحیح نہیں بدون قرارت
ف۔ قدرت والے کے حق میں۔ **وفساد الاداء لا یزید علی ترکہ**۔ اور اداء فاسد ہونا اس سے بڑھکر نہیں کہ اداء
ترک کرے۔ ف۔ جیسے حدث ہو گیا اور اداء چھوڑ دی حالانکہ اس سے تحریمہ نہیں ٹوٹتا تو اداء فاسد سے کیوں ٹوٹے۔ **فلا
یبطل التحریمۃ**۔ پس تحریمہ نہیں ٹوٹیگا۔ ف۔ تو دوم دوگانہ کی بناء صحیح ہوئی تو چارون قضاء کرے۔ **وعند ابی حنیفۃ
ترک القرأۃ فی الاولیین یوجب بطلان التحریمۃ وفی احدیہما لا یوجب**۔ اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک
اولیین دونون میں قرارت چھوڑنا تحریمہ باطل ہونے کا موجب ہے اور ایک میں چھوڑنا بطلان تحریمہ کا موجب نہیں ہے۔ **لان
کل شفع من التطوع صلوۃ علی حدۃ**۔ کیونکہ نفل کا ہر دوگانہ علٰحدہ نماز ہے۔ **وفسادہا ترک القرأۃ**۔ اور اسکا فاسد
ہونا قرارت چھوڑنے سے۔ ف۔ اگر دونون میں چھوڑے تو اجماعاً فاسد ہے۔ **فی رکعۃ واحدۃ مجتہد فیہ**۔ اور ایک رکعت
میں چھوڑے تو مجتہد فیہ ہے۔ ف۔ حتی کہ بعض علماء کے نزدیک فاسد نہیں ہے۔ **فقضینا بالفساد فی حق وجوب القضاء
وحکمنا ببقاء التحریمۃ فی حق لزوم الشفع الثانی احتیاطا**۔ پس ہم نے حکم بافساد کا وجوب قضاء کے حق میں اور حکم باقی
تحریمہ کا شفع دوم لازم ہونے کے حق میں ازراہ احتیاط کے۔ ف۔ کیونکہ احتیاط یہی ہے کہ قضاء واجب ہو اور احتیاط یہی
کہ تحریمہ باطل نہو تاکہ دوسرا شفعہ لازم آوے۔ اگر کہا جاوے کہ دونون میں ترک قرارت بھی مجتہد فیہ ہے حتی کہ بعض علماء کے
نزدیک جائز ہے جواب یہ کہ بالکل اضعف ہے لہذا اعتبار نہ کیا۔ م ع۔ **اذا ثبت ہذا نقول اذا لم یقرأ فی الکل قضی**

رکعتین عندہما۔ جب یہ اصل ہر امام کی بیان ہو چکی تو ہم کہتے ہیں کہ مسئلہ مذکورہ میں جب اسنے کل میں قرارت نہ کی تو امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک دو رکعت قضاء کریگا۔ لان التحریمۃ قد بطلت بترک القراءۃ فی الشفع الاول عندہما۔ کیونکہ تحریمہ تو اول دوگانہ دونوں رکعتوں میں قرارت ترک کرنے سے امام اعظم ومحمد کے نزدیک باطل ہو گیا۔ فلم یصح الشروع فی الثانی تو دوسرے دوگانہ میں شروع ہی صحیح نہ ہوا۔ ف پس اول دوگانہ کی قضاء واجب ہوئی۔ وبقیت عند ابی یوسف۔ اور ابو یوسف کی اصل پر تحریمہ باقی رہا۔ فصح الشروع فی الشفع الثانی۔ تو دوسرے دوگانہ میں شروع بھی صحیح ہوا۔ ثم اذا افسد الکل بترک القراءۃ فیہ فعلیہ قضاء الاربع عندہ۔ پھر جب اسنے کل نماز دونوں دوگانہ کو فاسد کیا بوجہ کل میں ترک قرارت کے تو ابو یوسف کے نزدیک اسپر چاروں کی قضاء واجب ہوئی۔ م۔ ولو قرأ فی الاولیین لا غیر فعلیہ قضاء الاخریین بالاجماع۔ اور اگر اسنے قرارت کی پہلے دوگانہ میں نہ غیر میں تو اسپر اخیر دوگانہ کی قضاء بالاجماع واجب ہے۔ لان التحریمۃ لم تبطل فصح الشروع فی الشفع الثانی۔ کیونکہ تحریمہ تو باطل نہ ہوا بالاجماع تو دوسرے دوگانہ میں شروع صحیح ہوا۔ ف گر اسنے قرارت ترک کر کے فاسد کیا۔ ثم فسادہ بترک القراءۃ لا یوجب فساد الشفع الاول۔ پھر اخیر دوگانہ کا فساد بوجہ ترک قرارت کے اول دوگانہ فاسد ہونے کا موجب نہیں ہے۔ ف تو صرف اخیر دوگانہ کو قضاء کرے اور اول صحیح ہو گیا۔ م۔ اگر درمیانی قعدہ نہ کیا تو بالاجماع چار قضاء کرے۔ کما فی المبسوط۔ ع۔ ولو قرأ فی الاخریین لا غیر فعلیہ قضاء الاولیین بالاجماع اور اگر اسنے اخیرین میں قرارت کی نہ غیر میں یعنی اولین میں کچھ نہیں پڑھا تو اسپر بالاجماع اول دوگانہ کی قضاء ہے۔ لان عندہما لم یصح الشروع فی الشفع الثانی۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک اخیر دوگانہ کا شروع نہیں صحیح ہوا۔ ف تو اخیر دوگانہ بیکار ہوا اور اول دوگانہ کا شروع صحیح ہوا اسی کی قضاء واجب ہے م۔ وعند ابی یوسف ان صح فقد اداہما۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اگرچہ شروع صحیح ہے تو اسنے اخیر دوگانہ ادا کر لیا۔ ف پس اول کی قضاء واجب ہوئی۔ یہ ترجمہ ان صح کا جب کہ وصلیہ ہو۔ کما فی بعض الحواشی۔ اور عینی رح نے اسکو شرطیہ رکھا یعنی اگر اخیر دوگانہ میں شروع ہے تو ادا کر دیا اور اگر نہیں صحیح تو بھی اول دوگانہ لازم ہوا۔ لیکن اول اصح ہے۔ ولو قرأ فی الاولیین واحدی الاخریین فعلیہ قضاء الاخریین بالاجماع اور اگر اول دونوں میں قرارت کی اور اخیرین سے ایک میں قرارت کی تو اسپر بالاجماع اخیرین کی قضاء واجب ہے۔ ف کیونکہ اخیرین کا شروع ہونا بالاجماع صحیح ہے مگر فساد کی وجہ سے قضاء لازم ہے۔ ولو قرأ فی الاخریین واحدی الاولیین فعلیہ قضاء الاولیین بالاجماع۔ اور اگر قرارت کی اخیر دونوں میں اور ایک اول دوگانہ میں تو اسپر بالاجماع اول دوگانہ کی قضاء واجب ہے۔ ف لیکن تخریج میں فرق ہے اسطرح کہ شیخین رح کے نزدیک تو اخیر دوگانہ کا شروع صحیح ہو کر ادا ہو گیا اور اول دوگانہ کا تو اسکو قضاء کرے اور امام محمد کے نزدیک اول دوگانہ میں ایک رکعت کی قرارت چھوڑنے سے تحریمہ باطل ہو کر دوسرا دوگانہ صحیح نہ ہوا تو وہ بیکار رہ گیا اور اول دوگانہ کی قضاء واجب ہے۔ ولو قرأ فی احدی الاولیین واحدی الاخریین۔ اور اگر اسنے اولیین کی ایک میں اور اخیرین کی ایک میں قرارت کی۔ ف تو اختلاف ہے۔ علی قول ابی یوسف قضاء الاربع وکذا عند ابی حنیفۃ۔ ابو یوسف کے قول پر چار کی قضاء ہے اور یہی امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ احتیاطاً۔ لان التحریمۃ باقیۃ کیونکہ تحریمہ باقی ہے۔ ف یعنی امام رح کے نزدیک بھی کیونکہ اول کی ایک میں قرارت موجود ہے۔ وعند محمد قضاء الاولیین اور امام محمد کے نزدیک اول دوگانہ کی قضاء واجب ہے۔ لان التحریمۃ قد ارتفعت عندہ۔ کیونکہ امام محمد کے نزدیک تحریمہ دور ہو چکا۔ ف تو دوسرے دوگانہ کی بنا صحیح نہ ہوئی۔ واضح ہو کہ امام محمد نے چار رکعت کی قضاء امام اعظم کے نزدیک جامع صغیر میں بواسطہ امام ابو یوسف کے روایت کی ہے۔ وقد انکر ابو یوسف ہذہ الروایۃ عنہ۔ اور البتہ انکار کیا ابو یوسف نے اس روایت کو امام ابو حنیفہ سے۔ ف جب کہ امام محمد نے جامع صغیر تصنیف کر کے ابو یوسف کو

سنائی تھی تو جو مسائل مین کہا کہ امام محمد بھول گئے از انجملہ یہ مسئلہ ہے۔ **وقال رویت لک عن ابی حنیفۃ انہ یلزمہ قضاء رکعتین**۔ اور کہا کہ مین نے تو ابو حنیفہ سے تمکو یہ روایت کی تھی کہ اسپر دو رکعت کی قضاء لازم ہوگی۔ ف۔ امام محمد نے کہا کہ نہین بلکہ مجھے یاد ہے وہ خود بھول گئے۔ **ومحمد لم یرجع عن روایتہ عنہ**۔ اور امام محمد نے پھر ابو یوسف کے ابو حنیفہ سے روایت کرنے سے یعنی چار قضاء کرے۔ ف۔ مبسوط وغیرہ مین ہے کہ ہمارے مشائخ نے امام محمد رح کی روایت پر اعتماد کیا لیکن وارد ہوتا ہے کہ راوی جب اپنی روایت سے انکار کرے تو اُسکی روایت حجت نہین رہتی ہے یہی ہمارا مذہب ہے بخلاف مذہب محمد و شافعی کے جیسا کہ سرخسی و بزدوی نے ذکر کیا ع ف ن۔ اول یہ کہ اعتماد بوجہ روایت کے نہین بلکہ اصل ابی حنیفہ پر یہی تفریع صحیح کہ چار واجب ہین تو جو حکم روایت محمد مین مذکور ہے وہی معتمد ہے۔ ف۔ **ولو قرأ فی احدی الاولیین لا غیر قضی اربعا عندہما وعند محمد قضی رکعتین**۔ اور اگر اسنے قراءت کی اول دوگانہ کی ایک رکعت مین نہ غیر یعنی اور کچھ قراءت نہ کی تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک چار قضاء کرے اور امام محمد کے نزدیک دو رکعت قضاء کرے۔ ف۔ ابو یوسف و نیز احتیاطاً ابو حنیفہ کے نزدیک تحریمہ باقی تو بناء دوگانہ اخیر صحیح پس چار قضاء کرے بخلاف امام محمد کے۔ **ولو قرأ فی احدی الاخریین لا غیر قضی اربعا عند ابی یوسف**۔ اور اگر قراءت کی اخیرین کی ایک رکعت مین نہ غیر یعنی اور کچھ قراءت نہ کی تو ابو یوسف کے نزدیک چار قضاء کرے۔ ف۔ کیونکہ اول دوگانہ بغیر قراءت سے تحریمہ صحیح ہوا تھا اور باقی بھی رہا تو دونون دوگانہ قضاء کرے۔ **وعندہما رکعتین**۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک دو رکعت قضاء کرے۔ ف۔ کیونکہ پہلا دوگانہ شروع ہوا پھر تحریمہ رد ہو گیا تو صرف دوگانہ قضاء کرے۔ **قال وتفسیر قولہ علیہ السلام لا یصلی بعد صلوۃ مثلہا یعنی رکعتین بقراءۃ ورکعتین بغیر قراءۃ**۔ امام محمد نے جامع صغیر مین کہا کہ قولہ علیہ السلام لا یصلی بعد صلوۃ مثلہا۔ نہین پڑھی جاوے بعد نماز کے مثل اسکے۔ اس قول کی تفسیر یہ کہ اس سے یہ مراد ہے کہ نہین پڑھی دو رکعت بقراءت اور دو رکعت بلا قراءت۔ ف۔ حتی کہ چارون رکعات مثل فرض ظہر کے ہو جاوین بلکہ چارون بقراءت پڑھے تاکہ مثل فرض کے نہون **فیکون بیان فرضیۃ القراءۃ فی رکعات النفل کلہا**۔ پس یہ حدیث بیان ہو جائیگی فرضیت قراءت کا تمام رکعات نفل مین۔

حاصل یہ کہ حدیث مین وارد ہے کہ لا یصلی بعد صلوۃ مثلہا۔ اور نفل کا ہر دوگانہ علیحدہ نماز ہے اور دونون دوگانہ مثل ہین تو حدیث سے خلاف ہوا علاوہ بریں ظہر مین چار سنت کے بعد چار فرض ہین اور فجر مین دو سنت کے بعد دو فرض ہین اور سفر مین دو فرض کے بعد دو سنت ہین۔ تو امام محمد نے تفسیر کی کہ مراد قراءت مین مماثلت ہے یعنی فرض کے مثل ایسی چار رکعات اسکے بعد نہ پڑھے کہ دو بقراءت ہون اور دو بغیر قراءت ہون تاکہ مثل فرض ہو جاوے اور چونکہ قراءت ضرور ہے تو سب مین قراءت کرے پس نفل کی جملہ رکعات مین قراءت فرض ہے۔ پھر بیان دو مقام مین اول اثبات حدیث۔ دوم قطع فرضیت قراءت۔ ابن الہمام و عینی رح نے کہا کہ یہ خبر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت نہین ہوئی بلکہ قول حضرت عمر وابن مسعود ہے جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور طحاوی نے حضرت عمر رض سے روایت کیا کہ مکروہ ہے کہ بعد نماز کے اسکے مثل پڑھے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ امام محمد رح سے زیادہ آگاہ نہ تھے تو شاید انکو یہ حدیث پہونچی ہو۔ واللہ اعلم۔ پھر اسکے ظاہری معنی بالاتفاق مراد نہین کیونکہ فجر و ظہر و سفر و عشاء مین نماز کے مثل نماز پڑھی جاتی ہے تو محمول ہے کہ دو رکعت بقراءت اور دو رکعت بغیر قراءت نہ پڑھے یا محمول ہے کہ پہلی جماعت کی ہیأت پر دوسری جماعت ایک وقت مین ایک مسجد معین مین نہو۔ کما فی جامع تمرتاشی۔ یا محمول ہے کہ جو فرض ادا کیا اسمین خلل کے گمان سے دوبارہ اسکو نہ پڑھے۔ کما فی الذخیرہ۔ چنانچہ سلیمان بن یسار نے روایت کی کہ مین حضرت ابن عمر رض کے پاس آیا اور لوگ نماز پڑھ رہے تھے تو مین نے کہا کہ آپ انکے ساتھ نہین پڑھ لیتے ہین فرمایا کہ مین پڑھ چکا ہون نے پڑھ لی مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن لیا کہ آپ فرماتے تھے کہ لا تصلوا الصلوۃ فی یوم مرتین یعنی کسی نماز کو ایک دن مین دو مرتبہ مت پڑھو

رواہ ابو داؤد والنسائی - اور اصل حدیث کو ابن خزیمہ و ابن حبان نے اپنی اپنی صحیح میں روایت کیا ہے - اور یہ محمول ہے کہ جب جماعت سے پڑھ چکا ہو تو دوبارہ فرض کے قصد سے نہ پڑھے ورنہ ابن عمر رض نے خود ایک شخص کو جس نے نماز پڑھ کر جماعت کو پایا ہے فرمایا کہ جماعت کے شریک ہو جاوے - رواہ مالک - اقول یہ حدیث صحیح میں بھی مروی ہے - پھر مترجم کا گمان ہے کہ شاید امام محمد نے اس کو حدیث اس معنی میں کہا ہو کہ حضرت عمر رض وغیرہ کا یہ قول اپنی رائے سے نہیں ہو سکتا تو ضرور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے جیسا کہ توقیفی امور کا حکم ہے بشرطیکہ یہ توقیفی ہو - بیان مقام دوم یہ کہ اول تو یہ حدیث مرفوع نہیں اور اگر ہو تو خبر واحد سے فرضیت قرارت تمام نفل میں کیونکر ثبوت ہوگی کیونکہ اسناد قطعی نہیں اور اگر قطعی ہوتی تو چند احتمالات کو محتمل ہے جیسا کہ ابن الہمام نے ذکر کیا ہے - انزاری رح نے کہا کہ فاقرؤا ما تیسر الآیہ سے نماز نفل میں قرارت فرض مگر مجمل رہا کہ سب رکعات میں یا بعض میں تو حدیث مذکور اسکا بیان ہوگئی - مترجم کہتا ہے کہ یہ عجیب ہے اسواسطے کہ اور امام مصنف رح نے تصریح کی کہ قرارت فرض کی ایک رکعت میں صریح النص سے اور دوم میں بدلالۃ النص فرض ہے - اگر آیت مجمل ہوتی تو حدیث الشافعی رح بیان ہو کر تمام رکعات میں فرض ہو جاتی اور عینی رح نے کہا کہ فاتحہ مع سورہ فرض ہو جاتا - علاوہ اسکے یہ حدیث مرفوع نہیں ہے - میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کے لفظ بیان نفیت الخ سے انزاری وغیرہ کو یہ شبہہ واقع ہوا کہ مجمل آیت کا یہ بیان ہے - واللہ اعلم - **ویصلی النافلۃ قاعدا مع القدرۃ علی القیام** - اور نفل نماز کو بیٹھے پڑھنا جائز ہے باوجود کھڑے ہونے کے قدرت کے - **ف** - اور اس قول میں کچھ کراہت بھی نہیں ہے - شرح المجمع لابن ملک - لیکن آدھا ثواب ہوگا - اللہ - **لقولہ علیہ السلام صلوۃ القاعد علی النصف من صلوۃ القائم** - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیٹھے کی نماز آدھی ہے کھڑے کی نماز سے - **ف** - صحیح بخاری وسنن اربعہ میں عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے جنکو بواسیر خونی کی بیماری تھی روایت ہے کہ میں نے بیٹھکر پڑھنے والے کی نماز کو حضرت صلعم سے پوچھا تو فرمایا کہ جس نے کھڑے پڑھی تو افضل ہے اور جس نے بیٹھے پڑھی اسکے لیے کھڑے کا آدھا ثواب ہے اور جس نے لیٹے پڑھی اسکے لیے بیٹھے کا آدھا ثواب ہے - نووی رح نے کہا کہ ہمارے علما نے اسکو نوافل پر محمول کیا اور فریضہ میں بیٹھنا نہیں جائز الا جب کہ عذر ہو پھر عذر کے وقت ثواب میں کچھ کمی نہ ہوگی - انتہی - اسپر اجماع ہے جیسا کہ شارحین نے ذکر کیا - مع - ابن ابی شیبہ نے سیب بن رافع رض سے روایت کی کہ کھڑے کا آدھا ثواب بیٹھے کو ہے مگر جب کہ عذر ہو - اور حضرت عائشہ رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم رات میں دیر تک کھڑے اور دیر تک بیٹھے پڑھتے - رواہ الجماعۃ الا البخاری - مع - فرض اگر عذر سے بیٹھکر پڑھے تو ثواب کم نہ ہونے پر کتاب الجہاد کی حدیث بخاری سے استدلال کیا جسمین صریح ہے کہ بندہ جب بیمار یا مسافر ہوا تو اسکے واسطے مثل اسکے لکھا جائیگا جو تندرستی واقامت میں عمل کرتا تھا - ف - میں کہتا ہوں کہ ظاہر حدیث تو یہ ہے کہ جسقدر اعمال کرتا تھا کہ اب نہیں کر سکتا ان سب کا ثواب لکھا جائیگا اور یہ مستلزم ہے کہ فرض کا ثواب بھی کامل لکھا جائیگا - م - پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس سے مستثنی ہیں کیونکہ صحیح مسلم میں حدیث عبد اللہ بن عمرو رض میں ہے کہ آپ بیٹھے پڑھتے تھے تو فرمایا کہ میں تم میں سے کسی کے مثل نہیں ہوں - پھر واضح ہو کہ عینی رح حدیث میں اشکال کی طرف اشارہ کیا اور ابن الہمام رح نے تصریح کی کہ حدیث میں تو لیٹے ہوئے کی نماز کا ثواب بیٹھے ہوئے کے نصف مذکور ہے اور میں نہیں جانتا کہ لیٹے نماز تجویز ہو سوائے فرض کے بحالت عذر اس سے حدیث کی نفل پر محمول ہونے میں اشکال ہے اور یہ جب ہی دفع ہوگا کہ نفل کو لیٹے تجویز کیا جاوے مگر مجھے اپنے حق میں یہ جواز معلوم نہیں ہوا - پھر فرض میں ثواب کم ہونے پر جس حدیث سے استدلال کیا وہ بھی مشکل ہے اسلیے کہ جائز ہے کہ فرض میں بیٹھے پڑھنے کا حساب آدھا ہو پھر وہ فضل کے ساتھ پورا لکھدیا جاوے - الفتح - بلکہ جو اعمال بوجہ مرض وغیرہ کے اب نہیں کر سکتا حالانکہ تندرستی میں معمول تھا انکا ثواب بغیر عمل کے فضل کی راہ سے لکھا جاتا ہے اور اسپر مسند احمد وغیرہ کی احادیث دلیل ہیں جنکو مترجم نے تفسیر کے پارہ ۱۵ میں مبسوط نقل کیا ہے پس مسئلہ کے لیے اولی استدلال بحدیث ام المومنین ہے جو اوپر گذری ہے

ولان الصلوٰۃ خیر موضوع - اور اس دلیل سے نفل بیٹھے جائز کہ نماز خیر موضوع ہے۔ ف۔ یعنی بندہ کے لیے یہ نیکی مہیا رکھی ہے کہ ہر وقت حاصل کرے چنانچہ ابوذر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ الصلوٰۃ خیر موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استکثر - نماز خیر موضوع یعنی مہیا رکھی ہوئی ہے تو جو چاہے کم لے اور جو چاہے بہت لے - رواہ احمد والبزار وابن حبان والطبرانی یعنی کمی و بیشی آدمی کی ہمت اور اختیار پر ہے - بالجملہ جب یہ خیر اسطرح بندہ کے واسطے موضوع ہے تو بیٹھے جواز ہوگا - وربما یشق علیہ القیام فیجوز لہ ترکہ کیلا ینقطع عنہ - اور بسا اوقات بندہ پر قیام دشوار معلوم ہوتا ہے تو اسکے واسطے قیام ترک کرنے کا جواز ہوا تاکہ اس سے یہ خیر منقطع نہ ہو جاوے - واختلفوا فی کیفیۃ القعود - اور علماء نے نفل کی بیٹھک کی کیفیت میں کلام کیا ہے۔ ف۔ کہ چار زانو یا احتبا یا دیگر - والمختار ان یقعد کما یقعد فی حالۃ التشہد - اور مختار یہ کہ ویسے بیٹھے جیسے تشہد کی حالت میں بیٹھتا ہے ف۔ یہی فقیہ ابو اللیث و شمس الائمہ سرخسی کا مختار ہے ع - اسی پر فتوی ہے د - لانہ عہد مشروعا فی الصلوٰۃ - کیونکہ یہی نماز میں مشروع معلوم ہوا ہے - ف۔ اور مختصر الکرخی میں امام ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ جیسے چاہے پڑھے اور یہی قول امام محمد کا اور علمائے سلف کا ہے ع - مترجم کہتا ہے کہ اولی یہی کہ اسی پر فتوی دیا جاوے کیونکہ بسا اوقات التحیات کی نشست میں بھی جب کہ دیر تک بیٹھے مشقت لاحق ہوتی ہے فافہم م - اگر نفل بیٹھے شروع کی پھر کھڑا ہو گیا تو باتفاق بلا کراہت جائز ہے - المبسوط ف - وان افتتحہا قائما ثم قعد من غیر عذر جاز عند ابی حنیفۃ - اور اگر نافلہ کو کھڑے شروع کیا پھر بغیر عذر کے بیٹھ گیا تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک جائز ہے - وہذا استحسان - اور یہ حکم بدلیل استحسان ہے - وعندہما لا یجزیہ وہو قیاس لان الشروع معتبر بالنذر - اور صاحبین کے نزدیک نہیں کافی ہے اور یہ قیاس ہے کیونکہ شروع کرنا نذر کے ساتھ قیاس کیا گیا ہے - ف۔ جیسے نذر سے نماز ذمہ واجب ہوتی ہے یوں ہی نفل شروع کرنے سے واجب ہو جاتی ہے پس جیسے کھڑے ہو کر پڑھنے کی نذر بیٹھ جانے سے ادا نہ ہوگی یوں ہی نافلہ جبکہ کھڑے شروع کی ہو - ع - ولہ انہ لم یباشر القیام فیما بقی ولما باشر صحۃ بدونہ - امام ابو حنیفہ کی دلیل استحسان یہ کہ متنفل نے باقی میں قیام نہیں کیا اور جس قدر کیا وہ بدون قیام صحیح ہے - ف۔ یعنی متنفل پر جبکہ قیام لازم نہیں تو جس قدر کھڑے پڑھے وہ بدون کھڑے ہونے کے صحیح ہے پھر بعد اسکے اسنے باقی نماز نفل میں قیام نہ کیا جو کہ اول کے واسطے بھی ضرور نہ تھا پس تمام و قعود دونوں برابر ہیں - بخلاف النذر لانہ التزمہ نصا - برخلاف نذر کے کیونکہ اسنے صریحا قیام کو واجب کر لیا تھا - ف۔ حاصل یہ کہ نذر تو نماز سے پیشتر اسنے اپنے اوپر ارکان واجب کر لیے از انجملہ قیام بھی ہے بشرطیکہ یوں کہے کہ اللہ کے واسطے مجھ پر چار رکعت نفل کھڑے ہو کر واجب ہے - تو قیام بھی صریحا واجب کر لیا - حتی لو لم ینص علی القیام لا یلزمہ القیام عند بعض المشائخ - حتی کہ اگر قیام کی تصریح نہ کرے تو بعض مشائخ کے نزدیک اس پر قیام واجب نہ ہوگا - ف۔ بعض مشائخ سے مراد فخر الاسلام بزدوی و انکے موافقین ہیں کہ شرح جامع صغیر میں کہا کہ اگر مطلقا نذر کی اور کہا کہ اللہ تعالی کے لیے مجھ پر چار رکعت نفل واجب ہے تو کھڑے ہو کر پڑھنا لازم نہیں اور یہی صحیح ہے - مع - کیا نہیں دیکھتے کہ اگر قیام خود لازم ہو تو قیام کی تصریح لغو ہو - میں کہتا ہوں کہ اگرچہ نفل بیٹھکر نصف ثواب رکھتی ہو تو کامل کی طرف پھرنا چاہیے اور کامل تو مع قیام ہے - م - اگر تھک کر عصا یا دیوار پر تکیہ کر لیا تو جائز ہے - مگر صاحبین کے نزدیک مکروہ ہے - ع - اگر نذر کی کہ سوار نماز پڑھے تو اصل میں لکھا کہ نہیں جائز ہے - کرخی نے لکھا کہ جائز ہے اور اگر بے وضو یا بغیر قرارت کے نذر کی تو ابو یوسف کے نزدیک لازم اور یہ قید لغو ہے - مکروہ اوقات میں نفل شروع کی تو قطع کرے و قضا کرے پھر اگر وقت مکروہ میں قضا کی تو ساقط ہو جائیگی - مع - ومن کان خارج المصر تنفل علی دابتہ الی ای جہۃ توجہت یومی ایماء - اور جو شخص کہ شہر سے باہر ہو تو اپنے جانور سواری پر نفل پڑھ سکتا ہے جدھر متوجہ ہو در حالیکہ اشارہ کرے - ف۔ پس رکوع کے واسطے سجدہ وسلم پست ہو - لحدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی علی حمار وہو متوجہ الی خیبر یومی ایماء - بدلیل حدیث ابن عمر رض کے کہ میں نے

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ حمار پر نماز پڑھتے جاتے درحالیکہ خیبر کی طرف متوجہ تھے اشارہ کرتے ہوئے۔ ف۔
رواہ مسلم وابو داؤد والنسائی۔ و دارقطنی وغیرہ نے کہا کہ حمار کا لفظ اسمیں راوی عمرو بن یحیی المازنی کی غلطی ہے اور مشہور روایات
میں راحلہ یا بعیر ہے یعنی اپنی سواری پر یا اپنے اونٹ پر۔ اور اس باب میں متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے احادیث ہیں چنانچہ
حدیث جابر رض میں ہے کہ میں اپنی ضرورت سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا آپ اپنی سواری پر مشرق کی طرف نماز
پڑھتے تھے رکوع سے سجدہ زیادہ پست تھا۔ رواہ الترمذی وقال حسن صحیح وابو داؤد۔ اور دوسری روایت میں جابر رض
نے کہا کہ آپ اپنی سواری پر ہر طرف پڑھتے اور رکوع سے سجود پست ہوتا تھا۔ رواہ ابن حبان۔ اور بخاری کی حدیث میں
زیادہ ہے کہ پھر جب فرض پڑھنا چاہتے تو اتر کر قبلہ کا استقبال کرتے۔ یہ معنی حدیث عمرو بن ربیعہ میں بروایت صحیحین مع
ہیں -ع- **ولان النوافل غير مختصة بوقت**۔ اور نوافل کا جواز سواری جانور پر اسوجہ سے جائز ہے کہ نوافل
کسی وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں۔ **فلو الزمناه النزول والاستقبال تنقطع عنه النافلة**۔ پس اگر ہم مصلی
پر اترنا اور قبلہ رخ متوجہ ہونا لازم کریں تو نوافل اس سے منقطع ہو جائیگا۔ ف۔ پس وہ نوافل کی خیر موضوع سے محروم
ہو جائیگا۔ **او ينقطع هو عن القافلة**۔ یا وہ قافلہ کے ساتھ بچھڑ جائیگا۔ ف۔ اگر اتر کر قبلہ رخ ادا کرے ت۔ **اما
الفرائض فمختصة بوقت**۔ رہے فرائض تو وہ خاص اوقات کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ف۔ پس انمیں اتر کر استقبال
لازم ہونے میں حرج و ضرر نہیں ہے۔ لیکن عذر سے فرائض بھی جائز ہیں چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ جانور سواری پر عذر سے فرائض
جائز ہیں۔ پس سواری کو قبلہ رخ کھڑا کرے اور اگر ممکن نہو تو جدھر ہو سکے حتی کہ قبلہ رخ پیٹھ کرکے پڑھے یعنی وہی اسکا قبلہ ہے
بقولہ تعالے وللہ المشرق والمغرب فاینما تولوا فثم وجہ اللہ الآیہ۔ منجملہ عذروں کے مینہ و کیچڑ ایسی کہ منہ دھنس جاوے اور چور
رہزن اور مرض ہے اور عورت و بوڑھا ہونا خواہ ساتھ میں مددگار رہیا نہو اور درندہ کا خوف۔ الخلاصہ۔ اور پھر انمیں نماز کا اعادہ
بھی نہیں ہے۔ المحیط۔ اور یہ اسوقت کہ جانور خود روان ہو اور اگر اسکو روان کرے پس اگر عمل کثیر ہو تو نہیں جائز اور قلیل ہو تو جائز
ہے -د- اگر محمل کے ایک شق میں نماز پڑھی اور وہ بذات خود اتر سکتا ہے تو نماز جائز نہیں جب کہ ٹہری ہوئی ہو یعنی اونٹ کھڑا
یا بیٹھا ہو لیکن اگر محمل کے نیچے لکڑیاں لگا کر اسکو زمین پر ٹیک دیا جاوے تو بمنزلہ تخت کے اسپر نماز جائز ہے المبسوط ع ت۔
دو مرد ایک محمل میں ہیں ایکنے دوسرے کا اقتدا نفل نماز میں کیا تو جائز ہے اور اگر ایک شق میں ایک ہو اور دوسرے میں
دوسرا ہو اور دونوں شقیں باہم بندھی ہوئی ہیں تو بھی جائز ورنہ نہیں اور کہا گیا کہ ایک اونٹ پر ہوں تو بہرحال جائز ہے
ع- اور فرض میں یہ نہیں جائز ہے مگر بعذر- ت م۔ اور عجلہ یعنی گاڑی و بہل وغیرہ میں اگر اسکا کنارہ جانور پر ہو خواہ روان ہو یا
نہیں بہرحال یہ سواری پر نماز کے حکم میں ہے تو فرض بحالت عذر جائز ہے۔ اور اگر عجلہ کا کنارہ جانور پر نہو تو وہ مثل تخت کے ہے پس
فرض جائز ہے جب کہ ٹہری ہو۔ مع ع ت۔ اور فرض کے حکم میں واجبات ہیں مانند نذر و قضاے نفل و امام کے نزدیک وتر اور وہ
سجدہ تلاوت جو زمین پر واجب ہوا ہو اور نماز جنازہ ہے -ع ف ت- اور نفل تو محمل و عجلہ پر مطلقاً جائز ہے -ت- خواہ عذر ہو یا نہ
اور روان ہو یا ٹہری ہو -م- مگر جماعت جب ہی کہ محمل ایک ہی جانور پر ہو -سو- **والسنن الرواتب نوافل**۔ اور راتبہ
سنتیں بھی نفل ہیں۔ ف۔ تو وہ بھی نفل کے طور پر سواری پر جائز ہیں۔ **وعن ابی حنيفة انه ينزل لسنة الفجر لانها
آكد من سائرها**۔ اور ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت کیا جاتا ہے کہ سنۃ الفجر کے لیئے اتر پڑے کیونکہ وہ باقی سنتوں سے زیادہ
موکدہ ہے۔ ف۔ ابو شجاع رح نے کہا کہ معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ سنۃ الفجر کے لیے اترنا اولی ہے اور حسن رح کی روایت میں سنۃ الفجر
واجب ہے -ع- الحاصل متن کا مسئلہ یہ کہ شہر سے باہر جانور پر نفل جائز ہے چاہے جدھر رخ ہو اشارہ سے رکوع و سجدہ کرے
اور مختار میں ہے کہ اگر سجدہ کر لیا تو وہ اشارہ میں شمار کیا جائیگا۔ **والتقييد بخارج المصر ينفي اشتراط السفر والجواز في الا**

اور شہر سے باہر کی قید لگانا نفی کرتا ہے شرط سفر کو اور شہر کے اندر جائز ہونے کو۔ ف۔ یعنی اصل مسئلہ میں یہ قید لگائی کہ شہر سے
باہر ہو اس سے دو باتیں ثبوت ہوئیں اول یہ کہ سفر ہونا ضرور نہیں بلکہ شہر سے باہر کافی ہے اگرچہ مقیم ہو اور بادیہ میں جائز ہے۔ کافی
الخلاصہ۔ اور مسافر و مقیم برابر ہے جب کہ شہر سے باہر ہو یہی صحیح ہے پھر اصل میں مذکور ہے کہ آبادی بقدر دو فرسخ دور ہو اور مرغینانی نے
لکھا کہ اصح یہ کہ جہاں سے مسافر کو قصر پڑھنا روا ہو جاتا ہے وہاں سواری پر نفل روا ہے مع یعنی آبادی سے باہر م۔ دوسری بات
یہ ثبوت ہوئی کہ شہر کے اندر نہیں جائز ہے یعنی مطلقاً۔ اور کہا گیا کہ اگر شہر سے باہر شروع کی اور شہر میں داخل ہوا تو سواری پر
اشارہ سے تمام کرے اور اکثر مشائخ کے نزدیک نہیں بلکہ اترے ع ف ت۔ **وعن ابی یوسف انه يجوز في المصر ايضا**
اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ شہر میں بھی جائز ہے۔ ف۔ یعنی باکراہت اور امام محمد رح کے نزدیک بکراہت جائز ہے۔ ن
ع ف۔ **ووجه الظاهر ان النص ورد خارج المصر والحاجة الى الركوب فيه اغلب**۔ اور وجہ ظاہر الروایۃ یعنی
آبادی میں عدم الجواز کی یہ ہے کہ نص تو آبادی کے باہر جائز ہونے کی وارد ہوئی ہے اور وہاں سواری کی ضرورت زائد ہے۔ ف
پس شہر کے اندر کو اسپر قیاس نہیں کر سکتے م۔ میں کہتا ہوں کہ ابو یوسف رح کی حجت اسمیں بھی نص ہو سکتی ہے جو ابن بطال نے
شرح بخاری میں ذکر کی کہ انس رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ازقۃ المدینہ میں حمار پر نماز پڑھ
ا یا کرتے تھے۔ ابو یوسف رح نے اپنی سند کے ساتھ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم حمار پر سوار ہو کر سعد بن عبادہ کی عیادت کو
جاتے اور اسپر نماز پڑھتے جاتے تھے۔ جواب دیا گیا کہ یہ حدیث شاذ ہے اور جس چیز میں ابتلاء عام ہو تو شاذ مقبول نہیں ہے۔ مصنف۔ میں
کہتا ہوں کہ یہ جواب ضعیف ہے۔ کما لا یخفی م۔ **فان افتتح التطوع راكبا ثم نزل بنى وان صلى ركعة نازلا۔ اولم يصل ركعة ثم**
ثم ركب استقبل۔ اگر شروع کیا نفل کو سواری کی حالت میں پھر اترا تو اسی پر بنا کرے اور اگر برعکس ہو یعنی زمین پر ایک رکعت
پڑھی (یا رکعت نہیں پڑھی تھی) پھر سوار ہو گیا تو از سر نو پڑھے۔ ف۔ یہ حکم ظاہر الروایۃ میں بالاتفاق ہے۔ ف۔ **لان احرام**
الراكب انعقد مجوزا للركوع والسجود لقدرته على النزول۔ اس دلیل سے کہ سوار کا تحریمہ تو منعقد ہوا تھا اس شان کے ساتھ
کہ وہ جائز رکھنے والا تھا حقیقی رکوع وسجود کو کیونکہ راکب کو قدرت اترنے کی تھی۔ ف۔ تو اسکے تحریمہ میں بالفعل وجوب رکوع
وسجود کا نہ تھا اگر یہ قوت موجود تھی کہ رکوع وسجدہ سے باطل نہو۔ **فاذا اتى بهما**۔ تو جب وہ رکوع وسجدہ کو لایا یعنی اتر آیا صحیح۔ تو صحیح
رہا۔ **واحرام النازل انعقد لوجوب الركوع والسجود**۔ اور جو زمین پر موجود ہے اسکا تحریمہ منعقد ہوا تھا وجوب رکوع وسجود
کے لیے۔ ف۔ کیونکہ تحریمہ سے نفل واجب ہو جاتی ہے اور وہ حقیقت میں رکوع وسجود کر سکتا ہے تو اس نے رکوع وسجود کو وجوبا ادا
کرنے کا تحریمہ باندھا۔ **فلا يقدر على ترك مالزمه من غير عذر**۔ تو اب اسکو بغیر عذر پیش آنے کے اختیار نہیں اس چیز کے
ترک کا جو اسپر لازم ہو گئی ہے۔ ف۔ یعنی رکوع وسجود کو بغیر عذر ترک نہیں کر سکتا۔ حالانکہ سواری پر ترک کر کے اشارہ ہو جائیگا
لہذا سوار ہو کر بنا نہیں جائز ہے م۔ یہی تعلیل فرق کی صحیح ہے اور بعض نے جو عمل قلیل وکثیر کا فرق نکالا وہ باطل ہے مع۔ **وعن ابی یوسف**
اور ابو یوسف سے روایت ہے۔ ف۔ سوائے ظاہر الروایۃ کے کہ۔ **انه يستقبل اذا نزل ايضا**۔ جب سواری سے اترے
تو بھی از سر نو پڑھے۔ ف۔ خواہ کوئی رکعت پڑھی ہو یا نہیں۔ **وكذا عن محمد اذا نزل بعد ما صلى ركعة**۔ اور یونہی امام محمد
سے بھی روایت ہے جب کہ ایک رکعت پڑھکر اترے۔ ف۔ کیونکہ یہ ضعیف پر قوی کی بنا ہے مع۔ **والاصح هو الظاهر**۔ اور
اصح وہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ف۔ اسمیں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ صاحبین سے ثابت اصح وہی ظاہر الروایۃ ہے۔ دوم یہ کہ حکم اصح
وہی جو ظاہر الروایۃ میں ہے۔ لیکن احتمال اول اوجہ ہے م (ذخیرہ)۔ جانور پر نماز جائز ہے اگرچہ اسکی زین میں نجس ہو یہی اکثر مشائخ کا قول
ہے بوجہ ضرورت کے۔ على الصحيح ع ف ت۔ ذخیرہ میں ہے کہ جانور خود رواں ہو تو چلانا نہیں جائز ہے ورنہ کوڑا اٹھا کر مارنا اور جھکنا
مفسد نماز نہیں ہے۔ جوامع الفقہ میں ہے کہ دونوں پاؤں پے در پے مار کر چلانا مفسد نماز ہے ع۔ فرض و نفل کی نیت جمع کرے تو فرض

قرار دی جاوے۔ ت۔ اگر دو رکعت بغیر وضو یا بغیر قرارت کے نذر کی تو با وضو و بقرارت لازم ہونگی یہی مختار ہے۔ اگر کسی خاص مقام پر عبادت کی نیت کی پھر کہین ادا کردی تو روا ہے۔ عورت نے کسی وقت مین صوم یا صلوٰۃ کی نذر کی پھر اسوقت حائضہ ہوگئی تو قضا واجب ہے اور اگر حیض کے روز مین نیت کی تو لازم نہین کہ معصیت ہے۔ ف ت۔

فصل۔ فی قیام رمضان۔ قیام رمضان سے مراد رمضان کی رات مین عبادت پر قیام کرنا۔ چنانچہ حدیث ابوہریرہؓ مین ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لوگون کو قیام رمضان کی ترغیب دیتے بدون اسکے کہ اسمین کسی عزیمت کا حکم فرماوین پس یون فرماتے کہ جس نے قیام کیا رمضان کا ازراہ ایمان کے یعنی حق یقین کرکے اور ازراہ احتساب یعنی امید ثواب سے بدون ریاکاری کے تو اسکے اگلے گناہ بخشے جاوینگے۔ رواہ الائمہ الستہ۔ مبسوط مین ہے کہ امت اسلامیہ کے سب فرقون نے قیام رمضان مشروع ہونے پر اتفاق کیا سواے فرقہ رافضہ کے کہ وہ منکر ہے۔ م۔ **یستحب ان یجتمع الناس فی شہر رمضان بعد العشاء۔** مستحب ہے کہ ماہ رمضان مین لوگ مجتمع ہون بعد عشاء کے۔ ف۔ یعنی فرض عشاء پڑھکر پھر جمع ہون۔ خواہ مسجد ہو یا اور جگہ ہو۔ مرد ہون یا عورتین۔ **فیصلی بہم امامہم خمس ترویحات۔** پس انکو امام پانچ ترویحات پڑھاوے۔ ف۔ اس سے زیادہ جماعت مکروہ ہے۔ خلاصہ۔ **کل ترویحۃ بتسلیمتین۔** ہرایک ترویحہ دو سلام کے ساتھ۔ ف۔ اور ہر سلام ایک دوگانہ پر پس یہ کل بیس رکعات ہوئین۔ **ویجلس بین کل ترویحتین مقدار ترویحۃ۔** اور بیٹھے ہر دو ترویحہ کے درمیان بقدر ایک ترویحہ کے۔ **ثم یوتر بہم۔** پھر امام انکو وتر پڑھاوے۔ ف۔ واضح ہو کہ امام قدوری نے اس مسئلہ مین جو اشارات کیے ہرایک مقام سمجھنے کے لائق ہے تاکہ مخاصمین کے اعتراضات دور ہون اور یہ چند مقامات ہین۔ اول استحباب۔ دوم جماعت۔ سوم استراحت۔ چہارم وقت۔ پنجم قدر قرارت۔ مع ہرایک کے متعلقات کے۔ امام مصنف رح نے کہا کہ۔ **ذکر لفظ الاستحباب۔** امام قدوری نے لفظ استحباب ذکر کیا۔ ف۔ یعنی قولہ یستحب الخ۔ **بین والاصح انہا سنۃ** اور اصح یہ کہ تراویح سنت ہے۔ ف۔ لیکن امام قدوری وغیرہ قدماء مشائخ کبھی مستحب بمعنی بہت خوب لیتے حتی کہ واجب تک شامل ہوتا ہے تو بعید نہین کہ یہان اسی معنی مین ہو یعنی یہ جماعت بہت خوب اور بڑی فضیلت کی چیز ہے اور یہ سنت ہے۔ م۔ **کذا روی الحسن عن ابی حنیفۃ۔** یون ہی حسن رح نے بھی ابوحنیفہؒ سے روایت کیا۔ ف۔ کہ تراویح سنت ہے۔ **لانہ واظب علیہا الخلفاء الراشدون۔** کیونکہ خلفاے راشدین نے اسپر مواظبت فرمائی ہے۔ ف۔ اور مواظبت سے سنت ثابت ہوا کرتی ہے اور چونکہ حدیث مین ثابت ہے کہ لازم پکڑو میری سنت اور میرے خلفاے راشدین مہدیین کی سنت کو۔ تو خلفاے راشدین کی مواظبت بمنزلہ حضرت صلعم کی مواظبت کے ہوگئی۔ **والنبی صلی اللہ علیہ وسلم بین العذر فی ترکہ المواظبۃ وہو خشیۃ ان یکتب علینا۔** اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مواظبت ترک فرمانے مین عذر بیان کر دیا تھا اور وہ خوف اس بات کا کہ امت پر فرض نہ کردیجاوے۔ ف۔ جیساکہ صحیح بخاری ومسلم وغیرہ مین ہے۔ مراد خلفاء راشدین سے اول حضرت ابوبکر الصدیق اور دوم عمر سیوم عثمان۔ چہارم علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہین لیکن یہان مراد عمرؓ کے مین خلفاء کے عہد مین مواظبت ہے کیونکہ انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکرؓ کے زمانہ تک تو تنہا پڑھی جاتی تھی۔ عینی رح نے کہا کہ سنت ہونے کے واسطے اول استدلال حدیث عبدالرحمن بن عوفؓ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر رمضان کا روزہ فرض کیا اور رمضان کا قیام سنت کیا پس جس نے رمضان کا روزہ رکھا اور رمضان کا قیام کیا احتساب کی راہ سے تو وہ اپنے گناہون سے ایسا نکل گیا جیسے اُس دن کہ اسکی ماں اُسکو جنی تھی۔ رواہ احمد والنسائی وابن ماجہ۔ انتہی مترجما۔ لیکن اس حدیث سے مطلقاً قیام سنت نکلتا ہے تو تعداد رکعات کی تحقیق باقی رہی۔ ابن الہمام رح کا خلاصہ کلام یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو روز مسجد مین پڑھائی اور تیسرے روز امت پر فرض ہو جانے کے خوف سے نہین نکلے۔ کما فی الصحیحین عن عائشہؓ از حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک یہ معاملہ اسی حالت پر رہا۔ کما فی البخاری

پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے زمانہ میں جمع کیا چنانچہ عبدالرحمن نے روایت کی کہ میں رمضان کی رات میں حضرت عمر رضہ کے ساتھ
مسجد کی طرف نکلا تو لوگ متفرق پڑھتے تھے بعض تنہا پڑھتا تھا اور بعض کے پیچھے کچھ لوگ تھے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ
میں بہتر دیکھتا ہوں کہ انکو ایک قاری پر جمع کر دوں پس ابی بن کعب رضہ پر جمع کر دیا پھر ایک رات دیگر میں برآمد ہوئے تو جماعت
دیکھکر فرمایا کہ یہ اچھی بدعت ہے اور وہ ساعت جسمیں تم سوتے ہو اس سے افضل ہے یعنی اخیر رات کو کہا اور لوگ اول رات میں قیام
کرتے تھے - رواہ الاربعہ وصححہ الترمذی - اور یہ اجتماع ۲۳ - رکعات پر تھا - مع - تین رکعت وتر کی جیسا کہ موطا میں یزید بن رومان
سے اور بیہقی نے سائب بن یزید سے روایت کی اور نووی رح نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے لیکن ابن ابی شیبہ و طبرانی و بیہقی نے
جو ابن عباس رضہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام ۲۰ - رکعات پر روایت کیا اسکا راوی ابراہیم بن عثمان اجماعی
ضعیف ہے اور وہ مخالف حدیث صحیح حضرت عائشہ رضہ کے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم گیارہ رکعات پر زیادہ نہیں کرتے تھے
نہ رمضان میں اور نہ غیر رمضان میں - کما فی الصحیح - پس حاصل یہ ہوا کہ قیام رمضان میں گیارہ رکعات مع الوتر جماعت کے ساتھ
تو فعلی سنت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور ترک بخوف فرض ہو جانے کے تھا ورنہ برابر پڑھا جاتے تو جب اسی پر قرار رہا
تو سنت قرار پائی - پھر ۲۰ - رکعات سنت خلفائے راشدین ہے اور اسکو لازم پکڑنے کا حکم دیا گیا تو ۲۰ - میں سے ۸ - رکعات
سنت فعلیہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور باقی سنت خلفائے راشدین ہیں پس یہ مستحب ہیں اور مشائخ کا ظاہر کلام یہ کہ ۲۰ - سنت
ہیں لیکن مقتضائے دلیل تو وہی ہے جو ہم نے بیان کیا تو اس صورت میں امام قدوری کا قول کہ مستحب اولی ہے نہ وہ جو امام مصنف
نے کہا - نعنی لمضامن الفتح - مترجم کہتا ہے کہ اعداد رکعات جبکہ امر توقیفی ہے تو محالہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ۲۰ - پر جمع کرنا و
ابی بن کعب و دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کا قبول کرنا بدون اسکے نہوگا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پایا گیا ہے اور اسوقت میں
ابن ابی شیبہ و طبرانی کی روایت ابن عباس رضہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ۲۰ - پڑھائیں قوی ہو جاویگی اور حدیث ام المومنین
عائشہ رضہ کو رمضان و غیر رمضان میں گیارہ پر زیادہ نہیں کیا - اس سے مخالفت نہیں جب کہ تہجد و تراویح علحدہ ہوں اور
ظاہر کلام مشائخ حنفیہ یہی ہے پس تراویح ۲۰ - پڑھائیں اور تہجد میں ۱۱ - پر زیادہ نہیں کیا اور خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
تیرہ رکعات ثابت ہیں لیکن ابن الہمام رح نے اسکو قبل استقرار پر محمول کیا اور مترجم نے ابتدائی حالت پر جیسا کہ گھٹا پھر کمی ہوئی
حتی کہ سات رہ گئیں - جیسا کہ صحیح حدیث میں ہے لیکن مخفی نہیں کہ گیارہ مع الوتر ہیں اور تراویح مع الوتر پڑھائی تو دو مرتبہ وتر
نہیں ہو سکتا علاوہ بریں قیام اللیل تراویح ہے جو رمضان میں اول رات میں ہو گئی اسواسطے حضرت عائشہ رضہ سے ثبوت ہوا
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام رات میں ویتار کیا اول رات و اوسط رات و آخر رات میں اور ایتار کرنا سحر تک منتہی ہو جیسا کہ
صحیح میں ہے لہذا محقق وہی کلام ہے جو شیخ ابن الہمام نے کہا اور ہمارے شیخ محقق نے بھی مجھسے یہی افادہ فرمایا ہے - لیکن حاصل یہ
ضرور نکلا کہ ۲۰ - رکعات میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت قولی و فعلی اور خلفائے راشدین کی سنت اور مسلمانوں کا اتفاق
سب جمع ہیں اور اگر اسنے ۸ - پر اقتصار کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد اور سنت خلفاء راشدین و جماعت مسلمین سے
مخالفت لازم ہے اور ادنی درجہ اسکا کراہت اساءت ہے اسی واسطے حسن نے ابوحنیفہ رح سے روایت کی کہ تراویح کا ترک
جائز نہیں اور صدر شہید رح نے کہا کہ یہی صحیح ہے عینی رح نے کہا کہ ۲۰ - رکعات ہمارا و شافعی و احمد کا مذہب ہے اور قاضی رح نے
اسکو جمہور علماء کا قول نقل کیا - ابن قدامہ حنبلی نے کہا کہ حضرت علی رضہ نے ایک کو حکم دیا جس نے رمضان میں بیس رکعات
پڑھائیں - اور کہا کہ یہ بمنزلہ اجماع کے ہے - جوامع الفقہ میں کہا کہ تراویح میں جماعت واجب ہے - اور امام حمید الدین نے
کہا کہ مستحب ہے ع - والسنۃ فیہا الجماعۃ - اور تراویح میں سنت تو جماعت ہے - لکن علی وجہ الکفایہ - لیکن بطور کفایہ
یعنی جماعت کرنا تراویح میں سنت کفایہ ہے - یہی اکثر مشائخ کا قول ہے - الذخیرہ - اور یہی صحیح ہے - محیط السرخسی - حتی لو امتنع

اہل المسجد عن اقامتہا کانوا مسیئین۔ حتی کہ اگر ایک مسجد والے سب جماعت تراویح سے باز رہیں تو بہت برا کرنے والے ہونگے۔ ولو اقامہا البعض فالمتخلف عن الجماعۃ تارک للفضیلۃ۔ اور اگر انہیں سے بعض نے جماعت قائم کر لی تو جو شخص جماعت سے پیچھڑا وہ فضیلت چھوڑنے والا ہوا۔ ف۔ اور امام احمد و ایک جماعت علماء نے کہا کہ جماعت مستحب و افضل ہے اور یہی عامۂ علماء کے نزدیک مشہور ہے۔ اور مبسوط میں کہا کہ یہی اصح و اوفق ہے اور علی بن موسی الشافعی نے اسی پر اجماع کہا ع۔ لان افراد الصحابۃ یروی عنہم التخلف۔ کیونکہ افراد صحابہ رضی اللہ عنہم میں جنسے روایت کیا جاتا ہے کہ وے جماعت تراویح میں شریک نہیں ہوئے۔ ف۔ اور تنہا پڑھی چنانچہ طحاوی و بیہقی رح و ابن ابی شیبہ نے اسکو حضرت ابن عمر رض و سالم و قاسم سے اور طحاوی نے ابراہیم و عروہ و سعید بن جبیر و نافع سے اسکو روایت کیا اور مجاہد رح نے کہا کہ ابن عمر رض سے ایک نے جماعت رمضان میں پوچھا تو فرمایا کہ تو قرآن پڑھا ہے اسنے کہا کہ ہاں تو فرمایا کہ اپنے گھر میں پڑھا کر۔ رواہ الطحاوی۔ نع۔ میں کہتا ہوں کہ خود حضرات خلفاے راشدین عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم سے شرکت ثابت نہیں ہے۔ پھر قاری قرآن فقیہ کے لیے تنہا طمانینت کے ساتھ افضل ہے۔ کافی قاضیخان م پھر جماعت کو مسجد میں قائم کرنا افضل ہے۔ اسی پر اعتماد ہے ع۔ اور گھر میں جماعت بھی افضل ہے بدون فضیلت مسجد کے۔ قاضیخان۔ پھر تراویح تو مردوں و عورتوں سب پر سنت ہے۔ ت۔ اور جماعت صرف مردوں کے واسطے ہے اور بیہقی رح نے عروہ بن الزبیر سے روایت ذکر کی جسمیں حضرت عمر رض کا مردوں کو علیحدہ جماعت اور عورتوں کو علیحدہ جماعت کرنا ذکر کیا۔ اور مترجم کہتا ہے کہ ہمارے زمانہ میں عورتوں کا ذی رحم امام ہو یا تنہا پڑھیں اگرچہ کہا جاوے کہ خالی عورتوں کی جماعت علی الاصح مکروہ نہیں ہے م۔ والمستحب فی الجلوس بین الترویحتین مقدار الترویحۃ وکذا بین الخامسۃ و بین الوتر لعادۃ اہل الحرمین۔ اور دو ترویحہ کے درمیان بیٹھنا بقدر ایک ترویحہ کے مستحب ہے اور یونہی پانچویں ترویحہ اور وتر کے درمیان بھی کیونکہ اہل الحرمین یعنی اہل مکہ و مدینہ کی عادت چلی آئی ہے۔ ف۔ پھر چاہے اس راحت میں سبحان اللہ پڑھے چاہے لا الہ الا اللہ پڑھے چاہے درود پڑھے اور چاہے خاموش رہے جو کرے وہ بہتر ہے۔ القاضیخان۔ مگر دو رکعت پڑھنا مکروہ ہے کیونکہ بدعت مع مخالفت امام ہے۔ جوامع الفقہ ع۔ لیکن بیہقی رح نے باسناد صحیح روایت کی کہ لوگ زمانہ خلافت عمر رضی اللہ عنہ میں قیام کرتے اور ہم کسی کو جو نفل پڑھنا چاہے منع نہیں کرتے تھے۔ ابن الہمام نے کہا کہ اہل المدینہ چار رکعت تنہا پڑھتے اور اہل مکہ طواف واسکی دو رکعت پڑھتے ہیں۔ الفتح۔ پانچویں ترویحہ و وتر کے درمیان استراحت مخالف اہل الحرمین ہے۔ قالہ السرخسی ع۔ واستحسن البعض الاستراحۃ علی خمس تسلیمات۔ اور بعض نے پانچ تسلیمات پر استراحت کو مستحسن سمجھا ہے۔ ولیس بصحیح۔ اور یہ صحیح نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ جمہور کے نزدیک مکروہ ہے۔ الکافی۔ اور یہی صحیح ہے۔ الخلاصہ۔ وقولہ ثم یوتر بہم یشیر الی ان وقتہا بعد العشاء قبل الوتر۔ اور مصنف کا یہ قول کہ ثم یوتر بہم۔ اشارہ کرتا ہے کہ تراویح کا وقت بعد عشاء کے اور قبل وتر کے ہے۔ وبہ قال عامۃ المشائخ۔ اور یہی عامہ مشائخ کا قول ہے۔ ف۔ یعنی مشائخ بخاری کا اور یہی قول صحیح ہے۔ الذخیرہ ع۔ والاصح ان وقتہا بعد العشاء الی آخر اللیل قبل الوتر او بعدہ۔ اور اصح یہ کہ تراویح کا وقت بعد عشاء کے ہے آخر رات تک خواہ وتر سے پہلے ہو یا بعد ہو۔ لانہا نوافل سنت بعد العشاء کیونکہ تراویح بھی نوافل ہیں جو بعد عشاء کے مقرر کی گئی ہیں۔ ف۔ اور اسکی تاخیر تہائی رات تک مستحب ہے۔ ت۔ یہ اس بنا پر کہ تراویح سواے تہجد کے ہے اور رمضان میں وہ قیام اللیل ہو گئے۔ م۔ اور صحیح یہ کہ بعد آدھی رات کے مکروہ نہیں ہے کیونکہ قیام اللیل میں افضل آخر رات ہے۔ الفتح۔ ولم یذکر قدر القراءۃ۔ اور مصنف نے قدر قراءت کو ذکر نہیں کیا۔ واکثر المشائخ علی ان السنۃ فیہا الختم مرۃ۔ اور اکثر مشائخ اس قول پر ہیں کہ تراویح میں ایکبار ختم کرنا سنت ہے۔ ف۔ یعنی ہر رکعت میں قریب دس آیات کے پڑھے اور یہی حسن نے امام اعظم رح سے روایت کیا اور یہی صحیح ہے۔ التبیین۔ اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ یہی احسن ہے ع۔ اور ہمارے زمانہ میں افضل یہ کہ اسقدر ہو کہ مقتدیوں پر گران نہو۔ المحیط۔ پس جو سراج میں آیا کہ دو ختم فضیلت اور تین ختم

وہ کچھ نہین ہے۔ م۔ پڑھنے مین اور ادا سے ارکان مین جلدی کرنا مکروہ ہے۔ السراجیہ۔ اکیس تاریخ تک ختم کردہ ہے۔ القاضیخان
اور ۲۷ کو ختم کرنا چاہیے۔ المحیط۔ ختم کے بعد تراویح ترک کرنا مکروہ ہے۔ السراج۔ **فلا یترک لکسل القوم**۔ پس ایک ختم
بوجہ کسل قوم کے ترک نہ کیا جاوے۔ **بخلاف ما بعد التشہد من الدعوات حیث یترکہا لانہا لیست بسنۃ**۔ بخلاف
التحیات کے بعد کی دعاؤن کے کہ انکو ترک کرے کیونکہ وہ سنت نہین ہین۔ **ف** یعنی جبکہ یہ دعائین قوم پر گران گذرین
لیکن درود امام شافعی کے نزدیک فرض ہے تو اسکو احتیاطاً پڑھے۔ النہایہ۔ بقدر اللہم صل علی محمد ت۔ لیکن اسمین نظر ہے
کیونکہ جو چیز مستحب یا سنت صحابی ہے وہ تو کسل قوم کی وجہ سے نہ چھوڑے اور جو چیز حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت
ہے اسکو چھوڑ دے چنانچہ مسند احمد مین ابن مسعود رض سے اور صحیحین مین ابو ہریرہ رض سے بعد التحیات کے حضرت صلعم
کا دعا کرنا بطور مواظبت ثابت ہے۔ العینی۔ **ولا یصلی الوتر بجماعۃ فی غیر شہر رمضان**۔ اور وتر کو جماعت سے سواے
ماہ رمضان کے نہ پڑھے۔ **ف** اور رمضان مین افضل بجماعت ہے یہی صحیح ہے۔ القاضیخان۔ نہین بلکہ تنہا گھر مین اور یہی
مختار ہے۔ التبیین لیکن اول اصح ہے۔ کما فی الفتح۔ م۔ اور جماعت روا ہے۔ م۔ **علیہ اجماع المسلمین**۔ اسی پر مسلمانون کا اجماع
ہے۔ واللہ تعالی اعلم (فروع) امام اگر قرارت کے شد و مد مین لحن کرے تو اپنی مسجد چھوڑ کر دوسری جگہ ڈھونڈھے یون ہی
اگر دوسرا خفیف القراءۃ یا خوش آواز ہو۔ اگر اسکی مسجد مین ختم نہو تو دوسری جگہ جانا روا ہے۔ المحیط۔ درست خوان کو مقدم
کرین نہ خوشخوان کو مردون کو اجرت پر امام حافظ لینا مکروہ ہے۔ ایک مسجد مین دوبار تراویح مکروہ ہے۔ القاضیخان۔ امام کو
دو مسجد دن مین ہر مسجد مین پوری تراویح پڑھانا جائز نہین۔ محیط السرخسی۔ اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات۔ مقتدیون کو مضائقہ
نہین۔ تاتارخانیہ۔ افضل یہ کہ ایک امام پڑھاوے اور اگر دو ہون تو مستحب یہ کہ ہر ایک پوری ترویحہ پر پھرے یہی صحیح ہے۔ اور جائز کہ
فرض و وتر ایک پڑھاوے اور تراویح دوسرا پڑھاوے۔ السراج۔ تراویح فوت ہو جاوے تو اسکی قضا نہین نہ بجماعت
اور نہ تنہا یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ وتر کے بعد اگر یاد ہو کہ کوئی دوگانہ رہگیا تو تنہا پڑھین۔ المحیط۔ بعض نے کہا کہ دو رکعت
اور بعض نے کہا کہ تین رکعت پڑھین تو جو امام کے نزدیک ہو اور اگر امام کو شک ہو تو جسکا قول اسکے نزدیک سچ ہو۔ قاضیخان
جس نے فرض تنہا پڑھی تو تراویح کی جماعت مین شریک ہو اور اگر لوگون نے جماعت فرض ترک کی تو جماعت تراویح نہین
کر سکتے۔ تراویح نہ پائی یا دوسرے کے ساتھ پڑھی تو صحیح یہ کہ وتر مین اقتدا کر سکتا ہے۔ القنیہ۔ اسکی ایک دو ترویحہ فوت ہوگئی
اگر انکے ادا کرنے تک وتر کی جماعت جاتی ہو تو وتر پڑھ لے پھر باقی ادا کرے۔ الخلاصہ۔ ہر دوگانہ تراویح مین نیت تراویح
کی ضرورت نہین۔ قاضیخان والسراجیہ۔ ختم چھوٹا ہو تو احسن یہ کہ سورہ الم ترکیف سے آخر تک پڑھے۔ التجنیس۔ تراویح
بیٹھکر بلا عذر مستحب نہین۔ اور صحیح یہ کہ جائز ہے مگر ثواب آدھا ہے۔ امام بعذر یا بغیر عذر بیٹھکر پڑھاتا ہے اور مقتدی لوگ کھڑے
ہین تو بالاتفاق جواز ہے۔ یہی صحیح ہے مگر مستحب یہ کہ مقتدین بھی بیٹھ جاوین اگر ایک سلام سے چار پڑھین اور درمیان مین
نہ بیٹھا تو بجاے ایک دوگانہ کے ہونگی یہی صحیح ہے۔ اور اگر درمیان مین قدر تشہد بیٹھا تو عامہ مشائخ کے نزدیک دو دوگانہ
ہونگے یہی صحیح ہے۔ اور اگر چھ یا آٹھ پڑھین اور ہر دوگانہ پر بعدر تشہد بیٹھ لیا تو صحیح یہ کہ ہر دو رکعت ایک دوگانہ ہونگی۔ قاضیخان
اگر کل تراویح ایک سلام سے پڑھین پس اگر ہر دوگانہ پر بیٹھا تو کل سے جائز اور اگر نہ بیٹھا مگر آخر مین تو صحیح قول پر ایک دوگانہ
کے بجاے ہین۔ السراج وقاضیخان۔ مکروہ ہے کہ مقتدی بیٹھا رہے جب امام رکوع کرنے کو ہو تو کھڑا ہو کر شامل ہو جاوے
قاضیخان۔ اور اگر کوئی دوگانہ چھوٹ جاوے تو امام کے سلام کے بعد جلد پڑھکر شامل ہو جاوے۔ کما فی الخلاصہ۔

باب ادراک الفریضۃ

باب فریضہ پانیکے بیان مین تنہا ادا سے فریضہ کے قصد سے شروع کیا پھر اقامت کی گئی تو اسکو قطع کر دے ت۔ **ومن صلی رکعۃ من الظہر**

ثم اقیمت یصلی اخری - اور جس نے ظہر کی ایک رکعت پڑھ لی ہو یعنی مع سجدہ پھر جماعت شروع کی گئی تو دوسری رکعت پڑھ لے - ف - یہی قول شافعی و احمد کا ہے رح - **صیانۃ للمودی عن البطلان** - تاکہ جو رکعت پڑھتے تھی وہ باطل ہونے سے محفوظ رہے - **ثم یدخل مع القوم** - پھر مقتدیوں کے ساتھ شامل ہو جاوے - **احرازا لفضیلۃ الجماعۃ** - بغرض فضیلت جماعت حاصل کرنے کے - **وان لم یقید الاولی بالسجدۃ یقطع** - اور اگر اسنے ظہر کی اول رکعت کو مع سجدہ نہ پڑھا ہو تو فوراً قطع کر دے - **ویشرع مع الامام ہو الصحیح** - اور امام کے ساتھ شروع کر دے یہی صحیح قول ہے - ف - اسی کو فخر الاسلام نے اختیار کیا - شیخ محمد بن ابراہیم میدانی کے نزدیک دو رکعت پڑھکر توڑے اور اسی کو شمس الائمہ نے لیا ہے مع - اور اقرب قول مصنف رح ہے - **لانہ بمحل الرفض** - کیونکہ بغیر سجدہ کے رکعت توڑے جانے کا محل ہے - **والقطع للاکمال** - اور یہ توڑنا واسطے پورے کرنے کے ہے - **بخلاف ما اذا کان فی النفل لانہ لیس للاکمال** - بخلاف اسکے جب کہ وہ نفل پڑھ رہا ہو کیونکہ اسکا توڑنا بغرض کامل کرنے کے نہین ہے - **ولو کان فی السنۃ قبل الظہر والجمعۃ فاقیم او خطب یقطع علی راس الرکعتین** - اور اگر وہ شخص سنت مین قبل ظہر یا جمعہ کے ہو پھر اقامت ہوئی یا خطبہ شروع کیا گیا تو دو رکعت پوری کر کے توڑے - ف - پھر چار رکعت قضاء کرے - اور اسی کو ابن الہمام نے ترجیح دی ہے م - **یروی ذلک عن ابی یوسف** - یہ امام ابو یوسف سے روایت کیا جاتا ہے - **وقد قیل یتمہا** - اور یہ بھی کہا گیا کہ اسکو تمام کر لے ف - یہی اصح ہے محیط السرخسی - یہی صحیح ہے - السراج - واضح ہو کہ اقامت سے مراد امام کا نماز شروع کرنا نہ اقامت موذن حتی کہ اگر موذن نے اقامت کہی اور ہنوز منفرد نے رکعت کا سجدہ نہین کیا تو بلا خلاف دو رکعت پوری کرے - النہایہ - اندر مقام واحد ہو حتی کہ اگر گھر مین پڑھتا ہے اور مسجد مین اقامت ہوئی یا مسجد مین تھا اور دوسری مسجد مین اقامت ہوئی تو مطلقاً قطع نہ کرے - تبیین اور اگر نفل مین ہو تو قطع نہ کرے - پھر یہ سب اس بنا پر کہ نفل شروع کرنے سے واجب ہو جاتی ہے اور باطل کر دینا نماز کا حرام ہے لیکن جب تک اول رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو تو وہ ابھی نماز نہین ہے پس اسکو قطع کر دینا جائز ہے اور امام مصنف رح کا رجحان اس جانب ہے کہ قطع اولی ہے جہانتک ممکن ہو حتی کہ سنت الظہر مین دو رکعت پر قطع کرنا ممکن ہے کیونکہ ابطال عمل جو حرام ہے لازم نہین آتا - اور یہ شاید بنظر حدیث - اذا اقیمت الصلوۃ فلا صلوۃ الا المکتوبۃ - یعنی جب کہ نماز کی اقامت کہی جاوے تو سوائے فرض کے کوئی نماز نہین ہے - کافی البخاری - نہین کہا جاوے کہ اقامت ہو جانے کے بعد دوسری نماز شروع نہ کرینگے کیونکہ حدیث عبد اللہ بن بحینہ مین ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دو رکعت پڑھتے دیکھا حالانکہ اقامت کہ دی گئی تھی تو فرمایا کہ الصبح اربعا الصبح اربعا - کیا صبح چار رکعت ارے کیا صبح چار رکعت - رواہ البخاری ومسلم والنسائی - اور اس سے معلوم ہوا کہ اقامت سے امام کا شروع کرنا مراد نہین جیسا کہ نہایہ و عینی مین زعم کیا بلکہ اقامت موذن ہے - اس سے زیادہ صریح روایت ابو سلمہ رح ہے کہ کچھ لوگون نے اقامت سنی پھر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے پس اسپر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم برآمد ہوے تو فرمایا کہ کیا دو نمازین ساتھ ہی کیا دو نمازین ساتھ ہی اور یہ نماز صبح کا واقعہ ہے - رواہ مالک - پھر اگر کہا جاوے کہ یہ تو مطلقاً مانع ہے خواہ سجدہ کیا ہو یا نہ کیا ہو - مین کہتا ہون کہ مین نے فتح القدیر و عینی مین اس مقام پر کچھ کلام نہین پایا اور شاید وجہ یہ ہے کہ قولہ تعالی لاتبطلوا اعمالکم - بطلان عمل سے ممانعت پر نص ہے اور حدیث مین قطع وارد ہے تو ہم نے دو رکعت پر قصر کیا کہ بطلان عمل نہو اور حتی الوسع حدیث پر عمل کیا کہ مخالف قرآن نہو - واللہ تعالی اعلم - پھر یہ متوقف ہے کہ آیت لاتبطلوا اعمالکم - عموم پر ہو لیکن ابن الہمام نے قبل ازین احتمالات پیدا کیے کہ بطلان بوجہ ارتداد ہو وغیرہ اسکے - اور نیز توڑ کر قضا کرنا بطلان ہے الا آنکہ نفل جو شروع سے واجب ہو گئی اُسکا قطع کرنا جائز نہین مگر واسطے اکمال کے اور نفل کا قطع بوجہ اکمال نہین ہے لیکن یہ محل نظر ... قطع ... جب کہ سواری کا جانور بدک جاوے یا عورت کی ہانڈی ابل جاوے یا ایک درم مال چوری ہو جاوے

ہم سابق میں ذکر کر چکے ہیں تو فرائض کی تکمیر اولی میں فضل کثیر ہے اور بقول عینی رح جب کہ حقیر مال دنیاوی کے لیے قطع جائز ہے تو دینی فضیلت کے لیے بدرجۂ اولی جواز ہے۔ پھر مذہب تو معلوم ہو چکا اور مترجم کے نزدیک چاہیے کہ لوگ ایسی حالت میں احتیاط کریں تاکہ مخالفت آیت و احادیث کچھ لازم نہ آوے اور عنقریب بحث سنۃ الفجر آوے گی۔ انشاء اللہ تعالی م۔ **وان کان قد صلی ثلثا من الظہر یتمہا**۔ اور اگر وہ شخص ظہر فرض کی تین رکعات پڑھ چکا ہو تو اسکو تمام کرے۔ **ف** اور فرض ظہر پورا ہو گیا۔ **لان للاکثر حکم الکل فلا یحتمل النقض**۔ کیونکہ اکثر کے لیے کل کا حکم ہے تو وہ قطع کو برداشت نہیں کر سکتا۔ **ف** یعنی جب تین پڑھ چکا تو گویا تمام کر لی پھر ٹوٹ نہیں سکتی ہے پھر ثواب جماعت کے لیے نفل نیت سے شامل ہو جاوے م۔ **بخلاف ما اذا کان فی الثالثۃ بعد**۔ برخلاف اسکے جب وہ ہنوز تیسری رکعت میں ہو۔ **ولم یقیدہا بالسجدۃ**۔ اور تیسری کو سجدہ سے مقید نہ کیا ہو۔ **حیث یقطعہا**۔ کہ اس صورت میں قطع کر دے۔ **لانہ محل الرفض**۔ کیونکہ وہ توڑنے کا محل ہے۔ **ف** پھر طریقہ قطع میں اختلاف ہے۔ امام مصنف نے کہا۔ **ویتخیر ان شاء عاد فقعد وسلم**۔ اور وہ مختار ہے اگر چاہے تو عود کر کے بیٹھ جاوے اور سلام پھیر دے۔ **وان شاء کبر قائما ینوی الدخول فی صلوۃ الامام**۔ اور چاہے تو کھڑے تکبیر کہدے درحالیکہ نیت رکھتا ہو امام کی نماز میں داخل ہونے کی۔ **ف** یہی مختار ہے جنانچہ صحیح ہے۔ المعراج۔ اور محیط میں کہا اصح یہ کہ کھڑے ہوئے ایک سلام پھیر دے کیونکہ یہ توڑنا کچھ تحلیل نہیں ہے جو بیٹھکر سلام دیا جاوے۔ م ع۔ میں کہتا ہوں کہ تحریمہ نماز سے تحلیل کرنا حدیث میں سلام کے ساتھ وارد ہے اور بیان اگرچہ نماز تمام نہیں لیکن تحریمہ کی حرمت کھونا روا نہیں ہے پس صحیح واللہ اعلم وہی ہے جو امام مصنف نے کہا بلکہ امام سرخسی نے تو بیٹھنا لازم کر دیا ہے۔ فاحفظہ م۔ **واذا اتمہا یدخل مع القوم والذی یصلی معہم نافلۃ**۔ اور جب نماز ظہر کو تمام کر لیا تو مقتدیوں کے ساتھ داخل ہو جاوے اور جو نماز اِنکے ساتھ پڑھے وہ نفل ہے۔ **ف** تو بہ نیت نفل داخل ہو۔ **لان الفرض لا یتکرر فی وقت واحد**۔ کیونکہ فرض تو ایک وقت میں دوبارہ مکرر نہیں ہوتی ہے۔ **ف** لیکن ظہر کے بعد نفل پڑھنا جائز ہے تو جماعت کا ثواب و نفل کا ثواب لینے کو داخل ہو جاوے۔ کیونکہ حدیث زید بن الاسود میں دو شخصوں کو جو شریک جماعت نہ ہوے تھے ارشاد ہے کہ اب ایسا نہ کرنا جب تم نے اپنے مقام پر نماز پڑھ لی پھر تم مسجد میں آئے جہاں جماعت ہے تو جماعت کے ساتھ پڑھ لو کہ یہ تمہارے واسطے نفل ہے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی وقال حسن صحیح۔ اور حدیث ابوذر رض میں ایسے امراء اسلام کے حق میں جو نماز کو اپنے وقت سے تاخیر کرینگے فرمایا کہ تم نماز اپنے وقت پر پڑھ لو پھر ایسے امراء کے پیچھے جو نماز پڑھو گے اسکو نفل کر لو۔ رواہ مسلم۔ یہ سوائے عصر اور فجر کے جنکے بعد نفل نہیں اور حدیث ابن عمر رض میں مرفوعا فجر و مغرب کا استثنا ہے۔ رواہ الدارقطنی کما فی الفتح۔ **فان صلی من الفجر رکعۃ ثم اقیمت یقطع ویدخل معہم**۔ پھر اگر فریضہ فجر سے ایک رکعت پڑھی ہو پھر اقامت کہی گئی تو قطع کر دے اور جماعت کے ساتھ داخل ہو جاوے۔ **لانہ لو اضاف الیہا اخری تفوتہ الجماعۃ**۔ کیونکہ اگر اسنے اِس رکعت کے ساتھ دوسری رکعت ملائی تو وہ جماعت سے محروم ہو جائیگا۔ **ف** کیونکہ فریضہ فجر تو پورا ہو گیا۔ **وکذا اذا قام الی الثانیۃ**۔ اور یوں ہی قطع کر دے جب کہ دوسری رکعت کو کھڑا ہو گیا ہو لیکن۔ **قبل ان یقیدہا بالسجدۃ**۔ پہلے اِس سے کہ دوسری رکعت کو مقید بسجدہ کرے۔ **ف** کیونکہ بعد سجدہ کر لینے کے دونوں رکعت پوری ہو گئیں۔ **وبعد الاتمام لا یشرع فی صلوۃ الامام**۔ اور بعد پورے کرنے کے وہ امام کی نماز میں شروع نہ کرے۔ **لکراہۃ التنفل بعدہ**۔ بوجہ کروہ ہونے نفل کے بعد نماز فجر کے۔ **وکذا بعد المغرب فی ظاہر الروایۃ**۔ اور یوں ہی بعد مغرب کے ظاہر الروایۃ میں۔ **ف** جیسا کہ دارقطنی کی حدیث ابن عمر رض گذری۔ اور یہی امام مالک کا قول ہے۔ **لان التنفل بالثلث مکروہ وفی جعلہا اربعا مخالفۃ لامامہ**۔ کیونکہ تین رکعت کے ساتھ نفل پڑھنا مکروہ ہے اور اِسکو چار کر لینے میں امام سے مخالفت ہے۔ **ف** امام شافعی و احمد نے کہا کہ چار کر لے۔ ابو یوسف سے

مروی کہ تین ہی رکعت پر سلام پھیر دے اور یہی شمس الائمہ سرخسی نے اختیار کیا ہے ع- کیونکہ صاحبین کے نزدیک وتر نفل اور تین ہی رکعت ہے اور شاید کہ دارقطنی کی حدیث دربارہ مغرب کے معلول ہو- واللہ اعلم- قاضیخان نے تین رکعت سے تنفل حرام کہا لیکن قول مردود ہے ع- اور نفل ہونا بوجوب ضعیف تو کراہت بھی تحریمی سے ضعیف بلکہ قستانی میں مرج اسکو تنزیہی کہا ہے- پھر امام کی اقتدا اور فضیلت جماعت اور عام حکم حدیث صحیح کے معارضہ سے وہ بھی بے اثر ہو گئی- فافہم م- فخر الاسلام نے کہا کہ اگر شروع کر دے تو احتیاطاً چار کر لے ع- ومن دخل مسجدا قد اذن فیہ یکرہ لہ ان یخرج حتی یصلی- اور جو شخص ایسی مسجد میں داخل ہوا جسمین اذان ہو چکی تو اسکو نکلنا مکروہ ہے یہانتک کہ نماز پڑھ لے- ف- یعنی جبکہ نہ پڑھی ہو- کیونکہ ابوہریرہ رض نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم مسجد میں ہو پس نماز کی اذان دیجاوے تو کوئی تم میں سے نہ نکلے یہانتک کہ نماز پڑھ لے- رواہ احمد- اور ابوہریرہ رض کے سامنے بعد اذان کے ایک شخص مسجد سے نکل گیا تو ابوہریرہ نے کہا کہ اس نے ابو القاسم صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی کی- رواہ مسلم والاربعہ- اور ہمکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ جب موذن اذان دے تو تم مسجد سے مت نکلو یہانتک کہ نماز پڑھ لو- زادہ اسحق بن راہویہ فی مسندہ- ابن عبد البر نے کہا کہ قول ابوہریرہ رض بمنزلہ مرفوع کے ہے اور کہا کہ علماء ایسے موقوفات میں اختلاف نہیں کرتے تھے- ع- لقولہ علیہ السلام لا یخرج من المسجد بعد النداء الا منافق اورجل یخرج لحاجتہ یرید الرجوع- بدلیل قولہ صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں نکلتا مسجد سے بعد اذان کے مگر منافق یا وہ شخص جو کسی ضرورت سے نکلتا حالانکہ واپس آنے کا ارادہ رکھتا ہے- ف- یہ حدیث ابو داؤد و عبد الرزاق نے سعید بن المسیب رحمہ اللہ سے مرسل روایت کی اور اسکے مانند ابن ماجہ نے حضرت عثمان رض سے مرفوع روایت کی- ع- پس ثابت ہوا کہ بعد اذان کے مسجد سے کوئی نہ نکلے- الا اذا کان ینتظم بہ امر جماعۃ- سوائے چند صورتوں کے ازانجملہ جب کہ اسکے ساتھ کسی جماعت کا انتظام ہو- ف- حتی کہ اسکے نہ جانے سے جماعت میں خلل ہوگا- لانہ ترک صورۃ- کیونکہ یہ نکلنا ظاہر میں ترک ہے- تکمیل معنی- باطن میں تکمیل ہے- ف- یوں ہی اپنے محلہ کی مسجد کے لیے جب کہ اسمین نماز نہ ہوئی ہو اور افضل یہ کہ نہ نکلے ع ہ ف- یوں ہی اپنے شیخ حدیث و فقہ کی استاد کی جماعت یا وعظ کے لیے بالاتفاق جائز ہے ع- یا کسی ضرورت سے بارادہ واپسی- کما فی الحدیث- ازانجملہ فرمایا- وان کان قد صلی اور اگر وہ اسوقت کی نماز پڑھ چکا ہو- وکانت الظہر والعشاء- اور یہ نماز ظہر و عشاء کی ہو- فلا باس بان یخرج تو مضائقہ نہیں کہ نکل جاوے- لانہ اجاب داعی اللہ مرۃ- کیونکہ اسنے ایک مرتبہ اذان پکارنے والے کی قبولیت کر لی ہے- الا اذا اخذ المؤذن فی الاقامۃ- مگر جبکہ موذن اقامت کہنا شروع کر دے- ف- تو اب نکلنا مکروہ ہے لانہ یتہم بمخالفۃ الجماعۃ عیانا- کیونکہ وہ ظاہر دیکھنے میں جماعت سے مخالفت کرنے کی تہمت رکھا جائیگا- ف- اور یہان نکل منع نہیں ہے بلکہ حکم ہے- وان کانت العصر او المغرب او الفجر خرج وان اخذ المؤذن فی الاقامۃ اور اگر یہ نماز عصر یا مغرب یا فجر ہو تو نکل جاوے یعنی جب کہ پڑھ چکا ہے اگرچہ موذن اقامت شروع کر دے- لکراہۃ التنفل بعدہا- کیونکہ ان نمازوں کے بعد نفل پڑھنا مکروہ ہے- ف- اور وہان بیٹھے رہنے سے نکل جانا بہتر کہ اسی کتاب میں اشارہ ہے م- ومن انتہی الی الامام فی صلوۃ الفجر- اگر ایک شخص جا پہنچا امام تک نماز فجر میں ف- یعنی امام کو نماز فجر پڑھتے پایا- وہو لم یصل رکعتی الفجر- اور اس شخص نے دوگانہ سنۃ الفجر ہنوز نہیں پڑھا ہے- ف- تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ- ان خشی ان تفوتہ رکعۃ ویدرک الاخری- اگر اسکو خوف اسقدر ہو کہ ایک رکعت جاتی رہیگی اور وہ دوسری رکعت پاویگا تو- یصلی رکعتی الفجر عند باب المسجد ثم یدخل- دوگانہ سنت کا دروازہ مسجد کے پاس پڑھ لے پھر داخل ہو- لانہ امکنہ الجمع بین الفضیلتین- کیونکہ اسکو دونوں فضیلتیں جمع کر لینا ممکن ہے

ف کیونکہ سنۃ الفجر کے فضائل اوپر گذرے - م - اور حدیث مین ہی کہ جس نے فجر کی ایک رکعت پائی اُسنے فجر پائی - النہایہ - مترجم کہتا ہی کہ عصر و فجر مین ایک رکعت کے پانے پر نماز پانا جو حدیث صحیح مین وارد ہی اسی سے شافعیہ وغیرہم استدلال کرتے ہین کہ بعد رکعت کے آفتاب طلوع یا غروب ہو تو بقیہ تمام کرلے اور مترجم کے نزدیک صحیح تاویل حدیث یہ ہی کہ اگر حائضہ آخر وقت پاک ہوئی یا اسلام لایا یا افاقہ ہوا تو اِسنے اِس نماز کا وقت پایا حتی کہ اسپر یہ نماز قضا کرنی واجب ہوئی پس یہ حدیث بیان اِس امر کا ہی کہ اسپر نماز واجب ہونے کے لیے پوری چار رکعت کا وقت موجود ہونا ضرور نہین ہی حتی کہ آخر جزو بھی پاوے تو یہ نماز ادا کرنا ذمہ واجب ہوگی جیساکہ حنفیہ کا اصول ہی اور یہ تاویل لطیف ہی جو مین نے کسی سے نہین پائی - فالحمد للہ رب العالمین - پھر مین نے دیکھا کہ امام طحاوی نے یہی تاویل کی ہی - م - دوسری صورت یہ کہ - وان خشی فوتہما - اور اگر اِسکو دوسری رکعت فوت ہونے کا خوف ہو - ف اگرچہ قعدہ پاوے تو - دخل مع الامام توامام کے ساتھ داخل ہوجاوے - لان ثواب الجماعۃ اعظم - کیونکہ اول تو ثواب جماعت بہت بڑا ہی - ف حتی کہ ۲۰ - درجہ منفرد پر ثواب بڑھا ہوا ہی - والوعید بترکہا الزم - اور دوم جماعت ترک کرنے کی وعید الزم ہی - ف کیونکہ وعید سے بچنا مقدم ہی سنت کرنے پر - ۔ - یہ وعید وہی جو باب الجماعۃ مین گذری کہ جماعت سے منافق ہی بچھڑتا ہی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنکے گھر پھونک دینے کا قصد فرمایا وغیر ذلک - مع - اگر معلوم نہو کہ اول رکعت ہی یا دوسری تو سنت ترک کرکے جماعت مین داخل ہوجاوے - الخلاصہ - اگر اول رکعت معلوم ہو پھر باب المسجد پر نماز کی جگہ نہو تو اندر پڑھے ورنہ کسی ستون کے پیچھے پڑھے اور فخر الاسلام نے کہا کہ سب سے زیادہ مکروہ یہ کہ صف کے برابر پڑھے - محیط مین ہی کہ کہا گیا کہ یہ سب مکروہ ہین کیونکہ یہ سب بمنزلہ مسجد واحد کے ہی - مع - مترجم کہتا ہی کہ شاید بات یہ ہی کہ سنۃ الفجر کی نسبت واجب ہونے کا گمان ہی جیساکہ حسن رح نے امام رح سے روایت کی اور ثبوت واجب مین تو اتفاق کیا جاتا ہی اور امر دینی مین لوگون کی سستی ظاہر جسکا اشارہ کتاب مین یون کیا کہ سنت گھر پڑھنی چاہیے تھی مگر بغیر پڑھے امام تک جا پہونچا جو فرض مین ہی پس اگر ترک کرے تو گویا معمول ہوجاوے کہ لوگ سنتین چھوڑین حالانکہ حدیث عبد اللہ بن سرجس رضہ صریح ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر مین تھے کہ ایک نے آکر گوشہ مین سنۃ الفجر پڑھین پھر نماز مین شامل ہوا تو بعد سلام فرمایا کہ اے فلان تونے کس کو فرض شمار کیا اپنی تنہا نماز کو یا جو ہمارے ساتھ پڑھی - رواہ مسلم وابو داؤد والنسائی - یہ تاکید حدیث ہی کہ بعد اقامت کے سواے فریضہ کے کوئی نماز نہین - کما رواہ البخاری - لیکن جو بات مین نے اوپر بیان کی اس راہ سے اماموں نے سنۃ الفجر مین بخوف وجوب اسی کو برداشت کیا کہ ترک نہ کرے - م - بخلاف سنۃ الظہر حیث یترکہا فی الحالین - بخلاف سنۃ الظہر کے کہ ان چارگانہ کو دونون حالتون مین ترک کریگا - ف خواہ امید ہو کہ رکعات جماعت ملینگی یا نہو ہر حال جماعت مین شریک ہوجائیگا - لیکن مین نے حدیث الترمذی از عائشہ رضہ بابت قضاء چارگانہ ظہر کے اوپر لکھدی تو اُنکے ترک کی گنجایش ہی - لانہ یمکنہ اداؤہا فی الوقت بعد الفرض ہو الصحیح کیونکہ اِس چارگانہ کا ادا کرنا فرض کے بعد وقت کے اندر ممکن ہی - یہی صحیح ہی - ف کچھ خلاف نہین - وانما الاختلاف بین ابی یوسف ومحمد فی تقدیمہا علی الرکعتین وتاخیرہا عنہما - اور اختلاف تو ابو یوسف و محمد کے درمیان صرف چارگانہ کے دوگانہ پر مقدم کرنے یا دوگانہ سے موخر کرنے مین ہی - ولا کذلک سنۃ الفجر علی مانبین انشاء اللہ تعالیٰ اور یہ حال سنۃ الفجر مین نہین ہی چنانچہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کرینگے - ف بلکہ انمین اختلاف موجود ہی - پھر سنۃ الظہر مین دوگانہ پر مقدم کرنا قول ابی یوسف ہی - ع - یہی قول ابو حنیفہ رح - المحیط - یہی مختار ہی - العنایہ - یہی اصح ہی - مبسوط شیخ الاسلام - مع - اسی پر فتوی ہی جیساکہ گذرا - م - والتقیید بالاداء عند باب المسجد یدل علی الکراہۃ فی المسجد

اذا کان الامام فی الصلوٰۃ - سنۃ الفجر کو دروازہ مسجد پر ادا کرنے کی قید لگانا دلالت کرتا ہے کہ مسجد میں ادا کرنا مکروہ
ہے جب امام نماز میں ہو - ف - اور اگر امام نماز میں نہو تو ستادیج مسجد میں پڑھنا البتہ نص ہے - ف - بلکہ حدیث انس رض میں
قبل مغرب کے دو رکعات بھی مسجد میں ظاہر ہوتی ہیں اور یہ شاید پہلے ہو م - **والافضل فی عامۃ السنن والنوافل**
المنزل ہو المروی عن النبی علیہ السلام - اور عموماً سب سنن و نوافل ادا کرنے میں افضل گھر ہے یہی حضرت صلعم سے
مروی ہے - ف - جیسا کہ حدیث زید بن ثابت میں صریح ہے - رواہ البخاری و مسلم - بلکہ اپنی مسجد شریف سے افضل فرمایا - رواہ
ابوداؤد وغیرہ - حالانکہ آپ کی مسجد میں نماز کا پچاس ہزار گونہ ثواب ہے - کما فی الصحیح - پس معلوم ہوا کہ وہ فریضہ کے لیے ہے اور اس
باب میں قول امام مصنف اصح ہے - واللہ اعلم - م - **قال واذا فاتتہ رکعتا الفجر لا یقضیہما قبل طلوع الشمس** - اللہ
فرمایا امام محمد رح نے جامع صغیر میں کہ جب مصلی کے دوگانہ فجر فوت ہو جاویں تو انکو طلوع آفتاب سے پہلے نہیں قضا کریگا - **لانہ**
یبقی نفلا مطلقا وہو مکروہ بعد الصبح - کیونکہ یہ دوگانہ محض نفل رہجائیگا اور محض نفل بعد فجر کے مکروہ ہے - ف - مقید
ہے کہ اگر سنت رہتی تو مکروہ نہ ہوتی - م - اور شمس الائمہ نے فقیہ اسمعیل سے نقل کیا کہ فرض سے پہلے نیت دوگانہ باندھکر پھر تکبیر
کہکر نماز فرض میں امام کے ساتھ داخل ہو جاوے تو واجب ہو جاویگی اور عینی رح نے رد کر دیا کہ زیادات میں صریح ہے کہ بعد فرض
کے نذر واجب بھی مکروہ ہے - **ولا بعد ارتفاعہا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف** - اور نہ قضا کرے بعد بلندی آفتاب کے
امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک - ف - بالجملہ جب سنۃ الفجر بدون فرض کے فوت ہو تو شیخین رح کے نزدیک قبل طلوع
و بعد طلوع کے اسکی قضا نہیں ہے - **وقال محمد احب الی ان یقضیہما الی وقت الزوال** - اور امام محمد رح نے کہا کہ مجھے
محبوب ہے کہ دوگانہ کو وقت زوال تک قضا کرے - ف - اگر نہ پڑھے تو اسپر کچھ نہیں - حلوائی و فضلی نے کہا کہ اور شیخین کے
نزدیک پڑھے تو کچھ مضائقہ نہیں پس کچھ اختلاف نہیں ہے - المبسوط - یہی مختار مزنی رح و ایک روایت احمد ہے - پھر کہا قبل طلوع
مضائقہ نہیں ہے - ظاہر لفظ کتاب تواسی کو مشعر ہے و علی ہذا حدیث قیس رض سے موافق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم برآمد ہوئے
پس اقامت کہی گئی تو میں نے آپ کے ساتھ صبح پڑھ لی جب آپ پھرے تو مجھے نماز پڑھتے پایا تو فرمایا کہ مہلاً یا قیس اصلاتان معاً
یعنی رہو اے قیس کیا دو نمازیں ساتھ ہی - میں نے عرض کیا کہ میں نے دوگانہ صبح نہیں پڑھا تھا فرمایا کہ فلا اذاً - یعنی تو کچھ مضائقہ
نہیں ہے - رواہ ابوداؤد والترمذی - ابن الہمام رح نے معارضہ کیا حدیث ممانعت نماز سے بعد فجر کے حتی کہ آفتاب طلوع ہو - کما فی
الصحاح اور کہا کہ حدیث ممانعت اصح ہے - مترجم کہتا ہے کہ قضاء فرائض اسوقت با تفاق جائز ہے تو حدیث مذکور مخصوص ہو گئی کیونکہ
بعد فجر کے مطلقاً نماز سے منع نہوا بلکہ سوائے فرائض کے - اور جب مخصوص ہو گئی تو حدیث قیس رض سے سنۃ الفجر بھی مخصوص
ہو سکتی ہے جیسا کہ اصول میں قرار پایا ہے - ابن الہمام نے بحث اوقات نماز میں کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ فقہاء نے فرائض کو کس دلیل
سے مخصوص کیا ہے - مترجم کہتا ہے کہ تحقیق میرے نزدیک یہ ہے کہ بعد نماز صبح کے ہر ایسی نماز سے امتناع ہے جو شارع کی طرف سے
نہو بلکہ اختیاری ہو از میں ہو پس فرائض اور سنت فجر میں مضائقہ نہ رہا اور نوافل منع ہو گئی - اگر کہا جاوے کہ جس نے بعد
فرض فجر کے دو رکعت کی نذر کی وہ واجب ہے تو وہ بھی ادا ہونا چاہیے حالانکہ زیادۃ الزیادات میں صریح عدم الجواز لکھا ہے -
جواب یہ کہ نذر کنندہ نے اول سے اسوقت میں ممانعت جانکر جب نذر کی تو ایسا ہوا کہ گویا بعد فرض فجر کے ایک نے اپنے اوپر
نماز جدید لازم کی دونوں میں کچھ فرق نہیں تو وہ بھی جائز نہیں بخلاف فرائض کے اسی سے قضاء فرائض کا جواب نکل آیا -
واللہ تعالی اعلم - و علی ہذا سنت فجر اگرچہ اپنے مرتبہ پر نہیں رہی لیکن وہ مطلق نفل نہیں ہو گئی حتی کہ اسکے ادا کرنے میں
بقول شیخ فضلی و حلوائی کے امام اعظم و ابو یوسف کے نزدیک مضائقہ نہیں جیسے حدیث قیس رض سے نکلتا ہے اور امام محمد کے
نزدیک مستحب ہے م - **لانہ علیہ السلام قضاہما بعد ارتفاع الشمس غداۃ لیلۃ التعریس** - کیونکہ حضرت صلعم نے

دوگانہ سنت کو لیلۃ التعریس کے شروع دن میں بعد آفتاب بلند ہونے کے قضاء کیا تھا۔ ف۔ جیسا کہ صحیح مسلم وغیرہ کی احادیث متعدد صحابہ رض میں مذکور ہے۔ پس اگر یہ سنت اپنے وقت سے فوت ہونے پر قضاء نہو سکتی تو آپ قضاء نہ کرتے اور ظہر کا مقدم چارگانہ آپ نے وقت کے اندر بعد فرض کے پڑھ لیا ہے۔ **ولہما ان الاصل فی السنۃ ان لاتقضی لاختصاص القضاء بالواجب** ۔ اور امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ کہ سنت میں اصل یہ کہ قضاء نہ کیجاوے کیونکہ قضاء مخصوص بواجب ہے۔ ف۔ چنانچہ اصول میں قضاء کی یہ تعریف لکھی کہ جو چیز حکم سے واجب آئی ہو اسکا مثل سپرد کرنا۔ اور سنت حکم سے واجب نہیں آئی تو اسکی قضاء بھی نہیں۔ ابن الہمام رح نے اعتراض کیا کہ یہ تو اصطلاح ہوئی حتی کہ اگر قضاء کی ایسی تعریف کرے کہ جو اسکو شامل ہو تو ایسا ہوگا اور کہا کہ اولی یہ کہ کہا جاوے کہ جس سبب سے ادا واجب ہوتی ہے حتی کہ جب ادا کا مطالبہ اپنے وقت پر نہ کیا تو وہی القدر دوسرے وقت پر رہا اور سنت میں جب یہ مطالبہ ادا میں نہ تھا تو اسکے لیے قضاء میں بدرجہ اولی نہوگا۔ ہذا الملخص الفتح۔ اور مخفی نہیں کہ اس سے وجوب قضاء نہوئی اور ہم اسکی قضاء واجب نہیں کہتے مگر ادا کا باعث کچھ تھا اگرچہ واجب کرنے والا نہ تھا وہی قضاء کا باعث ہے علاوہ بریں امام رح سے ادائے سنۃ الفجر بمنزلہ وجوب ہے تو قضاء میں بھی سبب رہا جو ادا کا تھا اور آخری درجہ یہ کہ مستحب رہے۔ فافہم۔ حدیث لیلۃ التعریس کا جواب یہ دیا کہ **والحدیث ورد فی قضائہا تبعا للفرض فبقی ما وراءہ علی الاصل** ۔ اور حدیث وارد ہوئی قضاء دوگانہ مذکور میں تابع فرض کے تو سوائے اسکے باقی اصل پر رہا۔ ف۔ یعنی حدیث خلاف قیاس ہے تو جیسے وارد ہوئی اسی حالت پر رہیگی۔ بلکہ چارگانہ قبل الظہر میں بھی یوں ہی کہا جائیگا۔ **وانما تقضی تبعا لہ وہو یصلی بالجماعۃ او وحدہ الی وقت الزوال** ۔ اور دوگانہ مذکور زوال ہی کے وقت تک فرض کے تابع حالت میں قضاء کیا جائیگا خواہ جماعت سے فرض پڑھے یا تنہا پڑھے۔ ف۔ اسمیں تو اتفاق ہے۔ **وفیما بعدہ اختلاف المشائخ** ۔ اور ما بعد زوال کے تبعاً قضاء کرنے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ ف۔ بعض نے کہا کہ قضاء کرے۔ یہی ایک قول شافعی ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں۔ محیط میں صرف قول دوم ذکر کیا۔ مع۔ گویا یہی اصح ہے۔ اور یہی قول مالک و قول دوم شافعی و ایک قول احمد کا ہے۔ ع۔ **واما سائر السنن سواہا لاتقضی بعد الوقت وحدہا** ۔ رہیں باقی سنن سوائے دوگانہ فجر کے تو وہ بعد وقت کے تنہا قضاء نہیں کیجاوینگی۔ ف۔ اسمیں تینوں اماموں کا اتفاق ہے۔ **واختلف المشائخ فی قضائہا تبعا للفرض** ۔ اور فرض کے تابع ہوکر انکے قضاء کرنے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ ف۔ عراقیوں کے نزدیک جب مع فرض قضاء ہوں تو جیسے سنت اذان و اقامت قضاء کیجائیگی ویسے سنت نماز بھی تابع فرض قضاء کیجاوے اور خراسانیوں کے نزدیک نہیں اور یہی اصح ہے۔ مع۔ **ومن ادرک من الظہر رکعۃ ولم یدرک الثلث فانہ لم یصل الظہر بجماعۃ** ۔ اور جس نے ظہر میں سے ایک رکعت پائی اور تین رکعات نہیں پائیں تو اسنے جماعت کے ساتھ نماز ظہر نہیں پڑھی۔ ف۔ اسمیں تینوں اماموں کا اتفاق ہے۔ واضح ہو کہ جماعت کے ساتھ ظہر کی نماز پڑھنا تو فی الحقیقت اسطرح ہے کہ چاروں رکعت جماعت کے ساتھ پڑھے کوئی خود نہ چھوڑے اور جماعت پانا تو وہ ایک رکعت اخیر بلکہ قعدہ پانے سے بھی ہو جائیگا۔ لہذا اس مسئلہ میں ظہر بجماعت بالاتفاق نہیں پڑھی ولیکن ثواب جماعت بالاتفاق پایا۔ خواہ فریضہ جمعہ ہو یا دیگر ہو لیکن جمعہ میں امام محمد رح نے کہا کہ جس نے قعدہ پایا وہ امام کے سلام کے بعد کھڑا ہو کر چار فرض ظہر پڑھے کیونکہ جمعہ میں جماعت شرط ہے وہ نہ پائی تو جمعہ نہیں پایا۔ اس سے وہم ہوتا ہے کہ اسنے ثواب جماعت بھی نہ پایا لیکن یہ وہم باطل ہے بدلیل اسکے جو امام مصنف نے بیان کیا کہ۔ **وقال محمد قد ادرک فضل الجماعۃ** ۔ اور امام محمد رح نے صریح کہا کہ اسنے ثواب جماعت پایا۔ ف۔ تو جمعہ میں بھی ثواب جماعت پایا پس ظہر و جمعہ دونوں میں ثواب جماعت بالاتفاق پایا۔ اور اصل میں ادرک آخر الشیٔ فقد ادرکہ۔ کیونکہ جس نے کسی چیز کا آخر حصہ پا لیا تو اس نے اس چیز کو پا لیا۔ فصار محرزا

ثواب الجماعة - تو ثواب جماعت بھرپور پایا - لكنه لم يصلها بالجماعة حقيقة - لیکن اسنے نماز کو درحقیقت جماعت کے ساتھ
نہیں پڑھا - ف - بلکہ بعض جزو تنہا پڑھا - اس مسئلہ کا فائدہ قسم وغیرہ میں ظاہر ہوگا چنانچہ کہا - ولهذا يحنث
في يمينه لا يدرك الجماعة - اسی جہت سے اسنے برا ہی اس قسم میں جھوٹا پڑجائیگا کہ لا یدرک الجماعة - ف
یعنی اسنے قسم کھائی کہ آج تو ظہر کی جماعت نہ پاؤنگا اگر پاوے تو میرا غلام آزاد ہے - سو وہ جلد آیا حتی کہ اسکو صرف ایک
رکعت ملی بعد اسکے فوت ہوئی تو اسنے جماعت پائی پس قسم کھانے والا جھوٹا پڑ گیا اور اسکا غلام آزاد ہوگیا - ولا يحنث في يمينه
لا يصلي الظهر بالجماعة - اور جھوٹا نہوگا اس قسم میں کہ ظہر کو جماعت نہیں پڑھیگا - ف - حتی کہ اگر اسنے یون کہا ہو
کہ اگر آج ظہر کو جماعت سے پڑھے تو میرا غلام آزاد ہے - وہ جلد آیا مگر ایک رکعت پائی تو جماعت سے نہیں پڑھی پس
وہ جھوٹا نہوا - اسی طرح اگر اسنے تین رکعتیں پائیں ہوں و ایک نہیں پائی تو بھی ظہر جماعت کے ساتھ نہیں پڑھی اور
قسم کھانے والا جھوٹا نہوا - یہی ظاہر و صحیح ہے - خلافاً للسرخسي - بعض مثل ظہر کے ہر چار رکعت والی نماز کا حکم ہے - ت - یہی
مذہب شافعی ہے ع - قعدہ پانے سے تو ثواب جماعت باتفاق مگر تکبیر اول پانے والے کا اس سے بڑھا ہوا ہے کیونکہ حدیث
صحیح میں علیحدہ فضیلت ثبوت ہے م - ومن اتى مسجدا قد صلي فيه فلا بأس بان يتطوع قبل المكتوبة ما بدا له
ما دام في الوقت - امام محمد نے کہا کہ جو شخص ایسی مسجد میں آیا کہ اسمین نماز ہوچکی یعنی اسنے جماعت نہیں پائی تو مضائقہ نہیں
کہ فرض سے پہلے جو نفل اسکا جی چاہے پڑھے جب تک وقت میں ہے - ومراده اذا كان في الوقت سعة - اور مراد امام
محمد رح یہ کہ جب تک وقت میں گنجایش ہے - وان كان فيه ضيق تركه - اور اگر وقت میں تنگی ہو تو نفل چھوڑ دے
ف - یہ کلام تو اختیاری نفل میں ہے مگر فقہاء نے اسکو شامل سنت قرار دیا لہذا کہا - قيل هذا في غير سنة الظهر
والفجر - کہا گیا کہ یہ حکم سوا سنت ظہر و فجر کے ہے - ف - کہ چاہے پڑھے اور سنت قبل الظہر والفجر میں پڑھنا موکد ہے
فان لهما زيادة مرتبة - کیونکہ سنت فجر اور سنت ظہر کے واسطے زیادتی فضیلت ہے - قال عليه السلام في سنة الفجر صلوها
ولو طردتكم الخيل - اور روایت ابو داود میں ہے لا تدعوهما ولو طردتكم الخيل یعنی ان دونوں رکعتوں کو مت چھوڑو اگرچہ
سواران دشمن تمکو پامال کرین - وقال في الاخرى من ترك الاربع قبل الظهر لم تنله شفاعتي - اور ظہر کی پہلے سنتوں کے
حق میں فرمایا کہ جس نے قبل ظہر کے چار رکعات نہ چھوڑین اُسکو میری شفاعت حاصل نہوگی - ف - یہ روایت بے اصل ہے
اسکا کچھ وجود نہیں ہے ہاں ام حبیبہ رضی اللہ عنہا نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جس نے ظہر کے قبل چار رکعت
اور بعد چار رکعت پر محافظت کی اللہ تعالی اُسپر دوزخ کی آگ حرام کریگا - رواہ ابو داود والترمذي والنسائي وابن ماجہ
وقيل هذا في الجميع - اور کہا گیا کہ یہ حکم سب سنتوں میں ہے - ف - جبکہ تنہا پڑھے تو چاہیے سنت پڑھے یا نہیں - لانه
عليه السلام واظب عليها عند اداء المكتوبات بالجماعة - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو فرائض کو جماعت
کے ساتھ ادا کرنے کے وقت ان سنتوں پر مواظبت کی ہے - ف - نہ تنہا پڑھنے کے وقت - ولا سنة دون المواظبة
اور بدون مواظبت کے سنت ثابت نہیں ہوتی ہے - ف - تو منفرد کے حق میں یہ نمازیں سنت نہیں ثبوت ہوتی ہیں
بلکہ نفل تو مختار ہوگا - یہی قول صدر الاسلام رح کا ہے ع - امام مصنف رح نے کہا - والاولى ان لا يتركها في الاحوال
كلها لكونها مكملات للفرائض الا اذا خاف فوت الوقت - اولی یہ ہے کہ ان سنتوں کو جملہ احوال میں نہ چھوڑے
کیونکہ یہ سنتیں فرائض کی تکمیل کرنیوالی ہیں مگر آخر وقت چھوڑ دے کہ وقت نکل جانے کا خوف ہو - ف - جملہ احوال سے
مراد وقت کی تنگی و وسعت اور تنہائی و جماعت ہے اور بعض نے کہا کہ مسافرت و اقامت بھی شامل ہے لیکن سفر میں بہت سے
مشائخ کے نزدیک یہ کہ سنتیں چھوڑ دے - اور حالت سفر میں اگرچہ سواری پر پڑھا جا سکتا ہے اور اسمین خلاف نہیں بلکہ

کا م یہ ہے کہ سنتین چھوڑنے سے جو اسارت و برائی لاحق ہوتی تھی وہ مسافر کو نہو گی۔ مختص الفتح۔ مین کہتا ہون کہ ترک کرنا تو بلاشبہ اولی ہے کیونکہ مواظبت بر بیت الجنۃ و تمام دنیا و ما فیہا سے بہتری و جہنم سے نجات و دیگر فضائل و کمالات سب کا امیدوار ضرور ہے۔ اور انکی مکملات فرائض ہونے کے یہ معنی ہین کہ حدیث ابوداؤد وغیرہ مین ثبوت ہے کہ بعض آدمی نماز سے پھرتا ہے اس حال مین کہ اسکی نماز آدھی لکھی گئی اور تہائی لکھی گئی حتی کہ فرمایا کہ بعض کے واسطے کچھ نہین ہوتی۔ اور دیگر احادیث مین قیامت کے محاسبہ فرائض نماز مین ہے کہ نقص ہوگا تو وہ نوافل سے پورا کیا جائیگا۔ ورنہ عذاب ہوگا۔ یہین سے کہا گیا کہ تراویح ۲۰۔ رکعات ہین یہی حکمت کہ روزانہ مع وتر کے فرائض ۲۰۔ رکعات ہین تاکہ رمضان مین مکمل رہے اور ان ایام مین فضیلت بہت زیادہ ہے۔ م۔ **ومن انتہی الی الامام فی رکوعہ**۔ اور جو شخص پہونچا امام تک درحالیکہ رکوع مین ہے۔ **فکبر ووقف**۔ پس اسنے تکبیر تحریمہ کہی اور توقف کیا۔ **ف** حالانکہ رکوع کرسکتا تھا یا نہین۔ **حتی رفع الامام راسہ**۔ یہانتک کہ امام نے رکوع سے سر اٹھا لیا۔ **لایصیر مدرکا لتلک الرکعۃ**۔ تو یہ شخص اس رکعت کا پانیوالا نہ ہوگا۔ **ف** اور اگر پہونچا درحالیکہ امام کھڑا ہے پس اسنے تحریمہ باندھ لیا پھر امام نے رکوع کیا مگر اسنے کسی نماز قوت رکوع نہ پایا تو بالاجماع یہ لاحق ہے اسلئے یہ رکعت مل گئی اور اگر پہونچا درحالیکہ امام نے رکوع سے سر اٹھایا ہے پس اسنے تحریمہ باندھا تو بالاجماع رکعت نہین پائی اور اگر پہونچکر تحریمہ کے بعد امام کو رکوع مین پاگیا تو بالاجماع یہ رکعت پا گیا اور جو امام مصنف رح نے صورت ذکر کی اسمین ہمارے و شافعی کے نزدیک رکعت نہ پائی۔ **خلافا لزفر**۔ اسمین زفر کا خلاف ہے۔ **وہو یقول ادرک الامام فیما لہ حکم القیام**۔ زفر رح کا قول ہے کہ اس شخص نے امام کو ایسی حالت مین پالیا جسکو قیام کا حکم حاصل ہے۔ **ف** یعنی رکوع کو مشابہت قیام سے ہے تو اسنے گویا رکوع پایا جب کہ رکوع سے امام مین پایا پس یہ رکعت مل گئی۔ یہی قول ثوری و ابن المبارک و ابن ابی لیلی کا ہے۔ **ولنا ان الشرط ہو المشارکۃ فی افعال الصلوۃ**۔ اور ہماری دلیل یہ کہ شرط تو افعال نماز مین شرکت بامام ہے۔ **ف** حتی کہ حدیث صحیح مسلم مین ہے کہ امام اسی واسطے کہ اسکے ساتھ اتمام کیا جاوے تو اس سے مخالفت مت کرو جب تکبیر کہے تو تکبیر کہو اور جب پڑھے تو خاموش سنو آخر تک۔ **ولم یوجد لا فی القیام ولا فی الرکوع**۔ اور یہ مشارکت نہین پائی گئی نہ تو قیام مین اور نہ رکوع مین۔ **ف** بلکہ بعد رکوع نے سیدھے ہو کر سجدہ کے قصد مین شریک ہوا۔ پس یہ رکعت کچھ نہین ملی سوا سے سجدہ کے۔ حدیث مین ہے کہ جب تم آؤ اور ہم سجدہ مین ہون تو شریک سجدہ ہو جاؤ اور اسکو شمار مت کرو اور جس نے رکعت پائی اسنے نماز پائی۔ رواہ ابوداؤد۔ یعنی جس نے رکوع پایا اسنے نماز کی رکعت پائی اسکو ایک رکعت شمار کرے اور یہ صحیح مسلم مین مصرح ہے کہ سجدہ مین شرکت واجب ہے دلیلن نہ کرے تو نماز فاسد نہین اور نہ سہو ہے۔ النہر۔ **ف** اس حدیث مین رکعت کو نماز کہا گیا ہے اسی سے امام شافعی رح نے استدلال کیا کہ ہر رکعت نماز ہے اور حدیث مین ہے کہ نماز بدون قرارت نہین تو ہر رکعت مین قرارت واجب ہوئی۔ مین کہتا ہون کہ یہی بقول اصح مذہب امام ابوحنیفہ ہے کہ قرارت دو رکعت مین فرض اور دو رکعت مین واجب ہے۔ فافہم۔ م۔ رکوع کیا اور امام نے سر اٹھانا شروع کیا تو اگرچہ بہت کم مشارکت ایسی حالت مین ہو جاوے کہ وہ رکوع ہو تو رکعت پائی یہی اصح ہے۔ ع۔ **ولو رکع المقتدی قبل امامہ**۔ اور اگر مقتدی نے اپنے امام سے پہلے رکوع کر دیا۔ **ف** اور اسی حالت پر رہا۔ **فادرکہ الامام فیہ**۔ پس امام نے اسکو رکوع مین پا لیا۔ **ف** یعنی امام نے جب رکوع کیا تو مقتدی ہنوز رکوع مین تھا حتی کہ اب مشارکت ہو گئی گویا رکوع مین امام کا شریک ہو گیا تو۔ **جاز**۔ جائز ہے۔ **ف** یہ مراد نہین کہ مقتدی کو یہ حرکت کرنا جائز ہے بلکہ اس بدحرکت سے مقتدی کی نماز فاسد نہو گی۔ جائز رہیگی اگرچہ برا کیا۔ **وقال زفر لا یجزیہ لان ما اتی بہ قبل الامام غیر معتد بہ**۔ اور زفر رح نے کہا کہ مقتدی کو یہ کافی نہوگا اسواسطے کہ مقتدی جو رکوع

قبل امام کے لیا تھا وہ قابل شمار نہیں ہے۔ **فکذا ما بنی علیہ** ۔ تو وہ بھی جو اسپر بنا کیا۔ **ف** قابل شمار نہیں یعنی بعد امام کے رکوع کرنے کے جو رکوع رکھا وہ بھی شمار نہیں کیونکہ یہ تو پہلے رکوع پر مبنی ہے اور جو فاسد پر مبنی ہو وہ فاسد ہوتا ہے۔ **ولنا ان الشرط ہو المشارکۃ فی جزء واحد کما فی الطرف الاول واللہ اعلم** ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ شرط تو کسی جزو میں مشارکت ہے جیسا کہ اول طرف میں۔ **ف** یعنی جب کہ ابتدا میں امام کے ساتھ شرکت کرکے رکوع کرے پھر امام سے پہلے سر اٹھا دے تو بالاتفاق جائز ہے کیونکہ مشارکت متحقق ہوگئی تو نساد نہوا اگرچہ اس حرکت میں بھی وعید سخت ہے چنانچہ حدیث میں فرمایا کہ خبردار جو شخص امام سے پہلے سر اٹھا لیتا ہے کیا ڈرتا نہیں کہ اللہ تعالیٰ اسکے سر کو گدھے کا سر کردے (**فروع**) امام رکوع میں ہے تو اسکے نزدیک ایک تکبیر کافی ہے اور اگر اس نے تکبیر رکوع کی نیت کی تو نیت لغو اور تحریمہ رکھی جائیگی۔ نع۔ امام سے پہلے سر اٹھا لیا تو چاہیئے کہ عود کرے خواہ رکوع ہو یا سجود ہو اور دوسرا نہو جائیگا۔ ف۔ اگر مقتدی کو سر اٹھا کر گمان ہوا کہ امام دوسرے سجدہ میں ہے اگر اسنے سجدہ دوم و متابعت دونوں کی نیت کی تو متابعت رکھی جائیگی اور اگر خالی دوسرے سجدہ کی نیت کی تو وہ دوسرا سجدہ ہوگا حتی کہ اگر امام نے سر اٹھا کر دوسرا سجدہ کیا اور اسکو وہیں پایا تو جائز ہے۔ ع ف۔ امام نے سر اٹھا لیا اور ہنوز مقتدی نے تین تسبیح نہیں کہی تو متابعت کرے۔ نماز عید کی رکوع میں پایا تو شامل ہوکر رکوع میں تکبیرات عید کرلے امام سے پہلے سلام پھیر دیا اور امام نے دیر کی حتی کہ آفتاب نکل آیا تو فقط امام کی نماز گئی۔ امام نے قنوت چھوڑا پس رکوع مل سکے تو پڑھے ورنہ چھوڑے۔ ف۔ اور فتح میں اس مقام پر متابعت و غیر متابعت وغیرہ کے امور وہ لکھے جنکو ہم وتر میں لکھ چکے ہیں اور لکھا کہ کافر نے نماز بجماعت پڑھی تو اسکے اسلام کا حکم ہوگا کیونکہ مخصوص باسلام ہے بخلاف حج و روزہ کے اور لکھا کہ مخصوص ہونے میں نظر ہے۔ اقول یعنی ہماری جماعت میں نماز پڑھنے والا سوائے اسلام کے محتمل نہیں پس کچھ نظر نہیں رہی۔ م۔

باب قضاء الفوائت

(فائتہ نمازوں کے قضا کرنے کا بیان) فائتہ وہ نماز جو اپنے وقت سے جاتی رہے۔ اگر عمداً چھوڑے تو کبیرہ گناہ ہے توبہ کرے یا حج سے معاف ہوگا اور قضا بھی کرے اور اگر عذر سے ہو تو قضا سے عفو ہوگا اور سچا عذر کہ دشمن کا ہجوم ہے حتی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یوم الخندق کو چار نمازیں متوالی قضا فرمائیں اگر جنائی کو حاملہ کا بچہ مرجانے کا خوف ہو تو تاخیر کرے۔ پھر ادا وقت پر فعل واجب ارکان و شرائط بجا لانا۔ اعادہ کسی خلل سے وقت میں دوہرانا۔ قضاء بعد وقت کے مثل واجب بجا لانا۔ م ن درح۔ **ومن فاتتہ صلوٰۃ قضاہا اذا ذکرہا وقدمہا علی فرض الوقت** ۔ جس شخص کی نماز فوت ہوگئی تو اسکو قضا کرے جب یاد کرے اور اسکو فرض وقتی پر مقدم کرے۔ **ف** یوں ہی اگر سو جانے سے فوت ہوگئی تو بھی اور نماز فرض مراد ہے خواہ اعتقادی فرض ہو یا عملی جیسے وتر بقول ابی حنیفہ رح۔ پس وتر و فجر میں ترتیب واجب ہے۔ اور قضاء مطلقاً واجب ہے حتی کہ اگر عمداً ترک کی بدون انکار کے بلکہ بطور فسق کے تو اسکی قضا بھی اجماعاً واجب ہے۔ یہی قول مالک و شافعی کا ہے۔ ابن حبیب نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ مرتد ہوگیا۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ شافعی جب تعمد میں قضا واجب کہتے ہیں تو یہ دلیل ہے کہ انکے نزدیک متعمداً تارک درحقیقت کافر نہیں ہوتا۔ فافہم۔ پھر فرض وقتی پر مقدم کرنا واجب ہے حتی کہ بدون اسکے فرض وقتی جائز نہوگی مگر جبکہ ترتیب ساقط ہو جاوے چنانچہ آویگا۔ م۔ **والاصل فیہ ان الترتیب بین الفوائت و فرض الوقت عندنا مستحق** ۔ اور اصل اسمیں یہ کہ ترتیب رکھنا درمیان قضاؤں اور فرض وقتی کے ہمارے نزدیک مستحق ہے۔ **ف** یعنی فرض عملی ہے پس اگر ظہر و عصر و مغرب قضا ہوگئیں اور عشاء کے وقت ادا کرتا ہے تو اول ظہر پھر عصر پھر مغرب حتی کہ قضاؤں میں ترتیب ہو پھر فرض وقتی یعنی عشاء کو پڑھے یہی مذہب حضرت نخعی و مالک و احمد و اسحٰق و لیث و ربیعہ

وغیرہم کا ہے۔ مع۔ **وعند الشافعی مستحب** - اور شافعی رح کے نزدیک ترتیب مستحب ہے۔ **ف** یہی مذہب طاؤس و ابو ثور وغیرہ کا ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہی قول ارجح ہے۔ **لان کل فرض اصل بنفسہ فلا یکون شرطا لغیرہ** - دلیل امام شافعی کی یہ کہ ہر فرض تو بذات خود اصل ہے تو وہ دوسرے کے لیے شرط نہوگا۔ **ف** مگر یہ دلیل جیسے ایمان عام عبادات اور صوم ونکاح کا۔ عف۔ اور جواب یہ کہ وقتی صحیح ہونے کے لیے فائتہ کو ہم شرط نہیں کرتے ہیں بلکہ فائتہ ہمارے نزدیک مقدم واجب ہے اور وقتیہ مؤخر واجب ہے حتی کہ جب بوجہ تنگی وقت کے ایسا نہ رہے تو وقتی مقدم ہو جائیگی چنانچہ آویگا م۔ الامداد۔ نفل میں فائتہ فرض باد کی تو نفل پوری کرے کیونکہ ترتیب تو فرض میں خلاف قیاس ثبوت ہوئی ہے۔ محیط السرخسی۔ **ولنا قولہ علیہ السلام من نام عن صلوٰۃ او نسیہا فلم یذکرہا الا وہو مع الامام فلیصل التی ہو فیہا ثم لیصل التی ذکرہا ثم لیعد التی صلی مع الامام** - اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام ہے کہ جو شخص سو گیا نماز سے یا اسکو بھول گیا پس یاد نہ آئی الا اس حالت میں کہ وہ امام کے پیچھے نماز میں ہے تو یہ پڑھ لے جس میں موجود ہے پھر وہ پڑھے جسکو یاد کیا پھر اسکا اعادہ کرے جو امام کے ساتھ پڑھی ہے۔ **ف** اسی کے موافق قول احمد ہے۔ اس حدیث کو دارقطنی نے ثقات راویوں سے ابن عمر رض سے مرفوعاً روایت کیا لیکن امام مالک نے موقوفاً یعنی قول ابن عمر روایت کیا۔ دارقطنی و ابوزرعہ نے اسی کو صحیح کہا۔ ابن الہمام نے کہا کہ ثقہ راوی کبھی مرفوع اور کبھی موقوف روایت کرتا ہے تو دونوں صحیح ہیں۔ مف۔ پھر نہایہ وغیرہ میں اس مقام پر شکلات ہیں جنکا حل کرنا دشوار ہو گیا جیسا کہ عینی رح نے بسط سے ذکر کیا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ تحقیق میرے نزدیک یہ ہے کہ شمس الائمہ سرخسی نے فرمایا کہ نمازوں کے اوقات اور ادا میں ترتیب قطعی ہے پھر اگر اوقات میں بوجہ فوت ہو جانے کے نہ رہے تو بجالانے میں باقی رہیگی۔ یہ کلام قوی ہے اور توضیح یہ کہ اوقات میں تو فجر و ظہر و عصر و مغرب و عشاء اوقات مرتبہ ظاہر ہیں۔ سوا بجالانا تو حج کے مقام عرفات میں ظہر و عصر ایک ساتھ ادا کیجاتی ہیں لیکن اگر عصر کو مقدم کرے تو جائز نہیں ہے۔ اب واضح ہو کہ حدیث میں ہے کہ جو کوئی سو گیا کسی نماز سے یا اسکو بھول گیا تو جب یاد آوے اسی وقت پڑھے کہ یہی اسکا وقت ہے اور ایک روایت میں ہے کہ اسکا کچھ کفارہ نہیں سوائے اسکے۔ کما فی صحیح البخاری و مسلم۔ پس جب یہ وقت و کفارہ از جانب شرع متعین ہوا تو از راہ وقت و فعل دونوں طرح فائتہ کی تقدیم متعین ہو گئی۔ لیکن یہ وقت اسکا حقیقی نہیں حتی کہ اگر طلوع یا غروب کا وقت ہو تو نہیں پڑھ سکتا اور اسی وجہ سے اگر اسوقت عمداً نہ پڑھے تو وہ عمداً تارک نماز میں داخل نہوگا لہذا فقہاء رح نے کہا کہ قضاء کو بجالانے کا وقت تمام عمر ہے سوائے وقت طلوع و غروب و ٹھیک دوپہر کے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ امام مصنف رح نے جس حدیث سے استدلال کیا وہ فرض کا بیان ہے یعنی ادا میں ترتیب وقت و فعل دونوں کی مفروض ہے پھر بعد وقت سے قضاء ہو جانے کے فعل کی ترتیب فرض باقی رہی لیکن احتمال ہے کہ شاید ساقط ہو تو حدیث مذکور سے احتمال رفع ہوا پھر چونکہ خبر الواحد ہے لہذا اسکا درجہ فرض عملی رہ گیا۔ پس یہی قول ارجح ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ م۔ قضاء فرض کی فرض اور واجب کی واجب اور سنت کی سنت ہے۔ البحر۔ **ولو خاف فوت الوقت یقدم الوقتیۃ ثم یقضیہا** - اور اگر وقت نکل جانے کا خوف ہو تو وقتیہ کو مقدم کرے پھر فائتہ کو قضاء کرے۔ **ف** اسپر اجماع ہے۔ ع۔ مثلاً عشاء فوت ہوئی اور فجر کے وقت دیکھا کہ اگر قضاء مقدم کروں تو فجر کا وقت نہ ملیگا تو فجر کو مقدم کرے۔ **لان الترتیب یسقط بضیق الوقت وکذا بالنسیان وکثرۃ الفوائت کیلا یؤدی الی تفویت الوقتیۃ** - کیونکہ ترتیب تو ساقط ہو جاتی ہے بوجہ تنگی وقت کے اور یونہی ساقط ہوتی ہے بوجہ بھول جانے اور فوائت کثیرہ ہو جانے سے تاکہ وقتیہ کا خوف کرنا لازم نہ آوے۔ **ف** فوائت میں کثرت کی مقدار چھ نمازیں ہیں۔ پھر وجہ سقوط یہ ہے کہ وقتیہ کو عمداً وقت سے فوت نہ کرنا فرض قطعی ہے اور فائتہ کو مقدم کرنا فرض عملی پس جب وقت تنگ ہے یا فوائت کثیرہ ہیں حتی کہ وقتیہ کو فوت کرنا لازم آتا ہے تو قطعی مقدم

ہوگی۔ یہی مترجم کو ظاہر ہوا اور میں نے نہیں دیکھا کہ کسی شارح نے تعرض کیا ہو۔ واللہ اعلم۔م۔ اگر فوائت میں چار ہیں اور وقت
میں سب کی گنجایش نہیں تو اصح یہ کہ وقتیہ کو مقدم کرنا جائز ہے۔ المجتبیٰ۔ اس تصحیح میں نظر ہے۔م۔ پھر وقت کا تنگ ہونا غالب گمان
پر کافی ہے یا حقیقۃً تنگ ہو حتی کہ اگر بعد اداے وقتیہ کے ظاہر ہو کہ جو تنگی کا خوف تھا وہ خطا تھا یعنی وقت قضاء و ادا دونوں کا
تھا۔ تو فتاویٰ السجو والتبیین والمجتبیٰ میں ہے کہ حقیقۃً تنگی معتبر ہے پس وقتیہ باطل ہو جائیگی پھر اگر وقت اسقدر باقی ہو کہ عشاء
و فجر ادا کر سکے تو پہلے قضاء عشاء پڑھکر پھر فجر پڑھے اور جو فجر پڑھی تھی وہ باطل ہو گئی اور اگر اب گمان ہوا کہ خالی وقتیہ فجر کا وقت
ہے اور ادا کی پھر ظاہر ہوا کہ گمان غلط تھا تو فجر باطل ہو گئی۔ پھر اسی طرح نظر کرے حتی کہ دونوں کا وقت ہو تو ترتیب ادا کرے
اور اگر خالی وقتیہ کا گمان ہو تو وہی پڑھے لیکن بعد کو اگر غلط گمان نکلا تو پھر باطل ہو جائیگی۔ اسی قول کو فتح القدیر و بحرالرائق
میں صحیح کر دیا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ بطلان بعد ادا کے بدلیل قطعی چاہیے تھا اور ترتیب محتمل سقوط ہے تو ارجح یہ تھا کہ یہاں مدار
غالب گمان پر ہونا اور اسی طرف کلام امام مصنف مشعر ہے لیکن روایات جزئیہ اسکے مخالف ہیں اور عجب کہ شیخ ابن الہمام نے
وہاں ترتیب مستحب ہونے کو ترجیح کہا اور یہاں فرضیت ترتیب کی تفریع پر اقتصار کیا۔م۔ پھر وقت کی تنگی و وسعت میں مستحب وقت کا اعتبار ہے
بدلیل آنکہ اگر عصر شروع کی اور قضاء ظہر بھولا ہوا ہے پھر آفتاب میں زردی شروع ہوئی اسوقت ظہر یاد آئی تو عصر کو پورا کر لے اور نہ توڑے یہ صحیح
ذکر وقت مستحب معتبر ہے ورنہ عصر توڑنا لازم ہوتی۔ قاضیخان میں ہے کہ ضیق وقت کا اعتبار شروع کے وقت ہے حتی کہ اگر قضاء ظہر یاد ہو پھر عصر شروع
کی اور طول دیدیا حتی کہ وقت تنگ ہو گیا تو اعتبار نہیں اور جواز عصر نہ ہوگا مگر جبکہ تنگی کے وقت توڑ کر پھر شروع سے پڑھے۔ ولو قدم الفائتة
جاز۔ اور اگر اس شخص نے تنگی وقت کے باوجود فائتہ کو مقدم کر دیا تو جائز ہے۔ ف۔ یعنی فائتہ ادا ہو جاویگی اور وقتیہ کو کھونے کا گناہ اسپر ہوا
حاصل یہ کہ ایسا فعل کرنا حرام ہے مگر قضاء نماز ہو جائیگی۔ لان النهي عن تقديمها لمعنى في غيرها۔ کیونکہ فائتہ کو ایسی حالت تنگی میں مقدم کرنے
سے جو ممانعت ہے تو وہ ایسے معنی کی جہت سے ہے جو غیر میں ہیں۔ ف۔ یعنی وقتیہ کا کھونا پس وقتیہ کھو جانے سے فائتہ کی ادا میں کچھ نقصان
نہیں ہوا۔ ہاں وقتیہ کھونے سے پھر گناہ عظیم ہوا تو یہ دوسری بات ہے۔ بخلاف ما اذا كان في الوقت سعة۔ برخلاف اسکے جبکہ وقت میں وسعت
ہو۔ و قدم الوقتية۔ اور اسنے نماز وقتیہ کو مقدم کر دیا۔ حيث لا يجوز۔ تو یہ نہیں جائز ہوگی۔ لانه اداها قبل وقتها الثابت بالحديث۔ کیونکہ
اسنے وقتیہ کو ایسے وقت ادا کیا جو اسکے واقعی وقت سے جو حدیث سے ثبوت ہوا ہے پیشتر ہے۔ ف۔ یعنی حدیث سے تو وقتیہ کے لیے وہ وقت
ہے جو بعد اداے فائتہ کے ہو جیسے عرفات میں عصر و ظہر جمع کرنے میں عصر کا وہ وقت ہے جو فرض ظہر پڑھکر ہو حتی کہ عصر کو اول و ظہر کو آخر کرے تو
روا نہیں اسی طرح فائتہ سے پہلے وقتیہ کا وقت ہی نہیں جیسا کہ حدیث سے ثبوت ہے۔ اعتراض ہوا کہ وقتیہ کا وہ وقت تو قرآن
یا حدیث متواتر سے ثابت ہے پھر کیونکر اس حدیث واحد سے منسوخ ہو جائیگا۔ جواب اسکا نہایہ میں یوں دیا کہ یہ حدیث جو ترتیب
فائتہ میں ہے خبر مشہور ہے۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ دعوی رد ہے کیونکہ اسکے حدیث مرفوع ہونے میں کلام ہے تو مشہور کہاں۔ مترجم
کہتا ہے کہ صحیح جواب وہ تحقیق ہے جو دیر گذری یعنی مثلاً افعال نماز ظہر کے بعد افعال نماز عصر ادا کرنا قرآن و حدیث متواتر سے
ثبوت ہے اور جب ظہر اپنے وقت سے قضاء ہو کر عصر میں آئی کیونکہ اسکا ادا کرنا لازم ہے تو وقت کی ترتیب تو گئی اور افعال کی ترتیب
اب بھی ممکن ہے تو اسپر عمل واجب ہے الا اس صورت میں کہ یہ بھی ممکن نہو مثلاً وقت میں خالی افعال عصر کی سمائی ہو تو ترتیب ساقط
ہوگی اور یہاں موضوع یہ کہ وقت میں دونوں کی گنجایش ہے پس ترتیب فعلی لازم ہے اور جسقدر وقت کے اندر نماز ظہر قضا کے
افعال بجا لاوے اسقدر وقت عصر کے ادا سے خارج ہوا اگرچہ وہ عصر کا وقت ہے تو اسوقت میں عصر کی ادا صحیح نہوگی بلکہ حدیث
صحیحین اور اس حدیث کتاب بروایت دارقطنی سے معلوم ہوا کہ یہ وقت ابھی ظہر کا وقت ہے یعنی آنکہ فوراً یاد کے وقت بجالانا
ضرور ادا کے ہے لہذا فقہاء نے تصریح کی کہ اگر قضا یاد ہی نہو تو عصر اسوقت میں صحیح ہے۔ اور اس بیان سے ظاہر ہوا کہ عمداً
چھوڑنے و غفلت سے چھوٹنے میں یہ فرق ہے کہ عمداً ترک کا گناہ رہیگا اور غافل نے اگر فوراً بیداری کے وقت ادا کیا

تو گناہ عفو ہے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ اگر امام مصنف رح دلیل کو اس عبارت سے فرماتے کہ۔ لانه ادائها في وقت لها لم يسعها
ادار لشغله بغيرها۔ تو اظہر ہوتا یعنی اسنے وقتیہ کو وقتیہ کے ایسے وقت مین ادا کیا جو اسکے ادار کی گنجایش نہین دیتا تھا
بوجہ اسوقت کے دوسری نماز کے افعال مین مشغول ہونے کے۔ پس وقت تو وہ درحقیقت عصر کا ہے مگر ادار عصر اس مین
جائز نہین رکھی گئی کیونکہ وضیت ترتیب افعال سے وہ قضار کے افعال کے لیے کر دیا گیا ہے۔ فافہم۔ م۔ (فروع) مجنون
کو افاقہ ہوا تو اسپر حالت جنون کی قضا نہین جیسے مرتد پر حالت ارتداد کے اور دار الکفر کے مسلمان پر جب تک وجوب
نماز نہین جانا اور بغیر نشہ کے بیہوش پر جبکہ ایک رات و دن سے زیادہ بیہوش رہا اور مریض پر جب کہ اسکو اشارہ
کے لیے قدرت نہ تھی قضار واجب نہین ہے۔ مسافر پر حالت سفر کی قضار دو رکعت اور حالت حضر کی قضار چار رکعت ہین
البحر۔ وضو رگمان کر کے ظہر پڑھی پھر وضو کر کے عصر پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ ظہر بغیر وضو تھی تو بمنزلہ نسیان کے ترتیب ساقط
ہے اور فقط ظہر قضار کرے بخلاف حدث کے۔ محیط السرخسی۔ جمعہ مین قضائے فجر یاد کی پس اگر اول فجر قضار کر کے جمعہ مل سکتا
تو بالاجماع قطع کر کے یہی کرے اور اگر جمعہ نہین بلکہ ظہر مل سکتی ہے تو بھی شیخین کے نزدیک یہی کرے خلافا لمحمد اور اگر ظہر بھی
نہین مل سکتی تو بالاجماع جمعہ تمام کرے۔ السراج۔ اگر وقت تنگ ہو مگر قضار پڑھکر وقتی اسطرح ممکن ہے کہ تخفیف قراءت و افعال
کرے تو ترتیب ضرور ہے اور اسی قدر پر اقتصار کرے کہ ادنی مرتبہ نماز جائز ہو جاتی ہے۔ التمرتاشی۔ اگر تنگی وقت یا نسیان سے ترتیب
ساقط ہو گئی پھر وقت وسیع مین یاد ہے تو بالاتفاق ترتیب عود کریگی الاشباہ والنہر عن الدرایہ۔ جب تک نسیان ہے ترتیب ساقط
رہتی ہے اور جب یاد آ گیا تو ترتیب لازم ہو گئی۔ الخلاصہ۔ **ولو فاتته صلوات رتبها في القضاء كما وجبت في الاصل**
اور اگر اسکی کئی نمازین فوت ہو گئین تو قضار مین انکو ترتیب وار بجالاوے جیسے اصل مین واجب ہوئین۔ **لان النبي**
عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بوجہ قتال
کفار کے مشغول کیے گئے چار نمازون سے جنگ خندق کے روز جو ہجرت کے پانچوین سال واقع ہوئی پس آپنے انکو ترتیب
کے ساتھ ادا کیا۔ ف۔ جیسا کہ امام احمد و ترمذی و نسائی نے حدیث ابن مسعود سے اور نسائی و ابن حبان نے حدیث ابو سعید
الخدری رضہ سے روایت کی اور حدیث ابو سعید مین ہے کہ اسوقت تک یہ حکم نازل نہ ہوا تھا کہ فان خفتم فرجالا او رکبانا یعنی جب
کافرون کی طرف سے اچانک حملہ کا خوف ہو تو پیادہ یا سوار نماز پڑھو۔ بالجملہ اس واقعہ سے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
ترتیب قضار کرنا دکھلایا۔ جو محتمل ہے کہ یہ صورت واجب ہو یا مستحب ہو۔ **ثم قال صلوا كما رأيتموني اصلي**۔ پھر حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسری حدیث مین فرمایا ہے کہ نماز پڑھا کرو جیسے تم نے مجھے دیکھا ہے مین نماز پڑھتا ہون۔ ف۔
جیسا کہ مالک بن الحویرث کی حدیث صحیح بخاری مین ہے پس مجموعہ دونون حدیثون سے نکلا کہ یہ فعل ترتیب کا واجب تھا کیونکہ
صیغہ امر واسطے وجوب کے ہے۔ واضح ہو کہ قول مصنف رح ثم قال۔ سخت موہم واقع ہوا کہ یہ ایک حدیث ہے اور اگر
(وقد قال۔ لکھتے تو یہ نہ ہوتا م۔ پھر ابن الہمام نے کہا کہ ہر فعل جسکو آپ کی نماز مین دیکھا گیا وہ واجب نہین حتی کہ سنن و آداب
و نوافل اس سے واجب نہونگے بلکہ یہ تو واجبات ہی پر ہے و علی ہذا ترتیب واجب ہونا ثابت نہین ہوتا۔ ملخص الفتح۔ اگر
فائتہ ایک سے زیادہ ہین اور وقت مین وقتیہ کے ساتھ صرف بعض کی گنجایش ہے تو وقتیہ جائز نہین جب تک کہ بعض ادا نہ کرے
چنانچہ فجر کے وقت یاد آیا کہ اسنے عشار و وتر نہین پڑھی اور وقت مین صرف پانچ رکعات کی گنجایش ہے تو وتر اور فجر پڑھے بعد
طلوع کے عشار قضار کرے اور اگر عصر کے وقت فجر و ظہر کی قضار یاد آئی تو دونون پہلے قضار کرے اور اگر صرف آٹھ رکعت
کی گنجایش ہو تو ظہر و عصر ادا کرے اور اگر جمیع کی گنجایش ہو تو فجر و عصر ادا کرے۔ القاضیخان۔ اور اگر بحالہ قراءت کی گنجایش
مع وقتیہ ہو تو سب مقدم مرتب کرے اور ترتیب ساقط نہین۔ **الا ان يزيد الفوائت على ست صلوات**۔

یعنی جب کہ فوائت بڑھکر چھ نمازوں تک ہو جاویں۔ ف۔ تو حد کثرت میں پہونچکر ترتیب ساقط ہو جائیگی۔ یہی صحیح ہے۔ محیط
السرخسی۔ لان الفوائت قد کثرت۔ کیونکہ قضا نمازیں بحد کثرت پہونچ گئیں۔ فتسقط الترتیب فیما بین الفوائت نفسہا
کما یسقط بینہا وبین الوقتیۃ۔ تو خود قضاؤں کے درمیان ترتیب ساقط ہو جائیگی جیسے فوائت و وقتیہ میں ساقط ہوتی ہے۔ و
حد الکثرۃ ان تصیر الفوائت۔ اور حد کثرت یہ ہے کہ ہو جاویں قضائیں (اعتقادیہ نہ وتر۔ ت) ستا بخروج وقت الصلوٰۃ
السادسۃ۔ چھ عدد چھٹے کا وقت نکل جانے کے ساتھ۔ ف۔ یعنی کہ پانچ فریضہ اعتقادی اور چھٹے کہ روز چھٹی کا وقت
خارج ہونے کے قضائیں ہو جاویں تو ترتیب ساقط ہوگی۔ وہو المراد بالمذکور۔ فی الجامع الصغیر۔ اور یہی مراد اس قول
میں ہے جو جامع صغیر میں مذکور ہے۔ وہو قولہ۔ اور وہ یہ عبارت ہے۔ ف۔ جو مصنف نے لکھی کہ۔ وان فاتتہ اکثر
من صلوات یوم ولیلۃ اجزأتہ التی بدأ بہا۔ اور اگر فوت ہو گئیں اس سے ایک دن رات کی نمازوں سے زیادہ
تو جائز ہو جائیگی وہ نماز جس سے ابتدا کی تھی۔ ف۔ پس اس سے چھ نمازیں مراد ہیں۔ لانہ اذا زاد علی یوم ولیلۃ
تصیر ستا۔ کیونکہ جب ایک دن رات پر زیادہ ہوئیں تو چھ ہو جاوینگی۔ وعن محمد انہ اعتبر دخول وقت السادسۃ۔
اور امام محمد رح سے یہ بھی روایت آئی کہ امام محمد رح نے چھٹی نماز کا وقت داخل ہونا اعتبار کیا۔ ف۔ نہ خارج ہونا۔ ولیکن
خالی داخل ہونے سے قضا نہیں ہو سکتی جب تک کہ بغیر ادا کے وقت خارج نہ ہو جاوے لہذا کہا کہ۔ والاول ہو الصحیح۔
قول اول ہی صحیح ہے۔ ف۔ یعنی چھٹی کا وقت نکل جانا بغیر ادا کے معتبر ہے۔ لان الکثرۃ بالدخول فی حد التکرار
وذلک فی الاول۔ کیونکہ کثرت تو حد تکرار میں داخل ہونے سے ہوتی ہے اور یہ پہلے ہی قول پر ہوگا۔ ف۔ جب کہ
چھٹی کا وقت بغیر ادا کے خارج ہو جاوے تو دن رات کی پانچ نمازیں اور چھٹی کر شروع ہوگی۔ م۔ پھر معتبر اسمیں یہ ہے کہ جب
نماز فوت ہوئی ہے اسوقت سے درمیانی اوقات چھ ہو جاویں اگرچہ فائتہ کے بعد والی نمازوں کو اپنے اوقات میں پڑھ لیا ہو
اور بعض نے کہا کہ معتبر یہ ہے کہ قضا نمازیں چھ ہو جاویں اگرچہ متفرق ہوں۔ اور ثمرہ اختلاف کا ایسی صورت میں ظاہر ہوگا
جب کہ اسنے تین نمازیں مثلاً چھوڑیں ایک روز کی ظہر اور ایک روز کی عصر اور ایک روز کی مغرب لیکن یہ ایام مرتب نہیں ہیں
اور اسکو معلوم نہیں کہ اول کون ہے۔ تو پہلے قول پر ترتیب ساقط ہے کیونکہ ان قضاؤں کے درمیان جو اوقات پڑے ہیں وہ
بہت کثیر ہیں۔ اور دوسرے قول پر ترتیب ساقط نہ ہوگی کیونکہ قضائیں بذات خود چھ تک نہیں پہونچی ہیں پس وہ سات نمازیں
پڑھے ظہر پھر عصر پھر ظہر پھر مغرب پھر عصر پھر ظہر لیکن قول اول اصح ہے۔ التبیین۔ اور قول دوم احوط ہے۔ قاضیخان۔ اور
یہی اصح ہے۔ الفتح۔ اور اسی کو ابن الہمام نے ترجیح دی اور کہا کہ امام ابو حنیفہ کا مذہب معلوم ہے کہ اگر کسی کو قضا یاد ہے پھر
اسنے بدون ضیق وقت کے وقتیہ پڑھ لی تو یہ نماز فاسد ہوئی مگر فساد ابھی متوقف ہے اس بات پر کہ آیندہ کا حال دیکھا
جاوے پس اگر آیندہ اسنے پانچ وقتیہ نمازیں مع یاد فائتہ کے پڑھیں اور چھٹی کا وقت آگیا تو یہ سب صحیح ہو گئیں۔ پس اس
قول پر چھ اوقات کا تخلل نہیں بنتا ہے۔ الخ۔ الفتح۔ اگر کسی نے ایک ماہ کی نماز چھوڑی پھر برابر ایک مدت تک پڑھتا رہا پھر
اسنے ایک نماز چھوڑی تو پہلی قضائیں قدیمہ ہیں اور وہ بالاتفاق ترتیب ساقط کرتی ہیں اور دوسری قضا جدیدہ ہے اس میں
مشائخ کا اختلاف ہے۔ الکافی۔ ولو اجتمعت الفوائت القدیمۃ والحدیثۃ قیل یجوز الوقتیۃ مع تذکر الحدیثۃ
لکثرۃ الفوائت۔ اور قضائیں قدیمہ اور جدیدہ جمع ہوئیں تو وقتی ادا کا بجا لانا باوجود جدید قضا یاد ہونے کے ایک قول میں
جائز ہے کیونکہ قضائیں قدیمہ و جدیدہ ملاکر بحد کثرت ہو چکی ہیں۔ ف۔ اور اسی قول پر فتوی ہے۔ الکافی۔ یہی اصح ہے۔ المحیط۔
وقیل لا یجوز۔ اور بعض نے کہا کہ وقتیہ حالت یاد جدیدہ میں نہیں جائز ہے۔ الکافی۔ ویجعل الماضی کان لم یکن زجرا لہ
عن التہاون۔ اور پرانی قضائیں گویا نیست قرار دیجاوینگی بغرض اسکے زجر کے سستی و بے پروائی کرنے سے۔ ف۔

بھی اصح ہے۔ المجتبیٰ۔ تو در اصل ترتیب ساقط ہے لیکن زجراً استحساناً حکم عدم جواز دیا جاوے۔ م۔ ولو قضی بعض الفوائت
حتی قل ما بقی۔ اور اگر اسنے قضاؤں میں سے بعض کو ادا کیا حتی کہ باقی قضائیں کم رہ گئیں۔ ف۔ یعنی کثرت کی حد نہ رہی
یعنی چھ سے کم رہ گئیں تو اصح یہ کہ ترتیب عود نہ کریگی۔ الخلاصہ۔ اور امام ابوحفص الکبیر نے فرمایا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ المحیط۔
وعاد الترتیب عند البعض۔ بعض کے نزدیک ترتیب عود کریگی۔ وھو الاظہر۔ اور یہی قول زیادہ ظاہر ہے۔ ف۔ یعنی
از راہ دلیل بھی اور از راہ روایت بھی اظہر یہی ہے۔ ع۔ کیونکہ کثرت تو ساقط کرنیوالی اس جہت سے تھی کہ انکے ادا کرنے میں
وقتیہ کا قضاء کرنا لازم آتا تھا۔ وہ عذر جاتا رہا۔ یہ تو دلیل اظہر ہے۔ م۔ رہا براہ روایت۔ فانہ روی عن محمد فی من ترک
صلوٰۃ یوم ولیلۃ۔ تو امام محمد سے روایت ہے کہ ایک شخص نے ایک دن رات کی نماز قضاء کی۔ وجعل یقضی من الغد مع کل
وقتیۃ فائتۃ۔ اور اسنے دوسرے روز سے ہر وقتی کے ساتھ ایک قضاء کو بجالانا شروع کیا۔ فالفوائت جائزۃ علی کل
حال۔ تو قضائیں ہر حال جائز ہیں۔ ف۔ خواہ وقتیہ سے مقدم کرے یا موخر کرے۔ والوقتیات فاسدۃ۔ اور وقتیات
فاسد ہیں۔ ان قدمہا لدخول الفوائت فی حد القلۃ۔ اگر وقتیہ کو مقدم پڑھے تو اسلئے کہ فوائت تو حد قلت میں ہیں قبل
تو اسسے پہلے کوئی وقتیہ ادا نہوگی۔ وان اخرہا فکذلک۔ اور اگر وقتیہ کو فائتہ سے موخر کرے تو بھی فاسد ہے۔ ف۔ کیونکہ
ہنوز دیگر فائتہ باقی ہیں جنکا مقدم کرنا بوجہ لزوم ترتیب کے مستحق ہے۔ م۔ الا العشاء الاخیرۃ۔ سوائے اخیر عشاء کے۔ ف۔
یعنی جو مغرب کے بعد آتی ہے تو وہ فاسد نہوگی۔ لانہ لا فائتۃ علیہ فی ظنہ حال اداءہا۔ کیونکہ اسکے ادا کرنے کے وقت اسکے
گمان میں اسپر کوئی قضاء نہیں ہے۔ ف۔ اور یہ گمان معتبر ہے جیسے کسی نے ظہر پڑھی درحالیکہ اسکو قضاء فجر یاد تھی تو ظہر فاسد
ہوئی پھر فجر قضاء کی اور نماز عصر پڑھی حالانکہ اسکو ظہر یاد ہے تو عصر جائز ہے کیونکہ اس ادا کے وقت اسکے گمان میں اسپر کوئی
قضاء نہیں ہے۔ التبیین۔ وجہ استدلال اس مسئلہ سے یہ ہے کہ جب اول روز فجر سے عشاء تک قضاء کیں اور دوسرے روز فجر کے
ساتھ فجر قضاء کی تو وقتیہ بہرحال فاسد ہے تو فائتہ چھ ہو گئیں تو ترتیب ساقط ہو گئی پس ظہر کی وقتیہ خواہ مقدم کرے یا موخر
کرے جائز ہوتی لیکن عدم الجواز اسی وجہ سے کہ قضاء ظہر بجالانے سے پھر پانچ رہ گئیں اور ترتیب لازم آئی تو معلوم ہوا کہ
کمی سے ترتیب عود کرتی ہے۔ ابن الہمام رح نے اعتراض کیا کہ ترتیب ساقط ہی نہیں ہوئی تھی کیونکہ چھٹی کے نکل جانے سے ترتیب
ساقط ہوتی لیکن قبل اسکے اسنے ایک قضاء ادا کر لی تو پانچ ہی رہ گئیں۔ پھر کہا کہ یہ مسئلہ تو بطور گواہی کے ہے۔ تو ہم نے مان لیا
کہ اسمیں متقدمین سے کوئی روایت نہیں لیکن دلیل تو موجود ہے کہ ترتیب ساقط ہونا بوجہ کثرت کے اس سبب سے تھا کہ ترتیب
رہتی تو وقتی ادا کرنا ممکن نہ تھا بلکہ قضاء کرنا لازم آتا تو اس عذر سے ایک حکم واجبی ساقط ہوا تھا جب یہ عذر نہ رہا تو پھر عود
ہوا۔ مترجم کہتا ہے کہ جو تحقیق میں نے فرضیت ترتیب میں لکھی ہے اسپر نظر کرنے سے بلاشبہہ یہی قوی نکلتا ہے اسواسطے کہ فرض
تو قضاء کا فعل پہلے پھر ادا کا فعل ہے اور کثرت کی وجہ سے نہ بمجبوری رک گیا ہے اور جب عذر نہ رہا تو فرضیت کا رک جانا رہا
اس سے معلوم ہوا کہ سقوط کبھی نہیں ہوتا اور تحقیق یہ ہے کہ فرض کا ساقط ہونا دوسرے نص سے ہوگا اور کثرت کے وقت حرج
یقینی ہو گیا اور حرج بدلیل منصوص منع ہے تو نص بمعارضہ نص ہوا اور جب قضائیں قلیل رہ گئیں تو حرج کی نص معارض نہ رہی
پس فرضیت کی نص پر حکم ہوگا اور یہ کسی طرح دفع کے قابل نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قضاء کو یاد کے وقت سے موخر کر دیا باوجودیکہ
قضاء کر سکتا تھا تو اصل میں مذکور ہے کہ یہ مکروہ ہے کیونکہ وقت یاد ہی اسکا وقت ہے اور نماز کو اپنے وقت سے تاخیر کرنا بلاخلاف مکروہ ہے
المحیط۔ بلکہ قضاء حرام ہے پھر مکروہ کی وجہ کیا ہوئی اور تحقیق اسکی مترجم نے سابق میں لکھی ہے۔ م۔ ومن صلی العصر وھو ذاکر انہ
لم یصل الظہر فہی فاسدۃ۔ اور جس نے عصر پڑھی اس حالت میں کہ اسکو یاد ہے کہ اسنے ظہر نہیں پڑھی ہے تو نماز عصر فاسد ہے
الا اذا کان فی آخر الوقت۔ مگر جب کہ یاد آنا عصر کے آخر وقت میں ہو۔ ف۔ کہ اسوقت سے وقت مستحب تک عصر ف

نماز عصر کی گنجائش ہو۔ پھر یون ہی جبکہ وجوب ترتیب نہ جانتا ہو تو فساد نہین ہے م۔ وہی مسئلہ الترتیب۔ اور یہ تو وہی ترتیب
فرض ہونے کا مسئلہ ہے۔ ف۔ اسکو آئندہ مسئلہ کے لیے عہد کیا یعنی۔ **واذا فسدت الفرضیۃ لایبطل اصل الصلوٰۃ
عند ابی حنیفۃ وابی یوسف**۔ اور جب بوجہ فرضیت ترتیب کے نماز عصر فاسد ہوئی تو امام ابوحنیفہ و ابویوسف کے نزدیک
اصل نماز باطل نہو گی۔ ف۔ لیکن ابو یوسف رح کے نزدیک مطلقاً نفل ہو جائیگی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک ابھی توقف
ہے اگر اسکے بعد اور پانچ نمازین فاسد کین تو کثرت سے ترتیب ساقط ہو کر یہ عصر اور اسکے بعد کی پانچون سب صحیح ہو گئین اور
اگر پانچ کے درمیان ظہر قضا کر لی تو سب فاسد ہو کر نفل ہو گئین۔ پس شیخین مین اسقدر اتفاق ہے کہ اصل نماز بہرحال رائگان
نہین ہے م۔ **وعند محمد تبطل**۔ اور امام محمد کے نزدیک اصل نماز رائگان ہے۔ ف۔ حتی کہ بعد فائتہ یاد ہونے کے قہقہہ
..دسے تو وضو نہ ٹوٹے۔ ف۔ **لان التحریمۃ عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضیۃ بطلت التحریمۃ اصلا**۔
اس دلیل سے کہ اسنے تحریمہ تو فرض کا باندھا تھا پس جب فرضیت گئی تو تحریمہ بھی جڑ سے گیا۔ ف۔ تو نماز ہی نہین ہی
جواب یہ کہ تحریمہ کا وصف کبھی فرضیت اور کبھی سنت و نفلیت ہوتا ہے حتی کہ تحریمہ فرض اور تحریمہ سنت کہلاتا ہے تو جب فرض یا
سنت میٹ دو تو خالی تحریمہ باقی رہ گیا اور وہ نفل کے لیے کافی ہے چنانچہ امام مصنف نے لکھا۔ **ولہما انہا عقدت
لاصل الصلوٰۃ بوصف الفرضیۃ**۔ اور شیخین رح کے نزدیک تحریمہ منعقد ہوا واسطے اصل نماز کے بوصف فرضیت
ف۔ تو فرضیت ایک وصف اس تحریمہ کے ساتھ ہوا۔ **فلم یکن من ضرورۃ بطلان الوصف بطلان الاصل**۔
پس وصف فرضیت باطل ہونے سے اصل تحریمہ باطل ہونا کچھ ضرور نہین ہے۔ ف۔ مگر جب کہ کوئی دلیل قائم ہو اور
جہان کوئی دلیل نہین پھر تحریمہ اصل باقی رہنے پر ظاہری وجود نماز دلیل ہے م۔ اور حدیث ابن عمر رض جو فرضیت ترتیب مین
شروع باب مین ذکر ہوئی اسپر دلالت کرتی ہے کیونکہ نماز پوری کرنے کا حکم ہے۔ ف۔ بالجملہ شیخین کے موافق عصر مین قضاے
ظہر یاد ہو کر فرض ادا ہونے کا حکم تو فاسد ہوا مگر اصل نماز موجود ہے۔ پھر آیا فاسد ہونے کا حکم قطعی کر دیا گیا یا ابھی توقف
ہے یہ دوسرا اختلاف ہے تو امام ابو یوسف رح موافق امام محمد ہین کہ قطعی فساد ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک متوقف فساد
ہے چنانچہ فرمایا۔ **ثم العصر یفسد فسادا موقوفا**۔ پھر عصر جو مسئلہ مذکورہ مین فاسد ہوئی وہ فساد متوقف کے طور پر فاسد
ہوئی۔ ف۔ یعنی ابھی فاسد ہونے پر قطع نہین کر دیا گیا بلکہ توقف ہے۔ **حتی لو صلی ست صلوات ولم یعد الظہر**۔
حتی کہ اگر بعد اسکے اسنے یہ عصر ملا کر چھ نمازین اپنے اپنے وقت پر ادا کین حالانکہ ہنوز قضاے ظہر کو نہین پڑھا۔ **انقلب
الکل جائزا**۔ تو یہ سب نمازین بدل کر جائز ہو جاوینگی۔ ف۔ تو وہ عصر بھی انہین جائز ہو جاویگی۔ **وہذا عند ابی حنیفۃ**
یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک۔ ف۔ استحسان ہے کیونکہ بعد عصر کے مغرب بھی قضا یاد کے ساتھ پڑھی تو وہ بھی فاسد مگر
بفساد متوقف ہوئی اسی طرح عشا پھر دوسرے روز فجر و ظہر و عصر پڑھی تو یہ چھ نمازین ہو گئین اور مغرب کا وقت آگیا پس
سب فاسد ہوئین تو ترتیب ساقط ہو گئی پس اول عصر سے رکھی گئی تو سب صحیح ہو گئین اور اگر چھ تک نوبت نہ پہونچی بلکہ بیچ
مین ظہر قضا کر لی تو عصر مذکور قطعاً فاسد ہوئی۔ **وعندہما یفسد فسادا باتا**۔ اور امام ابو یوسف و محمد کے نزدیک اول عصر جو
فاسد ہوئی اسکے فساد پر قطع کر دیا گیا یعنی۔ **لاجواز لہا بحال**۔ کسی حال مین وہ اب جائز نہین ہو سکتی ہے۔ ف۔
مگر امام محمد کے نزدیک وہ بالکل رائگان اور امام ابو یوسف کے نزدیک نوافل ہین۔ م۔ **قد عرف ذلک فی موضعہ**۔
اور یہ اپنے موقع پر معلوم ہو چکا۔ ف۔ یعنی کتاب الصلوٰۃ مبسوط مین ہے اسکی صورت یہ کہ ایک نماز چھوٹی پھر اسکے بعد کی
پانچ وقت تک پانچ نمازین اپنے اپنے وقت پر پڑھین تو صاحبین کے نزدیک پانچون فاسد ہین اور امام ابوحنیفہ کے
نزدیک ابھی متوقف ہین رح۔ پھر اسکے بعد اگر ایک وقتیہ پڑھی تو سب صحیح ہو گئین اور اگر متروکہ قضا پڑھی تو سب

قطعی فاسد ہوکر نفل ہوگئیں۔ م۔ شمس الائمہ نے فرمایا کہ یہی علمار کی پہیلی کی بوجہ ہے کہ ایک نماز ہے جو پانچ کو فاسد کرتی اور ایک نماز ہے کہ پانچ کو صحیح کرتی ہے۔ ع۔ ولو صلی الفجر وهو ذاكر انه لم يوتر فهي فاسدة عند ابي حنيفة رح خلافا لهما اور اگر فجر کی نماز پڑھی درحالیکہ اسکو یاد ہے کہ اسنے وتر نہین پڑھی تو فجر فاسد ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے برخلاف قول صاحبین کے۔ وهذا بناء على ان الوتر واجب عنده وسنة عندهما ولا ترتيب فيما بين الفرائض والسنن اور یہ اس بنا پر کہ امام رح کے نزدیک وتر واجب ہے اور صاحبین کے نزدیک سنت اور نہین ترتیب درمیان فرائض وسنن کے۔ ف۔ مگر درمیان فرض قطعی اور واجب عملی کے ترتیب واجب ہے لیکن واضح رہے کہ ترتیب ساقط ہونے کے لیے چھ فرض قطعی درکار ہین یعنی وتر شمار نہوگا حالانکہ وتر کا وقت خاص بھی نہین ہے۔ م۔ وعلى هذا اذا صلى العشاء ثم توضأ وصلى السنة والوتر ثم تبين انه صلى العشاء بغير طهارة۔ اور اسی اصل پر کہ وتر عند الامام واجب اور عندہما سنت تابع ہے نکلا کہ اگر عشار کی نماز پڑھی پھر وضو کرکے سنت و وتر پڑھین پھر ظاہر ہوا کہ فرض عشار کو بغیر طہارت پڑھا ہے۔ فعنده يعيد العشاء والسنة دون الوتر۔ تو امام رح کے نزدیک عشار وسنت کو اعادہ کرے سوا ے وتر کے۔ لان الوتر فرض على حدة عنده۔ کیونکہ امام کے نزدیک وتر علٰحدہ فرض عملی ہے۔ ف۔ نہ اعتقادی۔ وعندهما يعيد الوتر ايضا لكونه تبعا للعشاء والله اعلم۔ اور صاحبین کے نزدیک وتر کو بھی اعادہ کرے کیونکہ وہ بھی سنت تابع عشار ہے والله اعلم۔ ف۔ واضح ہو کہ مفتی کو بعد بیان مسائل اجتہادی کے والله تعالیٰ اعلم کہنا مستحب ہے اور قطعی ایمانی عقائد مین نہین چاہیے کہنا۔ قیل۔ م۔ (فروع) ایک نماز بھول گیا کہ کون قضاء ہوئی اور دل کی تحری بھی کسی پر نہین جمتی تو ہمارے نزدیک ایک رات ودن کی نمازین قضار کرے۔ الظہیریہ۔ فقیہ رح نے فرمایا کہ ہم اسی کو لیتے ہین۔ السراج۔ یہی مختار ہے۔ جوامع الفقہ اور یہی قول امام مالک وشافعی کا ہے۔ ع۔ ایک روز کی ظہر اور ایک روز کی عصر اور ایک روز کی مغرب قضار ہوئی اور بھول گیا کہ کون اول ہے اور تحری نہین جمتی تو کہا گیا کہ ترتیب ساقط ہے جسطرح چاہے پڑھے یہی اصح ہے۔ المحیط۔ اور یہی مختار ہے۔ جوامع الفقہ خانیہ۔ عصر شروع کی پھر آفتاب غروب ہوگیا پھر ایک نے اقتدار کی تو صحیح ہے بشرطیکہ امام تیمم اور مقتدی مسافر نہو۔ التاتارخانیہ۔ شافعی المذہب کی نمازین فوت ہوئین اگر حنفی ہوکر قضار کرنا چاہے تو بمذہب ابوحنیفہ قضار کرے۔ الخلاصہ۔ اور شیخ امام خجندی نے کہا کہ جس مذہب پر چاہے قضار کرلے۔ ع۔ یہی اصح ہے بنظر دلیل۔ والله اعلم۔ م۔ ایک شخص کے نزدیک تیمم کا جواز سیونچے تک اور وتر ایک رکعت ہے اسی کے موافق عمل کرتا رہا پھر اسکے نزدیک ٹھہرا کہ تیمم کہنیون تک اور وتر تین رکعات ہے تو پہلی نمازین اعادہ نہین کریگا اور اگر اپنے جہالت سے ایسا جان رکھا ہے بدون اسکے کہ کسی سے پوچھا ہو پھر دریافت کیا اور اسکو کہنیون تک اور تین رکعات کا حکم دیا گیا تو اگلی نمازین قضار کرے۔ الذخیرہ۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ صحیح ہے کہ اس زمانہ مین جن عوام کو غیر مقلد علمار کوئی مسئلہ آمین بالجہر وغیرہ کا بتلاتے ہین تو جب تک عقیدہ مین خلاف اہل السنة نہو اور اعمال فروع مین ائمہ اہل السنة سے خارج نہو تب تک اسکی نماز وغیرہ جائز ہے اس سے عداوت یا اسپر طعن جائز نہین ہے کیونکہ کسی مومن سے عداوت یا اسپر طعن حرام قطعی ہے اور باہمی نفاق سخت کبیرہ ہے لیکن جس عالم نے جانکر ایسا مسئلہ بتلایا کہ اس سے عوام مین نفاق پیدا ہو تو وہ اس فساد کا پیدا کرنے والا ہوا۔ م۔ دار الکفر مین جو ایمان لایا اور نماز روزہ وغیرہ شرائع سے آگاہ نہ ہوا تو اسپر قضاء نہین اور اگر مر گیا تو اسپر عقاب نہین۔ القاضیخان۔ یہ اسوقت کہ دار الاسلام مین ہجرت کرنا ممکن نہ ہوا یا واقف نہ ہوا۔ م۔ اور دار الاسلام مین جو مسلمان ہوا تو اسکا عذر قبول نہین اور استحساناً اسپر قضار لازم ہے۔ القاضیخان۔ ت۔ پھر شریعت ہو پہچانے مین ایک مرد کافی ہے اور حسن رح نے امام رح سے روایت کی کہ جب تک اسکو دو مرد یا ایک مرد و دو عورتین نہ پہونچا دین اسپر شریعت کے فرائض لازم نہونگے

محیط السرخسی۔ ایک شخص اپنی عمر کی نماز میں قضا کرتا ہو بدون اسکے کہ اسکی کوئی نماز قضا ہوئی ہو پس اگر گمان نقصان
وکراہت ہو تو بہتر ہو ورنہ نہیں اور صحیح یہ کہ جائز ہو سواے بعد فجر وبعد عصر کے۔ اور بہت سے سلف نے شبہہ فساد کی
جہت سے ایسا کیا ہو۔ المضمرات۔ اور جملہ رکعات میں وہ فاتحہ مع سورہ پڑھے۔ الظہیریہ۔ اور حدیث میں جو ایک نماز کو مکرر پڑھنے
کی ممانعت آئی ہو وہ محمول ہوگی کہ بدون شبہہ فساد کے کیونکہ جسمین کراہت ہو اُسکو مکرر پڑھے جانے پر اتفاق ہو۔ نوافل
پڑھنے سے قضاؤن کا پڑھنا زیادہ قابل اہتمام ہو مگر سنن راتبہ وصلوٰۃ التسبیح وغیرہ کو ترک نہ کرے۔ المضمرات۔ اور
قضاؤن کو مسجد میں نہیں بلکہ گھر میں ادا کرے۔ ابو جعفر للکردری۔ شاید یہ اسوقت کہ جماعت کی قضا نہو۔ م۔ باپ نے بیٹے کو
حکم دیا کہ میری طرف سے نمازین وروزے قضا کرے تو نہیں جائز ہو۔ تاتارخانیہ۔ قضا کو وقت یاد کے ادا کرنا واجب ہو
محیط السرخسی۔ لیکن عیال کے واسطے سعی کمائی کے عذر سے وحوائج کے عذر سے اصح قول پر تاخیر کرنا جائز ہو۔ ت۔ سجدہ
تلاوت ونذر مطلق وقضاء رمضان میں علی الفور وجوب نہیں بلکہ وسعت ہو لیکن شمس الائمہ حلوائی نے علی الفور واجب
کہا ہو۔ وہ جسپر قضائین ہیں اُسنے وصیت کی کہ میری میراث کی تہائی مال سے کفارہ دیا جاوے تو ہر نماز فریضہ اور وتر اور
ہر روزہ کے واسطے نصف صاع گیہون دیے جاوین اور اگر اُسنے کچھ مال نہ چھوڑا تو حیلہ یہ ہو کہ نصف صاع گیہون قرض لیکر
ایک نماز کی طرف سے ایک مسکین کو دیے جاوین پھر وہ مسکین کسی وارث کو صدقہ دیدے پھر وارث اسکو دوسری نماز
میت کی طرف سے کفارہ دیدے پھر وہ مسکین وارث کو صدقہ دیدے پھر وارث میت کی تیسری نماز کی طرف سے کفارہ
دے اسی طرح کرتا جاوے یہانتک کہ کل نمازون کا کفارہ ادا ہو جاوے۔ الخلاصہ۔ اور فتاوی الحجہ میں ہو کہ اگر میت
نے وارث کو وصیت نہیں کی مگر بعض وارثون نے ازراہ تبرع کے مورث کا کفارہ دینا چاہا تو جائز ہو اور ہر نماز کی طرف سے
نصف صاع گیہون دیدے۔ اور شیخ تمیرا لوبری اور یوسف بن محمد رحمہما اللہ تعالیٰ سے پوچھا گیا کہ بوڑھے بہوس کو جیسے
زندگی میں روزے کی طرف سے فدیہ دینا پڑتا ہو کیا وہ نماز کی طرف سے بھی فدیہ دیا کرے تو فرمایا کہ نہیں۔ التاتارخانیہ
مفید میں ہو کہ اگر کوئی نماز یا رکن کسی نماز میں بھولا اور یاد نہیں کہ کون نماز ہو تو بلا خلاف ایک رات دن کی نمازین
اعادہ کرے ع۔ اور فتاوی اہل سمرقند میں ہو کہ اگر دونون رکعت اولین کی قرارت ترک ہوئی ہو تو احتیاطاً فجر ومغرب
اعادہ کرے اور اگر ایک رکعت اول کی ہو تو فجر ووتر۔ اور اگر کسی دو رکعت کی ہو تو فجر ومغرب ووتر۔ اور اگر چارون کی ہو تو
ظہر وعصر وعشاء پھیرے نہ باقی۔ المحیط۔ عمداً نماز چھوڑنے والا قتل نہ کیا جاوے بلکہ قید کیا جاوے۔ الکافی ف۔ دو روز کی
ظہر جیسے اپنے قضا میں تعیین نہ کی تو مذہب یہ کہ جائز نہیں مگر یہ تعیین ع۔ پس اول ظہر یا آخر ظہر کی نیت کرے ف ت۔
یونہی جب فوائت کثیرہ ہون تو اول قضا یا آخر ظہر جسپر لازم ہو اور یہی اصح ہو اور یونہی مختلف رمضانون کے روزون
مین نیت کرے اور چونکہ تاخیر گناہ تھا تو کسی کو مطلع نہ کرے۔ الدر۔ مسافر نے ایک ماہ تک قصر میں مغرب بھی دو رکعت پڑھی
تو مغرب کل فاسد ہین پھر اول مغرب فاسد ہوکر پانچ نمازین اسکے بعد فاسد ہوکر دوسرے دن کی عشاء سے جواز ہوگا مگر
مغرب فاسد ہو اگر بھی ع۔ واضح ہو کہ جس نے جمعہ کے روز گھر میں ظہر پڑھی تو موقوف ہو اگر اسکے بعد جمعہ کی طرف چلا تو
باطل ہوگئی اور اگر نہیں حتی کہ وقت نکل گیا تو صحیح ہو اور اسکے نظائر معذور ومستحاضہ وغیرہ میں بہت ہین جنکا ذکر معذور کے
بیان میں ہو چکا فتذکر م۔ ایک طفل بعد نماز عشاء کے سویا اور بعد فجر کے بیدار ہوا تو اسکو احتلام تھا تو اسپر قضا سے
عشاء لازم ہوگی۔ ف۔ بخلاف اسکے اگر لڑکی قبل طلوع فجر کے حائضہ ہوئی تو اسپر قضاء عشاء نہیں ہو اور اگر بعد طلوع فجر کے
بالغ ہوئی اور اسوقت اسکو حیض ظاہر ہوا تو مختار یہ کہ عشاء قضا کرے۔ القاضیخان۔ قضاء اگر ایسی نماز کی ہو جسمین اخفار
قرارت ہو تو اخفاء واجب خواہ امام ہو یا منفرد ہو۔ اگر ایسی نماز ہو جسمین جہر واجب ہو تو قضاء بجماعت میں امام جہر کرے

اور اگر تنہا قضا کرے تو اکثر متاخرین کے نزدیک اداء کے قیاس پر جہر افضل ہے اور امام مصنف صاحب الہدایہ کے نزدیک اخفاء واجب ہے اور مترجم کے نزدیک اسی کے واسطے دلائل مؤید ہیں جیسا کہ فضل جہر واخفاء میں گذرا سو اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

باب السجود السہو

باب سجود السہو کے بیان میں۔ یعنی ان سجدوں کے بیان میں جو سہو سے واجب ہوتے ہیں۔ تو سہو جس سے وجوب ہوتا ہے بیان کرنا ضرور ہے۔ م۔ سہو خواہ نماز فرض میں ہو یا نفل میں ہو سجدہ سہو واجب ہوگا۔ المحیط۔ اور اصل اسمیں یہ ہے کہ متروک یا کوئی فعل ہوگا یا اسکی جگہ ہوگی۔ جب فعل متروک ہو تو فرض ہوگا یا سنت یا واجب۔ پس اگر فرض ہو تو دیکھا جاوے اگر قضاء سے استدراک ہو سکتا ہے تو قضا کرے ورنہ نماز فاسد ہوگی۔ اور سنت ہو تو اسکے واسطے سجدہ نہیں اور ردّ فساد ہے اور اگر واجب ہو پس اگر سہو سے چھوٹا تو سجدہ سے نقصان پورا کرے اور اگر عمداً ہو تو بدون اعادہ کے نقصان پورا نہوگا۔ التاتارخانیہ والبحر۔ مگر چار صورتیں مستثنیٰ ہیں ایک پہلا قعدہ عمداً چھوڑا۔ دوم پہلے قعدہ میں عمداً حضرت صلعم پر درود پڑھدیا۔ سوم عمداً بعد قعدہ اخیر کے یہ سوچا کہ تین رکعت ہوئیں یا چار ہوئیں اتنی دیر تک کہ ایک رکن ادا ہو جاوے۔ چارم اول رکعت میں مثلاً ایک سجدہ سہو سے چھوٹا تھا اسکو قضا کرنے میں عمداً اخیر نماز تک تاخیر کی تو ان چاروں صورتوں میں کہا گیا کہ سجدہ سہو سے جبر نقصان ہوگا۔ النہر۔ یسجد للسہو۔ سہو کا سجدہ کرلے۔ ف۔ نماز نفل ہو یا فرض ہو فی الزیادۃ۔ کوئی فعل غیر جنس زیادہ کرنے میں۔ والنقصان۔ اور کوئی فعل کم کرنے میں۔ ف۔ مگر فرض کی کمی پوری ہوجانا شرط ہے اور واجب کی شرط نہیں۔ سجدتین۔ دو سجدہ کرے۔ ف۔ اخیر قعدہ کے ختم پر۔ بعد السلام بعد سلام کرنے کے۔ ف۔ یہی مختار ہے اور قبل السلام بھی جائز ہے۔ ظاہر الروایۃ میں۔ پھر اس سے اخیر قعدہ رکگیا مگر جو تشہد پڑھا تھا وہ جاتا رہا لہذا کہا۔ ثم یتشہد۔ پھر تشہد پڑھے۔ ثم یسلم۔ پھر ختم نماز کا سلام پھیرے۔ ف۔ یعنی ہمارے نزدیک سلام کر کے سجدہ سہو کرے۔ وعند الشافعی رح یسجد قبل السلام۔ اور امام شافعی کے نزدیک مختار یہ کہ قبل سلام کے سجدہ کرے۔ ف۔ اگرچہ بعد سلام بھی جائز ہے۔ لما روی انہ علیہ السلام سجد للسہو قبل السلام۔ بدلیل اس حدیث کے جسمیں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل سلام کے سجدہ سہو کیا۔ ف۔ جیسا کہ صحاح الستہ میں عبد اللہ بن مالک بن بحینہ رض کی حدیث ظہر میں درمیانی قعدہ سے سہو کرنے میں ہے اور آخر میں ہے کہ نماز پوری ہونے کے بعد اخیر قعدہ میں جب لوگ منتظر سلام تھے کہ آپ نے تکبیر کہی پھر دو سجدہ کیے قبل اسکے کہ سلام پھیریں۔ ف۔ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک فعل ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام لکل سہو سجدتان بعد السلام اور ہماری دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ ہر سہو کے لیے دو سجدے بعد سلام کے ہیں۔ وروی انہ علیہ السلام سجد سجدتی السہو بعد السلام۔ اور مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو سجدہ سہو کے بعد سلام کے کیے۔ ف۔ یہ حدیث صحاح الستہ میں حدیث ذوالیدین رض سے مروی ہے جسکے آخر میں ہے کہ پس آپ نے دونوں رکعتیں یعنی جنمیں سہو کیا تھا پڑھیں پھر سلام کیا پھر تکبیر کہی پھر سجدہ سہو کیا۔ اور صحیح مسلم و ابوداؤد و نسائی کی روایت میں ہے کہ عصر کی تین رکعات پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام پھیر دیا تھا آخر تک۔ اسمیں ہے کہ پھر ایک رکعت پڑھکر سلام پھیرا پھر دو سجدے کیے پھر تحلیل کا سلام پھیرا۔ بالجملہ ان دونوں حدیثوں میں آپ کا فعل بعد سلام کے ہے۔ فتعارضت روایتا فعلہ۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی دونوں روایتیں متعارض ہیں۔ ف۔ پس امام مالک نے یہ اختیار کیا کہ کمی ہو تو قبل السلام اور زیادتی کا سہو ہو تو بعد السلام ہے لیکن حدیث قولی اسپر وارد ہوتی ہے۔ لہذا فرمایا کہ فبقی التمسک

بقولہ سالما۔ تو آپ کے قول سے تمسک کرنا بلامعارضہ رہ گیا۔ ف۔ اسی کو ہم نے اختیار کیا کہ ہر سہو کے لیے دو سجدے بعد السلام ہیں۔ واضح ہو کہ اول اس حدیث کی تحقیق چاہیے۔ دوم اس حدیث کا معارض نہ ہو۔ بیان اول یہ کہ اس حدیث کو ابوداؤد اور ابن ماجہ نے طریق اسمعیل بن عیاش سے حدیث ثوبان رضہ سے روایت کیا اور اسمعیل بن عیاش کی حدیث اہل الشام سے صحیح ہے اور یہ حدیث اسی طرح ہے چنانچہ اسمعیل بن عیاش عن عبیداللہ بن عبید الکلاعی عن زہیر بن سالم العنسی عن عبدالرحمن بن جبیر بن نفیر عن ثوبان رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لکل سہو سجدتان بعد السلام۔ اب جاننا چاہیے کہ عبید اللہ بن عبید الکلاعی بفتح الکاف صدوق۔ ت۔ وہ شامی ہے یحیی بن معین وغیرہ نے توثیق کی۔ زہیر بن سالم العنسی بنون ابو المخارق شامی ہے ابن حبان نے ثقات میں لکھا۔ عبدالرحمن بن جبیر۔ ثقہ ہے ابوزرعہ ونسائی وابن حبان وابوحاتم ومحمد بن سعد نے توثیق کی اور بخاری نے ادب میں روایت کی۔ پس یہ حدیث صحیح ہے اور بخاری کے باب التوجہ نحو القبلہ میں حدیث ابو مسعود رضہ میں مرفوع ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آخر میں کہا کہ جب مجھے نسیان ہو جاوے تو یاد دلاؤ اور جب کوئی تم میں سے اپنی نماز میں شک کرے تو ٹھیک بات کے لیے تحری کرے پس اسی پر نماز تمام کرے پھر سلام پھیر کر دو سجدے کرے۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہ عام حکم درباب سہو شک کے ہے اور کوئی عالم درمیان سہو شک کے وزیادت ونقصان کی جدائی کا قائل نہیں تو یہی حکم سب میں ہے۔ ملخص الفتح۔ شک وسہو ونسیان سب کے معنی فقہاء کے نزدیک ایک ہیں اور ظن کے معنی قوی گمان اور وہم کے معنی ضعیف گمان۔ و۔ بیان دوم صحیح میں حدیث ابوسعید خدری سے مرفوعاً روایت ہے کہ جب تم میں کوئی نماز میں شک کرے پس نہ جانے کہ تین پڑھیں یا چار رکعات تو شک چھوڑے اور بنا کرے اسپر جو یقینی ہے پھر قبل سلام کے دو سجدے کرے۔ البخاری وغیرہ۔ معارض اسکی حدیث عبداللہ بن جعفر رضہ سے مرفوع ہے کہ جو نماز میں شک کرے وہ بعد سلام کے دو سجدے کرے۔ رواہ ابوداؤد والنسائی وابن خزیمہ والامام احمد۔ اور بیہقی نے کہا کہ اسکی اسناد میں مضائقہ نہیں ہے اور حدیث ابومسعود رضہ اوپر گذری۔ ابن الہمام نے کہا کہ تولی معارضہ ان احادیث شک میں ہے اور سہو کی حدیث ثوبان رضی اللہ عنہ بلامعارضہ ثابت ہو چکی پس اسی پر عمل ہے۔ جب چونکہ سجود السہو واسطے جبر نقصان کے ہیں تو خواہ قبل سلام ہوں یا بعد سلام ہوں جائز ہیں اسی واسطے حضرت صلعم نے دونوں طرح کر دیا اور یہی ظاہر الروایۃ ہے مگر حدیث ثوبان رضی اللہ عنہ کی وجہ سے مختار یہ کہ بعد سلام ہوں۔ مع۔ اور اسمیں ایک فائدہ بھی ہے جو مصنف رح نے بیان فرمایا بقولہ۔ **ولان سجود السہو مما لا یتکرر فیؤخر عن السلام حتی لو سہا عن السلام ینجبر بہ**۔ اور اس وجہ سے بعد سلام ہوگا کہ سجود سہو تو ایک نماز میں مکرر نہیں ہوتا ہے تو سلام سے پیچھے ہونا بہتر ہے تاکہ اگر سلام سے سہو کرے تو یہ بھی سجدہ سہو سے پورا ہو جاوے۔ ف۔ توضیح یہ ہے کہ ایک نے نماز پڑھی جب سلام کے قریب آیا تو اسکو شک ہوا کہ میں نے تین رکعات پڑھیں یا چار اور اس سوچ میں اتنا توقف ہوا کہ جتنی دیر میں ایک رکن ادا ہو جاتا ہے پس لازم آیا کہ سلام پھیرنا جو واجب ہے اسمیں تاخیر ہوئی تو اس تاخیر کا جبر نقصان سجدہ سہو پورا ہوگا اب ہم کہتے ہیں کہ اگر سجدۂ سہو قبل سلام کے کر چکا ہو تو اُسوقت میں مجبور رہو گا کیونکہ دوبارہ سجدہ سہو مشروع نہیں ہے لہذا بہتر یہی کہ بعد سلام کے کیا کرے۔ **وہذا الخلاف فی الاولویۃ**۔ اور یہ اختلاف درمیان ہمارے و شافعی کے اولویت میں ہے۔ ف۔ حتی کہ ہمارے نزدیک اول بعد السلام ہے اور امام شافعی کے نزدیک اولی قبل السلام ہے ورنہ بالاتفاق دونوں طرح جائز ہے۔ جیسا کہ امام قدوری نے ہم میں سے اور صاحب الحاوی وغیرہ نے شافعیہ میں تصریح کی ہے۔ مع۔ **ویاتی بتسلیمتین**۔ اور دو سلام کرے۔ ف۔ ایک داہنے و ایک بائیں۔ اور شیخ الاسلام خواہر زادہ وفخر الاسلام نے کہا کہ ایک ہی سلام پھیرے اور اسی طرف اصل میں اشارہ کیا ہے حتی کہ شیخ الاسلام نے

کہا کہ اگر دو سلام پھیر دیے تو اسکے بعد سجدہ سہو نہیں کر سکتا - محیط میں کہا کہ یہی اصوب ہے - کافی میں کہا کہ یہی صواب ہے - لیکن شمس الائمہ و صدر الاسلام نے دو سلام اختیار کیے - اور فقیہ ابو اللیث رح نے کہا کہ ایک سلام کہنے والا بدعتی ہے اور کہا گیا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رح کے نزدیک دو سلام لاوے - ہو الصحیح صرفا للسلام المذکور الی ما ہو المعہود - یہی قول دو سلام کا صحیح ہے بدلیل اسکے کہ احادیث میں جو سلام مذکور ہے وہ معہود سلام کی طرف راجع ہے - ف - اور معہود سلام تو دونوں طرف ہے پس یہی اوفق بنصوص ہے - مترجم کہتا ہے کہ عجب یہاں قول شیخ الاسلام کہ دو سلام کے بعد نماز سے خارج ہو جائیگا پھر سجود سہو نہیں کر سکتا حالانکہ بالاتفاق جبکہ کوئی رکن یا سجدہ تلاوت نمازی باقی ہو وہ عود کریگا اور حدیث ذوالیدین وغیرہ میں بعد دونوں سلام کے قطعاً سجدہ سہو کے ہیں پس اصح یہی قول ہے جسکو امام مصنف نے صحیح فرمایا ہے - واللہ تعالیٰ اعلم - م - ویاتی بالصلوٰۃ علی النبی علیہ السلام والدعاء فی قعدۃ السہو - اور لاوے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود کو اور دعاء کو سہو کے قعدہ میں - ف - یہی فخر الاسلام رح کا مختار ہے - ہو الصحیح لان الدعاء موضعہ آخر الصلوٰۃ - یہی صحیح ہے کیونکہ دعاء کا محل تو آخر نماز ہے - ف - اور سجدہ سہو سے پہلے اسکی نماز تمام ہی نہیں ہے - اور طحاوی رح کے نزدیک دونوں قعدہ میں پڑھے - ف - میرے نزدیک طحاوی کا کلام فقط درود میں ہے کیونکہ ہر تشہد کے ساتھ درود انکا مذہب ہے نہ دعاء - کما صرح بہ العینی - اور قاضیخان و ظہیریہ میں کہا کہ یہی احوط ہے یعنی درود دونوں تشہد میں مگر دعاء تو وہ ضرور قعدہ سہو میں چاہیے - فافہم - پھر شاید کہ ایک ہی سلام کے بعد سہو کا سجدہ اسواسطے فقہاء نے اختیار کیا کہ بسا اوقات جاہل جلدی کر کے کوئی کلام کر دے جس سے اسکی نماز فاسد ہو جائے اور محیط میں ہے کہ ایک سلام کر کے تکبیر کہے اور سجدہ کر کے تسبیح پڑھے پھر سر اٹھا کر تکبیر سے دوسرا سجدہ کرے پھر بیٹھکر تشہد پڑھے پھر تحلیل کا سلام پھیر دے - ہ - پھر اس سہو کا بیان کیا جس سے سجدہ لازم آتا ہے - قال ویلزمہ السہو اذا زاد فی صلاتہ فعلا من جنسہا لیس منہا - اور کہا کہ سہو لازم ہو جاتا ہے جب کہ زیادہ کیا اپنی نماز میں کوئی فعل جو نماز کی جنس سے نماز میں نہیں ہے - ف - یہ تو زیادتی کا بیان ہے اور کمی کا بیان آتا ہے - وہذا یدل علی ان سجدۃ السہو واجبۃ - اور یہ قول کہ سہو لازم ہو جاتا ہے - یہ دلالت کرتا ہے کہ سجدہ سہو واجب ہے - ف - کیونکہ سہو پیدا ہونا تو خود ظاہر ہے پھر اسکا لازم ہونا یہی کہ اسکا حکم یعنی سجدہ کرنا لازم یعنی واجب ہوگا - م - ہو الصحیح - یہی صحیح ہے - لانہا تجب لجبر نقصان تمکن فی العبادۃ فتکون واجبۃ - کیونکہ سجدہ سہو تو واجب ہوتا ہے واسطے پورا کرنے اس نقصان کے جو عبادت میں متمکن ہوا تو یہ واجب ہوگا - ف - کیونکہ نقصان پورا نہ ہو تو نماز کا اعادہ واجب ہے تاکہ نقصان پورا ہو تو سجدہ بھی واجب جس سے نقصان پورا ہوتا ہے - م - یہی وجوب محیط و مبسوط و ذخیرہ و بدائع میں مذکور ہے اور یہی قول مالک و احمد کا ہے اور فتاوی مرغینانی میں ہے کہ کرخی رح کے نزدیک سنت ہے - مع - قدوری نے کہا کہ عامہ اصحاب کے نزدیک سنت ہے - ف - صحیح یہ کہ جبر نقصان تو ضرور واجب ہے پھر اول تو سجدہ سہو ورنہ اعادہ سے تو سجدہ سہو واجب ہوا - کالدماء فی الحج - جیسے حج میں قربانیاں ہیں - ف - مثلاً حدث کی حالت میں طواف کیا تو اسپر جرمانہ کی قربانی واجب ہے - واذا کان واجبا - اور جب یہ سجود واجب ٹھہرا تو - لا یجب الا بترک واجب او تاخیرہ او تاخیر رکن - واجب نہوگا مگر کوئی واجب ترک کرنے یا واجب تاخیر کرے یا کوئی رکن نماز تاخیر کرنے - ف - یا مقدم کر دینے یا مکرر کر دینے یا کسی واجب کو متغیر کرنے سے - ک - ساہیا - درحالیکہ سہو سے ایسا کرے - ف - نہ عمداً اور رکن میں صرف تاخیر یا تقدیم تو سجدہ سے پوری ہو سکتی ہے اور ترک نہیں رہا ہے - ہذا ہو الاصل - یہی اس سجدہ سہو کے لیے اصل ہے - ف - مگر اسمیں زیادہ کرنے کا ذکر نہیں تو فرمایا - وانما وجبت بالزیادۃ لانہا لا تعری عن تاخیر رکن او ترک

واجب۔ اور زیادتی رکن یا واجب کی صورت میں اسی جہت سے سجدہ سہو واجب آیا کہ یہ زیادتی خالی نہیں ہوگی
کسی رکن کی تاخیر کرنے یا واجب ترک کرنے سے۔ ف۔ پھر چونکہ رکن کو اپنے محل پر ادا کرنا واجب ہے تو یہ بھی
ترک واجب ہوا لہٰذا کہا گیا کہ اصل یہ ٹھہری کہ سہواً واجب کسی قسم کا ترک کرنے سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے۔ کما فی الکافی
پھر یہ سجدہ سہو بجالانا اس شرط سے واجب ہے کہ وقت و محل اسکے لائق ہو حتی کہ اگر نماز صبح میں کسی پر سہو تھا اور نہ کیا یہانتک
کہ سلام اول پھیرنے پر آفتاب طلوع ہو گیا تو اُس سے سجود ساقط ہو گیا۔ یوں ہی فائتہ نماز کو قضا کرنے میں سہو کیا تھا پھر
سجدہ نہ کیا یہانتک کہ آفتاب غروب کی سرخی آگئی۔ یوں ہی جمعہ کے سہو میں وقت جمعہ نکل گیا تو ساقط ہے۔ یوں ہی بعد
سلام کے اگر ایسا فعل پایا گیا جسکے بعد بنا کرنا جائز نہیں رہتا ہے تو سجدہ سہو ساقط ہوگا۔ واضح ہو کہ یہ شرط نہیں کہ سلام
اس سجود کے قصد سے کرے تب سجود سہو کر سکتا ہے بلکہ اگر اپنے سہو یاد ہونے کے باوجود اس قصد سے سلام پھیر دیا کہ
سجدہ سہو نہ کرونگا تو بھی اسپر لازم ہے کہ سجدہ سہو کرے اور اسکا قصد لغو ہے۔ کما فی الفتح۔ پھر جن صورتوں میں سجدہ سہو
بوجہ وقت نہونے وغیرہ کے ساقط ہوا ہے تو نماز پوری نہو جائیگی بلکہ اسکا اعادہ واجب ہے۔ م۔ **قال ویلزمہ اذا ترک
فعلا مسنونا**۔ اور امام قدوری نے کہا کہ سہو لازم ہے جب کوئی فعل مسنون چھوڑا۔ **کانہ اراد بہ فعلا واجبا**۔ گویا فعل
مسنون کہنے سے فعل واجب مراد لیا۔ **الا انہ اراد بتسمیتہ سنۃ ان وجوبہا بالسنۃ**۔ مگر اسکو مسنون نام رکھنے سے
یہ قصد کیا کہ اسکا واجب ہونا سنت سے ثابت ہوا۔ ف۔ تو آگاہ فرمایا کہ سنت سے جو فعل واجب ثابت ہوا ہے اسکے
ترک سے بھی سجدہ واجب ہے۔ **او ترک قراءۃ الفاتحۃ**۔ یا سورۂ فاتحہ کی قرأت چھوڑ دی۔ **لانہا واجبۃ**۔ کیونکہ فاتحہ
پڑھنا نماز میں واجب ہے۔ **او القنوت او التشہد او تکبیرات العیدین**۔ یا چھوڑے قنوت الوتر یا التحیات یا عید الفطر
و الضحی کی تکبیرات۔ **لانہا واجبات**۔ کیونکہ یہ چیزیں واجبات ہیں۔ **فانہ علیہ السلام واظب علیہا**۔ کیونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چیزوں پر مواظبت فرمائی۔ **من غیر ترکہا مرۃ**۔ بدون انکے ایکبار چھوڑنے کے۔ ف۔
یعنی بدون اسکے کہ کبھی ایکبار بھی انکا چھوڑنا ثبوت ہو۔ **وہی امارۃ الوجوب**۔ یہ علامت واجب ہونے کی ہے۔ ف۔
یعنی جس علامت سے وجوب پہچانا کہ اسکے موافق عمل واجب ہے کیونکہ وجوب نہوتا تو کبھی ایک دو بار ترک فرماتے تاکہ اسکے
ترک کی گنجایش معلوم ہو جاتی۔ **ولانہا تضاف الی جمیع الصلوٰۃ**۔ اور اس دلیل سے کہ یہ چیزیں پوری نماز کیطرف
نسبت کیجاتی ہیں۔ ف۔ اور بولا جاتا ہے کہ وتر کا قنوت یا نماز کا تشہد یا نماز عید کی تکبیریں۔ **فدل انہا من خصائصہا
وذلک بالوجوب**۔ تو معلوم ہوا کہ یہ چیزیں جسکی طرف منسوب ہیں اُسکے خصائص سے ہیں اور یہ خصوصیت بوجہ واجب
ہو جانے کے ہوگی۔ ف۔ کیونکہ جائز تو چھوٹ سکتی ہے۔ اسی واسطے بسم اللہ نماز کی یا تعوذ نماز کا نہیں کہلاتا ہے کیونکہ
خصوصیت نہیں رکھتا۔ **ثم ذکر التشہد یحتمل القعدۃ الاولی والثانیۃ والقراءۃ فیہما**۔ پھر تشہد مطلقاً ذکر کرنا پہلے
قعدہ و دوسرے قعدہ کو مجازاً اور دونوں میں التحیات پڑھے جانے کو حقیقۃً محتمل ہے۔ ف۔ پس بعموم المجاز سب
محتمل ہے۔ **وکل ذلک واجب**۔ اور ہر ایک انمیں سے واجب ہے۔ ف۔ یعنی ہر ایک کا ترک موجب ترک واجب ہے
کیونکہ کلام ترک تشہد میں ہے چنانچہ کہا۔ **وفیہا سجدۃ السہو**۔ اور سب کے ترک میں سجدہ سہو لازم ہے۔ **ہو الصحیح**۔
یہی صحیح ہے۔ ف۔ حتی کہ قعدہ اخیرہ اگرچہ فرض ہے لیکن اگر ترک کر کے پانچویں رکعت کو کھڑا ہو گیا تو قبل سجدہ کے عود
کرے اور سہو کا سجدہ کرے۔ **ولو جہر الامام فیما یخافت**۔ اور اگر جہر کیا امام نے ایسی نماز میں کہ آہستہ پڑھنا واجب ہے
او خافت فیما یجہر۔ یا اخفاء کیا ایسی نماز میں کہ جہر واجب ہے۔ **تلزمہ سجدۃ السہو**۔ تو اسپر سجدہ سہو لازم ہوگا۔ ف۔
خواہ نماز ادا ہو یا قضا ہو فرض یا نماز عید وغیرہ واجب ہو۔ **لان الجہر فی موضعہ والمخافتۃ فی موضعہا من الواجبات**

کیونکہ جہر اپنے موقع پر اور اخفاء اپنے موقع پر منجملہ واجبات کے ہے۔ ف۔ تو ترک سے سہو لازم ہوگا۔ پھر کس قدر سے سہو لازم
ہوگا جواب دیا۔ واختلفت الروایۃ فی المقدار۔ مقدار کے بارہ میں ائمہ سے روایت مختلف ہوئی۔ والاصح قدر
ما یجوز بہ الصلوٰۃ فی الفصلین۔ اور اصح یہ ہے کہ مقدار اس قدر ہو کہ جس سے نماز جائز ہوجاتی ہے یہ مقدار دونوں صورتوں
میں۔ ف۔ خواہ اخفاء کا جہر ہو یا جہر کا اخفاء ہو بقدر جواز نماز ہو۔ لان الیسیر من الجہر والاخفاء لا یمکن الاحتراز
عنہ وعن الکثیر ممکن۔ کیونکہ خفیف جہر واخفاء ایسی چیز ہے کہ اس سے بچاؤ ممکن نہیں اور کثیر سے بچاؤ ممکن ہے۔ وما یصح بہ الصلوٰۃ
کثیر۔ اور جسقدر سے نماز صحیح ہوجاتی ہے وہ کثیر ہے۔ غیر ان ذلک عندہ آیۃ واحدۃ وعندہما ثلث آیات۔ اتنی بات
میں اختلاف البتہ کہ یہ مقدار ابو حنیفہ رح کے نزدیک ایک آیت ہے اور صاحبین کے نزدیک تین آیات ہیں۔ ف۔ پھر مسئلہ
میں امام کی قید لگائی تو لکھا۔ وہذا فی حق الامام دون المنفرد۔ اور یہ حکم سہو کا امام کے حق میں ہے سوائے منفرد کے
لان الجہر والمخافتۃ من خصائص الجماعۃ۔ کیونکہ جہر واخفاء تو جماعت کے خصائص سے ہے۔ ف۔ اور منفرد پر اگرچہ اخفاء
ان نمازوں میں جو مخافت سے پڑھی جاتی ہیں واجب بلکہ امام مصنف کے نزدیک قضاء جہری میں بھی واجب ہے لیکن ظاہر روایت
میں اسپر سہو کا سجدہ نہیں ہے۔ مغ۔ (فروع) سجود سہو واجب نہیں بسملہ وتعوذ وآمین اگرچہ بجہر ہوں ورفع الیدین و
تکبیرات انتقالی میں سوائے عیدین کے دوسری رکعت میں بعد تکبیرات عیدین کے رکوع میں جانے کی تکبیر کہ وہ ملحق
بزوائد ہے تو اسکے ترک پر سجدہ سہو واجب ہے۔ ف۔ سجود واجب ہے اگر تکبیرات العیدین میں کوئی یا کل چھوڑیں۔ ف۔ یا بڑھائی یا
امام بے موقع لایا۔ البدائع۔ مگر مقتدی رکوع میں کہہ لے۔ یا بائیں کو پہلے سلام پھیرا۔ ف۔ یا رکوع سے قومہ نہ کیا۔ یا اصح قول پر
ایک سجدہ کے بعد سیدھا نہ بیٹھا۔ خلافاً للمحیط۔ یا تعدیل ارکان ترک کی۔ کما صححہ البدائع۔ یا کوئی سجدہ نمازی بھولا تھا اسکو
ادا کرنے میں آخر نماز تک تاخیر کی ورنہ چھوڑنے سے نماز فاسد ہوگی۔ یا تیسری رکعت کو کھڑے ہونے میں دیر کی اسطرح کہ التحیات
پر اللّٰھم صل علی محمد پڑھا یا۔ علی الاصح۔ یا فکر میں رہا کہ میں نے تکبیر تحریمہ کہی یا نہیں یا میں ظہر میں ہوں یا عصر میں یا کسی امر دیگر میں
حتی کہ بقدر ادائے رکن کے دیر ہوئی بخلاف اسکے اگر اس نماز میں کسی پہلی نماز کی نسبت کچھ سوچتا رہا اگرچہ دیر تک ہو سہو نہیں
ہے۔ ف۔ یا حدث ہوگیا اور وضو میں سوچتا رہا کہ میں پڑھیں یا چار حتی کہ بقدر رکن دیر ہوئی تو اسپر سہو ہے۔ کما فی المحیط۔
یا قرارت کو فرض کے پہلے دونوں یا ایک سے موخر کردیا۔ یا۔ فرض کے اولین سے ونفل کے کل سے فاتحہ پوری یا اکثر چھوڑی
نہ کمتر اور نہ اخیرین فرض میں بنابر مذہب کے یا اصح قول پر ایک آیت فاتحہ چھوڑی۔ المجتبی۔ یا احوط قول پر اخیرین میں چھوڑ
دے۔ یا فاتحہ کو سورت پر مکرر کیا اگرچہ اکثر ہو نہ بعد سورت کے۔ یا سورہ میں سے ایک بھی حرف پڑھکر فاتحہ پڑھی یا بعد فاتحہ
کے ایک بڑی آیت یا تین چھوٹی آیات چھوڑ گیا یا رکوع میں یاد کیا تو حکم ہے کہ کھڑا ہو کر پڑھکر رکوع کرے مگر سہو لازم ہے یا آیت
قرآن کو رکوع یا سجود یا قومہ یا جلسہ یا تشہد میں پڑھا۔ یا آیت سجدہ پڑھکر سجدہ میں تاخیر کی تو اسپر ہر صورت میں سہو ہے
اور اگر فرض کے پچھلیوں میں فاتحہ مکرر پڑھا یا فاتحہ وسورہ پڑھا تو علی الاصح سہو نہیں ہے۔ اور واجب ہے سجود سہو جب
چھوڑا تشہد کل یا بعض خواہ قعدہ اول یا دوم میں خواہ فرض میں یا نفل میں۔ اگر قیام میں قبل قرارت کے تشہد پڑھا تو
اسپر سہو نہیں اور اگر بعد قرارت پڑھا تو سہو لازم اور یہی اصح ہے۔ کما فی اجناس الناطفی عن محمد رح خلافاً للظہیریہ۔ اور
رکوع وسجود وقومہ میں تشہد سے سہو نہیں ہے۔ اگر اخیرین میں پڑھا تو سہو نہیں۔ محیط السرخسی۔ قعدہ میں بجائے تشہد کے
فاتحہ پڑھا تو اسپر سہو ہے۔ المحیط۔ اگر قعدہ اول میں تشہد مکرر پڑھا تو اسپر سہو ہے جیسے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا
تو سجدہ سہو ہے کیونکہ قیام رکعت سوم میں تاخیر ہوئی۔ التبیین ف۔ اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات۔ اگر تشہد پڑھنا بھول کر
سلام پھیر دیا تب یاد آیا تو عود کرکے تشہد پڑھے اور شیخین رح کے نزدیک اسپر سہو لازم ہے۔ المحیط۔ اگر بجائے رکوع کے

سجدہ کیا یا برعکس تو سجدہ سہو ہے - اگر ایسا فعل ہو کہ اسمین کوئی ذکر مسنون نہین تو ترک سے سہو نہین جیسے بائین ہاتھ پر
دایان باندھنا - المحیط - دو رکوع یا تین سجدہ کیے تو سہو ہے اور عمداً کرنے مین سجدہ سہو کافی نہین - کما فی المجتبٰی - اور شافعی
نے کہا کہ کافی ہے اور وہ سجود عذر ہے - اگر سہو سے ایک سجدہ کیا اور دوسرا دوسری رکعت مین یاد آیا تو اسی وقت کرے اور
ترتیب چھوڑنے سے اسپر سہو ہے - العینی - واضح ہو کہ سہو کا حکم تو فرض و نفل و جمعہ و عیدین مین یکسان ہے مگر ہمارے مشائخ
نے فرمایا کہ عیدین و جمعہ مین امام سہو کا سجدہ نہ کرے تاکہ لوگ فتنہ مین نہ پڑین - المضمرات - عن المحیط - **قال وسہو الامام
یوجب علی المؤتم السجود** - اور کہا کہ امام کا سہو کرنا مقتدی پر سجدہ واجب کرتا ہے - **ف** - اگرچہ مقتدی مسبوق ہو کہ
سہو کے وقت امام کے ساتھ مین نہ تھا مگر مسبوق امام کے ساتھ سلام نہ پھیرے بلکہ منتظر رہے حتی کہ جب امام سجدہ کرے تو
اسکے ساتھ مین سجدہ کر لے پھر اپنی باقی نماز قضا کرنے کو کھڑا ہو اور اسلیے کہا گیا کہ باقی کے لیے جلدی نہ کرے یہانتک
کہ امام کے سہو سے مطمئن ہو جاوے - ف - کیونکہ امام بھولا پھر یاد کر کے سجدہ سہو کیا تو مسبوق اسکی متابعت مین لوٹیگا
بشرطیکہ رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو اور اگر نہین لوٹا یا سجدہ کر چکا ہے تو اخیر مین سجدہ کرے - ع - **لتقرر السبب الموجب
فی حق الاصل** - کیونکہ اصل یعنی امام کے حق مین سجدہ واجب کرنے والا سبب متقرر ہو چکا ہے - **ف** - تو اصل کے
تابع یعنی مقتدی کے حق مین بھی متقرر ہوگا - اور حدیث ابن عمرؓ مین ہے کہ جب امام نے سہو کیا تو امام اور اسکے مقتدیون
پر سہو ہے - اس حدیث کو شیخ ابن تیمیہ نے اپنی شرح مین ذکر کیا ہے - ع - **ولہذا یلزمہ حکم الاقامۃ بنیۃ الامام** - اور
اسی وجہ سے مقتدی پر اقامت کا حکم بوجہ نیت امام کے لازم ہو جاتا ہے - **ف** - چنانچہ اگر مسافرون مین ایک امام ہوا باقی
مقتدی ہوے پھر امام نے اقامت کی نیت کر لی تو اسکی نماز چار رکعت ہو گئی تو یہی مقتدیون پر اسکے پیچھے ہونے سے
لازم ہوئین حتی کہ چار پر سلام پھیرینگے - کیونکہ امام کے حق مین موجب تمام کرنے کا مقتدیون پر بھی لازم ہوا - **فان لم یسجد
الامام لم یسجد المؤتم** - پھر اگر امام نے سجدہ نہ کیا تو مقتدی بھی سجدہ نہ کریگا - **ف** - یہی قول امام شافعی کے شاگرد
مزنی رح و بویطی رح کا اور ایک روایت امام احمد سے ہے - **لانہ یصیر مخالفا وما التزم الا داء الا متابعا** - کیونکہ مقتدی
سجدہ کرے تو امام کا مخالف ہوا جاتا ہے حالانکہ اسنے التزام یہی کیا تھا کہ امام کی متابعت مین ادا کریگا - **ف** - اور
حدیث مین ہے کہ فلا تختلفوا علیہ - یعنی امام سے مخالفت مت کرو - یہی قول عطار و حسن بصری و ابراہیم نخعی کا اور مذہب
ثوری و قاسم و حماد کا ہے اور امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک مقتدی سجدہ کریگا - مع - **فان سہی المؤتم لم یلزم
الامام ولا المؤتم السجود** - اور اگر مقتدی نے سہو کیا تو سجدہ کرنا لازم نہین امام پر اور نہ خود مقتدی پر - **لانہ لو سجد
کان مخالفا لامامہ** - کیونکہ مقتدی اگر تنہا سجدہ کرے بدون امام کے تو وہ امام کا مخالف ہوا - **ولو تابعہ الامام ینقلب
الاصل تبعا** - اور اگر امام بھی اسکی متابعت کرے تو جو اصل تھا وہ تابع ہو جائیگا - **ف** - اور یہ الٹا ہو جانا باطل
ہے - ع - درحقیقت یہ فرع اس نص پر مبنی ہے کہ الامام ضامن الحدیث مین باقی ائمہ کے نزدیک مقتدی خود مستقل ہے صرف ایک
ساتھ ادا کرنا اقتدا ہے اور ہمارے نزدیک نماز امام متضمن نماز مقتدی ہے - م - حتی کہ علماء نے کہا کہ امام نے تشہد پورا
کر کے تیسری رکعت کا قیام کیا تو جس مقتدی نے ہنوز پورا نہ کیا ہو وہ اگرچہ کھڑا ہو گیا ہو پھر بیٹھکر تشہد پورا کر لے اگرچہ تیسری
رکعت جاتے رہنے کا خوف ہو بخلاف منفرد کے کہ وہ پھر عود نہ کریگا کیونکہ اسپر متابعت نہین ہے اور شک نہین کہ صحابہؓ
نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سجود سہو مین اتباع کی اگرچہ انپر سہو نہ تھا - پھر لاحق پہلے اپنی چھوٹی نماز قضا کرے پھر امام
کے ساتھ سجدہ سہو پا وے تو کرے ورنہ آخر نماز مین کر لے اور اگر بغیر پوری کیے امام کا ساتھ دیا تو کچھ کافی نہین اور نماز
پوری کر کے سجدہ کرے اور اگر چھوٹی نماز قضا کرنے مین اسکو سہو ہوا تو اسپر سجدہ نہین ہے بخلاف مسبوق کے اور مسافر

پیچھے مقیم مقتدی کے کہ جب یہ دونوں اپنی باقی نماز پڑھنے کھڑے ہوئے اور اسمین سہو کیا تو اپنے سہو کے لیے سجدہ
کرین اور اگر امام پر سہو تھا اور اسنے سجدہ کیا تو اسکی متابعت بھی کرین تو ان دونوں کی نماز مین سجود سہو مکرر واقع ہوگا
یہ کتاب الاصل مین مذکور اور یہی صحیح ہے۔ اگر امام کو صلاۃ الخوف مین سہو ہوا تو سجدہ کرے اور دوسرا گروہ اسکی متابعت
کرے کیونکہ یہ لوگ مسبوق ہین اور پہلا گروہ اپنی نماز پوری کرکے سجدہ کرین کیونکہ وے لوگ لاحق ہین۔ اگر امام کو سہو کے بعد
حدث لاحق ہوا تو خلیفہ کرے پھر مسبوق کو خلیفہ ہونا چاہیے کیونکہ سجدہ سہو بعد سلام ہے اور اگر ہوگیا تو نماز پوری کرکے کسی
مدرک کو اپنی جگہ کردے وہ سجدہ کرے اور مسبوق انکے ساتھ سجدہ کرلے اور اگر نہ کیا تو آخر نماز مین کریگا لیکن اصول کی
روایت پر قبل سلام کے چاہیے سجدہ کردے۔ پھر اگر امام کے پیچھے سب مسبوق ہون تو بعد سلام سجدہ کے قول پر سب
کھڑے ہوکر تنہا اپنی باقی پوری کرین۔ اور استحساناً بعد تمام کے سجدہ کرین۔ الفتح۔ ومن سہا عن القعدۃ الاولی
اور جو قعدہ اول کو بھولا۔ ثم تذکر وھو الی حالۃ القعود اقرب عاد وقعد وتشہد۔ پھر یاد کیا ایسی حالت مین کہ وہ
بیٹھک سے زیادہ نزدیک ہے تو بیٹھ جاوے اور قعدہ کرے اور تشہد پڑھے۔ لان ما یقرب من الشئی یاخذ حکمہ۔
کیونکہ جو کسی چیز سے قریب ہو اُسی کا حکم لیتی ہے۔ ف۔ تو بیٹھنے سے قریب بمنزلہ بیٹھنے کے ہے۔ اور اصح یہ کہ نیچا دھڑ
جب سیدھا اور بیٹھ خم ہو تو بیٹھک سے قریب ہے۔ ت۔ ثم قیل یسجد للسہو للتاخیر۔ پھر کہا گیا کہ سہو کا سجدہ کرے
بوجہ تاخیر کے۔ والاصح انہ لا یسجد کما اذا لم یقم۔ اور اصح یہ کہ سجدہ سہو نہین کریگا جیسے وہ کھڑا ہی نہین ہوا۔ ف۔
کیونکہ شرع نے اسکی اس حرکت کو کھڑا ہونا شمار ہی نہین کیا۔ ت۔ ولو کان الی القیام اقرب لم یعد۔ اور اگر قیام
سے قریب ہو تو قعدہ کی طرف عود نہ کرے۔ لانہ کالقائم معنی۔ کیونکہ یہ کھڑے ہوئے کے معنی مین ہے۔ ویسجد للسہو۔ اور
سہو کا سجدہ کرلے۔ لانہ ترک الواجب۔ کیونکہ اسنے واجب ترک کیا۔ ف۔ پھر یہ ابو یوسف سے مروی اور
مشائخ بخارا ہے اور ظاہر المذہب یہ ہے کہ جب تک سیدھا کھڑا نہو جاوے تب تک عود کرے اور جب سیدھا کھڑا ہوگیا
تو عود نہ کرے اور یہی اصح ہے اور اسی پر محمول ہے جو حدیث مین آیا کہ آپ کھڑے ہوئے اور لوگون نے تسبیح پڑھی پس
کھڑے ہوگئے یعنی سیدھے کھڑے نہوے تھے اور جو حدیث مین آیا کہ آپ نہین بیٹھے اور لوگون کو اشارہ کیا کہ کھڑے ہو جاؤ
یعنی اُسوقت کہ سیدھے کھڑے ہو گئے تھے۔ پھر جس صورت مین کہ بیٹھنا نہین تھا اگر بیٹھ گیا تو خلاصہ وغیرہ مین کہا کہ
صحیح یہ کہ نماز فاسد ہو جائیگی مگر میرے نزدیک یہ ضعیف ہے کیونکہ انتہاء یہ کہ گناہ لازم آوے اور فساد کی تو کوئی وجہ نہین
کیونکہ رکعت سے کم بڑھانا مفسد نہین ہوتا جیسا کہ مقرر ہو چکا ہے تو راجح عدم فساد ہے۔ ملخص الفتح۔ اور یہی حق ہے۔ ابحر۔
اگر مقتدی نے اگر التحیات نہ پڑھی ہو اور امام نے پڑھی ہو تو مقتدی پر عود واجب ہے اگرچہ سیدھا کھڑا ہوگیا ہو اور
اسے تیسری رکعت نوت ہونے کا خوف ہو۔ کما فی الفتح۔ یہ تو قعدہ اول مین کلام تھا۔ وان سہا عن القعدۃ الاخیرۃ
حتی قام الی الخامسۃ رجع الی القعدۃ ما لم یسجد۔ اور اگر قعدہ اخیرہ سے سہو کیا حتی کہ پانچوین رکعت کو سیدھا
کھڑا ہوگیا تو قعدہ کی طرف اسوقت تک پھر آوے جب تک کہ پانچوین رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو۔ لان فیہ اصلاح
صلاتہ وامکنہ ذلک لان ما دون الرکعۃ بمحل الرفض۔ کیونکہ اس پھرنے مین اسکی نماز کی اصلاح ہے اور یہ اصلاح
اس سے ممکن ہے اسواسطے کہ پوری رکعت سے کم تو چھوڑنے کا محل ہے۔ ف۔ پس چھوڑ کر لوٹے۔ والغی الخامسۃ
اور پانچوین رکعت کو لغو کردے۔ لانہ رجع الی شئی محلہ قبلہا فترتفض۔ کیونکہ وہ ایسی چیز کی طرف پھرا جس کا محل
اس رکعت سے مقدم ہے۔ ف۔ اور وہ قعدہ اخیرہ ہے۔ ویسجد للسہو۔ اور سہو کا سجدہ کرے۔ لانہ اخر واجبا۔
کیونکہ اسنے واجب کو موخر کیا۔ ف۔ مراد یہ کہ واجب قطعی مین جو فرض قعدہ اخیرہ ہے تاخیر کردی ہے۔ الکافی۔ عف۔

وان قید الخامسۃ بسجدۃ بطل فرضہ۔ اور اگر اپنے پانچوین رکعت کا سجدہ کر لیا تو اسکا فرض باطل ہو گیا۔ عندنا خلافا للشافعی۔ یہ فرض باطل ہو جانا ہمارا مذہب ہے بخلاف قول شافعی۔ ف۔ و مالک و احمد کے ہے۔ لانہ استحکم شروعہ فی النافلۃ قبل اکمال ارکان المکتوبۃ ومن ضرورتہ خروجہ عن الفرض۔ ہماری دلیل یہ کہ نفل مین شروع کرنا مستحکم ہو گیا قبل اسکے کہ فرض کے ارکان پورے ہون اور اسکا بدیہی لازمہ یہ کہ فرض سے خارج ہو جاوے۔ ف۔ جبکہ نفل مستحکم ہو گئی۔ وہذا لان الرکعۃ بسجدۃ واحدۃ صلوۃ حقیقۃ۔ اور یہ استحکام نفل اس جہت سے ہوا کہ رکعت تو ایک ہی سجدہ کے ساتھ مین درحقیقت نماز ہے۔ حتی یحنث بہا فی یمینہ لا یصلی۔ حتی کہ اگر لا یصلی کی قسم کھائی ہو تو ایک رکعت ایک سجدہ کے ساتھ پڑھنے سے حانث ہو جائیگا۔ ف۔ اور یہان رکعت مع سجدہ پائی گئی تو حقیقی نماز پائی گئی اور وہ نفل ہے تو لامحالہ فرض سے خارج ہو گیا اور جو نماز پڑھی اُسکی فرضیت کم ہو گئی۔ وتحولت صلاتہ نفلا ۔ اور نماز بدل کر نفل ہو گئی۔ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف خلافا لمحمد رح علی مامر۔ یہ نفل ہو جانا امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے برخلاف قول امام محمد رح کے بنا بر اس اصل کے جو گذری۔ ف۔ کہ بطلان وصف سے اصل تحریمہ نہین جاتا اور امام محمد کے نزدیک باطل ہو جاتا ہے۔ فیضم الیہا رکعۃ سادسۃ۔ پس شیخین کے نزدیک ان پانچون کے ساتھ چھٹی رکعت ملا دے۔ ف۔ اگرچہ فجر و عصر ہو تاکہ نفل جفت ہو جاوین۔ ولو لم یضم لاشئی علیہ۔ اور اگر اس نے نہ ملائی تو اسپر کچھ واجب نہین ہے۔ لانہ مظنون۔ کیونکہ وہ مظنون ہے۔ ف۔ یعنی قصداً اسنے نفل شروع نہین کی پس قضاء لازم نہین۔ پھر صحیح یہ کہ اسپر سجدہ سہو لازم نہین ہے۔ ف۔ ثم انما یبطل فرضہ بوضع الجبہۃ عند ابی یوسف لانہ سجود کامل۔ پھر واضح ہو کہ فرض باطل ہو جانے کا حکم ابو یوسف کے نزدیک تو اسی وقت دیدیا جائیگا کہ جب پانچوین رکعت کے سجدہ کے لیے سر ٹیکا کیونکہ یہ سجود کامل ہے۔ ف۔ اسواسطے کہ سجود کے معنی درحقیقت یہ کہ پیشانی رکھے۔ وعند محمد رح برفعہ۔ اور امام محمد کے نزدیک اُسوقت دیا جاوے کہ جب سر ٹیک کر اٹھا دے۔ لان تمام الشئی باٰخرہ۔ کیونکہ کسی چیز کا تمام ہونا اسکے آخر کے ساتھ ہے۔ ف۔ اور سر ٹیکنا شروع ہے جب اسکا آخر آوے۔ وہو الرفع۔ اور وہ سر اٹھانا ہے۔ ف۔ تو سجود تمام ہوا پس اب اسکے فرض باطل ہو گئے۔ ولم یصح مع الحدث۔ اور یہ سر اٹھانا حدث کے ساتھ صحیح نہین۔ ف۔ تو فرض ہوا کہ سر اٹھانے تک طہارت باقی رہے۔ فتوی کے لیے قول امام محمد مختار ہے جیسا کہ فخر الاسلام نے کہا۔ ن ع ف۔ اور اسی طرف امام مصنف نے آگے اشارہ کیا۔ وثمرۃ الاختلاف تظہر فیما اذا سبقہ الحدث فی السجود۔ اور اس اختلاف کا نتیجہ ظاہر ہوگا ایسی صورت مین کہ جب سجود مین اسکو حدث ہو گیا۔ ف۔ تو ابو یوسف کے نزدیک فرضیت باطل ہو چکی۔ بنی عند محمد خلافا لابی یوسف۔ تو امام محمد کے نزدیک بناء کرے بخلاف قول ابو یوسف کے۔ ف۔ پس امام محمد رح کے نزدیک فرض پر بناء جائز ہے کیونکہ ابھی سجدہ پورا نہین ہوا کیونکہ حدث کے ساتھ سجدہ کامل نہوا تو وہ جا کر وضو کرے اور بیٹھکر قعدہ مین تشہد پڑھے اور سلام کر کے سہو کا سجدہ کر کے تشہد کے بعد سلام پھیرے تو اسکا فرض پورا ہو گیا۔ کذا فی الفتح۔ اور اعتبار امام کا ہے حتی کہ اگر امام نے عود کیا اور قوم کو معلوم نہین حتی کہ انھون نے پانچوین رکعت کا سجدہ کر لیا تو انکی نماز باطل نہوگی تاوقتیکہ عمداً یہ سجدہ نہ کرین تو معلوم ہوا کہ دوسرا قعدہ چھوڑ کر پانچوین کا سجدہ کرنے سے بھی ان مقتدیون کی نماز جائز ہوگی بشرطیکہ امام نے بغیر سجود کے قعدہ ماخیرہ کیطرف عود کیا ہو۔ ع۔ یہ سب اس صورت مین کہ قعدہ اخیرہ نہ کیا ہو۔ ولو قعد فی الرابعۃ ثم قام۔ اور اگر چوتھی رکعت پر قعدہ کر لیا بقدر تشہد پھر پانچوین کو کھڑا ہو گیا۔ ولم یسلم۔ اور سلام نہین پھیرا یعنی تاخیر کی۔ عاد الی القعدۃ مالم یسجد للخامسۃ وسلم۔ تو قعدہ کی طرف عود کرے تاوقتیکہ پانچوین رکعت کا سجدہ نہین کیا ہے اور سلام پھیرے۔ ف۔ جیسے حضرت صلعم نے

کیا اور سہو کا سجدہ کیا ع - اور اگر قعدہ کی طرف عود نہ کیا اور کھڑے ہوئے سلام پھیر دیا تو فرض صحیح ہوجانے کا حکم دیا جائیگا لیکن یہ سلام کا طریقہ خلاف مشروع ہے - لان التسلیم فی حالۃ القیام غیر مشروع و امکنہ الاقامۃ علی وجہہ بالقعود - کیونکہ قیام کی حالت میں سلام پھیرنا مشروع نہیں اور جس وجہ پر مشروع ہے اسطرح قائم کرنا بیٹھ جانے کے ساتھ ممکن ہے - ف - تو بیٹھ جاوے اور پانچویں رکعت سے جسقدر پڑھے اسکا شمار نہیں - لان ما دون الرکعۃ بمحل الرفض - کیونکہ رکعت سے کم چھوڑے جانے کا محل ہے - ف - پھر کیا مقتدی لوگ اسکی اتباع کریں تو کہا گیا کہ ہاں چنانچہ اگر وہ قعدہ کی طرف پھرے تو اسکے ساتھ عود کریں اور اگر وہ نفل پوری کرتا جاوے تو اسکی پیروی کرتے جاویں مگر صحیح قول وہ ہے جو امام ابوبکر البلخی نے ہمارے ائمہ اصحاب رح سے ذکر کیا کہ مقتدی لوگ اس بدعت میں امام کی پیروی نہ کرینگے بلکہ انتظار کریں پس اگر وہ پانچویں کے سجدہ سے پہلے سلام کی طرف عود کرے تو اتباع کریں اور اگر وہ پانچویں کا سجدہ کرے تو یہ لوگ اسی وقت سلام پھیر دیں - ظاہر ہے کہ اگر اخیر قعدہ کرنے سے پہلے کھڑا ہوگیا تو قوم اسکی اتباع نہ کریں - المحیط والتمرتاشی عف - یہ اس وقت کہ پانچویں کا سجدہ نہ کیا ہو - وان قید الخامسۃ بالسجدۃ ثم تذکر - اور اگر اسنے پانچویں رکعت کا سجدہ کرلیا پھر اسکو یاد ہوا - ضم الیہا رکعۃ اخری - تو پانچویں کے ساتھ ایک رکعت دوسری ملائے - ف - مبسوط سے یہ ملانا واجب نکلتا ہے ع - اگرچہ فجر و عصر و مغرب ہو - عف - وتم فرضہ - اور اسکا فرض پورا ہوچکا - لان الباقی اصابۃ لفظ السلام وہی واجبۃ - کیونکہ باقی تو صرف لفظ سلام تھا اور یہ واجب ہے - ف - تو کوئی رکن و فرض نہیں چھوٹا بس نماز فرض تمام ہوگئی - صرف ایک واجب باقی رہا جسکا حکم سجدہ ہے - وانما یضم الیہا رکعۃ اخری لتصیر الرکعتان نفلا لان الرکعۃ الواحدۃ لا تجزیہ لنہیہ علیہ السلام عن البتیراء - اور دوسری ایک رکعت اسی واسطے ملاوے تاکہ دو رکعتیں نفل نماز ہوجاوے کیونکہ ایک رکعت اکیلے جائز نہیں ہے اسلیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اکیلی ناقص سے منع فرمایا ہے - ف - جیسا کہ باب الوتر میں تمہید ابن عبد البر سے گذرا - ز - جب دو رکعتیں ہوگئیں تو کیا ظہر کی نماز ہو تو اسکے بعد سنتوں کے بجائے یہ دونوں ہوجاوینگی فرمایا - ثم لا تنوبان عن سنۃ الظہر ہو الصحیح - پھر یہ دونوں رکعتیں قائم مقام دوگانہ سنت الظہر کی نہونگی یہی صحیح بات ہے - لان المواظبۃ علیہا بتحریمۃ مبتدأۃ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مواظبت تو اس دوگانہ پر نئی تحریمہ کے ساتھ رہی تھی - ویسجد للسہو استحسانا - اور سہو کا سجدہ کرے بدلیل استحسان - ف - یہی مختار ہے - الکفایہ - لتمکن النقصان فی الفرض بالخروج لا علی الوجہ المسنون - کیونکہ فرض و نفل دونوں میں نقصان متمکن ہوا - فرض میں اسوجہ سے کہ فرض سے نکلنا بطور مسنون نہوا - ف - یعنی بطور واجب نہوا - یہی قول امام محمد ہے - وفی النفل بالدخول لا علی الوجہ المسنون - اور نفل میں اسوجہ سے کہ نفل میں داخل ہونا بطور مسنون نہوا - ف - یعنی بطور واجب نہوا بقول امام ابویوسف - ف - ولو قطعہا لم یلزمہ القضاء - اور اگر اس نفل کو قطع کردیا تو قضاء لازم نہوگی - لانہ مظنون - کیونکہ وہ مظنون ہے - ف - کیونکہ فرض کے گمان سے پانچویں کو شروع کیا حالانکہ اسپر فرض باقی نہ تھا - ولو اقتدی بہ انسان فیہما یصلی ستا عند محمد لانہ المؤدی بہذہ التحریمۃ - اور اگر اس مصلی کے ساتھ کسی نے اس دوگانہ نفل میں اقتدا کیا تو امام محمد رح کے نزدیک مقتدی چھ رکعات پڑھے کیونکہ یہی تعداد اس تحریمہ سے ادا کی گئی ہے - ف - جیسے شیخین کے نزدیک قعدہ اخیرہ بھول کر چھ پڑھنے کی صورت میں مقتدی چھ پڑھیگا - کذا فی المحیط - وعندہما رکعتین - اور شیخین کے نزدیک صرف دو رکعت پڑھیگا - ف - صحیح یہ کہ اسمیں قول ابوحنیفہ رح متقدمین کی کتابوں میں مذکور نہیں بلکہ قول ابویوسف ہے - البتہ خلاصہ میں مانند امام مصنف رح کے ذکر کیا ہے - مع - شاید یہ قیاس قول ابوحنیفہ رح ہے چنانچہ امام مصنف رح نے آئندہ اشارہ فرمایا ہے - لانہ استحکم خروجہ عن الفرض - کیونکہ فرض سے اسکا نکلنا مستحکم ہوگیا ہے - ولو افسدہ

المقتدی لاقضاء علیہ عند محمد اعتبارا بالامام۔ اور اگر مقتدی نے اسکو فاسد کردیا تو امام محمد رح کے نزدیک اسپر بقیاس امام کے قضاء نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ امام پر قضاء نہیں اور مقتدی پر ہو تو جیسے فرض والے کا اقتداء نفل والے کے پیچھے ہو۔ وعند ابی یوسف۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک۔ ف۔ اسپر قضاء ہے یقضی رکعتین لان السقوط لعارض یخص الامام۔ وہ دوگانہ قضاء کرے کیونکہ عارض کی وجہ سے ساقط ہونا مخصوص امام کے لیے ہے۔ ف۔ عارض یہ کہ امام نے ادا سے فرض سمجھکر شروع کیا تھا حالانکہ یہ سہو تھا بخلاف مقتدی کے کہ اسنے تو مستقل قصد سے اقتداء کی ہے۔ اور اصل یہ کہ صلوٰۃ مظنونہ امام محمد کے نزدیک مقتدی پر لازم نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک لازم ہے اور نفل بغیر ضمان کے مشروع نہیں جبکہ قصد کامل ہو حتی کہ عقل واضح پر تصور قصد سے لازم نہیں کماذکرہ فخر الاسلام عن النوادر۔ اور بیان ابو یوسف کے قول پر فتوی قرار دیا۔ مع ف۔ پھر معلوم ہو چکا کہ اگر عصر میں بعد قعدہ کے پانچویں پڑھ لے یا فجر میں تیسری یا مغرب میں چوتھی تو بھی ایک رکعت ملاوے کیونکہ ممانعت بعد فجر وعصر کے نوافل قصدی سے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث لاتحری احدکم الخ۔ اسپر دلالت کرتی ہے کیونکہ ان اوقات میں قصد کر کے پڑھنے سے منع فرمایا تو معلوم ہوا کہ بغیر قصد ممنوع نہیں ہے اور یہی اصح ہے۔ م۔ قال ومن صلی رکعتین تطوعا فسہا فیہما وسجد للسہو ثم اراد ان یصلی اخریین لم یبن۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے دو رکعت نفل پڑھی اسمیں سہو کیا پس سہو کا سجدہ کیا پھر چاہا کہ اس دوگانہ پر دوسرا دوگانہ بناء کرے تو نہیں بناء کرے۔ ف۔ یعنی اسکو بناء کی اجازت نہیں ہے۔ نع۔ لان السجود یبطل لوقوعہ فی وسط الصلوٰۃ۔ کیونکہ سجود السہو اسکو باطل کرتا ہے اسلیے کہ سجود نماز کے بیچ میں پڑگیا۔ بخلاف المسافر اذا سجد للسہو ثم نوی الاقامۃ۔ بخلاف مسافر کے جب کہ اسنے سہو کی وجہ سے سجدہ کیا پھر قبل سلام پھیر دینے کے اقامت کی نیت کرلی۔ ف۔ تو اسپر نماز چار رکعت ہوگئی تو وہ ملاکر دوگانہ دیگر پڑھ لے حالانکہ درمیان میں سجدہ سہو ہے تو یہ متنفل سے مخالف ہوا۔ حیث یبنی۔ کیونکہ مسافر تو بناء کرتا ہے۔ ف۔ کہ مسافر میں عذر ہے۔ لانہ لولم یبن تبطل جمیع الصلوٰۃ۔ کیونکہ مسافر بناء نہ کرے تو اسکی پوری نماز باطل ہوئی جاتی ہے۔ ف۔ اور متنفل کی نہیں۔ ومع ہذا لوادی صح۔ اور باوجود اسکے کہ متنفل کو بناء کرنا نہیں چاہیے ہے اگر اسنے اسپر دوگانہ دیگر ادا کیا تو صحیح ہوگیا۔ لبقاء التحریمۃ۔ کیونکہ تحریمہ ہنوز باقی ہے۔ ف۔ اور شرط یہی تحریمہ ہے۔ پھر یہ غیر ظاہر الروایۃ ہے۔ ع۔ ویبطل سجود السہو ہو الصحیح۔ ہاں سہو کا جو سجدہ کیا تھا وہ مٹ گیا یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ یہی مختار ہے المحیط۔ پس سجود السہو کو آخر میں اعادہ کرے اور یون ہی مسافر بھی آخر میں اعادہ کرے۔ التبیین۔ ومن سلم وعلیہ سجدتا السہو۔ ایک نے نماز سے خارج ہونے کا سلام پھیرا حالانکہ اسپر سجدہ سہو لازم ہے۔ فدخل رجل فی صلاتہ بعد التسلیم۔ پھر سلام پھیرنے پر ایک آدمی اس مصلی کی نماز میں داخل ہوا۔ ف۔ یعنی اقتداء کی تو یہ اقتداء جب ہی صحیح ہو کہ امام اس سلام کی وجہ سے نماز سے خارج نہوا ہو اور اسکا خارج نہونا سجدہ کرنے پر موقوف ہے۔ فان سجد الامام۔ پھر اگر اسکے امام نے سہو کا سجدہ کیا۔ ف۔ تو امام ابھی نماز میں موجود ہے۔ کان داخلا۔ تو یہ مقتدی اسکی نماز میں داخل ہوگیا۔ والا فلا۔ اور اگر امام نے سجدہ نہ کیا تو مقتدی داخل نہوا۔ ف۔ یعنی جب امام نے سجدہ سہو چھوڑا تو وہ نماز سے خارج ہوا پس یہ مقتدی داخل نہیں ہو سکتا۔ وہذا عند ابی حنیفہ وابی یوسف۔ اور یہ حکم اس تفصیل سے امام ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد ہو داخل سجد الامام اولم یسجد۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ اقتداء کرنے والا بہر حال اپنے امام کی نماز میں داخل ہوا خواہ اسکا امام سجدہ کرے یا نہ کرے۔ لان عندہ سلام من علیہ السہو لایخرجہ عن الصلوٰۃ اصلا۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ امام محمد رح کے نزدیک سلام پھیرنا ایسے شخص کا جسپر سہو لازم ہے اسکو

نماز سے اصلاً خارج نہیں کرتا۔ ف۔ یعنی نہ بتوقف اور نہ بے توقف۔ لانہا وجبت جبراً للنقصان۔ کیونکہ سجدہ سہو تو واجب ہوا ہے واسطے پورا کرنے نقصان کے۔ ف۔ جو نماز کے اندر آگیا ہے۔ فلا بد ان یکون فی احرام الصلوٰۃ۔ تو ضرور ہے کہ یہ پورا کرنے والا نماز کے احرام میں ہو۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ عینی رح کے موافق ترجمہ ہے اور میرے نزدیک اولیٰ یہ کہ فلا بد ان یکون الخ یعنی پس ضرور ہے کہ وہ شخص نماز کے احرام میں ہو۔ اس نظر سے کہ خلاصہ دلیل یہ ہے کہ جس نے سلام پھیر دیا اُسپر اب بھی سجدہ سہو واجب ہے تو اب واجب ہونا جب ہی مفید ہے کہ وہ نماز کے احرام میں رہا ہو بوجہ سلام کے خارج نہوا ہو تاکہ واجب سجدہ ادا کرے کیونکہ یہ سجدہ تو خود نماز کے اندرونی نقصان کو پورا کرنے والا ہے نہ آنکہ نماز کے ساتھ سجدہ بھی علٰحدہ واجب ہے تاکہ نماز کے بعد یہ واجب ادا کرنا مفید ہو۔ پس ظاہر ہوا کہ سلام اس شخص کو نماز سے خارج نہ کریگا۔ وعندہما یخرجہ علیٰ سبیل التوقف۔ اور شیخین کے نزدیک سلام اسکو خارج کریگا مگر بطور توقف کے۔ ف۔ یعنی خارج معلوم ہونا سلام سے اس امر پر موقوف ہے کہ وہ سجدہ نہ کرے حتیٰ کہ اگر نہ کیا تو خارج ہوگیا۔ لانہ محلل فی نفسہ۔ کیونکہ سلام تو بذات خود تحلیل کرنے والا ہے۔ ف۔ چنانچہ حدیث میں ہے کہ تحلیلہا التسلیم۔ مگر کسی عارض کی وجہ سے اسکا اثر نہونا ممکن ہے۔ وانما لایعمل لحاجتہ الیٰ اداء السجدۃ۔ اور یہاں تو اسی وجہ سے سلام اپنا کام تحلیل کا نہیں کرتا کہ مصلی کو ادائے سجدہ سہو کی ضرورت ہے۔ فلا یظہر دونہا۔ پس بدون سجدہ کے یہ روک ظاہر نہوگی۔ ف۔ تو سلام اپنا کام کر جائیگا۔ ولا حاجۃ علیٰ اعتبار عدم العود۔ اور درصورت عود نہ کرنے کے حاجت نہیں ہے۔ ف۔ یعنی بر تقدیر یکہ وہ سجدہ سہو کی طرف عود نہ کریگا کچھ حاجت ثابت نہوگی تو سلام کے اثر کا کوئی مانع نہیں ہے م۔ پس یہ اختلاف اصل ہے اور ثمرہ اسکا جن صورتوں میں ظاہر ہوگا اُسکا بیان فرمایا بقولہ۔ ویظہر الاختلاف۔ اور ظاہر ہوگا فائدہ اس اختلاف کا۔ فی ہذا۔ ایک تو اس مسئلہ مذکور میں۔ ف۔ جبکہ سہو والے کا کسی نے اقتدا کیا بعد سلام کے تو امام محمد کے نزدیک اقتدا صحیح اور شیخین رح کے نزدیک اگر سجدہ کرے تو صحیح ورنہ نہیں۔ وفی انتقاض الطہارۃ بالقہقہۃ۔ اور دوم قہقہہ سے طہارت ٹوٹنے میں۔ ف۔ پس امام محمد و زفر کے نزدیک ٹوٹیگی اور شیخین کے نزدیک نہیں یہی حکم مقتدی کا ہے ع ت۔ وتغیر الفرض بنیۃ الاقامۃ فی ہذہ الحالۃ۔ اور سوم مسافر کا فرض متغیر ہوجانا اس حالت میں اقامت کی نیت سے۔ ف۔ یعنی مسافر نے دوگانہ میں سہو کیا اور سجدہ نہ کیا حتیٰ کہ سلام پھیر دیا پھر اقامت کی نیت کی تو امام محمد و زفر رح کے نزدیک اسی نماز کے اندر نیت پائی گئی تو اسکا فرض چارگانہ ہوگیا اور شیخین رح کے نزدیک تغیر نہوگا خواہ سجدہ سہو کرے یا نہیں ع۔ ومن سلم یرید بہ قطع الصلوٰۃ۔ اور جس شخص نے سلام پھیرا حالانکہ اس سے اسکا قصد نماز کا قطع ہے۔ وعلیہ سہو۔ اور حال یہ کہ اسپر کسی سہو بھی ہے۔ ف۔ تو وہ بالاتفاق اس قصد سے خارج نہو جائیگا۔ فعلیہ ان یسجد لسہوہ۔ تو اسپر واجب ہے کہ اپنے سہو کے واسطے سجدہ کر لے۔ ف۔ قبل اسکے کہ اُٹھکر پھر جاوے یا بات کرے یا مسجد سے نکل جاوے۔ کما فی الاصل ع۔ یعنی قبل اسکے کہ کوئی مفسد نماز پایا جاوے اور خالی اُٹھنا مفسد نہیں جب تک کہ پیٹھ جانب قبلہ نہو جاوے ع م۔ لان ہذا السلام غیر قاطع۔ کیونکہ یہ سلام تو قاطع نماز نہیں ہے۔ ف۔ بالاتفاق کیونکہ شیخین کے نزدیک اگرچہ سلام محلل ہے مگر ضرورت سجدہ ابھی عارض ہے تو تحریمہ باقی ہے جب تک کہ کسی فعل سے معلوم ہو کہ اسنے ترک کیا۔ اگر کہا جاوے کہ اسکی نیت کافی ہو جاوے تو جواب دیا۔ ونیتہ تغییر المشروع فلغت۔ اور اسکی نیت تو یہ ہے کہ امر مشروع کو متغیر کرے تو نیت ہی لغو ہوگی۔ فروع ایک نے عشاء میں سہو کیا اور آیت سجدہ پڑھی اسکا سجدہ نہ کیا اور ایک رکعت کا سجدہ نمازی چھوڑا پھر سلام پھیر دیا تو مسئلہ کی چار صورتیں ہیں اول یہ کہ کل بوجہ نسیان کے۔ دوم کل عمداً۔ سوم سجدہ تلاوت سے نسیان ہوا اور سجدہ نمازی عمداً چھوڑا۔ چہارم نمازی سجدہ سے نسیان ہوا اور تلاوتی عمداً چھوڑا۔ پس صورت اول میں بالاتفاق نماز فاسد نہیں کیونکہ

اس سلام سے وہ تحریمہ سے خارج نہوا - اقول بشرطیکہ سجدہ نمازی قبل کلام وغیرہ کے قضا کرے - م - صورت دوم وسوم مین
بالاتفاق نماز فاسد ہوگی اور صورت چہارم مین ظاہر الروایۃ کے موافق نماز فاسد ہوگی - المحیط - اگر سجدۂ سہو مین سہو کیا تو اس سے
سجدہ سہو واجب نہین ہوتا - التہذیب - اگر سجود سہو مین سہو کیا تو تحری پر عمل کرے یعنی اگر اسکا دل جمے کہ مین کر چکا تو نہ کرے
اور اگر دل جمے کہ ابھی سجدہ سہو نہین کیا تو کرلے اور اگر نماز مین کئی بار سہو کیا ہو تو ایکبار دو سجدہ سہو کافی ہین - الخلاصہ - اگر رات
کی نماز سنت ونوافل مین امامت کی اور عمداً اخفاء قرات کیا تو اُسنے بُرا کیا اور اگر سہواً کیا تو اسپر سجدہ سہو لازم ہے - قاضیخان -
اگر وتر یا تراویح مین جہر چھوڑا تو سہو لازم ہے - التاتارخانیہ عن التتمہ - یہ اُسوقت کہ جماعت سے پڑھے - م - اگر امام کو سہو ہوا پھر حدث
ہوگیا اور اُسنے خلیفہ کردیا تو اسکا خلیفہ سہو کے واسطے بعد سلام کے سجدہ کرے اور اگر خلیفہ نے تتمہ نماز مین سہو کیا ہو تو یہی دو سجدے
دونون کے واسطے کافی ہین - اور اگر امام اول کو سہو نہ تھا مگر خلیفہ نے سہو کیا تو امام اول پر اسکا سہو لازم ہوگا اور اگر امام اول نے
خلیفہ کرنے کے بعد سہو کیا تو اس سے کچھ واجب نہوگا - الذخیرہ - اگر ظہر کا سلام پھیر کر یاد کیا کہ اسپر نمازی ایک سجدہ باقی ہے پس
کھڑے ہوکر از سرنو چار رکعت پڑھین تو فاسد ہین کیونکہ وہ ابھی اول نماز سے اس سلام سے خارج نہوا تو نئی نیت صحیح نہوئی کیونکہ فرض
کے ساتھ اسنے نفل کو خلط کردیا - جیسے مغرب کی دو رکعت پڑھکر اس گمان سے سلام پھیر دیا کہ پوری ہوگئی پھر یاد کیا اگر نئے سرے سے
تین رکعات پڑھین حتی کہ اگر وہ ان تین رکعات پڑھنے مین ایک رکعت کے بعد قدر تشہد بیٹھ گیا ہو تو پہلی نماز مغرب صحیح ہوجائیگی
اور باقی دو رکعت نفل ہونگی اور اگر نہین بیٹھا تو پہلی ودوسری دونون فاسد ہین اسکی وجہ یہ کہ پہلے نماز مغرب سے بوجہ سلام کے
باہر نہوا تھا تو دوسری نئے سرے سے شروع نہین ہوسکتی - الفتح - پھر اگر دونون کے فاسد ہوجانے کے بعد اب نئے سرے سے مغرب
شروع کرے تو صحیح ہوجائیگی - م - (**بیان شک کا**) واضح ہو کہ شک دو طرح ہے - اول یہ کہ نماز کے اندر ہوا اور یہ کئی طور پر ہے
چنانچہ ادا کی ہوئی مقدار مین یا تحریمہ مین یا طہارت کا کوئی فرض ترک ہونے مین ومانند اسکے یا کسی دوسری نماز کے متعلق اس نماز
مین کچھ خیال آیا جس سے بقدر رکن کے سوچتا رہا - دوم یہ کہ شک نماز سے باہر ایسا ہوا جسکا تعلق نماز سے ہے - پھر کتاب مین اول
قسم مین سے مقدار کا شک ذکر کیا بقولہ - **ومن شک فی صلاتہ فلم یدر اثلثا صلی ام اربعا** - اور جس شخص نے شک کیا اپنی
نماز کے اندر پس نہین جانا کہ آیا تین رکعت پڑھین یا چار پڑھین - ف - تو اسمین دو صورتین ہین ایک یہ کہ - **وذلک اول
ما عرض لہ** - اور یہ شک پہلا شک ہے جو اسکو پیش آیا - ف - یہ مراد نہین کہ عمر بھر مین کبھی شک نہین کیا یا اس نماز مین یہ پہلا شک
ہے بلکہ معنی یہ کہ اسکی اکثری عادت نہین ہے یہی معنی اشبہ ہین - المحیط - **استانف** - تو اس صورت مین حکم یہ ہے کہ وہ شخص نئے سرے
نماز پڑھے - **لقولہ علیہ السلام اذا شک احدکم فی صلاتہ انہ کم صلی فلیستقبل الصلوٰۃ** - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے کہ جب تم مین کوئی اپنی نماز مین یہ شک کرے کہ اسنے کتنی پڑھی تو نماز کو از سرنو پڑھے - ف - یہ حدیث مرفوع نہین ملی - لیکن
ابن سیرین رح نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ کہا جب مین شک کرتا ہون کہ مین نے کتنی پڑھی تو اعادہ کرلیتا ہون - سعید
بن جبیر نے ایسے شخص کے حق مین جس نے نہ جانا کہ تین پڑھین یا چار پڑھین حضرت ابن عمر رض سے روایت کیا کہ ابن عمر نے فرمایا
کہ وہ اعادہ کرے اگر ٹھیک یاد نہو - جریر نے منصور سے روایت کی کہ سعید بن جبیر نے مجھے فتوی دیا کہ مین تو فرض مین اعادہ کرلیتا
ہون - اسمٰعیل بن ابی خالد نے شعبی رح سے روایت کی کہ اعادہ کرے - لیث نے طاؤس رح سے روایت کی کہ جب تو نہ جانے
کہ کتنی پڑھی تو ایکبار اعادہ کر پھر اگر دوبارہ التباس ہو تو اعادہ مت کر - ان سب آثار کو ابن ابی شیبہ نے مصنف مین روایت
کیا ہے اور یہی شریح وابن الحنفیہ سے روایت کیا - عف - پھر اگر حدیث ثابت نہو تو یہ آثار اس مسئلہ مین کافی ہین لیکن مخفی نہین کہ
انسے اعادہ کا حکم واجب ثبوت نہوگا بلکہ تحری کرنا یا اکثر پر مدار رکھنا واجب ہوگا جیسا کہ آئندہ آتا ہے اور شاید اصل مذہب یہی ہے
چنانچہ عینی رح نے لکھا کہ امام قدوری رح نے فرمایا کہ ہمارے اصحاب یعنی امام ابوحنیفہ و اُنکے شاگردون کا قول ہے کہ شک کرنیوالا

تحری کرے اور اسمین کوئی تفصیل نہین فرماتے ہین۔ اور یہی اصول کی روایت ہے۔ انتہی۔ اس سے معلوم ہوا کہ واجب تو تحری ہے اور رہا اعادہ کرنا تو ان آثار مذکورہ کی وجہ سے اولیٰ ہے جبکہ اکثر و عادت نہو۔ م۔ وان کان یعرض لہ کثیرا انبی علی اکبر رائہ۔ اور اگر یہ شک اسکو بہت پیش آتا ہو تو اپنی غالب راے پر مدار رکھے۔ ف۔ یعنی دل سے ٹھیک بات کے لیے جستجو کرے جسکو تحری کہتے ہین۔ لقولہ علیہ السلام من شک فی صلاتہ فلیتحر الصواب۔ یعنی جو کوئی نماز مین شک کرے تو وہ ٹھیک بات کے لیے دل سے تحری کرے۔ ف۔ پس اسی پر بنا کرے۔ رواہ البخاری و مسلم عن ابن مسعود رض اذا شک احدکم فی صلاتہ فلیتحر الصواب فلیتم علیہ ثم لیسلم ثم لیسجد سجدتین۔ یعنی جب کوئی تم مین نماز مین شک کرے تو ٹھیک بات کے لیے تحری کرے پس اسی پر نماز تمام کرے پھر سلام پھیرے پھر دو سجدے کرے۔ یہ الفاظ بخاری کے باب التوجہ الی القبلہ کے ہین۔ اس حدیث سے حکم تحری کا صاف واضح ہے۔ لیکن یہ جب ہی تک ہے کہ اسکی تحری مین کوئی بات آوے اور کسی مقدار پر اسکا دل جمے۔ وان لم یکن لہ رای بنی علی الیقین۔ اور اگر اسکی کچھ راے نہو یعنی اسکی تحری کسی بات پر نہین جمی تو وہ یقین پر مبنی کرے۔ ف۔ یعنی مثلاً دو اور تین رکعت مین شک ہے تو دو ہونے مین تو شک نہین یعنی یقیناً اس سے کم نہین ہے پس اسی پر مدار رکھے۔ لقولہ علیہ السلام من شک فی صلاتہ فلم یدر أثلثا صلی ام اربعا بنی علی الاقل۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جس شخص نے اپنی نماز مین شک کیا پس نہ جانا کہ تین پڑھین یا چار تو کمتر پر بنا کرے ف۔ رواہ مسلم و ابو داؤد و النسائی من حدیث ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ اور ترمذی نے حضرت عبد الرحمن بن عوف رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ جب تم مین کوئی نماز مین سہو کرے پس نجانے کہ ایک رکعت پڑھی یا دو رکعت تو ایک پر بنا کرے اور اگر نہ جانے کہ تین رکعت پڑھین یا چار تو تین پر بنا کرے اور سلام سے پہلے دو سجدے کر لے۔ قال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ رواہ ابن ماجہ والحاکم۔ اور مترجم کہتا ہے کہ قولہ سلام سے پہلے دو سجدے کر لے۔ اسمین دو احتمال ہین اول یہ کہ نماز سے خارج ہونے کے لیے جو سلام تحلیل پھیرا جاتا ہے اس سے پہلے سہو کے دو سجدے کر لے۔ پھر اسمین سجدہ سہو کا طریقہ مذکور نہین ہے اور وہ دوسری حدیث مین ہے کہ سلام پھیر کر دو سجدے کر کے تشہد پڑھے جیسا کہ گذرا۔ احتمال دوم یہ کہ سہو کا سجدہ اسطرح کرے کہ سلام پھیرنے سے پہلے کر لے اور علی ہذا یہ حدیث قول امام مالک رح کی مؤید ہوگی کہ جب نماز مین سہو سے کوئی زیادتی ہو جاوے تو بعد سلام کے سہو کا سجدہ کرے اور اگر نماز مین کمی کا سہو ہو تو قبل سلام کے سجدہ سہو کرے اور سابق مین گذرا کہ شک و سہو مین طریقہ سجدہ مین بالاجماع فرق نہین ہے اور بحث کا خلاصہ گذر چکا۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے علماء رح نے حدیث ابو سعید خدری اور عبد الرحمن بن عوف رض کو اس حالت پر محمول کیا کہ جب تحری کرنے سے اسکی راے کسی بات پر قائم نہو کیونکہ حدیث ابن مسعود رض مین تحری کرنے کا حکم صریح ہے۔ پھر اگر تحری مین کوئی بات جمی تو اسپر عمل ورنہ لیکن اگر اس شخص کو شاذ نادر ایسا واقعہ پیش آیا ہے تو بنظر اثر حضرت ابن عمر رض وغیرہ کے اولیٰ یہ کہ نئے سر سے پڑھے مگر وہ بدون اسکے ممکن نہین کہ مشکوک نماز سے خارج ہو جاوے۔ کما فی التبیین م۔ والاستقبال بالسلام اولیٰ۔ اور نئے سر سے پڑھنا تو سلام کے ساتھ اولیٰ ہے۔ ف۔ یعنی مشکوک نماز سے سلام پھیر دے پھر از سر نو تکبیر کہکر شروع کرے اور اگر کلام یا کوئی فعل مفسد نماز کیا تو بھی نماز سے خارج ہو گیا تو از سر نو پڑھے مگر سلام اولیٰ ہے۔ لانہ عرف محللا دون الکلام کیونکہ سلام تو شرع مین تحریمہ کا تحلیل کرنے والا معلوم ہوا ہے نہ کلام۔ ف۔ بلکہ کلام تو مفسد نماز البتہ معلوم ہوا اور عمداً ایسا کرنا اپنی تحریمہ کی حرمت توڑنا ہوا بخلاف سلام کے کہ حدیث تحلیلہا التسلیم۔ مین احرام نماز سے تحلیل کرنیوالا سلام صریح منصوص ہے۔ لہذا کہا گیا کہ بیٹھکر سلام پھیرے۔ کما فی التبیین۔ اگر کہا جاوے کہ اگر کلام بھی نہ کیا بلکہ نئی نماز کی نیت کر لی تو جواب دیا کہ۔ ومجرد النیۃ لغو۔ اور خالی نیت لغو ہوگی۔ ف۔ یعنی پہلے تحریمہ سے خارج نہوگا حتی کہ اگر خالی نیت پر جدید چار رکعات سب پڑھین

تو یہ بھی فاسد ہین۔ یہ سب نئے سر سے پڑھنے مین ہو اور وہ جب ہی کہ شاذ و نادر ہوا ہو۔ سہ اور صورتیکہ اکثر وقوع ہوا اور اسنے تحری
کی اور اسکی تحری کسی مقدار پر واقع ہوئی اور اسی پر باقی کو تمام کیا تو کیا سہو کا سجدہ کرے پس جواب یہ کہ ہان جیسا کہ بخاریؒ
کی حدیث ابن مسعود رضؓ مین ہو اور ابن الہمام رحؒ نے کہا کہ اگرچہ ٹھیک بات یقیناً معلوم ہو جاوے تو بھی بعض احادیث سے
بوجہ مجرد شک کے سجدہ سہو لازم ہونا پایا جاتا ہو اور یہ اس امر پر محمول ہو کہ ٹھیک بات دریافت کرنے مین اتنی دیر ہوئی کہ ایک
رکن ادا ہو جاوے پس اس تاخیر کی وجہ سے سجدہ سہو لازم ہوا۔ مترجم کہتا ہو کہ حدیث ابن مسعود رضؓ صریح ہو کہ سجدہ سہو بعد
تحری کے واجب ہو اور شیخ ابن الہمام کا یہ خیال کہ یقیناً ٹھیک ثابت معلوم ہو گئی صحیح نہین کیونکہ وہ شک نہ تھا جسکے بعد
بالیقین صواب معلوم ہو گیا بلکہ وہم تھا اور نہ تو اب پر جزم کرنا باوجود شک کے غیر ممکن ہو صرف تحری سے دل کسی بات پر جم سکتا ہو
وہ تیقن ہو نہ یقین اور ان دونون مین فرق ہو۔ فافہم۔ پھر جس صورت مین تحری پر بنی کیا مثلاً تین و چار مین شک ہوا اور تحری
سے تین معلوم ہوئین تو پھر ایک رکعت پڑھکر اخیر قعدہ کرے گویا وہ بغیر شک کے پڑھتا ہو اور اگر تحری کسی بات پر نہ جمی تو وہ
کمتر پر مدار رکھے اور اسپر کچھ گناہ نہین لیکن نماز کو تمام کریگا اس صفت کے ساتھ کہ اسکو ٹھیک بات یا بمنزلہ ٹھیک کے معلوم
نہوئی۔ لہذا امام مصنف نے کہا کہ۔ **وعند البناء علی الاقل یقعد فی کل موضع توہم آخر صلاتہ**۔ اور در صورت
کمتر پر بناء کرنے کے ہر مقام پر جسکو آخری نماز توہم کرے قعدہ کرے۔ **کیلا یصیر تارکا فرض القعدۃ** واللہ اعلم۔ تاکہ وہ
فرض قعدہ کا چھوڑنے والا نہو جاوے۔ ف۔ مثلاً ایک و دو مین اسکو شک ہوا اور تحری نہ جمی تو اسنے بحکم شرع ایک پر بناء
رکھی پس ایک رکعت پڑھکر شرعی قرار پر درمیانی قعدہ ہوا تو بالاتفاق یہان بیٹھیگا اور مشائخ مین اختلاف ہو کہ شک کے وقت
جبکہ دو رکعت کا شک تھا تو اسی وقت درمیانی قعدہ تھا تو بعض کے نزدیک شک کی رعایت سے اسوقت بھی بیٹھ لے
اور یہی لیا گیا ہو۔ کما فی البحر۔ اور بعض کے نزدیک نہین۔ یہ اسواسطے کہ جب شرع نے ایک رکعت قرار دی تو دو کا جو شک تھا
وہ ضعیف ہو کر وہم ہو گیا لیکن اخیر قعدہ چونکہ فرض ہو تو اسکی رعایت رکھی حتی کہ شرعی تقرر کے موافق تو پھر دو رکعت پڑھکر
آخر قعدہ ہوا اور اسکے وہم کے موافق اب ایک ہی رکعت کے بعد چوتھی رکعت ہو جائیگی لہذا یہان بھی بیٹھ جاوے تاکہ شاید
یہی فی الواقع ہو تو فرض قعدہ ترک نہو۔ پھر ظاہراً بنظر احتیاط یہ واجب ہو لیکن صحیح۔ واللہ اعلم یہان استحسان ہوگا کیونکہ جب
شرع نے کمتر پر بناء کا حکم دیدیا تو فرض قعدہ وہ ہو جو اسکے موافق ہو اگرچہ شرع نے بطور عفو کے ایسا کیا ہو کیونکہ فرضیت قعدہ
کچھ عادت سے باہر کوئی چیز نہین ہو اور کلام مقتضی بسط ہو۔ فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔ پھر جس صورت مین کہ تحری مین یا کمتر پر
عمل رکھا ہو سہو کے دو سجدے کرے۔ ف۔ اگر اخیر قعدہ و تشہد سے فارغ ہو کر یا بعد سلام کے شک ہوا تو نماز جائز ہونے کا
حکم دیا جائیگا اور اس شک کا کچھ اعتبار نہین ہو۔ الخلاصہ۔ اگر نماز سے باہر ایک نے شک کیا کہ مین نے آج ظہر کی نماز پڑھی یا
نہین پس اگر وقت ظہر ابھی موجود ہو تو اسپر اعادہ واجب ہو۔ اور اگر وقت نکل چکا ہو پھر شک ہوا تو کچھ اعتبار نہین ہو۔ المحیط۔ اگر نماز فجر مین شک ہوا
کہ مین تیسری رکعت مین ہون یا پہلی رکعت مین ہون تو کوئی رکعت پوری نہ کرے بلکہ فوراً بیٹھ جاوے بقدر تشہد پھر کھڑا ہو کر دو رکعت پڑھے
ہر رکعت مین فاتحہ و سورہ پڑھے پھر تشہد پڑھکر سہو کے دو سجدے کرے۔ سہ اگر حالت سجود مین اسکو اول یا دوم رکعت مین شک ہوا تو
دونون سجدے پورے کرلے کیونکہ خواہ رکعت اول ہو یا دوم ہو ان دونون کو پورا کرنا لازم ہو پھر دوسرے سجدہ سے
سر اٹھا کر بقدر تشہد بیٹھکر پھر کھڑا ہو کر ایک رکعت پڑھے اور اگر سجدہ نماز فجر مین شک ہوا کہ اسنے دو یا تین پڑھین پس اگر
پہلا سجدہ ہو تو اصلاح ممکن ہو کیونکہ اگر اسنے فی الواقع دو پڑھی ہین تو اسپر ان دونون سجدون کا پورا کرنا لازم ہو۔ اور اگر وہ
تیسری ہوئی تو امام محمد رحؒ کے نزدیک فاسد نہوگی کیونکہ پہلے سجدہ مین جب یاد ہو گیا تو یہ سجدہ گویا کالعدم ہو گیا جیسے اول
سجدہ مین حدث ہو جانے سے ہوتا ہو اور اگر یہ شک اسکو دوسرے سجدہ مین ہوا تو نماز فاسد ہو گئی۔ اگر فجر مین [illegible]

کہ وہ دوسری یا تیسری ہے پس اگر اسکی تحری میں کچھ نہیں آیا تو اگر کھڑا ہو تو بیٹھ جاوے اور بعد قعدہ کے احتیاطاً ایک رکعت پڑھکر قعدہ کرے
اور اگر بیٹھا ہو تو تحری کرے پس اگر تحری میں آوے کہ وہ دوسری ہے تو پوری کر لے اور اگر تحری میں آوے کہ وہ تیسری ہے تو پھر قعدہ میں تحری
کرے اگر تحری میں آوے کہ وہ دوسری رکعت پر نہیں بیٹھا ہے تو نماز فاسد ہو گئی اور اگر تحری کسی بات پر واقع نہوئی تو بھی فاسد ہوئی اور یہی
حال چار رکعت والی نماز میں ہے چنانچہ اگر شک کیا کہ چوتھی یا پانچویں ہے تو اسی طور پر حکم ہے اور اگر شک کیا کہ تیسری یا پانچویں ہے تو جیسے ہم نے
بحر میں ذکر کیا کہ وہ قعدہ کیطرف عود کرے پھر ایک رکعت پڑھ کر تشہد پھر ایک رکعت پڑھ کر قعدہ۔ اگر وتر کی دوسری یا تیسری میں شک ہوا تو یہ رکعت
تمام کرے اور اسمیں قنوت پڑھکر قعدہ کے بعد ایک رکعت پڑھے اسمیں بھی قنوت پڑھے یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ اور شک کی تمام صورتوں میں خواہ تحری پر
عمل کیا ہو یا اکثر پر بنا کی ہو سہو کا سجدہ کرے۔ الفتح البحر۔ اگر نماز میں شک کیا کہ تین پڑھیں یا چار پڑھیں اور کچھ دیر تک اسی تفکر میں رہا پھر یقین
ہوا کہ تین پڑھی ہیں پس اگر تفکر میں قرارت یا تسبیح پڑھتا رہا اور بقدر ادائے رکن کے ساکت نہیں رہا تو اسپر سجدہ سہو نہیں ہے اور اگر ایسا نہوا بلکہ ایک
رکعت یا سجدہ سے مشغول کیا یا رکوع و سجود میں تھا اور اسقدر دیر گذری کہ تفکر میں حالت متغیر ہوئی تو اسپر استحساناً سجدہ سہو
ہے۔ المحیط الذخیرہ و ت د۔ اگر نماز میں اسپر گمان غالب ہوا کہ اسکو حدث ہوا یا اسنے مسح سر کا نہیں کیا تھا اسمیں اسکو یقین ہے
اسطرح کہ اسکو شک نہیں ہے پھر اسکو یقین حاصل ہوا کہ اسنے حدث نہیں کیا یا اسنے مسح کر لیا تھا تو شیخ ابوبکر رح نے فرمایا کہ
جس حالت میں اسکو حدث یا عدم المسح کا یقین تھا اس حالت میں اگر اسنے کوئی رکن ادا کیا تو وہ نئے سر سے نماز پڑھے ورنہ
اپنی نماز تمام کرے۔ القاضیخان۔ اور اگر جانا کہ اسنے رکن ادا کیا اور شک اس امر کا کیا کہ اسنے تکبیر تحریمہ کہی یا نہیں یا اسکو
حدث ہوا یا نہیں۔ یا اسکے کپڑے کو نجاست پہونچی یا نہیں۔ یا سر کا مسح کیا تھا یا نہیں۔ پس اگر اول مرتبہ ہو تو نماز از سر نو پڑھے
ورنہ نماز پوری کرے اور اسپر وضو یا کپڑا دھونا لازم نہیں ہے۔ الفتح۔ فتاوی عتابیہ میں ہے کہ نماز میں شک ہوا کہ وہ مقیم ہے یا
مسافر ہے تو چار رکعت پڑھے اور دوسری رکعت ختم کر کے احتیاطاً قعدہ کرے۔ التاتارخانیہ۔ امام نے دو رکعت پڑھائیں جب
دوسری رکعت کا دوسرا سجدہ کیا تو اسکو شک ہوا کہ میں نے ایک رکعت پڑھی یا دو پڑھیں یا اسکو تیسری و چوتھی میں شک
ہوا تو اسنے کن انکھیوں سے پیچھے والوں مقتدیوں کو دیکھا تاکہ دیکھے کہ اگر وے لوگ کھڑے ہوتے ہیں تو میں بھی کھڑا ہو جاؤں
اور اگر بیٹھے ہیں تو بیٹھ جاؤں اسنے اس طریقہ پر اعتماد کیا تو اسکا کچھ مضائقہ نہیں ہے اور اسپر سہو لازم نہیں ہے۔ المحیط۔ اگر مصلی نے
تنہا پڑھی یا امامت کی جب اسنے سلام پھیرا تو ایک مرد عادل نے خبر دی کہ تو نے اس نماز ظہر کو تین رکعات پڑھیں تو فقہاء
نے کہا کہ اگر مصلی کے نزدیک اسنے چار پڑھیں تو خبر دہندہ کے قول پر التفات نہ کرے۔ المحیط۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ
میں تو ہر حال میں ایک عادل کے کہنے پر ہمیشہ اعادہ کر لیتا ہوں۔ الظہیریہ۔ اور اگر امام کو شک ہو پس دو عادل نے اسکو
خبر دی تو انکے قول کو اختیار کرے۔ اور اگر مصلی کو شک ہو کہ یہ خبر دینے والا عادل ہے یا نہیں تو امام محمد رح سے روایت
ہے کہ احتیاطاً اعادہ کرے اور اگر دو مرد عادل کے قول میں شک کیا تو نماز پھیرے اور اگر مخبر عادل نہو تو اسکا قول قبول نہ ہوگا
المحیط۔ امام و قوم میں اختلاف ہوا پس اگر امام کو یقین ہو تو اعادہ نہیں ورنہ انکے قول پر اعادہ کرے۔ اگر ارکان حج میں
شک ہوا تو ظاہر الروایۃ کے موافق وہاں بھی اکثر پر بنا کرے۔ د۔

باب صلوٰۃ المریض

مریض کی نماز کا بیان۔ اذا عجز المریض۔ جب عاجز ہوا مریض۔ ف نماز سے پہلے یا نماز کے اندر۔ عن القیام
کھڑے ہونے سے۔ ف یعنی بالکلیہ ایسے کھڑے ہونے سے جسکے ساتھ سجود کی قدرت ہو اگرچہ ٹیک سے ہو۔ م ف۔
صلی قاعدا۔ تو نماز پڑھے بیٹھے ہوئے۔ ف اگرچہ بیٹھنا ٹیک سے ہو۔ یرکع ویسجد۔ درحالیکہ رکوع و سجدہ

کرتا ہے۔ ف۔ جبکہ ان دونون کی قدرت حاصل ہو۔م۔ عاجز ہونے سے یہ مراد کہ کھڑے ہونے سے اسکو ضرر لاحق ہو یہی
اصح ہے۔ الزاہدی۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الظہیریہ ع والدرایہ۔ چنانچہ اسی طرح اگر مصلی کو قیام کرنے سے مرض کی زیادتی یا دیر مین
اچھے ہونے کا خوف ہو یا دوران سر لاحق ہوتا ہو۔ التبیین۔ یا سخت درد ہونے لگتا ہو۔ الکافی۔ یا کھڑے پڑھنے مین پیشاب وغیرہ
عذر جاری ہوتا ہو یا روزہ دشوار ہوتا ہو اور بیٹھنے مین یہ نہو۔ ف۔ تو ان صورتون مین قیام ترک کرنا جائز ہے۔م۔ اور اگر
قیام سے ایک طرح کی مشقت فقط لاحق ہوتی ہے تو ترک جائز نہین۔ الکافی۔ اور اگر پورا قیام نہین بلکہ تھوڑا کر سکتا ہو مثلاً قیام
کیکے قرات کر سکتا ہے یا فقط تکبیر تحریمہ تک قیام کر سکتا ہے تو جسقدر قدرت ہے اسقدر کرے پھر جب عاجز ہو تو بیٹھ جاوے شمس الائمہ
حلوانی نے کہا کہ یہی صحیح مذہب ہے اگر اسکو چھوڑے تو مجھے اسکی نماز جائز نہونے کا خوف ہے۔ الخلاصہ۔ مراد اسقدر قیام سے
یہ کہ مع سجدہ کے قدرت ہو۔م۔ اور اگر تکیہ دیکر کھڑا ہو سکتا ہے تو صحیح یہ کہ یون ہی کرے اسکے سواے جائز نہین ہے اور اسیطرح
جب عصا یا خادم پر ٹیک دیکر کھڑا ہو سکتا ہے تو یون ہی لازم ہے۔ التبیین۔ اور اگر مریض گھر مین قیام کر سکتا ہے اور باہر مسجد جانے
پر وہان قیام نہین کر سکتا تو اصح یہ کہ مسجد جاوے۔ الخلاصہ۔ و اسی پر فتویٰ ہے۔ العینی۔ اسکے خلاف ہندیہ مین ہے کہ مختار یہ کہ
گھر مین کھڑے پڑھے اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ المضمرات۔ مین کہتا ہون کہ جس نے جماعت کے سنت ہونے پر نظر کی تو قیام
فرض کو ترک نہ کیا جیسے مضمرات مین ہے اور جس نے جماعت کے وجوب پر نظر کی اور یہ بھی کہا کہ اقتدا کی قدرت فرض ہے تو جانے کا
حکم دیا جیسے خلاصہ مین ہے اور شک نہین کہ مسئلہ مشکل ہے۔م۔ پھر جب بیٹھے پڑھے تو اصح یہ کہ چار زانو یا التحیات کی بیٹھک وغیرہ
جسطرح اسپر آسان ہو بیٹھے۔ السراج۔ اور یہی صحیح ہے۔ التحفہ ع۔ اور اگر بیٹھنا مستوی ممکن نہو مگر تکیہ یا دیوار یا آدمی کی ٹیک سے
ممکن ہے تو اسیطرح بیٹھنا واجب ہے۔ الذخیرہ۔ اور اسوقت لیٹ جانا جائز نہین یہی مختار ہے۔ التبیین۔ ان مسائل سے ظاہر ہوا کہ جس
مریض کو تحریمہ وغیرہ کی قدرت قیام جہانتک ہو وہانتک قیام لازم ہے لیکن لزوم جب ہی کہ ساتھ ہی سجود کی قدرت ہو چنانچہ آدیگا
اور جب قیام کی قدرت نہو تو بیٹھکر رکوع و سجود سے پڑھے۔م۔ لقوله عليه السلام لعمران بن حصين صل قائما فان لم تستطع
فقاعدا فان لم تستطع فعلى الجنب تومي ايماء۔ دلیل اسکی واسطے قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا عمران بن حصین رضی اللہ عنہ
کے واسطے ہے (جنکو بواسیر کا مرض تھا) یہ کہ تو کھڑے پڑھ پھر اگر تجھے اسکی استطاعت نہو تو بیٹھے پڑھ پھر اگر اسکی استطاعت بھی نہو
تو کروٹ پر پڑھ درحالیکہ تو ایما کرے ف۔ اس حدیث کو سواے امام مسلم کے امام بخاری وغیرہ باقی اصحاب صحاح نے
روایت کیا اور نسائی رح کی روایت مین علی الجنب کی جگہ مستلقیاً وارد ہے یعنی اگر بیٹھنے کی استطاعت نہو تو چت لیٹ کر پڑھ اس سے
ظاہر ہوا کہ خواہ کروٹ سے ہو یا چت ہو دونون طرح جائز ہے جبکہ بیٹھنا متعذر ہو اور اس حالت مین رکوع و سجود کا طریقہ باشارت
ہے۔ یہ دلیل تو حدیث سے ہے۔ اور دلیل دوم یہ کہ۔ ولان الطاعة بحسب الاستطاعة۔ بیٹھکر مریض کو جواز اسلیے کہ فرمانبرداری
موافق طاقت کے ہے۔ ف۔ یہ دلیل عقلی نہین جیسا بعض لوگون نے زعم کیا بلکہ توضیح یہ کہ اللہ تعالیٰ نے بقولہ تعالیٰ لا یکلف
الله نفسا الا وسعها و مانند اسکے آیات مین طاعت کو حسب وسعت فرض کیا تو مریض کو بیٹھے جائز ہے اور کھڑا ہونا اگرچہ مشقت کے ساتھ
ممکن لیکن اللہ تعالیٰ نے بقولہ تعالیٰ ما جعل علیکم فی الدین من حرج۔ سے جبکہ مشقت جس سے حرج لاحق ہو دور کر دیا تو بدون مشقت
و حرج کے جواز ہو گیا اور یہ دلیل بھی شرعی قوی ہے۔ اور نسائی کی روایت مین اسطرف آیت سے اشارہ ہے۔م۔ قال فان لم
یستطع الرکوع والسجود۔ قدوری نے فرمایا کہ پھر اگر مریض کو استطاعت رکوع و سجود کی نہو۔ ف۔ جیسے قیام کی استطاعت
نہین ہے بلکہ صرف بیٹھے رہنے کی طاقت ہے۔ قاضیخان۔ اومی ایماء۔ تو وہ اشارہ کر لے یعنی قاعداً یعنی بیٹھے سے رکوع و سجود
کا اشارہ کرے۔ لانه وسع مثله۔ کیونکہ یہی ایما سے رکوع و سجود کرنا ایسے شخص کی وسعت و طاقت ہے تو وہ بیٹھے ہوے ایما سے
ادا کریگا۔ پھر چونکہ ایما مین رکوع و سجود مشتبہ ہوا جاتا تھا تو فرمایا۔ وجعل سجوده اخفض من رکوعه۔ اور کر دے اپنے سجود کو

زیادہ پست جھکا ہوا بہ نسبت رکوع کے۔ ف۔ جیسے سجدہ حقیقی بہ نسبت حقیقی رکوع کے پست ہے۔ لانہ قائم مقامھما۔ کیونکہ ایماء قائم مقام رکوع وسجود کے ہے۔ فاخذ حکمھما۔ تو ایماء نے رکوع وسجود کا حکم پایا۔ ف۔ لہذا ایماء رکوع سے ایماء سجود زیادہ پست ہوا۔ اور یہ واجب ہے حتی کہ اگر دونوں کا ایماء برابر کردے تو جائز نہیں ہے۔ کمافی البحر۔ اور یہ شخص سہو کا سجدہ بھی ایماء سے کرلے۔ المحیط۔ ولا یرفع الی وجھہ شیئا یسجد علیہ۔ اور نہیں اونچی کیجاوے اسکی پیشانی کی طرف کوئی ایسی چیز جسپر سجدہ کرلے۔ ف۔ یعنی اگر اسنے خود یا کسی دوسرے نے کوئی تکیہ وغیرہ اونچا کرکے اسکی پیشانی پر لگا دیا کہ وہ سجدہ کرے تو جائز نہیں۔ لقولہ علیہ السلام ان قدرت ان تسجد علی الارض فاسجد والا فاوم برأسک۔ کیونکہ حضرت صلعم کی حدیث میں ہے کہ اگر تجھے قدرت ہو کہ تو زمین پر سجدہ کرے تو سجدہ کر ورنہ اپنے سر سے ایماء کر۔ ف۔ اور حدیث مع شان ورود یہ ہے کہ امام ابوبکر البزار نے سند میں اور بیہقی نے المعرفہ میں بطریق ابوبکر الحنفی روایت کی۔ قال الحنفی سفیان الثوری حدثنا ابو الزبیر عن جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم عاد مریضا الخ یعنی جابر رضہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک بیمار کی عیادت کو تشریف لائے تو دیکھا کہ وہ تکیہ پر نماز پڑھتا ہے پس آپ نے تکیہ لیکر پھینکدیا پس اسنے ایک لکڑی پکڑلی کہ اسپر نماز پڑھے تو اسکو بھی آپ نے پھینکدیا اور فرمایا کہ نماز پڑھ زمین پر اگر تجھے استطاعت ہو ورنہ ایماء کر اور اپنے سجود کو اپنے رکوع سے پست کر۔ امام بزار رح نے کہا کہ میں نہیں جانتا کہ کسی نے اسکو ثوری رح سے روایت کیا ہو سوائے ابوبکر الحنفی کے اور ابوبکر الحنفی کی متابعت کی عبدالوہاب وعطاء نے کہ ثوری رح سے روایت کی ہے۔ انتہی۔ ابوبکر الحنفی راوی ثقہ ہے الفتح۔ اور باقی اسناد تو صحاح کی اسانید سے ہے پس جب ابوبکر الحنفی بھی ثقہ ہے اور متابعت موجود تو یہ اسناد صحیح ہے۔ م۔ اور طبرانی نے معجم میں اسی حدیث جابر رضہ کے مانند حدیث ابن عمر رضہ روایت کی۔ ع۔ پھر معنی حدیث کے اسی بات پر محمول ہیں کہ تکیہ اٹھاکر پیشانی سے لگاتا تھا اور عینی رح نے کہا کہ اور یہ بھی احتمال ہے کہ شاید تکیہ زمین پر ہو۔ میں کہتا ہوں کہ یہ احتمال باطل ہے اسواسطے کہ تکیہ زمین پر ہو تو بالاجماع وہ بمنزلہ زمین کے ہے تو زمین پر سجدہ کرنے کا ارشاد جو حدیث میں ہے وہ اس احتمال کو رد کرتا ہے پس محل یہی ہے کہ وہ تکیہ اٹھاکر پیشانی پر لگاتا تھا۔ م۔ اگر تکیہ زمین پر رکھا ہو اور مریض اسپر سجدہ کرتا ہو تو اسکی نماز جائز ہے۔ الخلاصہ۔ گویا اسکو سجدہ کی قدرت حاصل ہے۔ م۔ وان فعل ذلک۔ اور اگر مریض نے اٹھاتے ہوئے تکیہ وغیرہ پر سجدہ کیا۔ وھو یخفض رأسہ۔ اور وہ اپنا سر جھکاتا ہے۔ اجزاہ لوجود الایماء۔ تو اسکو کافی ہوگیا بوجہ ایماء پائے جانے کے۔ ف۔ اور یہی اسکے حق میں اسوقت سجود ہے۔ م۔ ولیکن اسنے برا کیا۔ المضمرات۔ وان وضع ذلک علی جبھتہ لا یجزیہ لانعدامہ۔ اور اگر اسنے اس چیز کو اپنی پیشانی پر رکھدیا تو نہیں جائز ہے کیونکہ ایماء منعدم ہے۔ ف۔ یہی اصح ہے۔ الخلاصہ۔ اگر کسی کو زمین پر سجدہ کرنے کی قوت ہے مگر وہ اس وجہ سے سجدہ نہیں کرسکتا کہ اسکی پیشانی میں زخم ہے تو ابھی اسکو ایماء نہیں جائز بلکہ اسکو ناک پر سجدہ کرنا واجب ہے۔ الذخیرہ۔ اگر ناک پر بھی زخم ہو اور پیشانی پر کسی جانب سے سجدہ ممکن نہو تو ایماء جائز ہے۔ پھر ایماء کیلیے کمتر جھکاؤ کافی ہے اگرچہ امکان زیادہ ہو۔ ع م۔ وان لم یستطع القعود۔ اور اگر مریض کو بیٹھنے کی بھی استطاعت نہو۔ ف۔ جیسے قیام ورکوع وسجود کی نہیں ہے۔ استلقی علی ظھرہ۔ تو اپنی پشت کے بل چت لیٹ جاوے۔ وجعل رجلیہ الی القبلۃ۔ اور اپنے پاؤں قبلہ کی طرف رکھے۔ ف۔ یعنی پھیلائے ہوئے۔ فا۔ بلکہ گھٹنے کھڑے کیے کیونکہ قبلہ رخ پاؤں پھیلانا مکروہ ہے۔ د۔ واومی بالرکوع والسجود۔ اور رکوع وسجود کا ایماء کرے۔ ف۔ اور اسکے سر دھونڈھن کے نیچے ایک اونچا تکیہ رکھنا چاہیے حتی کہ بیٹھنے والے کے مشابہ ہوجاوے تاکہ اسکو رکوع وسجود کا ایماء ممکن ہو۔ الکافی۔ ورنہ بدون اسکے تندرست ایماء نہیں کرسکتا مریض سے کیونکر ممکن ہوگا۔ ف۔ لقولہ علیہ السلام یصلی المریض قائما فان لم یستطع فقاعدا فان لم یستطع فعلی قفاہ یومی ایماء فان لم یستطع فاللہ تعالی احق بقبول العذر منہ۔ بدلیل اس قول کے

ہو مریض کھڑے پڑھنے پھر نہ پڑھ سکے تو بیٹھے پھر نہ پڑھ سکے تو گدی کے بل لیٹے درحالیکہ ایماء کرے پھر یہ بھی نہ ہو سکے تو اللہ تعا
زیادہ لائق ہے کہ اس سے عذر قبول فرماوے - ف - جبکہ بندے اسکو اس حالت مین معذور رکھتے ہین یعنی پھر اس حالت
مین اسکی نماز مین تاخیر ہے - پھر کلام یہ ہے کہ یہ حدیث کسی کتاب مین پائی نہین جاتی ہے - ع - ہان حدیث عمران رض مین بروایت
نسائی رح صریح مذکور ہے اور اگر کہا جاوے کہ صحیح بخاری وغیرہ کی روایت مین تو کروٹ پر مذکور ہے اسکا جواب یہ ہے کہ کچھ معارضہ
نہین بلکہ مریض کے انواع مرض مختلف ہوتے ہین پس بسبب المرض کبھی چت اور کبھی کروٹ جائز ہے جیسے عمران بن حصین رض
کو مرض بواسیر کی وجہ سے چت آسان نہ تھا تو انکو کروٹ بتلایا اور ہم بھی اسکے قائل ہین چنانچہ فرمایا - وان استلقی علی جنبه
ووجهه الی القبلة جاز - اور اگر مریض کروٹ پر لیٹا اس ہیئات سے کہ اسکا منہ جانب قبلہ ہے تو جائز ہے - لما روینا من قبل
بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے پہلے روایت کی - ف - یعنی حدیث عمران رض کیونکہ امام مصنف رح نے صرف کروٹ کی قید
ذکر کی ہے - بالجملہ چت وکروٹ دونون جائز ہین - الا ان الاول هو الاولی عندنا - مگر فرق اسقدر ہے کہ اولی ہمارے
نزدیک پہلی صورت ہے - ف - یعنی چت لیٹنا - خلافا للشافعي - بخلاف شافعی رح کے - ف - کیونکہ شافعی رح کے
نزدیک کروٹ پر اولی ہے - بہرحال اختلاف اولویت مین ہے اور ہمارے نزدیک چت اولی ہے - لان اشارة المستلقی تقع
الی هواء الكعبة - کیونکہ چت لیٹنے والے کا اشارہ ہواء کعبہ کی طرف پڑتا ہے - ف - اور درحقیقت قبلہ وہ مقام ہے جہان عمارت
کعبہ بنی ہوئی ہے اور عمارت قبلہ نہین ہے بلکہ عمارت سے قطع نظر کرکے جو مقام ہے جسکو ہواء کے لفظ سے تعبیر کیا کیونکہ ہواء یعنی خالی
جگہ قطع نظر عمارت کے - پس چت والے کا ایماء اسی ہواء کی طرف پڑتا ہے جو اصل قبلہ ہے تو یہ اولی ہوا - واشارة المضطجع
علی جنبه الی جانب قدمیه - اور اشارہ کروٹ پر لیٹنے والے کا اپنے دونون قدم کی جانب پڑتا ہے - ف - تو بدن کی
توجہ ہوئی اور حاصل یہ کہ شافعی رح نے ظاہری توجہ بدن کو اولی رکھا جیسے میت سے ہوتا ہے اور ہم نے توجہ حالت نماز کو اولی
رکھا - مع - وبه تتادی الصلوة - اور اسی کے ساتھ نماز ادا ہوتی ہے - ف - یعنی ایماء کے ساتھ - ک - یعنی ہواء کعبہ کیطرف
توجہ کے ساتھ ادا ہوتی ہے - ع - پھر اگر کروٹ پر لیٹے تو داہنے پر اور اگر ممکن نہو تو بائین پر قبلہ رخ ہو کر - السراج والقنیہ - یعنی
حدیث مین علی جنبه عام ہے کہ کروٹ داہنی ہو یا بائین ہو - فتح - واضح ہو کہ چھ جگہ لٹانا مشروع ہے ایک تو نماز مریض مین خواہ
چت یا کروٹ - دوم وقت موت کے کہ عرض مین لٹا کر قبلہ رخ کر دیا جاوے لیکن متاخرین نے چت اختیار کیا اس زعم پر
کہ اسطرح روح نکلنا آسان ہے - سوم جب نہلانے کو تختہ پر لٹادین اور ہمارے اصحاب سے اسمین روایت نہین لیکن متعارف
چت ہے - چہارم میت پر نماز کی حالت مین سے چت - پنجم قبر مین چت مگر دائین پہلو پر جھکا ہوا قبلہ رخ - مع - ششم تہجد
پڑھنے والا بعد سنت فجر کے دائین کروٹ پر لیٹ جاوے - م - فان لم يستطع الايماء براسه اخرت عنه - پھر اگر مریض
کو سر سے ایماء کی طاقت بھی نہو تو اس سے نماز مین تاخیر دیجائیگی - ولا يومي بعينه ولا بقلبه ولا بحاجبيه - اور نہین ایماء کرے
اپنی آنکھون سے اور نہ دل سے اور نہ بھنوؤن سے - ف - موافق ظاہر الروایۃ کے - اور غیر ظاہر الروایۃ مین امام ابوحنیفہ رح
سے صرف بھنوؤن سے جواز مذکور ہے اور امام محمد رح سے آنکھون سے جواز مین شک وقلب سے عدم جواز مروی ہے اور بھنوون کا
ذکر نہین کیا اور ابو یوسف رح سے مختلف روایات ہین ایک مثل ابوحنیفہ رح کے اور ایک مین مانند قول مالک وشافعی واحمد رح
کے آنکھون سے پھر بھنوون سے پھر دل سے جواز مذکور ہے - مع - جیسے امام زفر رح کا قول ہے چنانچہ امام مصنف رح نے کہا
خلافا لزفر - بخلاف قول زفر رح کے - ف - کہ انکے نزدیک ان چیزون سے ایماء جائز ہے جیسے حسن بن زیاد کے نزدیک
مگر جب سر سے قدرت ہو جاوے تو اعادہ کرے - مع - اور ظاہر الروایۃ مین ہمارے نزدیک نہین جائز ہے - لما روینا من قبل
بدلیل اس حدیث کے جو ہم پہلے روایت کر چکے - ف - یعنی قوله والا فاوم براسک - یعنی جب رکوع وسجود کی قدرت نہو

تو سر سے ایماء کرے۔ ع۔ اسمیں نال ہے اسواسطے کہ اسمین سر کے سوائے دوسری چیزون سے ممانعت نہیں ہے۔ جواب یہ کہ دوسری
چیزون سے ایماء کا ثبوت چاہیئے اور وہ کسی روایت مین نہین آیا۔ م۔ **ولان نصب الابدال بالرأی ممتنع** - اور ہمنے
یہ کہ بدل کا رائے سے مقرر کرنا منع ہے۔ **ف** یعنی سر سے ایماء ثبوت اور سر کے بدلے آنکھون وغیرہ سے ایماء قائم کرنا اپنی
رائے سے بدل ٹھہرانا ہوا اور وہ ممنوع ہے۔ اگر بدون وارد ہوتا تو ظاہر ابتر تھا اور دونون کا مجموعہ ایک مخفی دلیل ہوتا کہ نص
مین سر سے ایماء ثبوت ہے اور بجائے سر کے اپنی رائے سے بدل ٹھہرانا ممنوع ہے۔ اگر کہا جاوے کہ رائے سے نہین بلکہ سر کے ساتھ
قیاس کرنے مین تو جواب دیا کہ۔ **ولا قیاس علی الراس لانہ یتادی بہ رکن الصلوٰۃ دون العین واختیہا** - اور
سر کے حکم پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ سر کے ساتھ تو ایک رکن نماز کا ادا ہوتا ہے نہ آنکھ واسکے اختین یعنی بھنودن وقلب سے
ف حاصل یہ کہ آنکھ و بھنودن وقلب نہین اور سر مین یہ فرق ہے کہ سر کے ذریعہ سے ایک رکن یعنی سجدہ ادا کیا جاتا ہے اب
بجائے سجدہ کے ایماء اس سے نص مین قرار پایا۔ اور ان تینون۔ سے رکن مذکور ادا نہین ہوتا تو انکا قیاس سر کے حکم پر قیاس
مع الفارق ہے جو کہ جائز نہین ہے۔ پھر جب آنکھ وقلب وابرو سے ایماء جائز ہوا اور سر سے ایماء کی قدرت نہین تو ایسے مریض سے
نماز تاخیر کی جائیگی۔ یہی ظاہر الروایۃ اور اسی پر عمل ہے۔ وقولہ اُخرت عنہ۔ اور امام قدوری کا یہ قول کہ اُخرت عنہ یعنی اس سے
نماز تاخیر کیجائیگی یہ قول۔ **اشارۃ الی انہ لا تسقط الصلوٰۃ عنہ** - اشارہ ہے کہ ایسے مریض سے نماز ساقط نہ ہوجائیگی **ف**
بلکہ بالفعل ادا نہ کرنے مین مہلت ہے بوجہ اظہار عاجزی کے۔ **وان کان العجز اکثر من یوم ولیلۃ اذا کان مفیقا** - اگرچہ
عاجزی ایک رات و دن سے زائد رہی ہو بشرطیکہ وہ شخص افاقہ مین ہو۔ **ف** یعنی ہوش درست ہون اور سمجھتا ہو۔ م۔
اسی کو امام کرخی نے اپنے مختصر مین ذکر فرمایا ہے۔ یہی بعض مشائخ کا قول ہے حتی کہ اگر تندرست ہوکر وقت پایا تو اسپر قضاء لازم ہے اور
قضاء نہ کی تو وصیت ہے اسکے وارث لوگ فدیہ دین۔ **ہو الصحیح** - یہی قول صحیح ہے۔ **ف** برخلاف مختار شیخ الاسلام
خواہرزادہ وفخر الاسلام بزدوی وقاضیخان وغیرہ کے کہ انکے نزدیک اگر ایک رات دن کی ہون تو قضاء لازم ہے اور اگر اس سے
زیادہ ہون تو قضاء واجب نہین ہے اور کہا کہ یہی صحیح ہے۔ الینابیع۔ اور فتاوی الظہیریہ مین کہا کہ یہی ظاہر الروایۃ اور اسی پر فتوی ہے
ع۔ بشمارت اس مسئلہ کے جو نوادر مین امام محمد رح سے مروی ہے کہ جس شخص کے دونون ہاتھ کہنیون سمیت اور پاؤن ٹخنون
سمیت قطع ہون تو اسپر نماز واجب نہین ہے حالانکہ خطاب سمجھتا ہے۔ القاضیخان۔ لیکن اصح یہ کہ اسپر نماز واجب ہے۔ ت۔ لہذا
ایک رات دن تک واجب اور زائد مین نہین جیسے اغماء وجنون مین ہے۔ المحیط۔ مگر امام مصنف نے باختیار امام قدوری وکرخی کے
زائد کو بھی واجب القضاء ہونا صحیح کہا۔ **لانہ یفہم مضمون الخطاب** - کیونکہ یہ مریض جبکہ افاقہ وہوش مین ہے تو حکم ادائے
نماز کو سمجھتا ہے۔ **ف** تو حکم اداء کا اسپر متوجہ ہے جس سے اسکے ذمہ اداء کا وجوب ہوگیا مگر بالفعل اداء سے بوجہ معذوری کی
مہلت دی گئی بایں شک کہ قادر ہو۔ **بخلاف المغمی علیہ** - برخلاف اس شخص کے جسپر اغماء کی بیہوشی طاری ہوئی ہے۔ **ف**
وہ خطاب اداء ہی کو نہین سمجھتا تو اسپر خطاب متوجہ نہین کیونکہ اسکے واسطے عقل وہوش شرط ہے اسی وجہ سے شمس الائمہ سرخسی
وغیرہ کے نزدیک کم وبیش سب اسکے ذمہ سے ساقط ہے۔ ولیکن مذہب یہ کہ دن رات سے زائد ہو تو ساقط ہے دن رات تک قضاء
واجب ہے مگر یہ بنظر احتیاط ہے اور عبد ضعیف کے نزدیک بنظر تدقیق یہ ہے کہ حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ یمن بوقت یمن بھیجے
جانے کے واقع ہے کہ آنحضرت دن رات مین پانچ نمازین مفروض ہین۔ کمافی البخاری۔ اور یہ وقت ۲۴ ساعات کا ہے خواہ دن بڑا
رات چھوٹی یا اسکے برعکس ہو بہر حال دونون کا مجموعہ ۲۴ ساعت سے کم یا زیادہ نہوگا۔ پھر اوقات ظہر وعصر وعشاء وفجر
درحقیقت علامات اداء ہین اور اصلی اسباب نہین حتی کہ جن ملکون مین دن ۲۲ ساعت اور رات صرف ۲ ساعت ہو یا مثلاً
عشاء کا وقت نہ نکلے اسطرح کہ غروب شفق سے متصل ہے شرق سے فجر طلوع ہوجاوے یا مثلاً کئی ہفتہ یا مہینہ کے بعد آفتاب

غروب ہو تو وہان بھی پانچون فریضہ نمازین وروزے رمضان کے فرض ہین اور وہ اسی حساب سے کہ ۲۴ ساعت مین پانچ نمازین اور ۲۴ ساعت کے اندر ۱۴ گھنٹہ روزہ اور باقی مدت افطار ہو۔ پھر ۱۴ گھنٹہ کے بعد سے شروع ہو۔ کیونکہ اگر غروب آفتاب مثلاً چھ ماہ کے بعد ہو بلکہ ایک ہی ہفتہ بعد فرض کرو تو اس مدت مین پانچ ہی نمازین نہین اور نہ اس مدت تک ایک روزہ کسی بشر سے ممکن ہو اور نہ چھ ماہ کی رات مین اسکے دنیاوی کاروبار سب بند رہتے ہین بلکہ اس ۲۴ ساعت پر مدار اور خود حدیث خروج الدجال مین اندازہ کا حکم صحیح ہو اور یہ حدیث اس معنی کے واسطے نص صریح ہو تو معلوم ہوگیا کہ اعتبار مجموعی ۲۴ ساعت کا ایک وقت ہو واسطے پانچ فرائض کے۔ پھر ۲۴ ساعت واسطے پانچ فرائض دیگر کے۔ لیکن ان ۲۴ ساعت مین سے ظہر وعصر وغیرہ ہر ایک کا تفصیلی حصہ اُس علامت سے ہوا جو زوال آفتاب وسایہ مثل وغیرہ کے طور پر وسط زمین یعنی عرب حجاز کے لیے مقرر ہوا جو امت کو امی تھی اور یون ہی اُنکے جواز کے لیے رہا۔ اور لطیف نظریہ ہو کہ جن ملکون مین شب وروز کے تغیرات زائد ہین چونکہ علم الٰہی عز وجل مین انکا زمانہ اسلام ایسے وقت تک موخر ہو کہ فنون ریاضیہ کے عروج سے انکو گھڑی وغیرہ مہیا ہو جاوینگی تو وقت نزول القرآن کی کوئی توضیح نبوی مشرف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے واقعہ خروج دجال مین اشارہ فرمادیا کہ تم اسوقت کی نمازون کے لیے وقت اندازہ کر دھانا کہ جنکو خطاب کیا آنکا وجود اسوقت قطعاً نہوگا مگر مقصود اشارہ وتعلیم ہو۔ اور شریعت عامہ کا فرض ہو کہ ایسے پیرایہ مین ہو جسکو کمتر سے کمتر اور جاہل بھی سمجھ جاوے کیونکہ کمال طاعت وخلوص عقیدت سے قلب ایک عقل کلی سے منور ہوجاتا ہو اور زائد علوم کی حاجت اسوقت بدون بیان وتعلیم کے پوری ہوجاتی ہو بالجملہ پانچون نمازین اسوقت ۲۴ ساعت کے مجموعی حصہ کے اندر مجموعی وظیفہ مین پھر ہر ایک اسمین تفصیلی حصہ پاتی ہو اب مین مسئلہ کی طرف رجوع کرتا ہون کہ جب اغما کی حالت ایک رات دن سے نہین بڑھی بلکہ اُسی وقت کے اندر افاقہ ہوگیا تو گویا اُسنے ایک وظیفہ کا خطاب متوجہ ہونے کو پایا یعنی اس مجموعی حصہ کے اندر اسکو ہوش وعقل حاصل ہوئی جس مین ایک وظیفہ پنجگانہ مفروض ہو تو اسپر وہ وظیفہ پنجگانہ ادا کرنا واجب آیا لیکن چونکہ اس مجموعہ وقت کا بہت حصہ گذر چکا ہو اسواسطے معلوم ہوا کہ کیا باقی وقت مین وجوب الذمہ ہوگا جیسے حدیث مین ہو کہ جس نے عصر سے ایک رکعت پائی اُسنے عصر پائی یعنی چارون رکعات ادا کرنے کا وقت اگرچہ نہین ہو لیکن وہ وقت جب پایا تو اُسکے ذمہ ادا واجب ہوئی تو قضاء کے طور پر ادا کرے اسی قیاس پر یہان بھی اسپر خطاب پنجگانہ متوجہ ہوا تو ادا بطریق قضاء ہو لہذا احتیاطاً اس شخص پر جسکو اغما دن رات سے زائد نہوا ہو پانچ وقتی قضاء لازم ہو۔ مگر درحقیقت تو تفصیلی اوقات پنجگانہ مین بیہوش تھا اور اسپر خطاب ادا متوجہ نہ تھا بر خلاف ایسے مریض کے جو ہوش مین ہو کہ اسپر خطاب متوجہ ہوگا کیونکہ ہوش وعقل شرط ہو وہ پائی گئی۔ امام مصنف رح نے یہی اشارہ فرمایا کہ لانہ یلیم مضمون الخطاب بخلاف المغمی علیہ۔ کیونکہ مغمی علیہ تو خطاب ادا کو سمجھتا ہی نہین تو اسپر مریض مذکور کا قیاس درست نہین کیونکہ مریض مذکور تو متعلق فرض کیا گیا یعنی اسکو ہوش وعقل وفہم حاصل ہو۔ تو ادا اُسکے ذمہ لازم ہوجائیگی لیکن وہ ادا کرنے سے بالفعل معذور ہو تو وہ تاخیر کرنے مین گنہگار نہین ہو پس اس خطاب متوجہ ہونے کا فائدہ یہ ہو کہ نمازین اسکے ذمہ واجب الادا رہین حتی کہ جب عذر زائل ہو تو وہ انکو قضاء کرے اور اگر اسوقت تاخیر کرے تو علی الاصح مکروہ تحریمی ہو اور اگر تاخیر کے بعد موت پیش آسکے تو کفارہ فدیہ کی وصیت لازم ہو۔ اس سے معلوم ہوگیا کہ چارون ہاتھ پاؤن کٹے ہوے کے مسئلہ پر بھی اسکا قیاس صحیح نہین ہو اول تو اصح حکم اسپر بھی وجوب نماز ہو اور دوم یہ کہ وہ کوئی عذر عارضی نہین جو زائل ہوجاوے بلکہ وہ مجنون کے مثل ہو کیونکہ خطاب تو اسپر متوجہ ہوگا جو لائق خطاب ہو اور یہ شخص بمنزلہ مردہ یا بیہوش کے ہو۔ لیکن مخفی نہین کہ عورت حائضہ لائق خطاب ہو پھر بھی اسپر نماز کی قضاء نہین ہو تو خطاب متوجہ نہوا۔ جواب یہ کہ ہان اسپر قضاء نہین مگر نہ اسوجہ سے کہ خطاب متوجہ نہین ہوا بلکہ ضرور متوجہ ہوا حتی کہ اسپر روزہ کی قضاء لازم ہو مگر بوجہ حرج شدید کے اس سے قضاء ساقط ہوگئی کیونکہ عورت کا

ہو درمان حیض ماہواری معمول ہے بخلاف مریض مذکور کے کہ اسکا حال مثل حائضہ کے روزہ کے ہے بلکہ کثیر تو اسپر قضاء میں حرج نہیں ہے۔ اس تمام توضیح سے ظاہر ہوا کہ جس قول کی امام مصنف رح نے تصحیح فرمائی ہے وہی اصح وارجح ہے لیکن فتاوی الظہیریہ سے ثبوت ہوا کہ مشائخ نے فتوی قول مرجوح پر دیا کہ دن رات تک تو قضاء لازم بشرطیکہ تندرستی کے بعد وقت کافی پاوے پھر اگر قضاء نہ کرے تو فدیہ کی وصیت لازم ہے اور دن رات سے زائد وہ عاجز رہا تو قضاء واجب نہیں ہے۔ یہ قول آسان ہے اور اسکو تقلید کے واسطے یہی لے لینا کافی ہے۔ فافہم واللہ تعالی اعلم بالصواب م۔ اگر مریض کو بیماری سے ایسی غفلت کی اونگھ آتی جاتی ہے کہ اسپر رکعات کا شمار اور سجدوں کا شمار مشتبہ ہوجاتا ہے تو اسپر نماز ادا کرنا لازم نہیں رہا۔ ت۔ اور اگر اسنے کسی غیر کی تلقین سے نماز ادا کی تو چاہیے کہ ادا ہوجاوے۔ القنیہ۔ و یعنی غیر شخص اس مریض کو شمار بتلاتا جاتا ہے پس اگرچہ غیر کی قدرت سے آدمی قادر نہیں ہوتا بقول امام رح حتی کہ ادا لازم نہیں رہی لیکن ادا کرے تو کیا ادا ہوگئی یا نہیں تو بنظر ظاہر دلیل شرعی سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ہاں ادا ہوگئی۔ م۔ جب مریض کے ذمہ سے نماز کے ذاتی ارکان ہی شرعاً ساقط ہوگئے مانند قیام و رکوع و سجود کے تو شرائط نماز جو خارج ہوتے ہیں بدرجہ اولی ساقط ہیں۔ پھر ظاہر الروایۃ کے موافق مریض پر بعد صحت کے ایسی نماز کا اعادہ بھی نہیں ہے۔ البدائع۔ پھر قیام کرنا جہانتک ممکن ہو فرض ہے اور ہم نے شروع باب میں اشارہ کیا کہ ایسے قیام سے عاجز ہو جسکے ساتھ سجود کی قدرت ہوتی ہے اسلیے کہ یہی قیام معتبر ہے۔ م۔ چنانچہ فرمایا۔ وان قدر علی القیام ولم یقدر علی الرکوع والسجود۔ اور اگر قیام پر مریض کو قدرت ہے مگر رکوع و سجود پر قدرت نہیں۔ ف۔ بلکہ فقط سجود پر قدرت نہو تو بھی لم یلزمہ القیام۔ اسپر قیام کرنا لازم نہیں رہا۔ ف۔ بلکہ چاہے کھڑے پڑھے اور چاہے بیٹھے اور بیٹھنا افضل ہے لہذا فرمایا۔ ویصلی قاعدا یومی ایماء۔ اور بیٹھے پڑھے درحالیکہ ایماء کرتا ہو۔ ف۔ یعنی رکوع و سجود کا ایماء کرے۔ لان رکنیۃ القیام للتوسل بہ الی السجدۃ۔ اسلیے قیام لازم نہ رہا کہ قیام کا رکن ہونا تو اس غرض سے کہ قیام کے وسیلہ سے سجدہ ادا ہو۔ لما فیہا من نہایۃ التعظیم۔ کیونکہ ایسے سجدہ میں انتہائے تعظیم ہے۔ ف۔ حضرت معبود عز و جل کیواسطے۔ فاذا کان لا یعقبہ السجود لا یکون رکنا فیتخیر۔ پس جب قیام ایسا ہو کہ اسکے پیچھے سجود نہیں ہوتا تو وہ قیام کچھ رکن نہ رہا تو مصلی کو قیام کرنے و نہ کرنے میں اختیار ہوگیا۔ ف۔ رہا یہ کہ قیام کرنے و نہ کرنے میں سے کون بات افضل ہے تو فرمایا۔ والافضل ہو الایماء قاعدا۔ اور افضل تو یہی کہ ایماء سجود کرے درحالیکہ بیٹھا ہو۔ ف۔ نہ کھڑا۔ لانہ اشبہ بالسجود۔ کیونکہ بیٹھے ہوئے سجود کا ایماء کرنا حقیقی سجود سے زیادہ مشابہ ہے۔ ف۔ بخلاف کھڑے ہوئے ایماء سجود کے کہ وہ زمین سے بہت دور ہے۔ پھر اگر مرض کی عاجزی پہلے سے نہو بلکہ نماز کے اندر پیدا ہوئی تو فرمایا کہ۔ وان صلی الصحیح بعض صلاتہ قائما ثم حدث بہ مرض۔ اور اگر تندرست نے یعنی جسکو قیام سے عاجزی اسطرح نہیں جو مذکور ہوئی ہے اگرچہ مریض ہو یعنی اگر ایسے تندرست نے اپنی بعض نماز کو کھڑے ہوئے پڑھا پھر اسکو مرض حادث ہوا۔ ف۔ یعنی خواہ بالفعل پیدا ہوگیا یا اسکی عاجزی کا ظہور ہوا اسطرح کہ قیام نہیں کرسکتا۔ اتمہا قاعدا۔ تو بیٹھکر نماز کو تمام کرے۔ یرکع ویسجد۔ درحالیکہ رکوع و سجود کرتا ہو۔ ف۔ بشرطیکہ یہ دونوں کرسکتا ہو۔ او یومی ان لم یقدر۔ یا رکوع و سجود کا ایماء کرے اگر انکی قدرت نہو۔ ف۔ بشرطیکہ بیٹھ سکتا ہو۔ او مستلقیا ان لم یقدر۔ یا چت لیٹکر تمام کرے اگر بیٹھنے کی بھی قدرت نہو۔ ف۔ اور چت لیٹنا افضل ہے اور کروٹ جائز ہے بشرطیکہ چت ممکن ہو ورنہ جو ممکن ہو اولی ہے۔ پھر شروع کرنا اگرچہ قیام سے تھا مگر تمام کرنا اس کمزوری کے ساتھ جائز ہے۔ لانہ بنی الادنی علی الاعلی فصار کالاقتداء۔ کیونکہ اسنے ادنی کو اعلی پر مبنی کیا تو اقتداء کے مانند ہوگیا۔ ف۔ چنانچہ اعلی یعنی فرض پڑھنے والے کی نماز پر ادنی یعنی نفل پڑھنے والے کی بناء کرنا اور اپنی نفل کو اسکے اعلی پر مبنی کرنا بالاجماع جائز ہے۔ پھر اگر برعکس ہوا یعنی پہلے مرض کی عاجزی پر شروع کی پھر اچھا ہوگیا

تو اختلاف ہوگا کیونکہ اعلیٰ کو ادنیٰ پر مبنی کرنا لازم آئیگا لہذا فرمایا۔ **ومن صلی قاعدا** ۔ اور جو شخص کہ بیٹھے پڑھتا ہے۔ **یرکع ویسجد**
بشرطیکہ وہ رکوع وسجود کرتا ہو۔ **ف** یعنی یہ دونوں رکن حقیقۃ ادا کرتا ہو صرف قیام سے عاجز ہوکر بیٹھا ہو۔ **لمرض**
بسبب مرض کی عاجزی کے۔ **ثم صح** ۔ پھر وہ تندرست ہوگیا۔ **ف** یعنی نماز میں اسکی وہ عاجزی جس سے قیام نہیں
ہوسکتا تھا جاتی رہی اگرچہ طب کے لحاظ سے تندرست نہوا ہو۔ تو ایسی صورت میں۔ **بنی علی صلاتہ قائما عند ابی حنیفۃ**
وابی یوسف ۔ امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک کھڑا ہوکر اپنی نماز پر بنار کرلے۔ **ف** یعنی جسقدر بیٹھے پڑھ چکا ہے
باقی کو کھڑے ہوکر اسی پر تمام کرلے۔ **وقال محمد استقبل** ۔ اور امام محمد رح نے کہا کہ وہ نئے سرے پڑھے۔ **بناء علی اختلافہم**
فی الاقتداء ۔ یہ اختلاف ان اماموں کے اس اختلاف پر مبنی ہے جو اقتدار میں ہے۔ **وقد تقدم بیانہ** ۔ اور اسکا بیان گذر چکا
ف یعنی باب الامامۃ میں۔ حاصل یہ کہ اگر امام بیٹھا ہو اور مقتدی کھڑے ہوں تو امام محمد رح کے نزدیک نہیں جائز ہے اور
وجہ یہ بیان کی گئی کہ قوی کی بنار ضعیف پر ہے اور یہ جائز نہیں ہے اور مترجم کے گمان میں وجہ دیگر ہوگی نہ صرف اسی قدر
واللہ اعلم۔ بہرحال امام محمد کے نزدیک جائز نہیں اور شیخین کے نزدیک جائز ہے تو اسی طرح یہاں بھی قعود کی نماز پر قیام کو
مبنی کرنا شیخین کے نزدیک جائز اور امام محمد رح کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ پھر اس قاعدہ کی نماز میں شرط ہے کہ رکوع وسجود جبھی
موجب جواز بنار ہے۔ **وان صلی بعض صلاتہ بایماء** ۔ اور اگر تھوڑی نماز کو ایما سے پڑھا ہو۔ **ف** یعنی رکوع وسجود کو
ایما سے کیا ہو بسبب عاجزی کے۔ **ثم قدر علی الرکوع والسجود** ۔ پھر وہ حقیقی رکوع وسجود پر قادر ہوگیا۔ **استانف**
عندہم جمیعا ۔ تو تینوں اماموں کے نزدیک بالاتفاق نئے سرے نماز پڑھے۔ **لانہ لایجوز اقتداء الراکع بالمومی**
فکذا البناء ۔ کیونکہ جو شخص رکوع پر قادر ہو اسکا اقتدار کرنا ایما کرنے والے کے پیچھے نہیں جائز ہے تو جب ابتداءً نہیں جائز
تو بنار بھی نہیں جائز ہے۔ **ف** اور اصل یہ ہے کہ ہر جگہ جہاں اقتدار جائز ہے تو مصلی عاجز کو اپنے حال میں بھی بنار جائز
اور جہاں نہیں وہاں اپنے حق میں بھی نہیں جائز ہے۔ مع۔ جوامع الفقہ میں اس مسئلہ مذکورہ میں ہے کہ اگر وہ رکوع وسجود ایما
کے ساتھ کرنے سے پہلے قادر ہوگیا ہو تو اسی تحریمہ پر تمام کرلے۔ ف الجوہرہ۔ اسی طرح اگر لیٹ کر ایما کرتا ہو پھر وہ ایما کے ساتھ
بیٹھکر پڑھنے پر قادر ہوگیا تو وہ مختار قول پر نئے سرے پڑھے۔ الفتح۔ یہ سب کلام فرض میں تھا۔ **ومن افتتح التطوع قائما**
اور جس شخص نے نفل کو کھڑے ہوکر شروع کیا۔ **ثم اعیی** ۔ پھر وہ تھک گیا۔ **ف** اگرچہ عجز کے مرتبہ پر نہیں پہونچا ہو تو بھی
لاباس ان یتوکأ علی عصا او حائط او یقعد ۔ مضائقہ نہیں کہ ٹیک دے کسی عصا پر یا دیوار پر یا بیٹھ جاوے۔ **لان**
ہذا عذر ۔ کیونکہ نفل میں یہ تھکان عذر ہے۔ **ف** تو ٹیک دینا اور بیٹھنا دونوں جائز ہیں۔ اور بغیر عذر میں دونوں میں
اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ **وان کان الاتکاء بغیر عذر یکرہ لانہ اساءۃ فی الادب** ۔ اور اگر ٹیک دینا بغیر عذر ہو تو
مکروہ ہے کیونکہ یہ ادب میں برائی ہے۔ **ف** یعنی ایک قسم کی بے ادبی ہے۔ اور یہ روایت بالاتفاق ہے۔ **وقیل لا یکرہ**
عند ابی حنیفۃ لانہ لو قعد عندہ یجوز من غیر عذر ۔ اور کہا گیا کہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مکروہ نہیں ہے کیونکہ امام
کے نزدیک اگر بغیر عذر بیٹھ گیا تو جائز ہے۔ **ف** اصح قول پر جیسا کہ فخر الاسلام نے ذکر کیا ہے۔ **فکذا لا یکرہ الاتکاء** ۔ تو ویسا ہی
ٹیک دینا بھی مکروہ نہیں ہے۔ **ف** کیونکہ یہ تو بیٹھ جانے سے کم ہے۔ **وعندہما یکرہ لانہ لا یجوز القعود عندہما فیکرہ**
الاتکاء ۔ اور صاحبین کے نزدیک مکروہ ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک بے عذر بیٹھنا نہیں جائز تو ٹیک دینا بھی مکروہ ہے۔ ف
مگر فخر الاسلام نے تصریح کی کہ ٹیک دینا امام رح کے نزدیک مکروہ ہے نہ بیٹھنا۔ ف۔ مگر قدوری رح نے لکھا کہ۔ **وان قعد بغیر عذر**
یکرہ بالاتفاق ۔ اور اگر بغیر عذر کے بیٹھ گیا تو بالاتفاق مکروہ ہے۔ **ویجوز الصلوۃ عندہ ولا یجوز عندہما** ۔ اور امام
کے نزدیک اسکی نماز جائز اور صاحبین کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ **وقد مر فی باب النوافل** ۔ اور باب نوافل میں

…سئلہ گذرا۔ ف — اور وہاں لکھا کہ صحیح قول پر امام کے نزدیک بے عذر بیٹھنا کروہ نہیں ہے جیسے فخر الاسلام نے مبسوط میں تصریح
…اور محیط میں کہا کہ یہ استحسان ہے تو یہاں افادہ فرمایا کہ امام رح کے نزدیک کراہت یعنی خلاف اولیٰ ہے حتی کہ نماز جائز ہے اور صاحبین
…نزدیک کراہت تحریمی ہے اور بنا بر تضعیف کی وجہ سے جائز نہیں ہے اور کروہ کے لفظ سے عموم مجاز لینا جائز ہے اور چونکہ شارحین
…یہ نکتہ فراموش کیا تو پریشانی میں پڑ گئے حالانکہ حاصل کلام یہ کہ عذر کے ساتھ تو ٹیک و بیٹھنا بالاتفاق جائز ہے اور بغیر عذر
…ٹیک بالاتفاق مکروہ ہے اور بیٹھنا بھی مکروہ مگر صاحبین کے نزدیک تحریماً اور امام رح کے نزدیک قیاس یہی تھا لیکن استحساناً
…تحریمی نہیں مگر خلاف اولیٰ یعنی کروہ تنزیہی ہے۔ فاحفظہ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر نفل بیٹھے شروع کی پھر کھڑا ہو گیا تو بالاتفاق
…جائز ہے۔ ع۔ نفل میں ایماء نہیں جائز جبکہ رکوع وسجود کی قدرت ہو۔ التاتارخانیہ۔ چار رکعت نماز بیٹھے پڑھی اسمیں درمیانی
…قعدہ بھول کر جب بیٹھا تو قرات و رکوع کیا تو وہ اسی پر چلا جاوے کیونکہ یہ بیٹھنا بمنزلہ قیام کے ہے۔ القاضیخان۔ سوا آخر میں
…سہو کا سجدہ کرے۔ التاتارخانیہ۔ اور اگر دوسری رکعت کے اخیر سجدہ سے سر اٹھا کر قیام کا قصد کیا یعنی بیٹھکر پڑھنے کا پھر ہنوز
…جانتا تھا کہ سہو معلوم کر لیا تو تشہد پڑھنے کی طرف رجوع کرے۔ القاضیخان۔ مریض نے چوتھی رکعت کے سجود اخیر سے جب
…سر اٹھایا اگرچہ ایماء کا سجدہ ہو تو اسکو تیسری رکعت گمان کر کے قرات و رکوع و سجدہ کیا اگرچہ بایماء ہو تو نماز فاسد ہو گئی اور
…اپنے تیسری رکعت کو دوسری رکعت سمجھکر قرات کی پھر جانا کہ تیسری رکعت ہے تو تشہد کی طرف عود نہ کرے بلکہ قرات
…پڑھتا جاوے اور آخر نماز میں سہو کا سجدہ کر لے۔ المحیط۔ مریض اپنی نماز میں قرات و تسبیح و التحیات مثل تندرست کے پڑھے
…اگر اس ضعف سے عاجز ہو تو ترک کرے۔ التاتارخانیہ۔ مریض اور تندرست میں فرق اسی بات میں ہوگا جس میں مریض
…عاجز ہو اور جسمیں قدرت ہے اسمیں مریض مثل صحیح کے ہے۔ اگر مریض قبلہ پہچانتا ہے ولیکن اسطرف متوجہ ہونے سے عاجز اور
…کوئی اسکو متوجہ کرنے والا بھی نہیں تو ظاہر الروایہ[سند یت] جد حر رخ ہو یوں ہی پڑھے۔ اگر کوئی پھیرنے والا پایا مگر اس سے قبلہ رخ
…پھیرنے کو نہیں کہا تو نماز جائز نہیں۔ یوں ہی جب بچھونا نجس ہو اور بدلنے والے کو نہیں کہا تو نماز جائز نہیں اور اگر
…بدلنے والا نہ پایا تو جائز ہے۔ المحیط۔ اگر نجس بچھونا بدلنے میں یہ حالت ہو کہ وہ بھی فراغت نماز سے پہلے نجس ہو جائیگا یا بدلنے
…میں مشقت لاحق ہوتی ہے تو اسی طرح نجس بچھونے پر پڑھے۔ القاضیخان۔ اگر روزہ رمضان رکھے تو بیٹھے پڑھ سکتا ہے
…اور اگر افطار کرے تو کھڑے پڑھ سکتا ہے تو وہ روزہ رکھے اور بیٹھے پڑھے۔ محیط السرخسی۔ اگر مریض نے وقت سے پہلے
…نماز پڑھ لی خواہ عمداً یا چوک کر اس خوف سے کہ آگے اسکو جوڑی وغیرہ مرض نماز سے مانع ہوگا تو جائز نہیں ہے اور یوں ہی
…اگر بغیر قرات یا بغیر وضو پڑھے تو بھی جائز نہیں اور اگر قرات سے عاجز ہو تو بغیر قرات کے ایماء سے پڑھے اور مردہ بیمار
…جسکی جورو کو وضو کرانا لازم نہیں ہے۔ المحیط۔ اور جو شخص کوئی رکن بغیر حدث ادا نہ کر سکے تو یہ رکن اس سے ساقط ہے۔
…سجدہ کرنے میں اسکا زخم جاری ہوتا ہے اور باقی افعال میں وہ تندرست کے مثال ہے تو بیٹھکر ایماء سے رکوع و سجدہ کرے اور
…اپنے قیام یا قعود میں رکوع کیا اور سجدہ کے لیے بیٹھکر ایماء کیا تو جائز ہے مگر اول افضل ہے۔ المحیط۔ اور یوں ہی اگر کھڑے ہونے
…سے پیشاب یا زخم جاری ہوتا ہے یا قرات نہیں کر سکتا اور بیٹھنے میں ایسا نہیں تو بیٹھکر پڑھے۔ السراجیہ۔ کھڑے پڑھنے میں دشمن
…کا خوف ہے یا خیمہ میں ہونے سے پشتہ سیدھی نہیں ہو سکتی اور باہر کیچڑ پانی ہے تو بیٹھے پڑھے۔ مریض کی جو نمازیں قضا ہوئیں
…اگر حالت صحت میں تندرستوں کی طرح پڑھے اور اگر مریضوں کی طرح پڑھی تو جائز نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ اور صحت کی قضا میں
…مرض میں بھی جسطرح ہو سکیں ادا کریگا خواہ بیٹھک یا ایماء سے۔ السراجیہ۔ نمازی نے اپنے پاس ایک شخص بٹھلایا جو اسکو رکوع و
…سجود کے شمار و سہو سے خبردار کرتا ہے تو جائز ہے اگر بدون اسکے ممکن نہو۔ القنیہ۔ جمعہ کے روز مریض نماز ظہر میں اتنی تاخیر
…کرے کہ امام جمعہ سے فارغ ہو ورنہ مکروہ ہے یہی صحیح ہے۔ المضمرات۔ ومن صلی فی السفینۃ قاعدا من غیر علۃ اجزاہ عند

ابی حنیفۃ والقیام افضل - جس شخص نے چلتی ہوئی کشتی مین بیٹھے نماز پڑھی بدون کسی ظاہر بیماری کے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز ہے اور کھڑا ہونا افضل ہے - وقالا لا یجزیہ الا من عذر - اور صاحبین نے کہا کہ نہین ادا ہوگی مگر جبکہ عذر سے بیٹھے - ف - اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے ع - لان القیام مقدور علیہ فلا یترک - اسلئے کہ قیام پر اسکو قدرت حاصل ہے تو وہ ترک نہ کیا جائیگا - ف - برہان مین کہا کہ یہی قول اظہر ہے - م - مترجم کہتا ہے کہ قول ابوحنیفہ رح اصح و اوفق باتباع سلف ہے چنانچہ معلوم ہوگا م - ولہ ان الغالب فیہا دوران الراس - اور امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ کشتی مین غالباً سر گھومتا ہے - وہو کالمتحقق - اور یہ مانند متحقق کے ہے - ف - جیسے سفر مین قصر نماز کی رخصت بوجہ اسکے کہ غالباً مشقت لاحق ہوتی ہے پس اگر کسی کو ظاہر مین مشقت لاحق نہو تو بھی قصر جائز ہے کیونکہ بنظر غالب وہ لاحق اعتبار کی گئی ہے - اسی وجہ سے ہر مسافر کو قصر جائز ہے اسی طرح کشتی مین دوران سر ہونا غالب ہے تو وہ ہر شخص کے حق مین موجود متحقق اعتبار کیا گیا لہذا بیٹھکر پڑھنا جائز ہوا - الا ان القیام افضل لانہ ابعد عن شبہۃ الخلاف - لیکن کھڑے ہوکر پڑھنا افضل اس جہت سے ہے کہ وہ شبہہ خلاف سے دورتر ہے - ف - یعنی علماء اجتہاد کا اختلاف ہے کہ بغیر عذر قیام کا ترک جائز نہین تو اس اختلاف سے ایک قسم کا شبہہ پیدا ہوا کہ شاید بیٹھنا جائز نہو تو بہتر ہوگا کہ کھڑا ہوکر پڑھے تاکہ اس شبہہ سے دور رہے - اور واضح ہو کہ کشتی مین مصلی کو قبلہ کی طرف رخ کرنا ہر حالت مین فرض ہے اور جدھر کشتی گھومے وہ قبلہ کی طرف پھر جاوے کیونکہ یہ ممکن ہے بخلاف جانور پر سواری کے - ذکرہ شمس الائمۃ السرخسی - مع - پھر یہ حکم عام ہے خواہ کشتی مین سے باہر نکل سکتا ہو یا نہین - والخروج افضل ان امکنہ لانہ اسکن لقلبہ - اور کشتی سے باہر نکل آنا جب ممکن ہو افضل ہے کیونکہ اسمین سب سے زیادہ اسکے قلب کو اطمینان ہے - ف - لیکن اگر نکل سکتا ہے پھر نہ نکلا اور اسی مین نماز پڑھی تو بھی جائز ہے - ابن حزم رح نے محلی مین حدیث ابن سیرین سے ذکر کیا کہ ہمکو صحابی سردار نے کشتی مین نماز پڑھائی اس حالت سے کہ ہم لوگ بیٹھے تھے اور اگر ہم لوگ چاہتے تو کشتی سے باہر نکل سکتے تھے مجاہد رح نے فرمایا کہ ہمکو جنادۃ بن ابی امیہ رضی اللہ عنہ نے کشتی مین نماز پڑھائی اس حالت سے کہ ہم لوگ بیٹھے تھے اور اگر چاہتے تو کھڑے ہوجاتے - مع - والخلاف فی غیر المربوطۃ - پھر یہ اختلاف کہ بے عذر بیٹھے جائز ہے یا نہین جائز ہے ایسی کشتی مین جو بندھی ہوئی نہو - ف - یعنی کنارے پر لنگر کیے نہو - والمربوطۃ کالشط ہو الاصح - اور جو کشتی کہ کنارے بندھی ہو وہ مثل دریا کنارے زمین کے ہے یہی صحیح ہے - ف - اگرچہ عامہ مشائخ کے نزدیک مربوطہ و غیر مربوطہ کا یکسان ہے کیونکہ لفظ مطلق یعنی سفینہ مربوطہ کی قید نہین ہے لیکن یہ صحیح نہین ہے اور قول صحیح یہ کہ کشتی اگر روان ہو تو جب دوران سر لاحق ہو تو بالاجماع بیٹھکر جائز ہے اور اگر لاحق نہوا تو بھی امام رح کے نزدیک جائز اور صاحبین کے نزدیک نہین جائز ہے اور اگر کشتی بندھی ہو تو بالاجماع بیٹھکر نہین جائز ہے - المجتبیٰ والدرایہ وغیرہ - اور اگر کشتی بیچ دریا مین ٹھہری ہو تو اسمین یہ کہ اگر ہوا سے اسکو بہت جنبش ہو تو وہ مثل جاری کے ہے اور اگر کم جنبش ہو تو وہ کنارے بندھنے کے مثل ہے - التمرتاشی - اگر عذر ہو تو بالاجماع ہر صورت مین بیٹھنا جائز ہے - محیط مین ہے کہ کشتی مین اشارہ کا رکوع و سجود نہین جائز خواہ فرض ہو یا نفل ہو مگر جبکہ عذر ہو - ایک کشتی مین جماعت کرنا جائز ہے - اور دو کشتیون مین بھی جب کہ ملی ہوں جیسے دو جانورون پر نفل کی جماعت جبکہ آپس مین بندھے ہون - امام کشتی مین اور مقتدی کنارے زمین پر ہین یا برعکس ہے اور درمیان راستہ یا دریا کا حصہ حائل نہین تو جائز ورنہ نہین - اگر کشتی گھومنے پر اہل جماعت قبلہ رخ پھرے تو جو مقتدی امام سے آگے پڑ گیا اسکی نماز فاسد ورنہ نہین - اگر کنارے نماز پڑھتا ہے اس حالت مین دریا کے اندر کشتی گھومی اور اسکو غرق یا اسباب کی چوری یا بہ جانے کا خوف ہوا تو نماز قطع کرنا جائز ہے جیسے اسوقت جبکہ جانور بدک کر بھاگے یا چرواہے تازی کو گلہ پر درندہ کا خوف

یا دشمن سے خوف کرے یا اندھے کے کنوئیں میں گرنے کا یا چھت سے گرنے یا غرق ہونے یا میل جانے کا خوف ہو تو نماز قطع کرنا
جائز ہے اور اکثر مشائخ نے مال کا اندازہ ایک درم یا زیادہ کیا ہے اور کفایہ میں کہا کہ ایک دانگ کے عوض قید کیا جاتا ہے تو قطع نماز بدرجۂ
اولی جائز ہوگی - مع - ومن اغمی علیہ خمس صلوات او دونہا قضی - اور جس شخص پر بیہوشی طاری ہوئی یعنی بدون نشہ
کے پانچ نمازوں تک یا کم تو وہ ان نمازوں کو قضاء کرے - وان کان اکثر من ذلک لم یقض - اور اگر پانچ نمازوں
سے زیادہ ہوئی تو اسپر قضاء نہیں ہے - ف - جبکہ اغماء علی الاتصال ہو یا درمیانی افاقہ ایک روایت کی قدر بے اعتبار ہو
اور اگر وقت معین پر مثلاً صبح کے وقت افاقہ قلیل ہوتا ہو تو پہلا اغماء اسی وقت تک شمار ہوگا پھر اسکے بعد اغماء دوسرا شمار ہوگا
التبیین ہ - امام احمد کے نزدیک زائد میں بھی قضاء ہے چاہے جسقدر ہوں - وہذا استحسان - اور یہ حکم قضاء کا استحسان
ہے - والقیاس ان لاقضاء علیہ اذا استوعب الاغماء وقت صلوٰۃ کاملا لتحقق العجز فشبہ الجنون - اور
قیاس یہ تھا کہ مغمی علیہ پر قضاء نہو جس صورت میں کہ اغماء نے ایک نماز کا پورا وقت گھیر لیا کیونکہ عاجزی متحقق ہوگئی تو اغماء
شبیہ جنون ہوگیا - ف - بقول بعض - اور جنون طویل میں قضاء نہیں ہے - یہی قول امام مالک و شافعی رح کا ہے مگر جبکہ
اغماء بوجہ چوری وغیرہ کار معصیت کے پیدا ہوا تو قضاء واجب ہے - الحلیہ - واضح ہو کہ عذر تین طرح کے ہیں اول ممتد جیسے بچپن
تو وہ بالاجماع اہل نفع عزیمت ہے - دوم قاصر جیسے نیند کہ وہ بالاتفاق مانع نہیں حتی کہ قضاء واجب ہے - سوم جو درمیانی درجہ پر ہے جیسے
جنون و اغماء پس اگر یہ دراز ہو جاویں تو ممتد کے ساتھ ملحق ہونگے حتی کہ قضاء ساقط ہوگی اور اگر کم ہوں تو قاصر کے ساتھ ملحق
ہونگے حتی کہ قضاء واجب ہوگی - پھر دراز ہونے کی حد یہ کہ ایک رات و دن سے بڑھ جاوے حتی کہ چھٹی نماز کا وقت نکلجاوے
النافع - پھر اصح یہ کہ جنون میں بھی جب ہی قضاء ساقط ہوتی ہے کہ جنون ممتد ہو - مع - پس امام مصنف رح نے جنون سے تشبیہ اس
معنی میں دی کہ قیاس جنون قلیل میں بھی کہ ایک نماز کامل تک ہو تو قضاء ساقط ہے اگرچہ استحساناً ایک دن رات تک واجب مگر جبکہ
چھٹی نماز کا وقت خارج ہو کر بحد کثرت ہو جاوے - م - وجہ الاستحسان ان المدۃ اذا طالت کثرت الفوائت فیحرج
فی الاداء - استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مدت اغماء جب دراز ہو جائیگی تو قضائیں بہت ہو جاوینگی تو انکی قضاء کرنے میں حرج میں
پڑ جائیگا - ف - اور حرج کو اللہ تعالی نے اٹھا دیا ہے پس معلوم ہو گیا کہ بہت میں قضاء واجب نہیں - واذا قصرت قلت
فلاحرج - اور جب مدت تھوڑی ہوگی تو قضائیں تھوڑی ہونگی تو حرج میں نہیں پڑیگا - ف - پس قضاء واجب ہے میں کہتا
ہوں کہ یہ مشعر ہے کہ اصل میں قضاء ہر طرح واجب ہے مگر حرج کی جہت سے کثیر کی صورت میں ساقط ہوگئیں - ابن الہمام رح نے
کہا کہ اغماء ہمارے نزدیک ایسا مرض ہے کہ عامل اپنی عقل کو استعمال نہیں کر سکتا باوجودیکہ وہ درحقیقت باقی ہے تو یہ شخص وجوب الاداء
کی لیاقت رکھتا ہے بلکہ قدرت میں صرف خلل ہے تو تاخیر لازم آئی نہ آنکہ در اصل واجب نہوئی اس سے ظاہر ہوا کہ مراد قیاس سے
یہ کہ ظاہری سرسری وجہ سے تو نکلتا ہے کہ مطلقاً ساقط ہو اور استحسان یعنی دقیق وجہ سے نکلتا ہے کہ مطلقاً ساقط نہو جیسا کہ بدائع
میں افادہ فرمایا ہے - مف - یہ توجیہ تو خوب ہے بشرطیکہ اغماء کو مان لیا جاوے کہ عقل و سمجھ درحقیقت باقی مگر آدمی نماز کے افعال
ادا کرنے میں پوری قدرت نہیں پاتا ہے - مترجم کے نزدیک کابوس وغیرہ امراض میں تو یہ معقول ہے مگر اغماء جسکا ترجمہ بیہوشی
ہے یہ بات مشکل سے مانی جائیگی کیونکہ بداہت کے خلاف ہے بلکہ اوجہ تقریر بمقام یہ ہے کہ قیاس تو چاہتا ہے کہ وقت واحد گذرے
تو ساقط ہو جیسے شمس الائمہ سرخسی کا مختار اس صورت میں کہ مریض اشارہ سے عاجز ہو - بشابہت جنون لیکن احتمال
مشابہت خواب ہے حتی کہ امام محمد رح مثل خواب کے کسی حال میں مسقط نہیں کہتے تو استحساناً حد قلت تک ہم نے واجب کیا
کہ حرج نہیں اور حد کثرت میں حرج کی معاندت سے ساقط کیا - والکثیر ان تزید علی یوم ولیلۃ لانہ یدخل فی حد التکرار
اور کثرت کی مقدار یہ کہ ایک دن رات سے قضائیں بڑھ جاویں کیونکہ وے تکرار کے دورہ میں داخل ہو جاوینگی - ف -

جب کہ چھٹی نماز کا وقت نکل گیا- والجنون کالاغماء کذا ذکرہ ابو سلیمان - اور جنون مثل اغماء کے ہر ایسا ہی ذکر کیا ابو سلیمان - ف - موسیٰ بن سلیمان گرگانی شاگرد امام محمد رح نے نوادر مین - بخلاف النوم لان امتدادہ نادر فیلحق بالقاصر - بخلاف نیند کے کہ وہ مثل اغماء کے نہین کیونکہ نیند کا اسقدر دراز ہونا نادر ہر تو نیند کو عذر قاصر کے ساتھ لاحق کیا جائیگا - ف - اور اغماء وجنون کا الحاق قدر ممتد کے ساتھ ہر جیسے بچپن مگر جب ہی کہ اغماء یا جنون کی حالت ممتد ہو یعنی ایک دن رات سے زائد ہو - ثم الزیادۃ تعتبر من حیث الاوقات عند محمد رح لان التکرار یتحقق بہ - پھر کثرت وزیادت کا اعتبار امام محمد رح کے نزدیک اوقات کے شمار سے ہر کیونکہ تکرار اسی کے ساتھ متحقق ہوگی - ف - حتی کہ جب چھٹی نماز کا پورا وقت نکل گیا تو کثرت ہوگئی مثلاً ظہر کے اول سے اغماء طاری ہوا تو دوسرے دن تمام وقت ظہر نکلکر حد کثرت ہو جائیگی - ابن الہمام رح نے کہا کہ یہی اصح ہر - ف - یہی صحیح ہر - مع - وعندھما من حیث الساعات - اور شیخین رح کے نزدیک ساعات سے شمار ہر - ف - حتی کہ انکے نزدیک ظہر سے اغماء ہو دوسرے روز طلوع آفتاب کے بعد کثرت ہوئی - پھر حاصل یہ کہ ہمارا مختار قول استحسان ہر - وھو الماثور عن علی وابن عمر رضی اللہ عنہم واللہ تعالیٰ اعلم - اور یہی حضرت علی وابن عمر رضی اللہ عنہم سے بھی مروی ہر - واللہ تعالیٰ اعلم - ف - محمد بن الحسن رح نے کہا کہ اخبرنا ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم النخعی عن ابن عمر رض انہ قال الخ یعنی ایک دن رات جس کسی کو اغماء رہا تو ابن عمر رض نے فرمایا کہ وہ قضاء کرے - عبد الرزاق نے ثوری عن ابن ابی لیلیٰ عن نافع عن ابن عمر رض روایت کی کہ ابن عمر رض کو ایک مہینہ اغماء رہا تو قضاؤن کو نہین پڑھا - ابراہیم الحربی نے کتاب غریب الحدیث مین عبید اللہ عن نافع روایت کی کہ ابن عمر رض کو ایک رات دن اغماء ہوا تو افاقہ کے بعد قضاء نہین پڑھی اور آیندہ پڑھنا شروع کیا - حضرت علی رض سے روایت تو کتب حدیث مین نہین ملتی ہر بلکہ دارقطنی نے اسکو عمار بن یاسر رض سے روایت کیا ہر - تنبیہ - اگر آدمی یا درندہ سے ڈرکر ایک دن رات سے زیادہ بیہوش رہا تو با جماع قضاء ساقط ہر - اگر شراب یا بنگ یا دوا سے ایک دن رات سے زیادہ عقل جاتی رہے تو قضاء ساقط نہین لہذا ایک دن رات سے زائد ہو یا تو قضاء کرے - محیط السرخسی -

باب فی سجدۃ التلاوۃ

اب بیان سجدۂ تلاوت کا - یہ سجدہ واجب ہونے مین اصل یہ ہر کہ ہر وہ شخص جسپر اداے نماز یا قضاء واجب ہونے کی لیاقت ہر تو اسپر سجدۂ تلاوت واجب ہر ورنہ نہین - الخلاصہ - چنانچہ اگر کافر یا مجنون یا طفل یا حائض یا نفاس والی نے پڑھا تو واجب نہین - الزاہدی - اور اگر ان لوگون سے مرد عاقل بالغ نے سنا تو اسپر واجب ہر - محدث وجنب ومریض پر پڑھنے یا سننے سے واجب ہر - اگر پرندہ کی آواز سے سُنا تو واجب نہین اور اگر سونے ہوے سے سنا تو علی الصحیح واجب - الخلاصہ - اور سونے والے جب آگاہ کیا گیا کہ تونے خواب مین آیت سجدہ پڑھی تو علی الاصح اسپر بھی واجب ہر - الغیاثیہ - آیت سجدہ لکھنے سے سجدہ واجب نہین - قاضی خان - فارسی مین آیت سجدہ پڑھی تو اسپر واجب اور سننے والے کو جب خبر دی تو صحیح قول پر باتفاق واجب ہر - محیط السرخسی الخلاصہ - اور عربی مین پڑھا تو مطلقاً واجب ہر اور بہرے نے پڑھا تو اسپر واجب ہر - الخلاصہ - قال سجود التلاوۃ فی القرآن اربعۃ عشر - امام قدوری نے کہا کہ قرآن مین تلاوت کے سجدے چودہ ہین - فی آخر الاعراف - ١ - آخر اعراف مین - ف - ختم سورہ پر - یسبحونہ ولہ یسجدون - والرعد - ٢ - سورہ رعد مین - ف - قولہ وللہ یسجد من فی السموات الآیہ - والنحل - ٣ - سورہ نحل مین - ف - قولہ وللہ یسجد ما فی السموات الآیہ - وبنی اسرائیل - ٤ - سورہ بنی اسرائیل مین - ف - قولہ یخرون للاذقان سجدا ویقولون الآیہ - ومریم - ٥ - سورہ مریم مین - ف - قولہ خروا سجدا وبکیا - والاولیٰ من الحج - ٦ - پہلا سجدہ سورہ حج مین سے - ف - قولہ الم تر ان اللہ یسجد لہ من فی السموات

ومن فی الارض الآیہ - رہا سورۂ حج کا دوسرا سجدہ تو وہ ہمارے نزدیک واجب نہیں ہے - وعلی ہذا دوسرے سجدہ سے انکار
نہین تو روایات حدیث سے خلاف ہوا - اور معروف یہ کہ دوسرا سجدہ ہی نہین ہے تو تاویل ہوگی ۔م - **والفرقان** - ۷ - سورہ
فرقان مین - ف - قولہ واذا قیل لہم اسجدوا للرحمن الآیہ - **والنمل** - ۸ - سورہ نمل مین - ف - قولہ ویعلم ما تخفون وما تعلنون
والم تنزیل - ۹ - سورہ الم تنزیل السجدہ مین - ف - قولہ خروا سجدا وسبحوا بحمد ربہم الآیہ - **وص** - ۱۰ - سورہ ص مین - ف -
قولہ وخر راکعا واناب - **وحم السجدۃ** - ۱۱ - سورہ حم السجدہ مین - ف - قولہ لا یسأمون - پر سجدہ کرے - **والنجم** -
۱۲ - سورۂ والنجم مین ہے - ف - قولہ فاسجدوا للہ واعبدوا - **واذا السماء انشقت** - ۱۳ - سورہ اذا السماء انشقت مین
ف - قولہ قرئ علیہم القرآن لا یسجدون - **واقرأ باسم ربک** - ۱۴ - سورہ اقرأ باسم ربک مین - ف - قولہ واسجد
واقترب - ع - اگر صرف اسجد پڑھا بدون اقترب کے تو بھی سجدہ واجب ہے - البحر - اگر انکو ہجون سے بدون حروف ملانے کے
پڑھے تو واجب نہین - السراجیہ - بالجملہ ان چودہ مقامات مین سجدہ تلاوت واجب ہے - **کذا کتب فی مصحف عثمان** یعنی
ان چودہ مواضع مین سجدہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے مصحف مین مکتوب ہے - ف - یعنی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو
اپنے زمانہ خلافت مین جب خبر پہونچی کہ دور کے ممالک اسلامیہ مین بعضے لوگ قرارت قرآن مین اختلاف کرتے ہین تو آپ نے
حضرت علی رضہ اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم کو جمع کرکے مشورہ کیا اور سب متفق ہوے کہ مصاحف لکھوا کر ان ملکون مین بھیجدیے
جاوین اور اسی کے موافق لوگ تلاوت کرین - پس ہر ملک مین جو مصحف پہونچا وہی مصحف عثمان کہلاتا ہے اور کبھی اسی کو
امام بولتے ہین تو مصنف رح کی یہی مراد ہے کہ مصحف عثمان مین یون ہی ان آیات کے مواضع حاشیہ پر سجدہ لکھا ہوا ہے -
وہو المعتمد - اور وہی مصحف معتمد ہے - ف - تو یہی دلیل اجماعی ہمکو کافی ہے اور امام شافعی رح کے نزدیک سورۂ حج مین
دو سجدے ہین - امام مصنف رح نے کہا کہ - **والسجدۃ الثانیۃ فی الحج للصلوۃ عندنا** - اور سورہ حج مین دوسرا سجدہ
ہمارے نزدیک سجدہ نمازی ہے - ف - کیونکہ وہ قولہ تعالی وارکعوا واسجدوا - میں ہے - اسکے معنی تم رکوع وسجود کرو - مراد
یہ کہ نماز پڑھو جیسے قولہ تعالی واسجدی وارکعی مع الراکعین - یعنی اے مریم تو سجدہ و رکوع کر رکوع کرنے والون کے ساتھ -
معنی باتفاق یہ کہ نماز پڑھا کر - پس مراد سجدہ نمازی ہے اور ہمارا کلام سجدہ تلاوت مین ہے - امام شافعی رح کی حجت حدیث عقبہ
بن عامر رضہ کہ سورہ حج کو دو سجدون سے فضیلت دی گئی - رواہ احمد وابو داؤد والترمذی والحاکم - اور حدیث عمرو بن العاص
بروایت ابو داؤد وابن ماجہ - اور آثار مین اول حضرت عمر رضہ کہ نماز صبح مین سورہ حج مین دو سجدے کیے - رواہ ابن ابی شیبہ
والبیہقی والطحاوی باسناد صحیح - ونقل ابو موسی وابو الدرداء وعبد اللہ بن مسعود وعمار بن یاسر وابن عباس رضی اللہ عنہم
چنانچہ طحاوی وبیہقی وحاکم کی کتابون مین ہین - جواب عینی وابن الہمام لمخصا یہ کہ حدیث عقبہ رضہ کو ترمذی نے کہا کہ اسکی اسناد
کچھ قوی نہین ہے اور حدیث عمرو بن العاص کی اسناد مین عبد اللہ بن منین راوی مجہول ہے اور عبد الحق نے فرمایا کہ قابل
حجت نہین ہے - رہے آثار مذکورہ تو امام شافعی رح آثار کو حجت نہین جانتے اور ہمارے نزدیک اگرچہ حجت ہین لیکن تاویل یہ کہ
دو سجدے اسطرح کیے کہ اول سجدہ تلاوت ہے اور دوسرا سجدہ نمازی ہے - مترجم کہتا ہے کہ حق یہ کہ حدیث درجہ حسن سے کم نہین
اور آثار کی یہ تاویل کمزور ہے اور صحیح جواب میرے نزدیک واللہ اعلم یہ ہے کہ سجدہ ثانیہ ہمارے نزدیک سجدہ تلاوت کے
طور پر واجب نہین ہے بلکہ وہان صیغہ امر کے ساتھ ہمکو خطاب ہے جسکی فرمانبرداری اصل تو یہ کہ نماز پڑھین اور ادب یہ کہ اگر
طہارت ہو تو اسی وقت سجدہ کرین کیونکہ حدیث صحیح مین ہے کہ بندہ مومن جب سجدہ کرتا ہے تو شیطان خوار وغمناک ہو جاتا ہے
کہ ہاے مجھے سجدہ کا حکم ہوا مین نے نہ کیا اور اسکو حکم ہوا یہ بجا لایا - پس سجدہ کرلے تاکہ معلوم ہو کہ نماز مین یون ہی رکوع
و سجود کرو چنانچہ ابن عباس نے کہا کہ سورہ حج مین پہلا سجدہ تو عزیمت یعنی واجب ہے اور دوسرا سجدہ تعلیم ہے رواہ الطحاوی

باسناد حسن - یہ صریح ہے کہ اول تلاوت کا اور دوسرا نمازی تعلیم کا بطریق ادب ہے اور ہمارا کلام بیان واجبی سجود تلاوت مین ہے
اس سے معلوم ہوگیا کہ ہمارے اصحاب سے جو روایت ہوا کہ دوسرا سجدہ نمازی ہے اسکے یہ معنی نہین کہ وہان سجدہ نہین بلکہ یہ معنی
کہ وہان سجدہ بطریق تلاوت نہین بلکہ بطریق تعلیم ہے اسی واسطے امام طحاوی نے بعد روایت اثر ابن عباس رض کے کہا کہ ہم
اسی قول ابن عباس کو لیتے ہین - خلاصہ یہ کہ حدیث عقبہ بن عامر اور آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سب کے ساتھ ہمارا قول موافق
ہے اور ہم موافق اثر ابن عباس کے معنی یہ لیتے ہین کہ سورہ حج مین دو سجدے ہین مگر اول سجدہ تلاوت بعزیمت یعنی واجب
ہے اور دوم سجدہ ادب واسطے تعلیم کے ہے لہذا ہم دوسرے سجدے کو تلاوت مین شمار نہین کرتے ہین - م - پھر سجدہ ص مین
امام شافعی کے نزدیک سجدہ واجب نہین ہے اور بحث آتی ہے م - **وموضع السجدۃ فی حٰم السجدۃ عند قولہ لایسأمون**
اور سورہ حم السجدہ مین موضع سجود لا یسأمون پر ہے - **ف** - اس سے پہلے کی آیت پر نہین جیسا کہ شافعی رح کا قدیم
قول تھا - اور مصنف رح نے کہا کہ - **فی قول عمر رض** - حضرت عمر رض کے قول مین - **ف** - یعنی حضرت عمر رض نے اسی مقام
پر سجدہ کا حکم دیا - لیکن یہ اثر غریب ہے - کتب مین نہین ملتا ہے - ہان اسی کے مثل ابن عباس رض سے عبدالرزاق و ابن ابی شیبہ
نے روایت کیا - ع - **وہو المأخوذ للاحتیاط** - اور یہی قول بنظر احتیاط ہم نے لیا ہے - **ف** - کیونکہ اگر موقع اس سے
پہلے مان لیا جاوے تو بھی ادا ہوگیا کیونکہ موخر کرنے مین حرج نہین بخلاف اسکے مقدم کرنے مین ادا نہوگا - یہی امام شافعی کا
جدید قول و انکے مذہب مین صحیح و مختار ہے - ع - **والسجدۃ واجبۃ فی ہذہ المواضع علی التالی والسامع سواء قصد
سماع القرآن اولم یقصد** - اور سجدہ کرنا ان مواضع مین واجب ہے تلاوت کرنے والے پر اور سننے والے پر بھی خواہ وہ
قرآن سننے کا قصد کرے یا نہ کرے - **لقولہ علیہ السلام السجدۃ علی من سمعہا وعلی من تلاہا** - کیونکہ فرمایا کہ سجدہ اسپر
جس نے اسکو سنا اور اسپر جس نے اسکو پڑھا - **وہی کلمۃ ایجاب** - اور یہ کلمہ ایجاب کا ہے - **ف** - یعنی جب یون کہا جائے
کہ **علی السامع** - اسپر جو سنے - تو ظاہر مراد یہ کہ اسپر واجب ہے - پھر یہان مطلقاً سننے والے پر رکھا - **وہو غیر مقید بالقصد**
اور وہ قصد کے ساتھ مقید نہین ہے - **ف** - چنانچہ یون نہین کہا کہ سجدہ اسپر جس نے اسکو سننے کا قصد کیا - بلکہ مطلقاً کہا
کہ جس نے اسکو سنا - تو خواہ قصد کر کے سنے سنا یا بغیر قصد کے سنا ہر حال اسپر سجدہ واجب ہوا - شیخ نووی رح نے کہا کہ اتفاقاً
شافعیہ کے نزدیک سجدہ تلاوت سنت ہے - ہمارے مبسوط مین ہے کہ سنت مؤکدہ ہے اور ہمارا یہی مذہب ہے بنا برینکہ بعض نے واجب
اسکو شامل قرار دیا - مع - ظاہر مذہب تو واجب ہے م - لیکن وہ سواری پر ایماء سے ادا ہوجاتا ہے - ف - اور رکوع کے ساتھ جب کہ
سجدۂ تلاوت کی نیت ہو ادا ہوجاتا ہے اور سجدہ کے ساتھ بلا نیت ادا ہوتا ہے - ت - پھر واضح ہو کہ سجدات تلاوت تین قسم ہین بعض
مین تو صریح سجدہ کا حکم جیسے قولہ تعالی واسجدوا للہ واعبدوا - یعنی تم سجدہ کرو اللہ تعالی کے لیے اور اسکی عبادت کرو - اور بعض مین
کافرون کے سجدہ نہ کرنے پر ملامت اور بعض مین پیغمبرون کے سجدہ کرنے سے موافقت ہے پس صریح حکم سے واجب اور یون ہی
کافرون سے مخالفت اور پیغمبرون سے موافقت بھی واجب ہے - لیکن دلالت ظنی اور نیز وقت تلاوت سے مخصوص ہے تو فرض
نہین بلکہ واجب ٹھہرا - اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدہ کیا تو سننے والون نے بھی کیا - ابن ابی شیبہ رح نے حضرت
ابن عمر رض سے روایت کی کہ سجدہ اسپر جس نے اسکو سنا - یہ ہر سننے والے پر خواہ قصد کرے یا نہ کرے موجب ہے لیکن حضرت
عثمان رض نے کہا کہ سجدہ اسی پر جس نے کان دھر کر سنا - علقہ البخاری - اور اس اثر کا قصہ ہے کہ حضرت عثمان رض نے باوجود
سننے کے سجدہ نہ کیا اور یہ قول فرمایا - رواہ عبدالرزاق بسند صحیح - تاویل یہ کہ فی الفور واجب ہونا اسپر جو سننے کے لیے مستعد
و طہارت وغیرہ سے فارغ ہو بیٹھا ہو - مین کہتا ہون کہ بیان تلاوت کنندہ پر وجوب ہونے مین مطلقاً منصوص سورۂ ص مین مارہ
ہوتا ہے - ایک یہ کہ حضرت عمر رض نے فرمایا کہ اللہ تعالی نے ہم پر یہ سجدے نہین لکھ دیے مگر آنکہ ہم چاہین اور خطبہ روک کر خود سجدہ

نہ کیا اور لوگون کو رد کا۔ الوطار۔ تاویل یہ کہ فی الفور واجب نہین ہے۔ الفتح۔ حضرت عمرؓ نے نماز مین سورۂ حج پڑھی اور دو سجدے کیے۔ رواہ الطحاوی۔ م۔ دوم یہ کہ زید بن ثابت نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سورۂ والنجم سنائی اور آپ نے سجدہ نہ کیا۔ کمافی الصحیحین۔ تاویل یہ کہ اسی وقت نہین کیا۔ سوم یہ کہ ابن عباس رضؓ نے کہا کہ سجدۂ ص۔ عزائم سجود مین سے نہین لیکن مین نے دیکھا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سجدہ کرتے اور فرماتے تھے کہ داؤد علیہ السلام نے بطور توبہ سجدہ کیا اور ہم بطور شکر کرتے ہین۔ رواہ البخاری والاربعۃ۔ اور ابو سعید الخدری رضؓ نے کہا کہ ایک خطبۂ جمعہ مین ص پڑھی اور اُتر کر سجدہ کیا اور دوسرے جمعہ مین پڑھی اور لوگ سجدہ کے واسطے مستعد ہوئے تو فرمایا کہ یہ تو ایک پیغمبر کی توبہ ہے لیکن مین نے دیکھا کہ تم سجدہ کے لیے آمادہ ہوئے ہو پس منبر سے اُتر کر سجدہ کیا۔ رواہ ابو داؤد والحاکم۔ جواب یہ کہ شکر مین فرائض تک داخل ہین تو واجب ہونے مین کچھ مخل نہین۔ اور حدیث ابو سعید خدری مین تاویل یہ کہ بعد خطبہ کے جانتے ہونگے نہ فی الفور یعنی چونکہ داؤد علیہ السلام نے توبہ کا سجدہ کیا تو فوراً سجدے مین گرے اور ہم بطریق شکر بجا لاتے ہین تو فوراً ہم پر واجب نہین ہے صحیحین کی حدیث ابن عباس رضؓ مین ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۂ والنجم پڑھی یعنی مکہ مین قبل ہجرت کے تو موجود لوگون نے جنمین مومن وکافر وجن وانس تھے سب نے سجدہ کیا۔ اس سے ظاہر ہے کہ سننے والے پر واجب ہے۔ ہذا ملخص ما قالوا۔ لیکن بنظر تحقیق دلائل جانبین مشکل ہین اور آثار سنت ہونے اور علامات وجوب دونون پائے جاتے ہین۔ قول سنت مؤکدہ ہونے کا ایک راہ سے اظہر واسل ہے اور قول واجب ہونے کا احوط ہے کیونکہ جب ایک امر دائر ہو کہ یا سنت ہے یا واجب ہے تو واجب اختیار کرنے مین یقیناً اُسکے عہدہ سے برآمد ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اس بیان مین چند فوائد ہین۔ اول یہ کہ سورۂ ص مین بھی سجدۂ تلاوت ہے۔ دوم خطبہ جمعہ مین مانند سورۂ ق کے سورۂ ص بھی مسنون ہے۔ سوم خطبہ مین سجدہ پڑھنا اور اسی وقت اُتر کر سجدہ کر لینا روا ہے۔ اگر فوراً امام نہ کرے تو مقتدی بھی نہ کرین۔ چہارم سورۂ النجم و مفصلات سورتون مین بھی سجدہ ہے بخلاف امام مالکؒ کے۔ پنجم۔ تاخیر ادائے سجود مین خارج نماز جائز ہے۔ واذا تلا الامام آیۃ السجدۃ سجدہا۔ اگر امام نے سجدہ کی آیت پڑھی تو سجدہ کرے۔ ف۔ یعنی نماز مین فوراً سجدہ کرے ورنہ گنہگار ہوگا۔ وسجدہا المأموم معہ۔ اور مقتدی بھی امام کے ساتھ سجدہ کرے۔ ف۔ اگرچہ نماز سری مین اسکو امام سے سُنا ہو۔ مف کیونکہ یہ تو مقتدی کے خود پڑھنے کے مثل ہے۔ م۔ اور۔ لالتزامہ متابعتہ۔ اسلیے کہ مقتدی نے امام کی متابعت اپنے اوپر لازم کی ہے۔ ف۔ جب کہ اسکی اقتدا کی نیت کی۔ م۔ لیکن سری نماز مین امام کو سجدہ پڑھنا مستحب نہین ہے۔ الجوہرۃ اور اگر امام نے سجدہ نہ کیا حتی کہ سلام پھیر دیا تو جب تک کلام وغیرہ منافی نماز کوئی فعل نہ کرے تب تک عود کرکے سجدہ کرے اور پھر تشہد وسلام کرے۔ اور اگر نہ کیا تو پھر امام یا مقتدی کسی سے وہ ادا نہین ہو سکتا چنانچہ آویگا۔ م۔ واذا تلا المأموم اور اگر مقتدی نے آیت سجدہ پڑھی۔ ف۔ یعنی باوجودیکہ اسکو خلف الامام اس قرارت سے بالاتفاق ممانعت ہے اسنے آیت سجدہ پڑھ دی تو لم یسجد الامام ولا المأموم فی الصلوٰۃ۔ نماز مین نہین سجدہ کریگا امام اگرچہ سنے اور نہ مقتدی ف۔ بالاتفاق۔ ولا بعد الفراغ۔ اور نہ کوئی بعد فراغت نماز کے سجدہ کرے۔ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف مگر یہ امام ابو حنیفہ وابو یوسف کا مذہب ہے۔ ف۔ اور یہی مذہب امام مالک وشافعی واحمد کا بلکہ عامۂ علماء رحؒ کا ہے۔ مع وقال محمد یسجدونہا اذا فرغوا۔ اور امام محمد رحؒ نے کہا کہ جب نماز سے فارغ ہون تو امام ومقتدی سب سجدہ کرین۔ ف۔ بشرطیکہ انھون نے سنا ہو۔ لان السبب قد تقرر۔ کیونکہ سبب سجدہ یعنی آیت سجدہ کو سننا تو متقرر ہو چکا ولا مانع۔ اور نماز سے باہر کوئی امر ادائے سجدہ سے مانع نہین رہا۔ ف۔ تو اب ادا کرنا واجب ہے۔ بخلاف حالۃ الصلوٰۃ۔ بخلاف حالت نماز کے۔ ف۔ کہ اسی حالت مین بوجہ مانع کے جائز نہین۔ لانہ یؤدی الی خلاف وضع

الامامۃ او التلاوۃ - کیونکہ یہ مودی ہوگا بجانب خلاف وضع امامت یا تلاوت کے - ف - وضع کے معنی رکھنا تو وضع امامت یعنی امامت اسطرح رکھی گئی و مقرر ہوئی کہ امام کے ساتھ اہتمام کیا جاوے یعنی جو باتین اُسکی پیشوائی کی ہین اُنین اسکی پیروی ہو وضع تلاوت یہ کہ تلاوت کرنے والے کے سجدہ پر سننے والے اسکا ساتھ دین - پس اگر مقتدی پڑھنے والا سجدہ کرے اور باقی مقتدین و امام اسکی پیروی کرین تو وضع امامت کے خلاف - اور اگر امام سنکر سجدہ کرے اور تلاوت کرنے والا و باقی مقتدین پیروی کرین تو وضع تلاوت کے خلاف ہے پس اس مانع کی وجہ سے نماز مین نہین بلکہ خارج نماز واجب ہوا - ف - یہ دلیل جب تام ہو کہ اس تلاوت کرنے والے کی تلاوت معتبر ہوتا کہ اسکا اثر پیدا ہو - **ولہما ان المقتدی محجور عن القراءۃ لنفاذ تصرف الامام علیہ** - اور شیخین رح کی دلیل یہ کہ مقتدی تو قراءت قرآن سے اس حالت مین محجور ہے کیونکہ اسپر امام کا تصرف نافذ ہے - ف - پس اگر محجور نہ ہوتا تو عاقل بالغ پر غیر کا تصرف کیون نافذ ہوتا - **وتصرف المحجور لا حکم لہ** - اور محجور کے تصرف کا کچھ حکم نہین - ف - یعنی جو کوئی کہ محجور ہو پھر وہ کوئی کام کرے تو اس کام کا کچھ اثر نہین ہوتا حتی کہ اگر شرعاً قاضی نے کسی شخص کو محجور کر دیا ہو پھر اُسنے اپنا مال کسی خریدار کے ہاتھ فروخت کیا تو یہ بیع بے فائدہ ہے کیونکہ بیع کا حکم یہ ہے کہ بائع کو دامون کی ملک اور مشتری کو مال کی ملک شرعاً حاصل ہو جاتی ہے اور یہان کچھ حصول نہوگا چنانچہ کتاب الحجر مین کسائل آوینگے بالجملہ جب امام کی قراءت وہی مقتدی کی قراءت ہوئی اور مقتدی خود قراءت سے محجور ٹھہرا اور امام ہی اسکا متعلی ہوا پس مقتدی کا پڑھنا بے فائدہ ہوا کہ اس سے نہ مقتدی پر سجدہ واجب اور نہ کسی سننے والے پر کیونکہ مقتدی کو اس حالت مین تلاوت کی اہلیت و لیاقت ہی نہین ہے م - **بخلاف الجنب والحائض** - برخلاف جنب مرد و عورت کے اور بخلاف حائضہ عورت کے - ف - کہ ان دونون کو محجور نہین کیا گیا تو انکا فعل موثر ہو جائیگا - **لانہما منہیان عن القراءۃ** - کیونکہ جنب و حائض کو قراءت سے نہی ممانعت کی گئی ہے - ف - اور ممنوع مین و محجور مین فرق یہ کہ جس فعل سے منع کیا جاوے پھر کرے تو فعل حرام ہوگا مگر اسکا اثر ہو جائیگا مثلاً جس بیع مین کوئی خرابی شرعی ہو تو اُسی پر انتظار حرام ہے بلکہ ٹھیک و صحیح کرنا چاہیے لیکن اگر اسنے خرابی کی بیع یعنی بیع فاسد پر اکتفا کر کے باہم قبضہ کر لیا تو بیع کا اثر یعنی ملکیت حاصل ہو جائیگی - بخلاف محجور کے کہ اسکی بیع سے بعد قبضہ کے بھی ملکیت حاصل نہوگی کیونکہ حجر تو سبب نہین کر سکتا اب ظاہر ہوا کہ جنب و حائض جب محجور نہین بلکہ ممنوع ہین تو انکی تلاوت سبب سجدہ ہوگی اور اسکا اثر پیدا ہوگا اور اسمین یہ دونون برابر ہین **الا انہ لا یجب علی الحائض بتلاوتہا کما لا یجب بسماعہا** - مگر اس بات مین جنب و حائض مین فرق ہے کہ حائض پر اپنی تلاوت سے اپنے اوپر سجدہ واجب نہوگا جیسے حائض پر کسی غیر کی تلاوت سننے سے واجب نہین ہوتا - **لانعدام اہلیۃ الصلوٰۃ** - کیونکہ نماز کی اہلیت منعدم ہے - **بخلاف الجنب** - برخلاف جنب کے - ف - خواہ مرد ہو یا عورت ہو کہ اسمین اہلیت موجود ہے - توضیح یہ کہ سجدۂ تلاوت واجب ہونے مین نماز کی اہلیت معتبر ہے خواہ اداءً یا قضاءً - اور حائضہ عورت مین نماز کی اہلیت دونون طرح نہین ہے بخلاف جنب کے کہ اسپر نماز واجب ہے اور اگر غسل نہ کیا تو قضاء واجب ہے پس اسپر سجدہ تلاوت بھی اپنے پڑھنے سے اور غیر کی تلاوت سننے سے واجب ہوگا - الحاصل جنب و حائض کی تلاوت تو موجب سجدہ ہے کیونکہ صرف ممنوع ہین اور مقتدی کی تلاوت نہین کیونکہ وہ محجور ہے م - تاج الشریعہ نے شرح الہدایہ مین کہا کہ اسکے علاوہ فرق مقتدی کا اور جنب و حائض کا ہم یون کہ سکتے ہین کہ مقتدی تو کم و بیش مطلقاً قراءت سے ممنوع ہے اور جنب و حائض کو ایک آیت سے کم پڑھنا جائز ہے جیسا کہ طحاوی رح نے ذکر کیا اور جب آیت سے کم جواز ہوا تو سجدہ واجب ہونے کے سبب کافی ہے کیونکہ آیت سجدہ مین سے اگر یہ ودی سے کم پڑھ وسے تو سجدہ واجب ہوگا - اسکو شمس الائمہ سرخسی نے شرح کتاب الصلوٰۃ مین ذکر کیا اور یہی ظاہر المذہب ہے ع - مثل حائض کے نفاس والی و کافر و طفل و مجنون ہے - ف - فتاوی الصغری و الجوہرہ - پس کسی

شیخ الاسلام خواہرزادہ نے ذکر کیا کہ مجنون کی تلاوت سے سننے والے پر سجدہ نہیں۔ اور طفل میں معتبر یون ہونا چاہیے کہ اگر وہ
تمیزدار ہو تو اس سے سنکر واجب ہوگا اور اگر ناسمجھ ہو تو نہیں۔ ف۔ نشہ والا مست مانند جنب کے ہے۔ محیط السرخسی۔ رکوع یا سجدہ
مین تلاوت کی تو شل مقتدی کے ہے۔ نفل مین آیت سجدہ پڑھی پھر نماز فاسد ہوگئی اگر حیض آجانے یا مرتد ہوجانے کی وجہ سے
ہو تو سجدہ ساقط ہوا اور نہ سجدہ کرے۔ اور اگر سجدہ کر چکا تھا پھر فاسد ہوئی تو قضا رمین اعادہ لازم نہیں۔ المحیط قاضیخان ت
ولو سمعها رجل خارج الصلوۃ۔ اور اگر مقتدی یا امام سے تلاوت سجدہ کو کسی ایسی شخص نے سُنا جو نماز مین داخل نہیں ہے
سجدہا۔ تو وہ سجدہ کرے۔ ف۔ بشرطیکہ امام سے سُنکر اسی نماز مین شامل نہوگیا ہو۔ الجوہرہ۔ ہو الصحیح لان الحجر ثبت
فی حقہم فلا یعدو ہم۔ یہی قول صحیح ہے کیونکہ مجبور رہنا تو مقتدیون کے حق مین ثبوت ہوا ہے تو اُنسے متجاوز نہوگا۔ ف۔
پس غیروان پر اسکا اثر نہوگا۔ وان سمعوا وہم فی الصلوۃ۔ اور اگر لوگون نے درحالیکہ نماز مین ہین خواہ بطور امام یا بطور
مقتدی اُنھون نے سُنا۔ سجدۃ من رجل لیس معہم فی الصلوۃ۔ تلاوت سجدہ کو ایسے شخص سے جو اُنکے ساتھ نماز مین
شامل نہین ہے۔ ف۔ تو اُنپر سجدہ واجب ہوا لیکن لم یسجدوہا فی الصلوۃ۔ یہ لوگ نماز مین اس سجدہ کو ادا نہ کرین۔
لانہا لیست بصلاتیۃ لان سماعہم ہذہ السجدۃ لیست من افعال الصلوۃ۔ کیونکہ یہ سجدہ نمازی سجدہ نہین ہے کیونکہ
اس سجدہ کو سن لینا کچھ نماز کے افعال سے نہین ہے۔ ف۔ بلکہ حق نماز کا تو ایسا استغراق وادب سے توجہ وحضوری ہے
کہ کسی خارجی بات کی خبر ہی نہو تو سن لینا خلاف ادب ہے نہ فعل نماز۔ وسجدوہا بعدہا۔ اور بعد نماز کے یہ سجدہ کرین۔ لتحقق
سببہا۔ کیونکہ اسکا سبب یعنی سُننا متحقق ہوچکا۔ ولو سجدوہا فی الصلوۃ لم یجزہم۔ اور اگر ان لوگون نے اس سجدہ
کو نماز ہی مین ادا کر لیا تو یہ ادا کافی نہین ہے۔ لانہ ناقص کان النہی فلا یتادی بہ الکامل۔ کیونکہ یہ ادا تو ناقص ہے
بوجہ ممانعت کے تو جسطرح پورا ادا ہونا چاہیے ہے وہ ادا نہوگا۔ ف۔ اور جو چیز کہ ناقص ادا ہوئی ہے اُسکا اعادہ واجب ہوتا ہے
لہذا فرمایا۔ واعادوہا لتقرر سببہا۔ اور اس سجدہ کو اعادہ کرین کیونکہ اعادہ کا سبب ٹھہر چکا۔ ف۔ یعنی ناقص ادا کرنا
موجب اعادہ ہے تو اعادہ کرین۔ اور علامہ عینی رح نے قولہ لتقرر سببہا کی شرح مین لکھا کہ وہو السماع من غیر محجور۔ تو ضمیر بجانب
سجدہ راجع کی اور یہ سہو ہے اور صحیح یہ کہ ضمیر جانب اعادہ راجع ہے جیسا کہ مترجم نے ترجمہ کیا ہے۔ م۔ ولم یعیدوا الصلوۃ۔ اور
اس نماز کا اعادہ نہ کرین۔ ف۔ جسمین خارج سے سُنا ہوا سجدہ کر دیا۔ لان مجرد السجدۃ لاینافی احرام الصلوۃ کیونکہ
خالی یہ تلاوت کا سجدہ کر دینا نماز کے احرام سے منافی نہین ہے۔ ف۔ تو نماز مین نقصان نہوگا تو اعادہ نہین ہے بلکہ نہ کرین
م۔ اور صحیح روایت یہی ہے اکثر اماموں کا مذہب ہے۔ الخلاصہ ع۔ وفی النوادر انہا تفسد لانہم زادوا فیہا مالیس
منہا۔ اور نوادر مین روایت ہے کہ نماز فاسد ہوجائیگی اسواسطے کہ ان لوگون نے اپنی نماز مین ایسا سجدہ بڑھایا جو نماز مین سے
نہین ہے۔ وقیل ہو قول محمد۔ اور بعض نے زعم کیا کہ نماز فاسد ہونا امام محمد رح کا قول ہے۔ ف۔ اور صحیح یہ کہ بالاتفاق
فاسد نہین جیسا کہ شیخ الاسلام نے شرح مبسوط مین لکھا ہے ع۔ واضح ہو کہ روایت نوادر دلیل ہے کہ اگر نماز مین کوئی فعل عمداً زائد
کرے تو نماز فاسد ہوجائیگی کیونکہ سہواً زیادہ کرنا تو بالاتفاق مفسد نہین ہے بنابر آنکہ سہو مین گذرا۔ فاحفظہ۔ م۔ اگر منفرد یا امام
نے آیت سجدہ پڑھکر سجدہ کیا پھر اسی کو خارج سے سُنا تو ظاہر الروایۃ مین اُسپر اعادہ نہین ہے اور اگر پہلے خارج سے سُنا
پھر خود تلاوت کیا تو بھی سراج مین جزم کیا کہ اعادہ نہین ہے۔ النہر الفائق۔ سجدہ تلاوت کے واسطے افضل یہ کہ سجدہ کرے
اور بعد سجدہ کے باقی سورہ یا دوسرے سورہ سے کچھ پڑھکر رکوع کرے۔ اگر آیت سجدہ تلاوت کرکے فوراً رکوع کر دیا
اس نیت سے کہ سجدہ تلاوت ادا ہو تو جائز اور ہم اسی کو لیتے ہین اور اگر تلاوت سجدہ کے بعد مین آیات پڑھین تو فوراً
جاتا رہا اب سواے سجدہ کے رکوع کافی نہین ہے۔ القاضیخان ۔ سجدہ تلاوت کو بطور رکوع ادا کرنے مین نیت ضرور ہے

پھر اگر رکوع میں جا کر نیت کی تو ظاہر یہ کہ جائز نہو جیسے رکوع سے اٹھکر نیت بالاجماع نہیں جائز ہے۔ واضح ہو کہ اوپر مسئلہ گذرا کہ داخل نماز سے کسی خارج نماز نے سنا تو اسپر سجدہ واجب ہے۔ یہاں اسکی ایک صورت دیگر بیان فرمائی کہ۔ فان قراہا الامام وسمعہا رجل لیس معہ فی الصلوٰۃ فدخل معہ بعدما سجدہا الامام۔ پھر اگر امام نے آیت سجدہ پڑھی اور اسکو ایسے شخص نے سنا جو امام کے ساتھ نماز میں نہیں ہے پھر امام کے سجدہ کرنے کے بعد وہ شخص امام کے ساتھ شامل ہو گیا۔ ف۔ اور ہنوز سجدہ نہ کیا لم یکن علیہ ان یسجدہا۔ تو اسپر واجب نہیں رہا کہ سجدہ کرے۔ ف۔ یوں ہی اصل میں مطلقاً مذکور ہے لیکن یہ اسوقت کہ اُسنے یہی آخر رکعت پائی ہو اگرچہ رکوع میں ملا۔ لانہ صار مدرکا لہا بادراک الرکعۃ۔ کیونکہ یہ شخص تو رکعت پانے سے یہ سجدہ پانے والا ہو گیا۔ ف۔ اور اگر اسنے یہ رکعت نہیں بلکہ دوسری رکعت پائی تو بعد فراغت کے سجدہ کرے۔ الکافی و نبع۔ وان دخل معہ قبل ان یسجدہا سجدہا معہ۔ اور اگر امام کے سجدہ کرنے سے پہلے وہ امام کے ساتھ داخل ہو گیا تو امام کے ساتھ میں سجدہ کرے۔ لانہ لو لم یسمعہا سجدہا معہ فہٰہنا اولی۔ کیونکہ اگر اسنے سجدہ کو سنا بھی نہوتا تو امام کے ساتھ سجدہ اسپر واجب تھا تو اب بدرجہ اولی واجب ہے۔ وان لم یدخل معہ سجدہا۔ اور اگر وہ امام کے ساتھ داخل نہوا تو یہ سجدہ ادا کرے۔ لتحقق السبب۔ کیونکہ سبب تو متحقق ہو چکا یعنی اب سننا۔ ف۔ اور اگر امام نے بالکل سجدہ ہی نہ کیا تو خاص یہی شخص بعد فراغت نماز کے ادا کرے م۔ وکل سجدۃ وجبت فی الصلوٰۃ فلم یسجدہا فیہا لم تقض خارج الصلوٰۃ۔ اور ہر سجدہ جو نماز کی تلاوت میں واجب ہوا پھر اسکو نماز میں ادا نہ کیا تو پھر وہ نماز سے خارج میں ادا نہو گا۔ ف۔ گر جبکہ نماز فاسد ہو جاوے کسی عارض سے سواے حیض و مرتد ہونے کے۔ اور اگر خارج کے بجاے بعد فراغت نماز ہوتا تو استثنار کی ضرورت نہوتی لیکن خارج میں اشارہ ہے کہ بعد فراغت سلام کے جب تک کسی کلام وغیرہ سے خارج نہو تب تک قضا کر سکتا ہے اگرچہ فارغ ہو گیا۔ پھر اگر خارج ہو گیا اور سجدہ نہ کیا تو اب اسکا کفارہ مرف توبہ ہے۔ البدائع۔ لانہا صلوتیۃ ولہا مزیتہ الصلوٰۃ فلا تتادی بالناقص۔ کیونکہ یہ سجدہ تو نمازیہ ہو گیا اور نمازیہ کو فضیلت نماز کی حاصل ہے تو وہ ناقص سے ادا نہو گا۔ ف۔ کیونکہ اس نماز سے خارج ہو کر غیر نمازی حالت میں سجدہ ہو گا تو یہ ناقص ہو گا۔ اور اگر دوسری نماز میں اسکو قصداً ادا کرے تو وہ نماز فاسد ہو جائیگی کیونکہ اُس نماز کا فعل یہ سجدہ نہیں ہے اگر اُسی آیت کو اُسمیں تلاوت کرے تو یہ دوسرا سجدہ ہو گا اور پہلا بوجہ نمازیہ ہونے کے اب متداخل نہو گا م۔ سجدہ تلاوت واجب ہونا فی الفور نہیں۔ یہی مختار ہے۔ مع۔ اور نماز میں فی الفور ہے۔ ت۔ یہی توفیق بدائع وغیرہ کی عبارات میں عمدہ ہے م۔ ومن تلا سجدۃ۔ اور جس شخص نے تلاوت کیا آیت سجدہ کو۔ ف۔ یعنی نماز سے باہر۔ فلم یسجدہا۔ پھر اسکو ادا نہ کیا۔ ف۔ اور تاخیر کرنا جائز ہے۔ حتی دخل فی صلوٰۃ۔ یہانتک کہ داخل ہوا کسی نماز میں۔ ف۔ خواہ فرض ہو یا نفل ہو۔ فاعادہا وسجد اجزتہ عن التلاوتین۔ پھر اسی آیت سجدہ کو نماز میں دوبارہ پڑھا اور سجدہ کیا تو یہ سجدہ اسکو دونوں تلاوتوں سے کافی ہو گیا۔ ف۔ اگرچہ اسنے نماز سے خارجی سجدہ کی نیت نہ کی ہو۔ الخلاصہ۔ لان الثانیۃ اقوی لکونہا صلاتیۃ فاستتبعت الاولیٰ۔ کیونکہ دوسرا سجدہ تو اول سے زیادہ قوی ہے بوجہ اسکے کہ وہ صلاتیہ ہے تو اسنے پہلے سجدہ کو اپنے پیچھے لگا لیا۔ ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وفی النوادر یسجد اخریٰ بعد الفراغ لان للاول قوۃ السبق فاستویا۔ اور نوادر میں مذکور ہے کہ نماز سے فراغت کرکے دوسرا سجدہ کرے کیونکہ اول سجدہ کو بوجہ سبقت کے قوت ہے تو دونوں برابر ہو گئے۔ ف۔ اور جب پہلا گذر رہا تو نمازیہ اسکو پیچھے نہیں لگا سکتا لہذا بعد فراغت کے اسکو ادا کرے۔ قلنا للثانیۃ قوۃ لاتصال المقصود فترجحت بہا۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ دوسرے سجدہ یعنی صلاتیہ کو مقصود سے متصل ہونے کی قوت ہے تو اسکے ساتھ صلاتیہ کو ترجیح ہو گئی۔ ف۔ اتصال مقصود سے مراد ادائے سجدہ ہے ع ک۔ اور توضیح یہ کہ سجدہ نمازی تو علی الفور ہے۔

واجب الادا ہو تو وہ متصل بمقصود ہوا اور دوسرا فوری نہیں واجب تو اول کے پیچھے لگ گیا۔ م۔ وان تلاہا فسجد۔ اور اگر خارج نماز اسکی تلاوت کر کے سجدہ کر لیا۔ ثم دخل فی الصلوٰۃ فتلاہا۔ پھر نماز میں داخل ہو کر اسی آیت سجدہ کو پڑھا تو حکم یہ ہے کہ پھر سجدہ لہا۔ اسکے واسطے سجدہ کرے۔ ف۔ کیونکہ مجلس بدل گئی اور تلاوت سے سبب وجوب پیدا ہوا پھر یہ سجدۂ ثانیہ تابع اول کا نہ ہو جائیگا۔ لان الثانیۃ ہی المستتبعۃ۔ کیونکہ سجدہ دوم جو نمازی ہے یہی تو اپنے پیچھے لگانے والا تھا۔ ف۔ تو یہ سجدہ قوی پہلے سجدہ خارجی ضعیف کا تابع نہ ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ ہم اسکو اول کے ساتھ لاحق کیے دیتے ہیں تو یہ بھی گویا خارج نماز ہو جائیگا تو اس صورت میں پہلے سجدہ ادا کرنے کے ساتھ ادا ہو جائیگا جب کہ اسی کے ساتھ لاحق کریں۔ جواب دیا کہ ہم الحاق نہیں کرتے۔ ولا وجہ الی الحاقہا بالاولی۔ اور اول سجدہ کے ساتھ اسکو لاحق کرنے کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ لاحق کرنا ممنوع ہے۔ لانہ یؤدی الی سبق الحکم علی السبب۔ اسلیے کہ ایسا حاصل یہ نکلتا ہے کہ سبب سے حکم مقدم ہو گیا۔ ف۔ یعنی سبب تو یہاں تلاوت ہے پھر بعد تلاوت کے حکم ادائے سجدہ کا واجب ہوتا ہے اور تلاوت یہاں پیچھے ہوئی پس اگر اول کے ساتھ الحاق کر کے ادا ہو جاوے تو سبب سے پہلے حکم موجود ہونا لازم آوے اور یہ ممنوع ہے۔ م۔ ایک شخص بیٹھا تلاوت کرتا ہے اسنے آیت سجدہ پڑھکر سجدہ کیا اور وہاں ایک نمازی نے سنکر نماز میں اسکی متابعت کی نیت سے سجدہ کیا تو نماز فاسد ہوئی۔ ہاں اگر نماز سے باہر ہو تو مستحب ہے کہ تلاوت کرنے والے کی اتباع کرے اور اس سے پہلے سر نہ اٹھاوے۔ الظہیریہ۔ اور اگر سننے والے متعدد ہوں تو تلاوت کرنے والے کے پیچھے صف باندھکر اسکی امامت میں سجدہ کریں۔ فتح البحر۔ واضح ہو کہ سجدہ تلاوت کی صفات میں سے یہ بھی ہے کہ کئی سجدے جمع ہو کر باہم متداخل ہو جاتے ہیں حتی کہ ایک ہی سجدہ سب سے کافی ہو جاتا ہے اگرچہ واجب ہونا تلاوت اور سماع دونوں سے مجتمع ہوا ہو مگر شرط یہ ہے کہ آیت و مجلس دونوں متحد ہوں اور اگر کوئی مختلف ہو تو تداخل نہ ہوگا۔ المحیط۔ چنانچہ فرمایا۔ ومن کرر تلاوۃ سجدۃ واحدۃ فی مجلس واحد۔ اور جس شخص نے ایک ہی آیت سجدہ کو مکرر تلاوت کیا ایک ہی جلسہ میں۔ ف۔ تو تداخل ہو جائیگا حتی کہ۔ اجزتہ سجدۃ واحدۃ۔ اسکو ایک سجدہ کرنا کفایت کریگا۔ ف۔ خواہ مقدم ہو یا موخر ہو۔ م۔ اور یوں ہی اگر ایک ہی جلسہ میں ایک نے خود تلاوت کی اور وہی آیت دوسرے کی تلاوت سے سنی تو بھی یہی حکم ہے۔ کذا فی المحیط۔ کیونکہ ابو موسیٰ اشعری رضہ مسجد بصرہ میں لوگوں کو قرآن پڑھاتے اور باوجود مکرر آیت سجدہ پڑھنے کے ایک ہی بار سجدہ پر اکتفا فرماتے تھے۔ حضرت حسن وحسین رضی اللہ عنہما کے معلم یعنی ابو عبدالرحمٰن السلمی رحمہ اللہ تعالیٰ تابعی بھی بار بار ایک آیت کو تکرار کراتے اور ایک ہی سجدہ کرتے تھے۔ مع۔ یہ اسوقت کہ مجلس متحد ہو۔ فان قراہا فی مجلسہ فسجدہا ثم ذہب ورجع۔ اور اگر مجلس بدلے بایں طور کہ آیت سجدہ کو اپنی مجلس میں پڑھکر سجدہ کیا پھر کہیں جا کر واپس آیا۔ ف۔ حتی کہ مجلس بدلی۔ فقراہا سجدہا ثانیۃ۔ پھر اسی آیت کو پڑھا تو دوبارہ سجدہ کرے۔ ف۔ اور پہلا سجدہ کرنا بوجہ تبدل مجلس کے کافی نہ رہا بخلاف اسکے اگر مجلس نہ بدلتی تو پہلا سجدہ کافی رہتا۔ جیسے ایک مجلس میں سب کے بعد ایک سجدہ کر تو وہ کافی ہو جاتا ہے بر خلاف تبدل مجلس کے کہ سب کے بعد بھی ایک کافی نہیں چنانچہ فرمایا۔ وان لم یکن سجد للاولی فعلیہ سجدتان۔ اور اگر اسنے پہلی مجلس کا سجدہ ادا نہ کیا ہو تو اب اسپر دو سجدہ ہونگے۔ ف۔ جیسے آیت دوسری ہو اگرچہ مجلس متحد ہو تو ہر آیت کے واسطے سجدہ جداگانہ واجب ہے۔ کذا فی المحیط۔ والاصل ان مبنی السجدۃ علی التداخل دفعا للحرج اور اصل یہاں یہ ہے کہ سجدہ تلاوت کا بنی تداخل پر ہے واسطے دفع حرج کے۔ ف۔ بدلیل استحسان۔ اور قیاس یہ تھا کہ ہر سبب کے واسطے علیحدہ سجدہ واجب ہو لیکن بنظر حرج کے استحسانا تداخل ہو جاتا ہے۔ پھر تداخل دو طرح ہوتا ہے ایک یہ کہ سبب میں تداخل ہو جاوے۔ دوم یہ کہ سبب تو ہر ایک موجب رہے لیکن جو ہر ایک کا حکم ہے وہ باہم متداخل ہو جاویں تو یہ حکم میں تداخل ہے۔ پھر یہاں جو تداخل ہے اسکو بیان فرمایا قولہ۔ وہو تداخل فی السبب دون الحکم۔ اور یہ تداخل بوجہ

تلاوت میں ہی یہ سبب میں تداخل ہی نہ حکم میں۔ ف۔ اور سبب سجدہ کا بیان تلاوت ہی یا اسکا سننا۔ اور حکم اسکا یہ ادائے سجدہ واجب ہی پس یہان جب مجلس متحد ہو تو تلاوت یا سماعت کا مکرر ہونا متداخل ہو کر بمنزلہ ایک سماعت یا ایک تلاوت کے قرار دیا گیا تو اس سے ایک ہی سجدہ ہوا تو تداخل سبب ہوا۔ اور اگر سبب میں تداخل نہوتا بلکہ ہر تلاوت یا سماعت سے جداگانہ ادائے سجدہ واجب ہوتا پھر ادائے سجدہ جو کہ حکم ہی اسوقت متعدد ادا میں تداخل ہوتا حتی کہ ایک ادا بمنزلہ سب کے فعل کے ہوتی تو یہ تداخل حکم ہو جاتا۔ پس دونون کا نتیجہ تو واحد رہا لیکن یہان تداخل سبب قرار دیا۔ وهو الیق بالعبادات اور عبادات کے ساتھ یہی تداخل زیادہ لائق ہی۔ ف۔ یعنی سبب میں تداخل قرار دینا عبادات کے ساتھ زیادہ مناسب ہی اسلیے کہ اگر سبب متعدد ٹھہراوین تو ہر ایک سبب سے جداگانہ وجوب ہوا تو ایک ہی آیت سجدہ کی تعلیم کرنے میں متعدد سجدہ ہر بار کی تلاوت سے لازم آئے پھر ہم نے دیکھا کہ اسمین حرج ہی اور شرع نے حرج کو اٹھا دیا تو ایک سجدہ کافی نظر آیا لیکن شرع نے عبادات میں احتیاط کو بھی واجب کیا ہی اور احتیاط یہ تھی کہ ہر بار کا علیحدہ سجدہ کرے اور جب حرج سے نہ کیا اور تداخل حکم قرار دیا تو احتیاط کو چھوڑا۔ یہ خرابی اسی جہت سے لازم آئی کہ تداخل حکمی ٹھہرایا اور اگر ہم تداخل سببی رکھین تو جملہ اسباب تلاوت اسباع بمنزلہ واحد کے ہین تو ایک ہی فعل سجدہ واجب ہوا اور حرج بھی نہین رہا تو یہی تداخل سببی یہان زیادہ لائق ہی۔ والحکمی بالعقوبات۔ اور تداخل حکمی زیادہ لائق بعقوبات ہی۔ ف۔ یعنی شرع نے جو سزائین مقرر کی ہین ایمین ہر سبب کو موجب قرار دیکر انکے احکام میں تداخل ٹھہرانا اولی ہی اسواسطے کہ عقوبات میں احتیاط کچھ واجب نہین کیا گیا بلکہ شبہہ پر حد کو دور کرنا مشروع ہی اور بھید یہ کہ عقوبت تو لوگون کے زجر کے لیے ہی اور اصل مغفرت تو صدق توبہ پر منوط ہی پس باوجود اسباب موجبہ کے جب انکا اثر واحد رہا تو باقی اللہ تعالی کے عفو کی طرف منسوب ہی۔ علاوہ برین حکمت شرعیہ یعنی زجر تو ایک سے حاصل ہو گیا بخلاف اسکے جب کہ اسباب مختلف ہون مثلاً چوری کی پھر زنا کیا تو ہر ایک کی سزا دیجائیگی جیسے آیات سجدہ متعدد ہون۔ پھر ثمرہ تداخل سبب کا سجدہ میں یہ کہ آیت سجدہ تلاوت کی اور سجدہ کر لیا پھر اسی مجلس میں وہی تلاوت کی تو وہی سجدہ کافی ہوا اور ثمرہ تداخل حکم کا عقوبت میں یہ کہ زنا کیا اور حد ماری گئی پھر زنا کیا تو پھر حد ماری جاوے اور اگر ایک زنا کیا اور حد نہین ماری گئی تھی کہ دوسرا اور تیسرا وغیرہ زنا کیا پھر اسپر حد مارے جانے کا حکم ہوا تو صرف ایک حد ماری جائیگی اور تداخل احکام ہو گیا۔ شمس الائمہ سرخسی نے سجدات میں تداخل کی وجہ ضعیف سمجھی بلکہ فرمایا کہ وجوب سجدہ تو اس آیت کی تعظیم و احترام کے واسطے ہی وہ ایک مجلس میں ایکمرتبہ ادا کرنے سے پورا ہو گیا اب مکرر اسی مجلس میں حاجت نہین رہی۔ مین کہتا ہون کہ یہ نظیر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف کے ایک قول پر ہی۔ فافہم۔ بالجملہ مدار سجدات کا تداخل سببی پر بنظر حرج ہی۔ وامکان التداخل عند اتحاد المجلس۔ اور اس تداخل کا شرعاً ممکن ہونا جبھی کہ مجلس متحد ہو۔ لکونہ جامعاً للمتفرقات کیونکہ مجلس تو متفرق چیزون کو جمع کرتی ہی۔ ف۔ یعنی نظائر شرعی میں شرع نے اتحاد مجلس کو متفرقات کا مجموعہ کرنے والا اعتبار کیا ہی۔ چنانچہ عقد نکاح ایجاب و قبول کے ملنے سے بندھ جاتا ہی حالانکہ دونون کے ملنے کی یہ کیفیت ہی کہ مثلاً عقد نکاح مین زید نے ہندہ کو کہا کہ مین نے تجھے ہزار درم مہر کے عوض اپنے نکاح مین لیا۔ پس یہ ایجاب تو اسوقت مین موجود ہوا اور اسکا قبول آیندہ ہوگا جب ہندہ کہے کہ میں نے قبول کیا۔ بہرحال ایجاب کے زمانہ سے قبول کا زمانہ مستقبل ہی اور قبول کے وقت ایجاب کا زمانہ ماضی ہو چکا پھر جب ایک تو ایک زمانہ مین اور دوسرا دوسرے زمانہ مین ہو تو دونون کا ملنا کیونکر متصور ہو کیونکہ دونون متفرق ہین پس شرع نے مجلس متحد ہونے کو جامع قرار دیا یعنی زید و ہندہ اگر اسی مجلس مین ہون تو مجلس واحد دونون کے ایجاب و قبول کو جمع کر دیگی۔ اسی طرح عقد بیع مین بائع و مشتری کا ایجاب و قبول بھی مجلس متحدہ کے جمع کرنے سے منعقد ہو جاتا ہی۔ یون ہی جس نے زنا کیا اسکا چار بار اقرار کرنا موجب الحد ہی پس اگر کسی بندہ خدا سے زنا سرزد

ہوا اور اسنے توبہ کی اور اپنے اوپر اس امید سے حد چاہی کہ اللہ تعالیٰ عفو کردے اور اسنے اگر حاکم اسلام کے حضور میں ایک
مجلس میں چار بار اقرار کیا تو یہ ایک بار شمار ہوگا کیونکہ متحد مجلس ہے یہ چاروں ظاہرا ایک ہوگئے اور اگر چار مجلسوں میں ایک ایک
اقرار کیا تو یہ چار مرتبہ ہوگیا پس حد ثابت ہوگئی۔ پھر مجلس متحد و مختلف ہونے کا بیان عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے اب توضیح
مسئلہ یہ ہے کہ ایک ہی آیت سجدہ کو مکرر تلاوت کرنے کی حاجت ہوئی تو ہر بار کے لیے وجوب سجدہ میں حرج متصور ہے اور
شرعاً حرج اٹھا دیا گیا لیکن عبادات میں احتیاط بھی واجب ہے پس ہم کہتے ہیں کہ تلاوت تو سبب ہے اور ادائے سجدہ واجب
ہونا اسکا حکم ہے پس اگر ہر بار کی تلاوت جدا جدا سبب رہی تو احتیاط یہی کہ ہر بار کا سجدہ جدا لازم ہوا اگرچہ یہ بھی ممکن ہے کہ سب
سجدوں میں تداخل ہوجاوے حتی کہ ایک سجدہ سے سب ادا ہوجاویں لیکن احتیاط کے خلاف ہے اور اگر ہر بار کی تلاوت ہی
کو متداخل کریں یعنی سب تلاوتیں بمنزلہ ایک کے ہیں تو یہ ایک ہی سجدہ واجب کرینگی تو حرج بھی نہ رہا اور احتیاط کے خلاف
بھی نہیں لیکن کلام یہ رہا کہ سب تلاوتوں کو بمنزلہ ایک کے شمار کرنا شرعاً کب جائز ہے تو ہم نے کہا کہ جب ایک ہی مجلس میں سب
تلاوتیں ہوں تو مجلس ان سب کو جمع کریگی جیسے وہ عقدوں یا چار بار اقرار زنا میں جمع کرتی ہے تو تلاوتوں کا تداخل ہونا مجلس
متحد ہونے کی صورت میں ممکن ہوا۔ تو ہمنے کہا کہ جب ایک ہی مجلس میں ایک ہی آیت سجدہ کو کئی بار تلاوت کرے تو تلاوتیں
متداخل ہوکر ایک ہی سجدہ واجب ہوگا تاکہ حرج شرعاً دور ہو۔ **فاذا اختلف عاد الحکم الی الاصل**۔ پھر جس صورت میں
کہ مجلس جدا جدا ہو تو حکم اپنے اصل کی طرف عود کریگا۔ ف۔ یعنی ہر تلاوت کے واسطے سجدہ جدا واجب ہوگا کیونکہ
مجلس متحد نہیں تو اسباب کو متحد کردے لہذا ہم نے کہا کہ جب مختلف مجالس میں اسنے وہی آیت سجدہ تلاوت کی تو ہر بار کے
لیے جدا سجدہ واجب ہوگا۔ جیسے اگر ایک ہی مجلس میں متعدد آیات سجدہ کی تلاوت کیں تو ہر آیت کے واسطے اسکا سجدہ
واجب ہے۔ پھر واضح ہو کہ تلاوت کرنے والا جس جگہ ہے خواہ کھڑا تلاوت کرتا ہو یا بیٹھا تلاوت کرتا ہو وہ اسکی مجلس ہے اور اگر
اسی جگہ اسی کام میں ایک آیت کو مکرر تلاوت کیا تو حقیقۃً مجلس متحد ہے اور بعض صورتوں کو شرع نے حکماً ایک ہی جگہ قرار دیا ہے
جیسے چھوٹی کوٹھری یا مسجد میں ایک گوشہ سے دوسرے گوشہ میں چلا گیا تو بمنزلہ اتحاد مجلس کے ہے۔ اور اگر اسی جگہ بیٹھا رہا لیکن
تلاوت سے ٹھہر کر کھانا وغیرہ کھایا پھر وہیں تلاوت شروع کی تو حکماً دوسری مجلس ہے۔ **ولا تختلف بمجرد القیام**۔ اور اگر بیٹھے
تلاوت کرنے والا خالی کھڑا ہوگیا تو اس سے مجلس جدا نہیں ہوتی۔ ف۔ اور اگر کھڑے ہوکر تین قدم چلا یا کئی لقمہ کھانے
وغیرہ ایسے تو مجلس بدل گئی لہذا کہا کہ تلاوت کنندہ خالی کھڑا ہوجاوے بدون کسی دوسرے مقصود کے تو مجلس نہیں بدلی
بخلاف المخیرۃ۔ برخلاف اس عورت کے جسکو اختیار دیا گیا۔ ف۔ طلاق کا یعنی شوہر نے اپنی عورت کو جو بیٹھی تھی اختیار
دیا کہ چاہے تو اپنی نفس کو اختیار کر۔ عورت کو اسی مجلس تک اختیار ہے پس اگر اسنے اسی مجلس میں کہا کہ میں نے اپنی نفس کو
اختیار کیا تو طلاق واقع ہوگئی اور اگر عورت نے کھڑے ہوکر کہا تو واقع نہ ہوگی۔ اس سے وہم ہوا کہ کھڑے ہونے سے مجلس
بدل جاتی ہے تو امام مصنف رح نے دفع کیا کہ خالی کھڑا ہونا تبدیل نہیں کرتا جب تک کہ کھڑا ہونا کسی مقصود سے ملحق نہو اور
مخیرہ کے مسئلہ جو کھڑے ہوجانا مبطل تھا تو۔ **لانہ دلیل الاعراض**۔ اسوجہ سے کہ یہ کھڑا ہونا اسکے اعراض کی دلیل ہے
ف۔ یعنی عورت نے اختیار لینے سے اعراض کیا اور منہ موڑا۔ پس یہ خالی کھڑا ہونا نہیں اعراض کے طریقہ سے ہے۔ **وھو
مبطل ھنالک** اور اعراض کرنا یہاں اختیار کو باطل کرتا ہے۔ ف۔ تو عورت کا اختیار جاتا رہا پس طلاق اسلیے نہیں
پڑی کہ عورت سے اختیار ہی سے منہ موڑ لیا اور اسوجہ سے نہیں کہ کھڑے ہونے سے مجلس بدل گئی۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر
کھڑی ہو اس حالت میں کہ اسکو اختیار دیا گیا اور وہ بیٹھ گئی تو اختیار باقی ہے کیونکہ بیٹھ جانا کچھ منہ موڑنے پر دلالت نہیں کرتا ہے
وفی تسدیۃ الثوب یتکرر الوجوب وفی المنتقل من غصن الی غصن کذلک۔ اور تانا تننے کی آمد و رفت میں وجوب

سجدہ مکرر ہوگا اور ایک شاخ سے دوسری شاخ پر چلے جانے میں بھی مکرر ہوگا - فی الاصح - یہی قول اصح ہے - ف - اور یہی
زمین جوتنے کی رفتار میں ہے - الکافی - وکذا فی الدیاسۃ للاحتیاط - اور یہی حکم کھلیان روندنے میں ہے - ف - واضح
ہو کہ مجلس متحد رہیگی تبدیل نہوگی اگر بہت دیر ہو یا ایک لقمہ کھاوے یا ایک گھونٹ پیے یا خالی کھڑا ہو جاوے یا ایک دو
قدم چلے یا چھوٹی کوٹھری اور مطلقاً مسجد کے ایک گوشہ سے دوسرے میں چلا جاوے خواہ جامع مسجد ہو - اور جہاں سے اقتدا
صحیح ہو یا کشتی میں سوار چلے خواہ نماز کی حالت میں پڑھے یا بغیر نماز کے - یا جانور پر نماز کی حالت میں ہو یا سوار ہو کر رفتار سے
چلے اتر پڑے یا عمل قلیل یا تسبیح وتہلیل یا قراءۃ القرآن - یا بیٹھے سووے یا اول رکعت میں مکرر پڑھے اور یوں ہی اصح قول
پر جملہ رکعات بمنزلہ مجلس واحد میں - الخلاصہ - اور جن صورتوں میں مجلس بدلتی ہے از انجملہ بڑے گھر میں ایک گوشہ سے دوسرے
گوشہ میں جانا - جانور پر بغیر نماز کے تلاوت کرنا - درمیان تلاوت میں کلام کرنا - تین قدم بروایت قاضیخان اور چار قدم بروایت
المحیط چلنا - چلنے میں پڑھنا - پیرنا بڑے دریا یا حوض میں اور صحیح قول پر چھوٹے حوض دہ در دہ میں یا چکی کے گرد پھرنا - اور زیادہ
کھانے و پینے میں اشتغال تبدیل ہے - کروٹ سے سونا - بیع کرنا و اسکے مانند - نماز کا تحریمہ باندھنا - نماز سے خارج ہونا حتی کہ اگر
تلاوت میں تحریمہ نماز باندھا اور مکرر پڑھا تو دوسرا سجدہ واجب ہوگا اور نماز کے بعد سلام پھیر کر دوبارہ تلاوت کی تو دوسرا سجدہ
واجب ہوگا اگر مجلس واحد میں سنا مگر اسنے کہا کہ اب نہیں پڑھونگا پھر تلاوت شروع کی تو مجلس واحد رہی اور ایک ہی سجدہ
کافی ہے - کذا فی الکافی ○ - ولو تبدل مجلس السامع دون التالی - اور اگر سننے والے کی مجلس بدل گئی بدون تلاوت کنندہ کے
یتکرر الوجوب علی السامع - تو سننے والے پر وجوب سجدہ مکرر ہوگا - ف - جبکہ اسنے مکرر آیت سجدہ سنی - لان السبب
فی حقہ السماع - کیونکہ سجدہ واجب ہونے کا سبب اسکے حق میں سننا تلاوت کا ہے - ف - اور اسکا سننا دو مجلسوں میں
واقع ہوا اور تلاوت کنندہ کے حق میں سبب تلاوت ہے تو مجلس متحد ہونے سے اسپر ایک ہی سجدہ رہا حتی کہ اگر اسکی مجلس بدلی
تو بالاتفاق اسپر مکرر تلاوت سے مکرر سجدہ واجب ہوگا - وکذا اذا تبدل مجلس التالی دون السامع - اور یوں ہی جب
تلاوت کنندہ کی مجلس بدلے بدون سننے والے کے - ف - تو بھی سننے والے پر مکرر سجدہ واجب ہوگا - علی ما قیل
بنا بر اس قول کے جو کہا گیا - ف - یعنی بعض مشائخ نے جنمیں فخر الاسلام ہیں یہی کہا ہے - ع - اور کافی میں بھی ظاہرا اسی کو
ترجیح دی ہے - ف - والاصح انہ لا یتکرر الوجوب علی السامع لما قلنا - اور اصح یہ کہ سننے والے پر مکرر وجوب نہ ہوگا
اسی وجہ سے جو ہم نے بیان کی - ف - یعنی اسکے حق میں سبب وجوب کا تلاوت نہیں تاکہ تلاوت کی مجلس بدلنے کا اسکے
حق میں اعتبار ہو بلکہ اسکے حق میں سبب علیحدہ یعنی سماع ہے اور سماع کی مجلس نہیں بدلی تو مکرر وجوب نہوگا - م - اور یہی اکثر مشائخ
کا قول اور ہم اسی کو لیتے ہیں - العنایہ ○ - پس اسی پر فتوی ہوگا - م - اگر وقت مباح میں آیت پڑھی تو وقت مکروہ میں اسکا
سجدہ ادا نہ ہوگا اور اگر کسی وقت مکروہ طلوع و غروب وغیرہ میں پڑھی اور اسی وقت ادا کر دیا تو ہو گیا - اگر پڑھکر خوف طاری
ہونے سے سوار ہو گیا تو بحالت خوف سواری پر ادا ہو جائیگا اور بحالت امن نہیں - محیط السرخسی - اور یہ سجدہ ادا ہونیکی
وہی شرائط ہیں جو نماز کی ہیں سوائے تحریمہ کے - رکن اسکا زمین پر پیشانی رکھنا یا جو اسکے قائم مقام ہو جیسے فوراً رکوع کر دینا
یا مریض و سوار کے لیے اشارہ کرنا - بشرطیکہ سواری پر تلاوت سے واجب ہوا ہو اور وہ آخر کو بھی ادا ہو سکتا ہے بخلاف اسکے جو
زمین پر واجب ہوا وہ سواری پر ادا نہ ہوگا مگر بحالت خوف - پھر جس چیز سے نماز فاسد ہو جاتی ہے جیسے عمداً حدث کرنا
یا کسی طرح کلام یا قہقہہ وغیرہ ایسی چیز سے سجدہ تلاوت بھی فاسد ہوگا اور اعادہ واجب ہے لیکن خالی سجدہ تلاوت میں قہقہہ
سے وضو نہیں ٹوٹیگا اور عورت کی محاذات سے فاسد نہوگا - اور اگر سجدہ تلاوت میں سو گیا تو صحیح قول پر طہارت نہیں
ٹوٹی - سم ○ - ومن اراد السجود - اور جس نے سجدہ کا ارادہ کیا - ف - کہ اللہ تعالی کے واسطے سجدہ کرے اور مستحب

یہ کہ کھڑا ہو جاوے۔ ط۔ اور۔ کبر ولم یرفع یدیہ۔ تکبیر کہے بغیر دونوں ہاتھ اٹھانے۔ ف۔ باواز بلند۔ ط۔ یہ تکبیر بظاہر مسنون ہے نہ واجب۔ وسجد۔ اور ایکبارگی زمین پر سر رکھکر سجدہ کرے۔ ف۔ یا ایسا ہی رکوع کرے جن صورتوں میں جائز ہے م۔ اور سجدہ میں سبحان ربی الاعلیٰ۔ تین مرتبہ پڑھے یہی صحیح ہے۔ ق۔ ثم کبر۔ پھر تکبیر کہے۔ ف۔ باواز بلند۔ ط۔ ورفع راسہ۔ درحالیکہ سجدہ سے سر اٹھاوے۔ ف۔ اور مستحب یہ کہ سیدھا کھڑا ہو جاوے بعد اسکے بیٹھے۔ ط۔ یہ طریقہ سجدہ کا مستحب طریقہ ہے۔ اعتبارا بسجدۃ الصلوٰۃ۔ بقیاس سجدہ نماز کے۔ ف۔ لہذا اگر بدون تسبیح پڑھے بقدر ساعت اول خالی سر ٹیک کر اٹھا لیا تو ادنیٰ درجہ جائز ہے جیسے سجدہ نماز میں ہے۔ وھو المروی عن ابن مسعود رضہ۔ اور یہی طریقہ حضرت ابن مسعود رضہ سے مروی ہے۔ ف۔ یہ روایت نہیں ملی لیکن حضرت ابن عمر رضہ نے کہا کہ حضرت صلعم قرآن ہم لوگوں کو سناتے پس جب سجدہ پر گذرتے تو تکبیر کہکر سجدہ کرتے اور ہم لوگ آپ کی اقتدا میں سجدہ کرتے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی و ابو قلابہ اور محمد بن سیرین اور شعبی وحسن وعطاء و ابن جبیر و ابو عبد الرحمن السلمی سے مانند ہمارے مذہب کے روایت کیا یعنی مع اس بات کے کہ۔ ولا تشہد علیہ ولا سلام۔ اسپر التحیات نہیں اور نہ سلام ہے۔ ف۔ اور یہ جماعت تابعین سلام نہیں پھیرتے تھے۔ ع ن۔ اور یہی مالک رح کا قول ہے اور مذہب شافعی میں اصح یہ کہ سلام شرط ہے مع۔ اور مع یہی کہ تشہد نہیں اور سلام بھی نہیں۔ لان ذلک للتحلل۔ کیونکہ سلام تو احرام سے حلال ہونے و نکلنے کے لیے مشروع ہے۔ وھو یستدعی سبق التحریمۃ۔ اور تحلل چاہتا ہے کہ پہلے تحریمہ ہو۔ ف۔ تاکہ اُس سے تحلیل کرے۔ وہی منعدمۃ۔ در تحریمہ یہاں منعدم ہے۔ ف۔ اور تکبیر جو کہی جاتی ہے وہ سجدہ میں جانے کی تکبیر ہے۔ قال ویکرہ ان یقرأ السورۃ فی الصلوٰۃ او غیرہا ویدع آیۃ السجدۃ۔ امام محمد رح نے کہا کہ نماز یا غیر نماز میں سورہ پڑھنا اور بابین سے سجدہ کی آیت کو چھوڑ دینا مکروہ ہے۔ ف۔ بکراہت تحریمی ط ع د۔ لانہ یشبہ الاستنکاف عنہا۔ کیونکہ یہ فعل تو سجدے سے منہ موڑنے کے مشابہ نظر آتا ہے۔ ف۔ حالانکہ حدیث ابو ہریرہ رضہ میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بندہ مومن نے سجدہ پڑھکر سجود کیا تو شیطان ایک طرف ہو جاتا اور روکر کہتا ہے کہ ہائے افسوس کہ آدمی کو سجدہ کا حکم ہوا اسنے سجدہ کیا تو اسکے لیے جنت ہے اور مجھے حکم ہوا میں نے انکار کیا تو میرے لیے دوزخ ہے۔ رواہ مسلم۔ اور واضح ہو کہ شیطان کا رونا بطور ندامت کے نہیں بلکہ آدمی کی عداوت اور اپنی خواہش پوری نہونے پر ہے م۔ ابو سعید رضہ سے روایت ہے کہ میں نے خواب دیکھا کہ میں سورۂ ص لکھتا ہوں تو جب میں آیت سجدہ پر پہونچا تو میں نے دیکھا کہ دوات و قلم و جو چیز موجود تھی سب سجدہ میں گر پڑیں تو میں بھی سجدہ میں گرا۔ پھر میں نے یہ خواب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تو آپ برابر سورۂ ص میں سجدہ کیا کرتے تھے۔ رواہ احمد۔ اور امام احمد نے ایک صحابی رضہ کے واقعہ کا درخت کے سجدہ کرنے و سجدہ میں حمد و ثنا و دعا کرنے کا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تو آپ نے بھی سجدہ کیا اور جو درخت نے کہا تھا وہی سجدہ میں فرماتے تھے۔ یہ حدیث میں نے تفسیر کے سجدہ بنی اسرائیل میں ذکر کی ہے م۔ ولا باس بان یقرأ آیۃ السجدۃ ویدع ماسواہا۔ اور یہ مضائقہ نہیں کہ آیت سجدہ پڑھے اور باقی کو تلاوت نکرے۔ لانہ مبادرۃ الیہا۔ کیونکہ یہ تو سجدہ کی طرف مبادرت و پیشقدمی ہے۔ ف۔ اور نماز خفی میں جو اسکو مستحب نہیں کہا تو اسلیے کہ امام جب ایک سجدہ میں جائیگا تو مقتدی متحیر ہونگے کیونکہ انکو خیال رکوع کا ہے اور آیت سجدہ پڑھنا انکو معلوم نہیں ہے م۔ قال محمد احب الی ان یقرأ قبلہا آیۃ او آیتین دفعا لوہم التفضیل۔ امام محمد کا قول ہے کہ میرے نزدیک محبوب یہ ثابت ہوتا ہے کہ آیت سجدہ سے پہلے دو ایک آیتیں پڑھ لے تاکہ یہ وہم نہو کہ آیت سجدہ کو اوروں پر فضیلت ہے۔ ف۔ حالانکہ قرآن ہونے میں سب آیات برابر ہیں۔ اور اگر ایسا نکیا تو اسپر گناہ کچھ نہیں ہے لکلامہ۔ واستحسنوا اخفاءہا شفقۃ علی السامعین۔ اور علماء نے مستحسن سمجھا کہ آیت سجدہ کو سننے والوں سے مخفی پڑھے۔ ف۔ پھر اگر اسکے پاس جو لوگ

مین دیکھے کہ وہ سجود کے واسطے طہارت وغیرہ سے آراستہ ہین اور سمجھے کہ انپر اداے سجدہ مین کچھ گرانی نہوگی تو آواز جہر سے پڑھنا چاہیے اور اگر وے لوگ بے وضو ہون یا سمجھے کہ وے سنکر سجدہ نہ کرینگے یا انپر گران ہوگا تو چاہیے کہ آہستہ پڑھ لے اور یہ حکم عام ہے خواہ نماز مین ہو یا نماز سے باہر ہو۔ الخلاصہ۔ واضح ہو کہ نماز فریضہ جو جہر سے پڑھی جاتی ہے اسمین آیت سجدہ کو بخیال مذکور آہستہ پڑھنا روا نہین ہے کیونکہ جہر واجب ہے اور یہ جو خلاصہ مین ہے تو منفرد کے لیے یا نوافل مین ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ جو شخص کسی شغل مین ایسا مصروف ہوا کہ سجدہ نہین سُنا تو اچھا یہ کہ زجراً اسپر سجدہ واجب ہو۔ د۔ نماز سے باہر یا سواے فریضہ کے سجدہ مین چاہیے یہ دعا پڑھے۔ اللھم اکتب لی عندک بھا اجرا وضع عنی بھا وزرا واجعلھا لی عندک ذخرا وتقبلھا منی کما تقبلتھا من عبدک داؤد۔ یہ حدیث الشجرہ مین بھی وارد ہے جیسا اوپر اشارہ گذرا اور یہ مقام لطائف اشارات کا ہے۔ م۔ اصح یہ کہ نمازی سجدہ سے تلاوت کا سجدہ بھی عامہ مشائخ کے نزدیک بدون نیت کے ادا ہوجاتا ہے لیکن اگر فوراً کی حد مین نہ رہا تو ادا ہونے کے لیے نیت شرط ہے جیسے رکوع کے ساتھ ادا ہونے مین نیت بہرحال شرط ہے۔ بعض سلف سے یہ سجدہ بغیر وضو آیا۔ کما رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور ابراہیم نخعی رح نے تیمم جائز رکھا ہے۔ع۔ شاید یہ علی الفور سجدہ کے لیے ہوگا۔ م۔ امام سجدہ پڑھکر ادا کرنا بھولا اور رکوع مین یاد کیا تو فوراً سجدہ مین گر پڑے پھر اُٹھکر رکوع کرے اور آخر مین سہو کے دو سجدے کرے۔ کما فی الاصل۔ ع۔ اگر سجدہ مین یاد کرے تو وہین اُسکی نیت کرلے لیکن رعایۃ الاصل جندکو رہوئی صریح ہے کہ رکوع مین بیٹھکر رکوع سے ادائے سجدہ کی نیت صحیح نہین ہے۔ م۔ فرع۔ سجدۂ شکر ابوحنیفہ رح کے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے اور صاحبین کے نزدیک عبادت مثمر ثواب ہے۔ صورت یہ کہ اللہ تعالیٰ نے بندہ کو رزق یا فرزند یا مال یا گمی ہوئی چیز یا دفع بلا یا شفاے بیمار یا اُسکے مانند کوئی نعمت جو معصیت نہین ہے عطا فرمائی تو مستحب ہے کہ سجدہ تلاوت کے مانند طہارت سے قبلہ رخ ایک شکر کا سجدہ مع حمد وثنا کے ادا کرے۔ السراج۔ اور لوگون کو اس سے روکنا نہ چاہیے کیونکہ سجدہ شکر مین عبادت و عاجزی ہے اور صاحبین ہی کے قول پر فتویٰ ہے۔ الحجہ۔ یہی قول صحیح ہے اور احادیث صحیحہ اس سجدہ مین وارد ہین جیسے امت کے واسطے شفاعت وغیرہ کے عطا ہونے کے وقت ہوا تھا۔ م۔ ہان جو سجدہ کہ بے سبب ہو وہ قربت نہین مگر وہ مکروہ بھی نہین ہے لیکن اداے نماز کے بعد جو سجدہ کیا کرتے ہین وہ اس جہت سے مکروہ ہوگیا کہ عوام جہال اسکو بھی ایک سنت سمجھینگے اور جو فعل کہ اعتقاد مودی ہو وہ مکروہ ہوجاتا ہے۔ الزاہدی۔ یہ قاعدہ اصول مین بالاتفاق صحیح ہے اور اس قاعدہ پر ہمارے زمانہ کے بہت سے مباحات جنکو جاہلون نے منجر بدعت کردیا ہے مکروہ ہوتے ہین فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

باب صلوٰۃ المسافر

یہ باب مسافر کے نماز کا بیان ہے۔ یہ باب علٰحدہ بیان فرمایا کیونکہ سفر مین چند احکام بدلے ہوے ہین جیسے نماز مین کمی اور روزہ افطار کرنا یعنی بالفعل نہ رکھنا اور مدت مسح موزہ کی تین رات دن بڑھ جانا اور جمعہ وعیدین و قربانی کا واجب نہ رہنا اور عورت آزادہ کو بغیر محرم کے نہ جانا۔ م۔ العنایہ۔ السفر الذی تتغیر بہ الاحکام۔ وہ سفر جس سے یہ احکام بدل جاتے ہین۔ ان یقصد مسیرۃ ثلثۃ ایام ولیالیھا۔ یہ ہے کہ قصد کرے رفتار تین روز و شب کی۔ ف۔ یعنی ایسی مسافت کا قصد کرے جو تین روز و شب مین طے ہوگی۔ بسیر الابل۔ بذریعہ رفتار اونٹ کے۔ ومشی الاقدام۔ یا قدمون کی چال سے۔ ف۔ یا بیل گاڑی کی چال سے۔ ت۔ پھر قصد اُس شخص کا معتبر ہے جسکو یہ لیاقت حاصل ہو۔ اور تین دن ہر ملک کے سال بھر کے موسم کے معتبر ہین جیسے ہمارے یہان خوب جاڑے مین سب سے چھوٹا دن ہوتا ہے۔ ع۔ اور صحیح یہ کہ صبح سے رات تک نہین ہے بلکہ ہر روز صبح سے وقت زوال تک مرحلہ پر پہونچکر استراحت کرکے تین رات دن مین طے ہو تو وہ مسافت

سفر ہے۔ السراج المیعلوم۔ اور جو وقت استراحت کا ہے وہ رفتار مین شمار ہے ع۔ بلکہ حاصل یہ کہ سفر کی مسافت وہ ہے جو اس استراحت کے ساتھ چلکر تین دن رات مین طے ہو تو رات حصہ رفتار مین نہین بلکہ رفتار ممکن ہونے کے لیے جو استراحت لازم ہے اسکا وقت ہے لیکن اس صورت مین جو مسافر کہ تیسرے روز بعد زوال کے وطن پہونچے وہ مسافر نہوگا حالانکہ شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ صحیح یہ کہ نیت سے وہ مسافر ہوگیا۔ کمافی العینی مع۔ **لقوله عليه السلام يمسح المقيم كمال يوم وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها**۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مقیم مسح کرے پوری ایک رات و دن اور مسافر مسح کرے تین دن و راتین۔ ف۔ یہ حدیث صحیح تو ہے دن پر مسح کرنے کے واسطے ہے لیکن اس سے نکلا کہ مسافر کا ایک سفر تین دن رات کا ہوگا۔ **عمت الرخصة الجنس**۔ یہ اجازت عام جنس کو شامل ہے۔ ف۔ یعنی کسی مسافر کی تخصیص نہین بلکہ کوئی مسافر ہو سب کو یہ اجازت عام ہے۔ **ومن ضرورته عموم التقدير**۔ اور رخصت کے عام ہونے کی ضرورات سے عموم تقدیر ہے۔ ف۔ یعنی جب اجازت ہر مسافر کو شامل ہے تو ہر ایک کے لیے تین دن رات کی مدت ضرور ہے۔ ورنہ لازم آوے کہ بعض مسافر تین دن رات مسح نہین کرتا۔ حالانکہ حدیث مین عام مسافر کے واسطے اجازت ہے۔ حاصل یہ کہ کمتر مقدار سفر بھی تین دن رات ہوئی کیونکہ اگر مقدار کم ہو تو حدیث سے مخالفت لازم آتی ہے مثلاً زید کا وطن دو گانون مین ہے جنمین دو دن کا فاصلہ ہے پس اگر دو دن مقدار سفر ہو تو اول روز جب زید ایک وطن سے دوسرے وطن کو چلا تو اسکو تین دن رات مسح کی اجازت بوجہ مسافر ہونے کے حاصل ہوئی اور جب دوسرے روز وہ وطن مین پہنچ گیا تو اب اسکو پانون دھونا لازم ہے پس اس مسافر کو تین دن رات مسح کی اجازت حاصل ہوئی حالانکہ اول روز حاصل ہوئی تھی اور لازم آیا کہ بعض مسافر تین دن رات مسح نہین کریگا حالانکہ حدیث مین یہ ہے کہ ہر مسافر تین دن رات مسح کرے پس معلوم ہوا کہ کمتر مقدار سفر کی تین دن رات سے کم نہین ہے۔ اسپر اعتراض ہوا ہمارے نزدیک تیسرے روز وقت زوال جو مسافر وطن کو پہونچ گیا وہ مسافر ہونا چاہیے جیسا کہ سراج کا مسئلہ گذرا حالانکہ وہ پہونچکر پانون دھووے نہ مسح کرے تو تین دن رات سے کم اس مسافر نے مسح کیا۔ ابن الہمام نے کہا کہ اس اعتراض سے نجات کی صرف یہ صورت ہے کہ کہا جاوے کہ یہ شخص مسافر ہی نہین مگر شمس الائمہ نے کہا کہ صحیح یہ کہ وہ ابتداء نیت سے مسافر ہو گیا۔ مسافر ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ہر روز وہ رفتار کے اندر جیسے قصر نماز ہے ویسے ہی اس روز منزل پر ٹھہر کر تھکان کی وجہ سے قصر کی اجازت رات مین بھی ہے اب ظاہر ہے کہ تیسرے روز جب وقت زوال کے وطن مین پہونچا تو اس تھکان کا شمار اس رات تک ہونا چاہیے تو قصر رہتا لیکن اسکو عارض ہوا کہ اب وہ وطن مین بغیر نیت مقیم ہو گیا تو جیسے مقیم فرودر وطن مین تھکے اسپر قصر نہین ہے تو اس مسافر پر قصر نہین۔ پس یہی محل اجتہاد ہے۔ فاللہ تعالیٰ اعلم مع۔ **وقدر ابو يوسف بيومين والاكثر اليوم الثالث**۔ اور ابو یوسف نے سفر کی مقدار دو روز کامل اور تیسرے کا زیادہ حصہ قرار دی۔ **والشافعي بيوم وليلة في قول**۔ اور امام شافعی رحمہ نے ایک دن رات قرار دی ایک قول مین۔ ف۔ اور دو دن راتین دوسرے قول مین۔ **وكفى بالسنة حجة عليهما**۔ اور کافی ہے حدیث مذکور دونون پر حجت ہونے کو۔ ف۔ یعنی حدیث المسح۔ پھر واضح ہو کہ سفر کے تحقق مین معتبر اوسط چال ہے تو اگر اونٹ و قدم کی چال سے حساب لگایا۔ تو امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔ **والسير المذكور هو الوسط**۔ اور جو چال ذکر کی گئی یہی اوسط ہے۔ **وعن ابي حنيفة التقدير بالمراحل**۔ اور ابو حنیفہ رحمہ سے مرحلون کا اندازہ مروی ہے۔ ف۔ یعنی تین مرحلہ ہوتا۔ یعنی جیسے عرف مین تین منزل کا شمار کرتے ہین۔ **وهو قريب من الاول**۔ اور یہ بھی اول قول سے قریب ہے۔ ف۔ کیونکہ ہر روز ایک منزل چلنے کا معمول ہے خصوص چھوٹے دنون مین تو وہی تین دن رات کا اندازہ ہوا مع۔ پھر بعض مشائخ نے فرسخ سے اندازہ کیا۔ المرغینانی یعنی فرسنگ جسکو دھییان کہتے ہین اور وہ چھتیس ہزار قدم ہر قدم نصف ذراع ہر تین میل پر ایک پتھر کا نشان بناتے تھے جیسے اس زمانہ مین ہر میل پر ہوتا ہے مع۔ بلکہ فراسخ سے اندازہ بعض مشائخ

کہتے ہیں پھر آپس میں اختلاف کرتے ہیں بعض نے مقدار سفر ۲۱ - فرسخ اور بعض نے ۱۸ - اور بعض نے ۱۵ - قرار دی اور عنایہ
شرح الہدایہ میں ہے کہ ۱۸ - پر فتویٰ ہے اور جوامع الفقہ میں کہا کہ یہی مختار ہے اور عینی میں کہا کہ اکثر ائمہ خوارزم کا فتویٰ ۱۵ - پر ہے
مع - اور امام مصنف رح نے ان سب کو ضعیف کیا بقولہ ولا معتبر بالفراسخ ہو الصحیح - اور کچھ اعتبار فراسخ سے مقدار
کا نہیں ہے اور یہی صحیح ہے - ف - اسوجہ سے کہ جو راہ سخت دشوار گذار ہے وہ تین روز میں ۱۵ - فرسخ سے بھی کم ہو تو اہل
گر حدیث نص سے وہ قصر کریگا حالانکہ فراسخ کے اندازہ پر قصر نہوگا تو نص سے معارضہ جو ایسی ساقط ہے اور برتقدیر کہ تین دن
کی رفتار کو معتبر رکھا تو اگر تین منزل کو کوئی شخص تیز رفتار ایک ہی دن میں دوڑ کر طے کرے تو وہ قصر کریگا - پس ظاہر ہوا کہ
قصر کا مدار اسقدر مسافت پر جو اوسط چال سے تین روز میں طے ہو - یہاں پھر اشکال پیدا ہوا کہ جب اس مسافت کو ایک دن
میں طے کر کے وطن آگیا تو یہاں مسح نہیں کریگا پس اس مسافر نے تین دن رات سے کم مسح کیا - ع ف - اور شیخ نے یہاں کلام
دقیق کو طول دیا اور دعویٰ کیا کہ اگر یہ تفریع صحیح ہو تو استدلال جاتا ہے اور تین دن رات کے لیے دوسری دلیل نہیں ہے مگر
کہتا ہوں کہ استدلال اگر یوں ہو کہ اصلی اعتدال پر مسافر کی مقدار تین دن رات کی رفتار ہے بوجہ جواز مسح کے اور جب مسافر
وطن میں آنا یا نیت سے مقیم ہو جانا یا خارج اعتدال طے کرنا اور عارضی ہیں انکی راہ سے کلام نہیں ہے - م - ولا یعتبر السیر فی الماء
اور تری میں چال کا اعتبار نہیں - ف - یہ غرض نہیں کہ تری میں سفر کا اندازہ تری کے چال سے نہوگا - بلکہ معناہ لا یعتبر
بہ السیر فی البر - اسکے معنی یہ ہیں کہ تری کی چال پر رکھکر خشکی کی رفتار معتبر نہوگی - ف - یعنی پانی کی رفتار اس امر کے
واسطے معتبر نہیں ہے کہ خشکی کا سفر اسی پر اندازہ کیا جاوے - م - جیسے خشکی کی رفتار پر پانی کے سفر کا اندازہ نہیں ہوتا - الجوہرہ
فالمعتبر فی البحر ما یلیق بحالہ کما فی الجبل - رہا تری میں معتبر وہ ہے جو اسکے حال کے لائق ہو جیسے پہاڑ میں - ف -
وہ معتبر ہے جو اسکے لائق ہو - م - اور سمندر وتری کی راہ میں بھی تین دن کی رفتار کشتی کی دوری معتبر ہے جس حالت میں کہ ہوا
اوسط درجہ پر ہو نہ تو ٹھہری ہو اور نہ طوفانی ہو اور پہاڑ میں بھی تین ہی دن کی مسافت ہے اگرچہ ہموار خشکی میں یہ مسافت ایک
روز میں طے ہو سکتی ہو - اگر مقصود کے دو راستے ہوں ایک پانی کا جو تین روز میں طے ہوتا ہے تو مسافر ہے اگر اس رستہ جاوے اور
دوسرا خشکی کا جو دو روز میں طے ہوتا ہے تو مسافر نہیں - اگر برعکس ہو تو خشکی کی راہ سے مسافر ہے نہ پانی کی راہ سے - الجوہرہ وقاضیخان
البحر - حاصل یہ کہ دو یا زیادہ راہوں میں سے جو راہ اختیار کرے اسی کی مدت کا اعتبار ہے - م - قال وفرض المسافر
فی الرباعیۃ رکعتان - امام قدوری نے کہا کہ مسافر کا فرض چار رکعت والی نماز میں دو رکعت ہیں - ف - یعنی مسافر کی نماز
میں قصر نہیں ہے بلکہ مغرب و فجر میں مقیم و مسافر دونوں یکساں ہیں اور ظہر و عصر و عشاء میں مقیم پر چار رکعت اور مسافر پر دو رکعت فرض
ہیں تو دو رکعت ہمارے نزدیک مسافر کا فرض پورا ہے نہ کم - حتی کہ کہا - لا یزید علیہا - مسافر ان دو رکعت پر زیادہ نہ کرے
ف - کیونکہ جو کوئی اپنے فرض کو عمداً گھٹا دے بڑھا دے باطل ہے - م - وقال الشافعی - اور فرمایا امام شافعی - ف -
اور مالک واحمد نے کہ - فرضہ الاربع - مسافر کا فرض تو چار ہی رکعت ہیں - والقصر رخصۃ - اور قصر کرنا دو رکعت پر اسکے
حق میں اجازت ہے - ف - یہ قول انکا اعتبارًا بالصوم - روزہ پر قیاس کرکے ہے - ف - چنانچہ مسافر پر بھی روزہ
فرض ہے لیکن اسکو بوجہ مشقت سفر کے افطار کی اجازت ہے حتی کہ اگر کوئی شخص برداشت کر سکتا ہو اور وہ سفر میں روزہ
رکھ لے تو بالاتفاق ادا ہو گیا بلکہ افضل ہے اور اگر مشقت سے افطار کرلے تو اجازت ہے پھر جب سفر سے فارغ ہو کر مقیم ہو
تو قضا کرلے یوں ہی نماز چار رکعت افضل ہے ورنہ دو رکعت پر قصر کرنا جائز ہے - لیکن اسپر اعتراض ہوتا ہے کہ روزہ کی اجازت
میں تو اسپر قضا واجب ہے اور نماز کے قصر میں جو دو رکعت چھوڑیں انکی قضا واجب نہیں تو قیاس کیسا - حتی - لہذا امام
مصنف نے کہا - ولنا ان الشفع الثانی لا یقضی - اور ہماری حجت اسپر یہ ہے کہ چار رکعت میں سے اخیر دو کا نہ کچھ قضا

نہیں کیا جاتا۔ ف یعنی بالاتفاق کوئی مسافر بعد سفر کے چار رکعت پڑھنے سے باقی دوگانہ قضا نہیں کرتا۔ ولا یاثم علی ترکہ اور قضا نہ کرنے پر وہ گنہگار بھی نہیں ہوتا۔ ف اسپر اجماع و اتفاق ہے۔ وہذا آیۃ النفلیۃ۔ اور یہ علامت اسکے نفل ہونے کی ہے۔ ف کیونکہ نفل وہ کہ چاہو پڑھو چاہو چھوڑ دو۔ تو جب یہ ہوا تو معلوم ہو گیا کہ وہ دوگانہ فرض نہیں تو مسافر کا فرض صرف دو ہی رکعت ہوئیں اور جب فرض یہی دو رکعت ٹھہریں تو اُنکے ساتھ وہ کچھ نفل نہیں ملا سکتا اور دوگانہ اخیرہ اسکے ذمہ بھی نہیں رہا کہ جسکی قضا ہوتی۔ بخلاف الصوم فانہ یقضی۔ برخلاف روزہ کے کہ وہ قضا کیا جاتا ہے۔ ف تو مسافر پر بھی فرض ہے کیونکہ نفل ہوتا تو اسکی قضا نہوتی تو روزہ مقیم و مسافر دونوں پر یکسان ہے صرف فرق اسقدر کہ مسافر پر قضا کرنے میں گناہ نہیں اور مقیم پر بے عذر گناہ سخت ہے تو روزہ پر نماز مسافر کا قیاس نہیں ہو سکتا ہے۔ عمر بن عبد العزیز رح نے کہا کہ سفر میں دو رکعت ہیں اُنکے سواے نہیں صحیح ہیں۔ حسن رح نے کہا کہ عمداً چار پڑھے تو اعادہ کرے۔ اوزاعی نے کہا کہ سہو آمیں سہو کا سجدہ کرے۔ ہمارا مذہب موافق بقول حضرت عمر و علی و ابن مسعود و جابر و ابن عباس و ابن عمر رض کے ہے امام محی السنۃ بغوی شافعی رح نے کہا کہ یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ خطابی رح نے کہا کہ قصر ہی بہتر تاکہ اختلاف سے بچ جاوے۔ ترمذی نے کہا کہ دو ہی رکعت پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابو بکر و عمر رض نے عمل کیا تو اسی پر عمل ہے۔ یہی امام مالک و احمد سے ایک روایت ہے اور قاضی اسمعیل مالکی نے اسی کو اختیار کیا۔ نصوص قرآن میں سے قولہ تعالی لا جناح علیکم ان تقصروا من الصلوٰۃ ان خفتم الاٰیہ تم پر گناہ نہیں کہ تم نماز سے قصر کرو اگر تمکو خوف ہو الخ۔ یعنی اطمینان دیا کہ قصر کرو اور گناہ مت سمجھو جیسے صفا و مروہ کے درمیان سعی میں لوگ گناہ سمجھتے تو فرمایا کہ فلا جناح علیہ ان یطوف بہما۔ حالانکہ یہ سعی واجب ہے۔ اور نیز آیت میں قصر مراد ارکان میں بجد امکان کفایت کرنا جیسے قولہ تعالی فان خفتم فرجالا او رکبانا۔ یعنی حالت خوف میں سوار و پیادہ جیسے ممکن ہو پڑھو۔ تو آیت لا جناح علیکم میں بھی قولہ ان خفتم سے خوف کی حالت میں مراد ہوا کہ نماز کے قیام و رکوع و سجود میں کمی کریں مثلاً بیٹھ جاویں یا سوار پڑھیں یا اشارہ سے پڑھیں یا چلتے ہوے پڑھیں جبکہ متواتر ہو مع الاختلاف فیہ۔ اور نصوص احادیث میں سے ایک حدیث ام المومنین عائشہ رض کہ نماز دو رکعت فرض ہوئی اور سفر میں وہی رہی پھر حضر میں چار پڑھیں رواہ البخاری و مسلم۔ اس سے معلوم ہوا کہ شب معراج میں جو تھی فرض مگر سواے مغرب کے باقی دو ہی رکعت فرض ہوئی۔ کما فی فتح الباری وغیرہ۔ دوم حدیث ابن عباس رض کہ اللہ تعالی نے تمہارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر فرض فرمائی نماز حضر میں چار رکعت و سفر میں دو رکعت اور خوف میں ایک رکعت۔ رواہ الطبرانی ایضاً۔ سوم حدیث عمر رضی اللہ عنہ جسمیں ہے کہ نماز سفر دو رکعت اور نماز بقر عید دو رکعت اور نماز عید دو رکعت و نماز جمعہ دو رکعت یہ نمازیں پوری ہیں قصر نہیں ہیں بزبان محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔ رواہ النسائی و ابن ماجہ و ابن حبان۔ چہارم حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما جسمیں مصرح ہے کہ ہم کو حکم کیا کہ ہم سفر میں دو رکعت پڑھیں۔ رواہ النسائی۔ پنجم حدیث ابو ہریرہ رض میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سفر میں نماز پوری پڑھنے والا جیسے حضر میں قصر کرنے والا ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ حدیث یعلی بن امیہ رض میں بواسطہ حضرت عمر رض کے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ صدقہ اللہ تعالی کا ہے اسکو قبول کرو۔ رواہ مسلم والاربعۃ۔ اسمیں قبول کا حکم واجب ہے۔ اور حدیث مشہور حجۃ الوداع میں ہے کہ دو رکعت پڑھکر منادی کر دی کہ اے اہل مکہ تم اپنی نمازیں پوری کرو کہ ہم قوم سفر ہیں یعنی مسافر لوگ ہیں۔ اور حضرت عائشہ رض سے وارد ہے کہ خود سفر میں چار رکعت پڑھتی تھیں جیسے حضرت عثمان رض نے کیا تو عروہ رح نے کہا کہ عائشہ رض نے بتقلید عثمان رض کے تاویل کی اور بیہقی و دارقطنی نے باسناد صحیح روایت کی کہ عروہ نے کہا کہ اے خالہ اگر آپ قصر کریں تو حضرت عائشہ رض نے فرمایا کہ اے میری بہن کے پیارے بیٹے مجھپر پوری نماز پڑھنا دشوار نہیں ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عائشہ و عثمان رض کے نزدیک قصر کرنا بوجہ مشقت کے تھا تو جسپر مشقت نہو وہ پوری پڑھے۔ منع لیکن حضرت عثمان رض

سے یہ تاویل مشکل ہے کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ سفر میں میں ساتھ رہا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تو دو رکعت پر زیادہ نہ کیا
حتی کہ وفات فرمائی اور حضرت ابوبکر رضہ کے تو زیادہ نہ کیا حتی کہ وفات پائی اور حضرت عمر رضہ کے تو زیادہ نہ کیا حتی کہ وفات پائی اور
حضرت عثمان رضہ کے تو زیادہ نہ کیا حتی کہ وفات پائی رواہ البخاری - اسمین حضرت عثمان رضہ سے صریح قصر کرنا تا وفات مروی ہے
اور صحیح بات یہ نکلتی ہے کہ حضرت عثمان نے صرف حج میں اتمام کیا تھا چنانچہ زمانہ ابتداء خلافت کے ایک مدت بعد ایک مرتبہ
منی میں پوری پڑھی تو صحابہ رضہ نے انکار کیا تو حضرت عثمان رضہ نے فرمایا کہ میں نے یہاں وارد ہوکر تاہل کر لیا ہے یعنی بی بی
کر لی ہے اور میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ جو کوئی کسی شہر میں تاہل کر لے تو وہ مقیم کی نماز پڑھے - کما رواہ احمد -
وان صلی اربعا - اور اگر مسافر نے چار رکعت پڑھیں - ف - سوائے مقیم کے اقتداء کے - یا سلام سے پہلے اقامت
کی نیت کرنے کے اسنے چار رکعتیں پڑھیں - وقعد فی الثانیۃ قدر التشہد - اور دو رکعت کے بعد قدر تشہد کے بیٹھ لیا -
اجزتہ الاولیان عن الفرض - تو پہلی دو رکعتیں اسکو فرض سے کافی ہو جاوینگی - والاخریان لہ نافلۃ - اور پچھلی
دونوں رکعتیں اسکے واسطے نافلہ ہو جاوینگی - اعتبارا بالفجر - بقیاس فجر کے - ف - کہ جب فجر چار رکعت پڑھیں اور درمیان
میں قعدہ کر لیا تو دو رکعت فرض میں محسوب اور پچھلی دونوں نفل ہو جاوینگی اور نماز جائز ہو گئی - ویصیر مسیئا بتاخیر السلام
اور فرض کا سلام پھیرنے میں تاخیر کی وجہ سے برا کرنے والا ہوگا - ف - جبکہ اسنے عمداً ایسا کیا ہو - تو حاصل یہ کہ اسکو عمداً
ایسا کرنا حلال نہیں ہے اور اگر سہواً اسنے ایسا کیا ہو تو اخیر میں سہو کا سجدہ کر لے اور برائی نہیں ہے - اور واضح ہو کہ عمداً فجر میں
چار رکعت کی نیت کا ایک گناہ ہے لیکن استحساناً اسکی نیت لغو قرار دیجائیگی اور قیاساً فاسد ہونا چاہیے - اور اگر اسنے فرض
دو ہی رکعت رکھکر اسپر عمداً دو رکعت نفل پڑھ لی تو تاخیر سلام سے اور فجر کے بعد عمداً نفل پڑھنے سے گنہگار ہوگا اور توبہ کرے
اور اگر سہواً کیا تو سہو کا سجدہ کرے اور گناہ نہیں ہے - پس اسی بناء پر مسافر کا چار گانہ پڑھنا لیکن مسافر سے عمداً چار فرض کرنا قطعی
معصیت نہیں ہو سکتی اور تاخیر سلام سے جہاں اساءت ہوگی جیسا کہ امام مصنف رح نے فرمایا نہ گناہ جیسا دوسروں نے زعم کیا
اور یاد رکھنا کہ فجر میں دو فرض قطعی اجماعی ہیں اور مسافر کے دو فرض اجتہادی اختلافی ہیں حتی کہ امام مالک و شافعی و احمد کے
نزدیک چاروں فرض ہی واقع ہونگی اور ہمارے نزدیک نہیں بلکہ دو ہی فرض ہیں تو جب درمیانی قعدہ کیا تو فرض پورا
ہو گیا م - وان لم یقعد فی الثانیۃ قدرہا - اور اگر وہ دو رکعت پر بقدر تشہد نہیں بیٹھا - ف - یا اسنے اگلی دونوں
میں سے کسی میں قرأت چھوڑ دی تو - بطلت - یہ نماز باطل ہو گئی - لاختلاط النافلۃ بہا قبل اکمال ارکانہا - بوجہ
ملجانے نفل کے فرض میں قبل پورے کرنے ارکان فرض کے - ف - کیونکہ قعدہ اخیرہ ایک رکن فرض ہے - واضح ہو کہ
چار گانہ نماز میں مسافر کا فرض دوگانہ ہے اور فجر و مغرب میں مسافر و مقیم یکسان ہیں حتی کہ اگر کسی مسافر نے مغرب میں قصر کیا
پھر اسنے عشاء پڑھی اور وہ صاحب ترتیب ہے تو عشاء بھی فاسد موقوف رہی - اور عذر نہ جاننے کا قبول نہیں م - سنتوں میں
قصر نہیں - مبسوط السرخسی - اور مختار یہ کہ حالت رفتار و خوف میں نہ پڑھے اور حالت امن و منزل پر پڑھے - اور جبر اسی طرف
ابن الہمام کا میلان ہے اور یہی احسن ہے م - واضح ہو کہ خالی قصد کرنے سے مسافر نہیں ہوتا جبتک کہ تین منزل کے قصد پر نکلے
اور جب مسافر ہو گیا پھر کسی مقام پر اقامت کی نیت کی تو خالی نیت سے مقیم ہوجائیگا - اور اگر وطن میں آگیا تو بدون نیت کے
مقیم ہو گیا - اگر مسافر نے نکلنے میں تین منزل کا قصد نہ کیا ہو تو اسکو کبھی مسافروں کی رخصت نہیں حاصل ہوگی اگرچہ ہزاروں
کوس طے کر جاوے مثلاً کوئی شخص اپنے بھاگے ہوے غلام یا قرضدار کو تلاش کرنے نکلا اور کسی روز اسنے تین منزل پر جاکر
جستجو کا قصد نہ کیا تو وہ مسافر نہیں - پھر جس نے تین منزل کا قصد کیا ہو وہ بھی سے قصر کرنا شروع کریگا اگرچہ انجام نہیں معلوم
کہ وہ وہاں تک چلیگا یا نہیں پس یقین ضرور نہیں بلکہ غالب گمان کافی ہے - لعلی لہذا - اگر تین منزل سے پہلے اسکا ارادہ فسخ ہو کر

ہوتا تو اب نماز چارگانہ پڑھے اور قصر نہیں رہا۔ پھر قصد میں اعتبار لیاقت کا ہے حتی کہ اگر ایک طفل و ایک نصرانی دونوں سفر کو چلے اور دو روز کے بعد طفل بالغ ہوا یعنی عمر پوری ہوئی اور نصرانی مسلمان ہوگیا تو یہ طفل پوری پڑھے کیونکہ وہ اب قصد کے لائق ہوا لیکن منزل ایک ہی باقی ہے اور نصرانی جو مسلمان ہوگیا یہ مسلمان قصر کرے کیونکہ وہ اول سے قصد کے لائق تھا۔ ع۔ ریل پر جو لوگ سفر کرتے ہیں جب تین منزل پیدل چال سے ہو تو قصر ہے اگرچہ وہ دو ہی گھنٹہ میں پہنچ جاوے۔ یہی مذہب ہے۔ اور اسی پر فتوی ہووے۔ م۔ پھر جب غالب گمان کے ساتھ تین منزل یا زیادہ کا قصد کرکے چل نکلا حتی کہ مسافر ہوگیا تو کس جگہ سے قصر شروع کرے تو بیان فرمایا کہ۔ واذا فارق المسافر بیوت المصر صلی رکعتین۔ جب مسافر نے گھر سے نکل کر شہر کے گھروں کو چھوڑا تو نماز دو رکعت پڑھے۔ **ف** یعنی جب ہی شہر کی آبادی پیٹھ کی طرف ہوئی اور وہاں کسی وقتی فرض نماز کو ادا کرنا چاہے تو اسکا فرض دو رکعت ہے۔ م۔ یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ اور یہی مختار و اسی پر فتوی ہے۔ العتابیہ۔ لیکن اگر ربضہ شہر کے متصل ایک یا زیادہ گھیرے ہوں تو ان گھیروں سے بھی گذر جانا شرط ہے برخلاف اسکے فنائے شہر سے متصل گانوں ہو تو قصر کے واسطے اس سے گذر جانا شرط نہیں ہے۔ المحیط۔ اور ربضہ بھی ثبوت شہر میں شمار ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ فنائے شہر تو اس حد تک کہ جہاں شہر کے منافع متعلق ہیں مثلاً چراگاہ و گھوڑ دوڑ وغیرہ بس ربضہ کی آبادی سے تجاوز شرط ہے اور فنائے شہر سے شرط نہیں ہے۔ م۔ اسی طرح جب واپس ہو تو چار رکعت جب ہی پڑھیگا کہ آبادی کی حدود میں داخل ہوجاوے۔ التبیین۔ اگر قدیم میں کوئی محلہ متصل شہر تھا مگر اب وہ الگ ہوگیا تو اس سے گذر کر قصر کرے۔ الخلاصہ۔ لان الاقامۃ تتعلق بدخولہا۔ وجہ یہ ہے کہ اقامت کا حکم تو ان گھروں یعنی آبادی شہر کے اندر داخل ہونے پر متعلق ہوتا ہے۔ فیتعلق السفر بالخروج عنہا۔ تو سفر کا حکم ان گھروں سے باہر ہوجانے پر متعلق ہوگا۔ **ف** لہذا جب ہی آبادی سے باہر ہوا اسکا فرض نماز دو ہی رکعت رہا۔ وفیہ الاثر عن علی لو جاوزنا ہذا الخص لقصرنا۔ اور اس باب میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے اثر قولی آیا ہے کہ آپ نے فرمایا اگر ہم اس خص سے تجاوز کریں تو قصر پڑھینگے۔ **ف** حالانکہ آپ شہر بصرہ سے بقصد سفر روانہ ہوئے تھے اور آبادی سے باہر ہونے سے پہلے ظہر چار رکعت پڑھی اور یہ فرمایا جو مصنف نے ذکر کیا۔ اس اثر کو ابن ابی شیبہ نے عباد بن العوام سے اور عبد الرزاق نے سفیان الثوری سے پھر عباد و سفیان دونوں نے داؤد بن ابی ہند سے انہوں نے ابو الحرب بن ابو الاسود الدیلی سے روایت کی کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ بصرہ سے نکلے آخر تک۔ مع۔ اور یہ اسناد جید ہے اور خص نرکل کا جھونپڑا۔ بخاء منقوطہ و صاد مہملہ۔ م۔ اور اس باب میں حدیث انس رضی کافی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ظہر ہم نے مدینہ میں چار رکعت پڑھی اور ذی الحلیفہ میں عصر دو رکعت پڑھی۔ رواہ البخاری ومسلم ع۔ اگر کہا جاوے کہ شہر کی آبادی سے جدا ہوتے ہی فنائے شہر شروع ہوگا کیونکہ فنائے شہر مختار قول پر ایک غلوہ تک ہوتا ہے اور فنائے شہر بھی شرعاً شہر سے ملحق ہے حتی کہ وہاں عیدین و جمعہ قائم کرنا جائز ہے تو نکلا کہ فنائے شہر سے گذرنے سے پہلے قصر نماز جائز نہ ہونا چاہیے۔ جواب دیا گیا کہ فناء کو شہر میں ملحق کرنا مقیم لوگوں کی ضرورت سے ہے نہ مطلقاً۔ اور قاضیخان میں کہا کہ اگر شہر و فناء کے درمیان ایک غلوہ سے کم ہو اور درمیان میں کوئی مزرعہ نہ ہو تو فناء سے تجاوز ہونا معتبر ہے ورنہ صرف آبادی شہر سے تجاوز معتبر ہے۔ ع۔ ولا یزال علی حکم السفر۔ اور برابر سفر کے حکم پر رہیگا۔ **ف** یہ شخص جو ابتداء سے مسافر قرار پایا ہے۔ حتی ینوی الاقامۃ۔ یہانتک کہ اقامت کی نیت کرے۔ **ف** بشرطیکہ اسکو نیت کرنے کی لیاقت حاصل ہو اور مقام بھی اس لائق ہو یعنی۔ فی بلدۃ او قریۃ۔ شہر میں یا گانوں میں۔ **ف** یعنی ان کی آبادی میں اقامت کا قصد کرے بقدر۔ خمسۃ عشر یوما او اکثر۔ پندرہ دن یا زیادہ کے۔ **ف** حتی کہ پندرہ دن سے کم نہو۔ بشرطیکہ مقدار سفر کے بعد ہو۔ ن ہ۔ وان نوی اقل من ذلک قصر۔ اور اگر پندرہ دن سے کم ٹھہرنے کا قصد ہو تو قصر کرتا رہے۔ لانہ

لابد من اعتبار مدۃ - کیونکہ ٹھہراؤ میں پوری نماز کے لیے مدت کا اعتبار ضرور ہے۔ ف ورنہ مطلقاً ٹھہراؤ پر چاہے
کسی قدر ہو تمام کرنا لازم نہیں - لان السفر یجامعہ اللبث - کیونکہ سفر کے ساتھ میں ٹھہراؤ تو موجود ہوا کرتا ہے۔ ف
حتی کہ ہر روز منزل پر اتر کر باقی دن و تمام رات ٹھہرا رہتا ہے پس اگر تھوڑا بہت کوئی ٹھہراؤ ہو نماز پوری کرے تو اس
ٹھہراؤ پر بھی پوری کرنا لازم ہوتی حالانکہ بالاجماع منزل پر مسافر کا فرض چار نہیں بلکہ قصر ہے تو ضرور ہوا کہ چار ہونے کے لیے کوئی
خاص مقدار کا ٹھہراؤ مقرر ہے پھر احادیث و آثار اس بارہ میں بہت مختلف وارد ہیں تو اجتہادی طریق لازم آیا۔ فقدرناہا بمدۃ
الطہر - تو ہم نے مدت اقامت کو مدت الطہر کے ساتھ اندازہ کیا۔ ف اور کمتر مدت طہر کی پندرہ روز ہیں اور دونوں میں
وجہ اتفاق موجود ہے - لانہما مدتان موجبتان - کیونکہ یہ دونوں مدتیں واجب کرنے والی ہیں۔ ف چنانچہ مدت الطہر
تو پھر نماز کو واجب کرتی ہے جو حیض کے ایام میں ساقط تھی یوں ہی اقامت بھی اس مقدار وہ نماز واجب کرتی ہے جو سفر میں
ساقط تھی اور طہر کا مسقط یعنی حیض بھی کمتر تین روز کا تھا اور اقامت کا مسقط یعنی سفر بھی کمتر تین روز کا تھا تو دونوں کا مسقط
بھی ہم نے ایک مدت کا پایا تو خود موجب میں بھی مدت یکساں رکھی اور وہ پندرہ روز ہیں - ع - و ہو ماثور عن ابن عباس
و ابن عمر رضہ - اور یہی مقدار ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہم کے قول سے مروی ہے۔ ف رواہما الطحاوی - ت - اور
اثر ابن عمر رضی اللہ عنہما کو امام ابن ابی شیبہ اور امام محمد نے روایت کیا - ع - اور یہ تقدیرات شرعیہ میں جنمیں سوائے صاحب الشرع
کے کسی کو اپنی طرف سے کہنے کا اختیار نہیں - والاثر فی مثلہ کالخبر - اور قول صحابی ایسے باب میں مثل قول حضرت صلعم کے
ہے - ف کیونکہ قطعاً معلوم کہ صحابی نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنکر یہ مدت بیان کی ہے جبکہ اپنی راے سے نہیں مقرر
کر سکتے تھے - پھر اصل مسئلہ میں یہ قید لگائی کہ یہ نیت کسی شہر یا گاؤں میں ہو - والتقیید بالبلدۃ والقریۃ یشیر الی انہ
لاتصح نیۃ الاقامۃ فی المفازۃ وہو الظاہر - اور شہر و گاؤں کی قید لگانا اشارہ کرتا ہے کہ جنگل و میدان میں اقامت کی نیت
صحیح نہیں ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ف اور ظاہر الروایۃ میں نہ اقامت کی نیت نہیں صحیح گر اپنے مقام میں اور وہ آبادی
مٹی یا پتھر کے گھروں میں ہے نہ خیمہ و بالوں کے مسکنوں میں - قاضیخان - پھر یہ اقامت وہاں کے واسطے ہے جہاں نیت کی
ضرورت ہوتی ہے ورنہ وطن میں داخل ہونے سے بلا نیت مقیم ہو جاتا ہے اور نیت اقامت بھی ضرور ہے کہ تین روز کے سفر کے بعد
ہو کیونکہ اگر تین روز نہیں چلا اور واپسی و ترک سفر کا عزم کر لیا تو وہ پوری نماز پڑھے اور مقیم ہو گیا اگرچہ وہ میدان و جنگل
میں ہو - کما ذکرہ فخر الاسلام - ح - اچھی عبارت یہ ہے کہ جس شخص کو مسافر کا حکم ہو گیا وہ برابر مسافر رہیگا یہانتک کہ مدت سفر پوری
کرنے سے پہلے واپسی وطن کا عزم کرے اگرچہ اسوقت جنگل میں ہو یا مدت سفر پوری کرکے وطن میں آجاوے یا مدت پوری
ہونے کے بعد وہ دوسرے مقام میں داخل ہو کر اکیلے اس مقام میں پندرہ روز یا زیادہ ٹھہرنے کی نیت کرے بشرطیکہ یہ مقام
دار الحرب کا نہو اور یہ شخص لشکر کا نہو - ف - اور نہ تابع ہو مانند غلام و جورو کے اور نہ اسکی نیت میں تردد ہو - م - واضح ہو کہ اقامت
کی نیت بھی پانچ شرطوں سے کارآمد ہوتی ہے اول یہ کہ چلنا چھوڑے حتی کہ اگر چلا جاتا ہے اور اقامت کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے -
دوم یہ کہ وہ جگہ اقامت کے لائق ہو حتی کہ اگر بیابان و میدان و جنگل و سمندر و جزیرہ ویران میں اقامت کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے
سوم موضع ایک ہی ہو حتی کہ دو جگہ ملاکر پندرہ روز کی نیت کافی نہیں پس قصر رہیگا - چہارم مدت پوری پندرہ روز ہو - پنجم
راے مستقل ہو اسمیں تردد نہو - المعراج ۵ - خیمہ تو بوجہ میں اور مسکن نہیں تو میدان میں آنکے اندر اقامت کی نیت صحیح نہیں
کما فی المحیط - پھر وہ شخص جو دوسرے کا اصلی تابع ہو کہ دوسرے کی اطاعت اسپر لازم ہو تو اسکی اقامت سے مقیم اور اسکی
مسافرت سے جبکہ ساتھ ہووے مسافر ہو جائیگا - مبسوط السرخسی - تو جب سردار لشکر نے شہر میں اقامت کی نیت کی تو لشکر والے
جو میدان میں ہیں سردار کی نیت سے مقیم ہو جاوینگے - مالکی - اور اصل یہ ہے کہ جو اپنے اختیار سے اقامت کر سکتا ہو وہ نیت

نیت سے مقیم ہوگا اور جو اقامت میں مختار نہیں وہ نیت سے مقیم نہوگا جیسے جورو مدخولہ بامہر معجل پائی ہوئی اپنے شوہر کے تابع اور غلام اپنے آقا کے اور شاگرد اپنے اُستاد کے اور مزدور و نوکر اپنے مستاجر کے اور سپاہی وظیفہ خوار اپنے سردار لشکر کے اختیار میں ہیں اور ظاہر الروایۃ کے موافق یہ لوگ اپنی نیت سے مقیم نہیں ہو سکتے ہیں جو شخص قرضہ میں محبوس ہو یا قرضخواہ اسکے ساتھ لگا یا گیا ہو تو اعتبار قرضخواہ کی نیت کا ہے بشرطیکہ قرضدار مفلس ہو یا ادا نہ کرنے کا عزم کیا ہو اور اگر مقدور والا ہو تو خود اُسکی نیت معتبر ہے۔ اور اگر تابع کو اپنے متبوع سردار کی نیت اقامت سے آگاہی نہوئی تو اصح یہ کہ مقیم کا حکم اسپر لازم نہوگا تو جسطرح نماز پڑھے اُسکا اعادہ لازم نہیں ہے۔ اگر کوئی تاجر کسی ضرورت سے ایک شہر میں داخل ہوا اور وہاں اس ضرورت کے پورا کرنے کے لیے پندرہ روز اقامت کی نیت کی تو مقیم نہوگا کیونکہ یہ نیت تو وہ باتوں میں متردد ہے یا تو یہ ضرورت پوری ہو کر وہ لوٹ جاوے یا نہیں تو وہ ٹھہرا رہے۔ ۰۔ مراد یہ کہ اسنے یوں نیت کی کہ ضرورت پوری کرنے تک پندرہ روز ٹھہرونگا اور اگر درمیان میں کام ہوگیا تو چلا جاؤنگا پس یہ نیت ٹھیک نہیں ہے اور اگر پندرہ روز کی نیت ضرور ہو اور آئندہ اگر کام نہ ہوا تو زیادہ ٹھہرونگا تو یہ نیت صحیح ہے م۔ دار الحرب میں امان لیکر گیا اور مقام اقامت میں نیت اقامت کی تو صحیح ہے الخلاصہ۔ قیدی بھاگا اور غار میں پندرہ روز مخفی ٹھہرنے کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ اگر کشتی یا جہاز میں اقامت کی نیت کی تو نہیں صحیح ہے اور یہی حال کشتی کے مالک اور ملاح کا ہے۔ ہاں اگر کشتی اسکے وطن سے قریب ہو تو اپنی اصلی اقامت سے مقیم ہو جائیگا۔ المحیط۔ امام شافعی رح کے نزدیک مدت اقامت چار روز ہے حالانکہ صحاح الستہ کی حدیث انس رض میں حضرت کے سفر مکہ میں باوجود دس روز قیام کے واپسی تک قصر دو رکعت پر مروی ہے۔ اور مراد حجۃ الوداع کا سفر ہے ورنہ فتح مکہ کے زمانہ میں تو ۱۹۔ روز کا قیام تھا اور پھر بھی قصر فرماتے رہے جیسا کہ بخاری نے ابن عباس رض سے روایت کی بعض النسخ

ولو دخل مصراً علی عزم ان یخرج غداً او بعد غد ولم ینو مدۃ الاقامۃ حتی بقی علی ذلک سنین قصر۔ اور اگر کسی شہر میں داخل ہوا اس عزم پر کہ کل یا پرسوں کوچ کرونگا اور اسنے مدت اقامت یعنی پندرہ روز تک کی نیت نہ کی یہانتک کہ اسی قصد پر سالہا سال پڑا رہا تو نماز قصر کرتا رہیگا۔ ف۔ اور مصنف رح نے جو عزم کا ذکر کیا تو مومن کا واقعی سچا حال ذکر کر دیا کیونکہ جب اُسکا عزم واقعی کل پرسوں جانے کا ہوگا تب ہی وہ قصر کے حکم پر رہیگا ورنہ مسئلہ کا مدار تو اس بات پر ہے کہ اسکی نیت مدت اقامت پر نہیں تھی لیکن بطور حیلہ گری کے نہیں بلکہ درحقیقت اسکا امروز فردا میں ارادہ تھا۔ م۔ امام ترمذی رح نے کہا کہ اہل العلم نے اجماع کیا کہ مسافر برابر قصر کریگا جب تک کہ اسکا عزم اقامت پر مجتمع نہو اگرچہ برسوں گذر جاویں ابن المنذر رح نے بھی اسکے مثل بیان کیا۔ ع۔ لان ابن عمر اقام باذربیجان ستۃ اشہر وکان یقصر۔ کیونکہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے اذربیجان میں چھ ماہ اقامت کی حالانکہ قصر پڑھا کرتے تھے۔ ف۔ رواہ عبد الرزاق اور بیہقی نے باسناد صحیح حضرت ابن عمر رض سے روایت کی کہ ہم پر برف گرنا شروع ہوا اور ہم ایک لشکر غازیوں میں آذربیجان میں چھ مہینے پڑے رہے اور ہم لوگ دو ہی رکعت پڑھا کرتے تھے۔ اس بیان میں دلیل ہے کہ حضرت ابن عمر رض کے ساتھ میں دیگر جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم بھی تھے۔ عبد الرزاق نے حسن بصری رح سے روایت کی کہ ہم لوگ حضرت عبد الرحمن بن سمرہ رض کے ساتھ فارس کے بعض شہروں میں کئی سال تھے تو عبد الرحمن رض جمعہ نہیں پڑھتے اور دو رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے انس بن مالک رض سے روایت کی کہ دو ماہ تک شام میں عبد الملک بن مروان کے ساتھ رہے مگر دو ہی رکعت پڑھتے رہے مس۔ وعن جماعۃ من الصحابۃ مثل ذلک۔ اور ایک جماعت صحابہ رض سے مثل عمر رض کے مروی ہے۔ ف۔ چنانچہ امام مسلم نے ایک جماعت صحابہ رض سے نو ماہ تک قصر روایت کیا۔ بیہقی نے سعد بن ابی وقاص رض سے ۔ ۰۔ روز تک اقامت میں قصر نماز و افطار روزہ رمضان روایت کیا۔ اور یہی فتوی ابن عباس کا ابن ابی شیبہ وغیرہ میں ہے۔ ع۔ ثم قیل ایضاً

کثرت سے روایات ہیں حتی کہ مزنی رح شاگرد امام شافعی نے قول شافعی چھوڑ کر جمہور کی موافقت کی ہے م ع - و اذا دخل العسکر
ارض الحرب فنووا الاقامۃ بہا قصروا - اور جب لشکر اسلام ملک کفر میں داخل ہوا اور وہاں اقامت کی نیت کی
تو بھی نماز قصر کریں - ف - اور یہی قول امام مالک و احمد کا ہے ع - وکذا اذا حاصروا فیہا مدینۃ او حصنا - اور یوں ہی
جب دار الحرب میں کسی شہر یا قلعہ کا محاصرہ کیا ہو - ف - تو بھی نیت اقامت نہیں صحیح اور نماز قصر کریں - لان الداخل
کیونکہ داخل ہونے والا لشکر - ف - دو باتوں میں دائر ہے - بین ان یہزم فیفر - ایک درمیان اس بات کے کہ شکست
کھا دے تو بھاگے فرار کرے - ف - ٹھہر نہ سکے - و بین ان یہزم فیفر - اور دوم درمیان اسکے کہ شکست دیوے
تو فرار پکڑے - ف - تو وہاں خالی قرار پکڑنے و ٹھہرنے کی نیت ٹھیک نہیں ہو سکتی - فلم تکن دار اقامۃ - تو وہ
اقامت کا مقام نہوا - ف - پس خالی نیت وہاں کافی نہوگی جیسے دار الاسلام میں جنگل میں نیت اقامت کافی نہیں ہے
بلکہ انکی نیت قطعی نہیں کیونکہ وے بجے ہوے ہیں کہ اگر پندرہ روز تمام ہونے سے پہلے شکست کھائی تو ضرور بھاگینگے اور
یہی معنی نیت کے متردد ہونے کے ہیں - وعلی ہذا الفقہاء نے کہا کہ جو شخص کسی قصبہ میں کسی خاص حاجت کی غرض سے بدون
دوسرے قصد کے داخل ہوا اور پندرہ روز اقامت کی نیت کی تو نماز چارگانہ نہیں پڑھیگا - اور جو قیدی کہ کافرون کے
پنجہ سے چھوٹ بھاگا اور کسی غار وغیرہ میں چھپا اور پندرہ روز کی نیت کی تو بھی قصر پڑھے - الفتح - اور اگر دار الحرب میں لشکر
نے کوئی شہر فتح کیا پس اگر اسکو اپنے رہنے کا گھر بنا لیا تو نماز پوری پڑھیں اور اگر خالی ایک مہینہ یا زیادہ تک قیام
کا قصد کیا تو قصر کریں - التجنیس - وکذا اذا حاصروا اہل البغی فی دار الاسلام فی غیر مصر - اور یوں ہی جب لشکر
اسلام نے دار الاسلام میں اپنے باغیون کا محاصرہ کیا شہر سے خارج میں - ف - یعنی آبادی سے علاوہ کسی مقام پر مثلاً
جنگل و پہاڑ وغیرہ کے باغیون کا محاصرہ کیا - او حاصروہم فی البحر - یا سمندر میں انکا محاصرہ کیا - ف - اور وہان
پندرہ روز اقامت کی نیت کی تو بھی قصر پڑھیں - بالجملہ دار الکفر میں خود سر حربی کافرون کا محاصرہ خواہ شہر میں ہو یا
جنگل میں اور دار الاسلام میں باغیون کا محاصرہ شہر کے سواے یا سمندر میں ہو دونون صورتون میں نیت اقامت صحیح
نہیں ہے م - لان حالہم مبطل عزیمتہم - کیونکہ انکی حالت اُنکے عزم نیت کو باطل کرتی ہے - ف - کیونکہ وے تو غلبہ
کرنے کے واسطے گھیرے ہوے ہیں پس اگر خود شکست کھائی تو لاچار ہٹنا پڑیگا تو انکی حالت خود ایسی ہے کہ انکا عزم قطعی
نہیں رکھتی - مع - اس دلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر باغیون کو اُنکے شہر میں بھی محاصرہ کریں تو بھی نیت اقامت صحیح نہین
ہے - العنایہ - یہ قید تو عامۂ متون میں مذکور ہے اور ظاہر اسکا مفاد یہی کہ اگر باغیون کو شہر یا گانون میں محاصرہ کیا تو نیت اقامت
صحیح ہو لیکن مخالفت حالت سے نیت صحیح نہونا بھی ظاہر ہے - وعند زفر یصح فی الوجہین - اور زفر رح کے نزدیک دونون
صورتون میں نیت صحیح ہے - ف - خواہ دار الحرب میں کافرون کا محاصرہ ہو یا دار الاسلام کے صحرا میں باغیون کا محاصرہ
ہو - اذا کانت الشوکۃ لہم - بشرطیکہ شوکت و قوت لشکر اسلام و اہل عدل کو ہو - لتمکن من القرار ظاہرا - کیونکہ
بحسب الظاہر انکو ٹھہرنے کا قابو حاصل ہے - ف - تو ظاہری حالت پر مدار ہوکر نیت اقامت صحیح ہو گئی - وعند ابی یوسف
یصح اذا کانوا فی بیوت المدر لانہ موضع اقامۃ - اور ابو یوسف کے نزدیک بھی صحیح ہے مگر اس شرط سے کہ اہل لشکر
کا ٹھہرا مٹی کے گھرون میں ہو کیونکہ یہ مساکن ٹھہرنے کی جگہ ہیں - ف - بخلاف خیمہ و خرگاہ کے - ابن الہمام رح نے
اعتراض کیا کہ نیت متردد باقی ہے خواہ خیمہ میں ہون یا مٹی و پتھر کے گھرون میں ہوں تو گھرون کو کچھ دخل نہوا - ف - رہا یہ
مسئلہ کہ - ونیۃ الاقامۃ من اہل الکلاء وہم اہل الاخبیۃ - اقامت کی نیت کرنا اہل الکلاء سے اور وے اہل الخیام ہیں
ف - آیا صحیح ہے یا نہیں - کلاء ہری گھاس پس اہل الکلاء سے مراد وہ لوگ جنکی معاش جانورون پر ہے تو جہان گھاس

دیہاتی دیکھتے ہیں وہیں جنگلوں میں اپنے خیمہ کملوں کے یا سرکیوں کے بطور جھونپڑے کے کھڑے کر لیتے ہیں۔ جب گھاس
ہو چکی تو آگے روانہ ہو کر دوسرے موضع پر یوں ہی ٹھہر گئے ہیں۔ پھر کچھ جانور دن والے لوگوں سے مسئلہ کو خصوصیت نہیں ہے۔
فرمایا وہم اہل الاخبیۃ یعنی مقصود ایسے لوگ ہیں جو جابجا جنگلوں میں اپنی سرکیاں وکملوں کے ڈیرے لیے پھرتے اور
گانوں کی طرح کہیں جگہ آباد نہیں ہوتے ہیں۔ عینی میں تحفہ سے نقل کیا کہ عرب کے بدو اور قوم کرد اور ترکمان اور ایسے
ریوڑ والے جو بالوں کے خیمہ میں رہا کرتے اور جابجا پھرتے ہیں اگر ایسے لوگوں نے کسی جگہ پندرہ روز اقامت کی نیت کی
قیل لا یصح۔ تو کہا گیا کہ انکی نیت صحیح نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ صحرا میں ہیں جو مقام اقامت نہیں ہے ع۔ تو حاصل
یہ کہ وے ہمیشہ مسافر ہیں اور ہمیشہ قصر پڑھیں اور روزہ افطار کریں۔ اور اگر سالہا سال کے بعد کسی جگہ گانوں میں آباد ہو گئے
تو مدتوں کے رمضان انپر قضاء کرنے لازم ہونگے اور مشکل ظاہر ہے لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے۔ والاصح انہم مقیمون۔ اور اصح
یہ کہ یہ لوگ مقیم ہیں۔ ف۔ یعنی ابتداء سے مسافر ہی نہیں ہیں۔ صدر الشریعہ نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ ویروی ذلک عن
ابی یوسف۔ امام ابو یوسف سے یوں ہی روایت کیا جاتا ہے۔ ف۔ محیط میں ہے کہ اسی پر فتوی ہے۔ تحفہ میں ہے کہ انکا
مقیم ہونا اسوجہ سے کہ صحرا میں رہنا انکی عادت ہے ع۔ لان الاقامۃ اصل کیونکہ اقامت تو اصل ہے۔ ف۔ اور
سفر ایسے عارض ہوتا ہے تو اصل میں یہ لوگ مسافر نہیں ٹھہرے بلکہ اصل میں مقیم ٹھہرے۔ پھر اقامت جب باطل ہو تو سفر
آوے۔ فلا تبطل بالانتقال من مرعی الی مرعی۔ تو یہ اقامت جو اصل ہے وہ خالی ایک چراگاہ سے دوسری چراگاہ کیطرف
منتقل ہونے سے نہیں باطل ہوگی۔ ف۔ بلکہ سفر سے باطل ہوگی۔ حتی کہ اگر انہوں نے ایک مقام سے ایسے دوسرے
مقام کا قصد کیا جو تین دن کی راہ ہے تو راستہ میں یہ لوگ مسافر ہوئے۔ المبسوط۔ اور ہمارے مثل امام شافعی کا قول ہے ع۔
حاصل یہ ہوا کہ دار الاسلام کے صحرا میں اگر کسی شہر یا گانوں کے رہنے والے نے اقامت کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے اور جو
لوگ صحرا میں رہنے کے عادی ہیں انکا وہی گھر ہے تو وے مقیم ہیں انکو نیت کی ضرورت نہیں ہے پس وے پوری نماز
پڑھیں اور رمضان کا فرض روزہ رکھیں مگر جمعہ وعید کے لیے شہر شرط ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر گانوں کے مسافر نے صحرا
میں ایسی جگہ پندرہ روز اقامت کی نیت کی جہاں اہل الاخبیۃ پڑے ہیں تو بھی صحیح نہیں کیونکہ یہ لوگ اگرچہ مقیم ہیں لیکن
شاید وہاں سے دوسری جگہ منتقل ہو جاویں۔ اور قبل ہو یوسف حم شی کے گھر بھی نہیں ہیں م بعض صہ تو نہیں مسافر کا فرض متغیر ہوتا ہے۔
وان اقتدی المسافر بالمقیم فی الوقت اتم اربعا۔ اگر مسافر نے مقیم کی اقتداء کی وقت کے اندر تو چار رکعت تمام پڑھے۔ ف۔ خواہ
مدرک ہو یا لاحق ہو یا مسبوق ہو حتی کہ دو رکعت کے بعد شامل ہوا تو بھی چار پڑھے۔ پس یہ اقتداء صحیح ہونے کے لیے ابتداء میں وقت
ادا موجود ہونا ضرور ہے اگرچہ انتہا سے میں نکل جاوے تو اقتداء سے چار تمام کرے۔ لانہ یتغیر فرضہ الی اربع للتبعیۃ۔ کیونکہ مسافر کا فریضہ
دوگانہ متغیر ہو کر چار ہو جاتا ہے بوجہ اتباع لازم ہونے کے۔ ف۔ یعنی امام کی اتباع لازم ہے۔ کما یتغیر بنیۃ الاقامۃ۔ جیسے کسی جگہ عارضی
قصد اصلی اقامت کی نیت سے متغیر ہو جاتا ہے۔ لاتصال المغیر بالسبب وہو الوقت۔ اسوجہ سے کہ تغیر دینے والا متصل ہو گیا سبب
اور وہ وقت ہے۔ ف۔ یعنی ادائے نماز کا سبب تو ہمیں لامحالہ وقت ہوتا ہے اور وقت ہی کے ساتھ تغیر دینے والا ملگیا یعنی اقتدا کرنا امام
نماز میں مقیم کا۔ تو اب سبب اسی تغیر کے ساتھ ہے تو گویا سبب نے چار رکعت کی ادائے واجب کی۔ لہذا اگر سبب کے ساتھ
میں تغیر دینے والا متصل نہ ہو تو سبب یعنے وقت تو صرف دوگانہ فرض کر چکا پھر وہ تغیر دینے والا کارآمد نہ ہوگا چنانچہ
فرمایا۔ وان دخل معہ فی فائتۃ لم یجزہ۔ اور اگر مسافر کسی مقیم کے ساتھ قضاء نماز میں مقتدی ہوا تو جائز نہ ہوگا
لانہ لا یتغیر بعد الوقت۔ کیونکہ مسافر کا فرض بعد وقت کے متغیر نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ فرض کا سبب تو وقت ہے
اور ما تقدم اور غیرہ جو تغیر دیتا ہے وہ سبب سے متصل ہو کر کارآمد ہوتا ہے تو قضاء میں کارآمد نہ ہوگا۔ لانقضاء

السبب۔ کیونکہ سبب تو گذر چکا۔ کما لا تتغیر بنیۃ الاقامۃ۔ جیسے قضار نماز بوجہ نیت اقامت کے نہیں بدلتی ہے ف حالانکہ نیت اقامت بھی تغیر دینے والی ہے مگر جب کہ وقت کے اندر ہو اور اگر وقت سے قضار ہو گئی تو وقت نے دو رکعت متقرر کر دی اب نیت اقامت سے وہی دو رکعت کی قضار واجب ہو گی۔ پس جب قضار میں اقتدار کچھ تغیر نہیں دے سکتی تو فیکون اقتدار المفترض بالمتنفل فی حق القعدۃ او القراءۃ۔ تو یہ ہو گا قضار میں اقتدار گویا فرض پڑھنے والے کی نفل والے کے ساتھ اقتدار ہوئی قعدہ یا قرارت کے حق میں۔ ف۔ کیونکہ درمیانی قعدہ امام کے حق میں تو فرض نہیں ہے اور مسافر مقتدی کے حق میں فرض ہے۔ المبسوط۔ یہ اسوقت کہ مسافر نے شروع سے اقتدار کی ہے اور اگر اخیر دوگانہ میں کی تو اخیرین میں امام کی قرارت نفل ہے اور مقتدی کی فرض ہے پس معلوم ہوا کہ نفل والے کے پیچھے فرض والے کی اقتدار دو باتوں میں سے ایک بات میں لازم ہے یا تو قعدہ کے راہ سے جبکہ شروع سے مقتدی ہو یا قرارت کی راہ سے جبکہ اخیرین میں شامل ہو۔ (فروع) اگر وقت میں اقتدار کی پھر سلام پھیر لے سے پہلے وقت نکل گیا تو بھی مسافر کی نماز فاسد نہو گی کیونکہ اقتدار تو وقت سے متصل ہو کر موجب چارگانہ ہو چکا۔ لیکن اگر مسافر نے اقتدار کو فاسد کر دیا تو اب دو رکعت پڑھے۔ لیکن اگر نفل کی نیت سے شریک ہوا ہو تو چار کی قضار واجب ہے۔ اگر وقت میں اقتدار کر کے سو گیا تو لاحق ہوا پس بیدار ہو کر مثل لاحق کے چار پڑھے۔ اور اگر بعد دو رکعت کے اقتدار کی تو مثل مسبوق چار پڑھے۔ اگر مقیم نے مسافر کا اقتدار کیا پھر امام کو حدث ہوا اس نے مقیم کو خلیفہ کر دیا تو اسکے پیچھے امام مسافر کا فرض متغیر ہو کر چارگانہ نہیں ہو گا حتی کہ اگر خلیفہ یعنی مقیم نے دو رکعت پر قعدہ نہ کیا تو کل کی نماز فاسد ہو جائیگی۔ مسافر امام کے پیچھے کچھ مسافر و کچھ مقیم ہیں پس جب امام نے دو رکعت پر بقدر التحیات کے قعدہ کر لیا اور ہنوز سلام نہیں پھیرا تھا کہ بعض مسافر مقتدی نے کلام کر دیا یا چلا گیا پھر اسکے بعد امام نے اقامت کی نیت کر لی تو امام کا فرض بدل کر چار ہو گیا اور جن مقتدیوں نے کلام نہیں کیا انکا فرض بھی چار ہو گیا پس چار تمام کرے اور جو مسافر کلام کر کے خارج ہوا اسکی نماز بھی صحیح ہو گئی اسلیے کہ اسکی نماز فرض پوری ہونے کے بعد امام نے اقامت کی نیت کی ہے۔ حتی کہ اگر امام کی نیت کے بعد مسافر نے کلام کیا ہو تو اسکی نماز فاسد ہو گی۔ الفتح۔ امام مسافر نے ایک رکعت پڑھی اسوقت ایک مسافر داخل ہوا اور اس مسبوق نے خارج ہونے سے پہلے اپنی نماز میں اقامت کی نیت کی تو چار پڑھے۔ یوں ہی اول سے شریک ہو نیوالا مدرک بھی۔ رہا لاحق پس اگر امام کے فارغ ہونے سے پہلے نیت کرے تو تمام کرے اور اگر بعد فراغت کے نیت کرے تو نہیں اگر لاحق نے اقتدار فاسد کر دیا تو وقت کے اندر چار پڑھے ورنہ دو پڑھے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر نماز میں وقت نکل گیا پھر اقامت کی نیت کی تو یہ نماز دو ہی رکعت رہیگی۔ الخلاصہ۔ اگر مقیم نے دو رکعت پڑھی تھی کہ وقت نکل گیا پھر مسافر داخل ہوا تو اقتدار صحیح نہیں ہے جیسا کہ کتاب میں بھی عام ہے۔ م ع۔ مسافر نے سلام پھیرا اور اسپر سجدہ سہو آتی ہے پس سجدہ سہو کی طرف عود کرنے سے پہلے اقامت کی نیت کر لی تو سجدہ سہو ساقط ہو گیا اور نماز ہو چکی اب تغیر نہو گا اور اگر سجدہ سہو کی طرف عود کر لیا پھر اقامت کی نیت کی تو صحیح ہے اور یہ نماز چارگانہ ہو جائیگی۔ اگر مسافر نے نماز کو اول وقت میں دوگانہ پڑھ لیا پھر وقت باقی تھا کہ اسنے اقامت کی نیت کر لی تو اسکا فرض متغیر نہیں ہو گا اور اگر ہنوز پڑھی نہو تو چار ہو جائیگا۔ قاضیخان۔ وان صلی المسافر بالمقیمین رکعتین سلم۔ اور اگر مسافر نے امامت کر کے مقیمون کو نماز پڑھائی جب دو رکعت ہو جاویں تو امام مسافر سلام پھیر دے۔ ف۔ بعد قعدہ قدر تشہد کے۔ واتم المقیمون صلاتھم۔ اور مقیم لوگ بغیر سلام کے اپنی نماز تمام کریں فان المقتدی التزم الموافقۃ فی الرکعتین۔ کیونکہ مقتدی مقیم نے تو امام کو مسافر جانکر دو رکعت میں موافقت کا التزام کیا تھا۔ ف۔ نہ چار میں۔ فینفرد فی الباقی کالمسبوق۔ تو باقی دو رکعت میں وہ خود تنہا ہو گا جیسے مسبوق ف۔ کہ وہ باقی پڑھنے میں مثل منفرد کے ... انہ لا یقرأ فی الاصح۔ لیکن فرق اتنا ہے کہ مقیم مقتدی اصح قول میں قرارت

نہ کریگا۔ ف۔ اور مسبوق قرارت کرتا ہے۔ لانہ مقتد تحریمۃ لا فعلا۔ کیونکہ مقتدی مقیم تو از راہ تحریمہ کے مقتدی ہے نہ از راہ فعل کے۔ ف۔ کیونکہ امام کا فعل تو سلام سے ختم ہو چکا۔ ہان تحریمہ مین اول سے اقتدار کی تھی تو اس راہ سے وہ لاحق کے مشابہ ہوگیا اور لاحق پر قرارت حرام ہے تو حاصل یہ ہوا کہ ایک راہ سے وہ لاحق کے مشابہ تو قرارت حرام ہے اور ایک راہ سے مسبوق کے مشابہ تو قرارت جائز ہے۔ والفرض صار مودی۔ اور نماز مین جن دو رکعتون مین قرارت فرض تھی وہ تو ادا ہو چکی ہے۔ ف۔ پس مسبوق کی مشابہت پر بھی اخیر دو رکعتون مین قرارت مستحب ہے لیکن لاحق کی مشابہت سے حرام معلوم ہوتی ہے۔ فیترکہا احتیاطا۔ تو احتیاطا اس مستحب قرارت کو چھوڑنا لازم ہے۔ بخلاف المسبوق۔ برخلاف مسبوق کے۔ ف۔ کہ مسبوق نہین چھوڑ سکتا۔ لانہ ادرک قرارۃ نافلۃ۔ کیونکہ مسبوق نے نفل قرارت پائی ہے۔ ف۔ اس لیے کہ مسبوق نے جب اخیر دو رکعت پائین تو قرارت کے حق مین یہ مسبوق کی بھی اخیر نماز ہے۔ فلم یتاد الفرض۔ تو اسکی فرض قرارت ابھی ادا نہین ہوئی۔ فکان الاتیان اولی۔ تو اسکو قرارت کرنا اولی ٹھہرا۔ ف۔ یعنی یہی صحیح ٹھہرا کہ اس قرارت کو پڑھے اور یہ قرارت فرض ہے تو پڑھنا فرض ٹھہرا۔ مترجم کہتا ہے کہ اسمین اجتہادی نظر پیدا ہونے سے یہ فرض بدرجہ عملی رہگیا نہ قطعی۔ کما لا یخفی۔ پھر قاضیخان وغیرہ نے تصریح کی کہ جس مقتدی کو معلوم نہو کہ اسکا امام مقیم ہے یا مسافر تو اقتدار صحیح نہین ہے۔ عینی وغیرہ نے کہا کہ مراد یہ کہ اول نماز یا بعد سلام کے کسی صورت مین آگاہ نہو۔ شرح الارشاد مین کہا کہ امام کو شروع کرنے سے پہلے آگاہ کر دینا چاہیے کہ مین مسافر ہون۔ مترجم کہتا ہے کہ اس سے مسبوق کیونکر آگاہ ہوگا لہذا امام مصنف رحمہ نے فرمایا۔ ویستحب للامام اذا سلم ان یقول۔ اور مستحب ہے امام کو کہ جب سلام پھیرے تو کہے۔ اتموا صلوتکم فانا قوم سفر۔ یعنی تم لوگ اپنی نماز تمام کرو کہ ہم تو مسافر قوم ہین۔ ف۔ یہی کلمہ مستحب ہے اگرچہ امام تنہا مسافر ہو۔ لانہ علیہ السلام قالہ حین صلی باہل مکۃ وہو مسافر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی کلام فرمایا تھا جب آپ نے اہل مکہ کو نماز پڑھائی حالانکہ آپ مسافر تھے۔ ف۔ حدیث ابوداؤد و ترمذی وغیرہ نے روایت کی اور ترمذی نے اسکو صحیح کہا۔ فع۔ یہی آگاہی اقتدار صحیح ہونے کے لیے شرط ہے جو فتاوی قاضیخان وغیرہ مین ہے اور اس سے یہ مراد نہین کہ ابتداء سے اقتدار کے لیے امام کا حال جاننا شرط ہے کیونکہ مبسوط مین ہے کہ ایک نے قوم کو ظہر دو رکعت ایک گانون مین پڑھائی اور قوم نہین جانتی کہ وہ مقیم ہے یا مسافر ہے تو قوم کی نماز فاسد ہے خواہ یہ لوگ مقیم ہون یا مسافر ہون کیونکہ جو شخص مقام اقامت مین ہو اسکے حال سے ظاہر یہ کہ وہ مقیم ہے اور ظاہری حال پر بنا کا رواجب ہے تا وقتیکہ اسکے خلاف ظاہر ہو پھر اگر انھون نے امام سے پوچھا اور اسنے بتلا دیا کہ مین مسافر ہون تو اب انکی نماز جائز ہو گئی۔ انتہی۔ اگر امام کے سلام سے پہلے مقتدی مقیم کھڑا ہوگیا اور ہنوز اپنی رکعت کا سجدہ نہ کیا تھا کہ امام نے اقامت کی نیت کر لی تو مقتدی چھوڑ کر امام کی متابعت کرے اگر نہ کریگا حتی کہ سجدہ کر لے تو اسکی نماز فاسد ہو جائیگی۔ اور اگر وہ سجدہ کر چکا تب امام نے اقامت کی نیت کی تو وہ تنہا تمام کرے حتی کہ اگر متابعت کی طرف عود کیا تو بھی اسکی نماز فاسد ہوگی۔ الفتح۔ واذا دخل المسافر فی مصرہ اتم الصلوۃ وان لم ینو المقام فیہ۔ اور جب مسافر اپنے وطن مین داخل ہوا تو نماز پوری پڑھے اگرچہ اسمین قیام کی نیت نہ کی ہو۔ ف۔ یعنی وطن مین نیت اقامت شرط نہین بلکہ بدون نیت کے مقیم ہو جاتا ہے۔ م۔ پھر یہ داخل ہونا عام ہے خواہ اسطرح ہو کہ ایک شہر سے دوسرے شہر کو جاتا ہو اور راہ مین وطن پڑتا ہے اسمین سے گذرتا ہوا داخل ہوا اور بعد داخل ہونے کے جب دوسرے شہر کو نکلا تو ضرور ہے کہ وہ بقدر مدت سفر ہو خواہ اسطرح کہ کسی ضرورت کے لیے آیا یا اس نیت کے ساتھ کہ سفر کو جاؤنگا۔ خواہ اسطرح کہ سفر کو جاتا تھا پھر رائے بدلی اور واپس ہوکر آیا۔ لیکن محیط مین ہے کہ اگر سفر کو نکلا اور تین روز کی منزلین پوری کرنے سے پہلے اپنے سفر کا قصد چھوڑ کر واپسی کی نیت کر لی تو واپسی مین جہان ہو مقیم کی نماز پڑھتا آوے۔ اگر تین روز کی منزلین پوری کر چکا ہو یعنی کہ سے کم تک کہ مسافر ہو چکا پھر

گذر قریب شہر وطن ہوا اور اُسنے عزم کیا کہ داخل ہوگا تو جب تک آبادی میں داخل نہوا ہو مسافر کی نماز پڑھے اور جب داخل ہوا پھر عزم یہ کہ مثلاً روپیہ لیکر یا اولاد کو دیکھکر واپس سفر کو روانہ ہوگا تو بھی وطن کے اندر مقیم کی نماز پڑھے - حتیٰ کہ اگر کشتی میں نماز ظہر بطور مسافر شروع کی تھی ناگاہ کشتی چھوٹ گئی حتیٰ کہ فراغت سے پہلے آبادی وطن میں داخل ہوگئی تو نماز چار رکعت تمام کرے م ع - لانہ علیہ السلام واصحابہ رضی اللہ عنہم کانوا یسافرون ویعودون الی اوطانہم مقیمین من عزم جدید کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وآپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم سفر کیا کرتے اور اپنے وطنوں کی جانب واپس آتے اسی حال سے کہ سب لوگ مقیم ہوتے تھے بدون کسی عزم جدید کے - ف - تو معلوم ہوا کہ وطن کے واسطے نیت اقامت شرط نہیں ہے - عینی رح نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ مصنف رح نے یہ کہاں سے لیا اور اِس مضمون کے لیے تو کوئی شاہد نہیں ہے - پھر عینی رح کے شارحین کے کلام واُنکے اعتراضات وجوابات ذکر کیے - مترجم کہتا ہے کہ مجھے تعجب ہے کہ اِن علماء شارحین پر مخفی رہا - حالانکہ مقام تو چنداں مشکل نہیں اور توضیح یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم واصحاب رضی اللہ عنہم کا سفر کرنا معلوم ومروی ہے اور وطن میں داخل ہونا بصفت مقیم بھی مروی ہے کیونکہ وطن میں کبھی قصر کرنا کسی فرد سے روایت نہیں ہوا - حالانکہ چند روز ٹھہرنے سے پہلے پھر مسافر ہونا مروی ہے پس اگر عزم جدید شرط ہوتا یعنی وطن میں مقیم ہوجانے کے واسطے عزم جدید شرط ہوتا تو ضرور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اِسکو بیان فرماتے اِسواسطے کہ مسافر کا فرض دو رکعت اور مقیم کا چار رکعت ہے اور یہ احتمال کہ شاید آپ نے دل میں عزم کیا ہو - یہ خارج از اصول شرع ہے کیونکہ شرع میں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر لوگوں کو تعلیم فرض تھی نہ آنکہ اپنے عزم قلبی پر کفایت تو جب کسی روایت میں نہیں آیا کہ وطن پہونچکر مقیم ہونے کے لیے جدید عزم ونیت شرط ہے حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کثرت سے سفر اور اُس سے عود کیا کرتے تھے اور موقع بہت ضروری بیان کا تھا تو معلوم ہوگیا کہ کچھ بھی نیت شرط نہیں ہے سوائے یہ امر محتمل تھا کہ جب درمیان راہ میں وطن آجاوے اور اسین ہو کر سا و راہ گذرے تو کیا قصر کریگا - مگر ہم نے پایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کبھی وطن میں بصفت مسافر آنا نہیں معلوم ہوا تو ہمنے اسی پر جزم رکھا - علاوہ ازین بعض احادیث صحاح میں ثبوت ہوا کہ سفر سے واپس ہوکر وطن میں پندرہ روز قیام سے پہلے دوسرے سفر کو تشریف لیگئے حالانکہ ایام قیام وطن میں نماز پوری پڑھی یہ مقوی ہے کہ وطن میں کسی عدد ایام اقامت یا نیت قیام کی شرط نہیں ہے - فافہم واللہ تعالیٰ اعلم - م - واضح ہو کہ وطن دو ہیں وطن اصلی و وطن اقامت - یہی محققین کا قول اور یہی صحیح ہے - الکفایہ - وطن اصلی وہ آبادی جہاں آدمی پیدا ہوا ہے اور تیر وہ بھی جہاں اُسنے زوجہ کی اور زندگی بسر کرنے کا قصد کیا - پھر اگر مسافر نے ایک شہر میں نکاح کیا اور وہاں اقامت کی نیت نہ کی تو ایک قول میں مسافر رہا اور ایک قول میں مقیم ہوگیا - الفتح - میں کہتا ہوں کہ حضرت عثمان رض نے اسی پر اعتماد کرکے کہ میں نکاح کرنے سے مقیم کی نماز پڑھی اپنی خلافت کے سات برس بعد حالانکہ پہلے دو ہی رکعت پڑھتے تھے - کمافی روایۃ ابن ابی شیبہ - اور اصل اِسمین حدیث یہ کہ جو شخص جس شہر میں تاہل کرے تو وہ مقیم کی نماز پڑھے - لیکن مترجم کہتا ہے کہ حضرت عثمان رض نے صرف اِس حدیث کو عموم پر رکھکر مقیم کی نماز پڑھی اور یہ نہیں کہ تاہل سے مکہ کو اپنا وطن قرار دیا کیونکہ یہ تو جمیع صحابہ رضی اللہ عنہم سے ممنوع رکھا گیا کہ ہجرت کو توڑدیں اور کسی نے نہیں توڑی سواے سعد بن خولہ رضی اللہ عنہ کے - وفی حدیث الصحیح اللہم امض لاصحابی ہجرتہم ولکن البائس سعد بن خولہ - یعنی سعد جو مرد کے حق میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم افسوس فرماتے تھے کہ بعد فتح کہ کے ہجرت چھوڑکر مکہ میں چلے آئے تھے - پس معلوم ہوا کہ جب کسی شہر میں تاہل اِس قصد سے ہو کہ یہاں سے چلا جائیگا تو وہ شہر اُسکا وطن نہیں ہوجاتا ہے پس ضرور ہوا کہ وہاں اقامت کی نیت کرے اور حدیث القصد محمول ہے کہ جب وہاں جو رو کرکے گھر کرلے خواہ خود اپنے سابق وطن میں اکثر رہے یا وہاں رہے بخلاف اِسکے کہ جب جورو کو وہاں سے لے آوے جیسے

حضرت عثمان رضہ نے کیا تھا فالمم واللہ تعالیٰ اعلم - م - پھر اس وطن اصلی کے واسطے سفر کا متقدم ہونا بالاجماع شرط نہیں ہے - المحیط - رہا دوسرا وطن اور وہ وطن اقامت ہے جہان کہ سفر مین پندرہ روز یا زیادہ کی نیت سے ٹھہر گیا ہو - فتح - تو یہ اسیوقت تک وطن رہتا ہے جب تک وہان موجود ہے - م - اور ظاہر الروایۃ مین اس وطن کے واسطے بھی پہلے تین روز کی مسافرت ہو جانا شرط نہیں ہے - شرح المنیہ للامیر والبحر - ومن کان لہ وطن - اور جس شخص کا کوئی وطن تھا - ف - یعنی اصلی - فانتقل منہ واستوطن غیرہ - پھر اس وطن سے وہ منتقل ہو گیا اور دوسری جگہ وطن کر لیا - ف - حتی کہ اول کو وطن کے امور سے سب طرح چھوڑ دیا - ثم سافر - پھر اس جدید وطن سے اُسنے سفر کیا - فدخل وطنہ الاول - پس وہان داخل ہوا جو پہلے اسکا وطن تھا - قصر - تو نماز قصر کرے - ف - یعنی مسافر کا فریضہ پڑھے الا آنکہ وہان پندرہ روز اقامت کی نیت کرے - بالجملہ بدون نیت وہان قصر ہی کریگا - لانہ لم یبق وطنا لہ - کیونکہ وہ تو اب اسکا وطن نہین رہا - الا یری انہ علیہ السلام بعد الہجرۃ عد نفسہ بمکۃ من المسافرین - کیا دیکھا نہین جاتا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد ہجرت کے مکہ مین اپنے آپ کو مسافرون مین شمار فرمایا - ف - چنانچہ قصر نماز پڑھکر فرمایا کہ تم اپنی نمازین تمام کر لو اے اہل مکہ کہ ہم تو قوم مسافر ہین - پس معلوم ہو گیا کہ بعد ترک وطن کے وہ وطن نہین رہتا - م - پھر وطن سے منتقل ہونے سے مراد یہ کہ جورو اور اولاد سمیت دوسرے وطن مین منتقل ہو جاوے اور اگر اول وطن مین اسکا مکان وزمین وغیرہ باقی رہے تو امام محمد رح نے اصل مین اشارہ کیا کہ وطن چھوٹا اور اگر اپنے اہل وعیال کو منتقل نہ کیا بلکہ دوسرے شہر مین دوسرا گھر کر لیا تو وہ دوسرا وطن پیدا ہو گیا اور پہلا بھی وطن رہا تو دونون مین سے جہان پہونچے نماز تمام کرے وہ مقیم ہے - م - اگر کہا جاوے کہ مکہ سے جب صحابہ رضی اللہ عنہم نے ہجرت کی تو ان کے مکانات واراضی موجود تھین پھر بھی وطن نہ رہا - جواب یہ کہ کافرون نے انکو ضبط کر لیا اور اسوقت دار الحرب ہونے سے انکی ملکیت جاتی رہی - اور حق یہ کہ بعض صحابہ رضہ کی ہجرت تمام ہو گئی باوجودیکہ اُنکے عیال مکہ مین تھے جیسا کہ صحیح کے نعیم رضہ اہل مکہ کو بعض اسرار پر آگاہ کرنے سے ظاہر ہے لیکن وہ حالت مجبوری تھی - م - وہذا لان الاصل - اور یہ بات کہ ترک وطن سے وہ وطن نہین رہتا اسوجہ سے ہے کہ اصل یہ قرار پائی کہ - ان الوطن الاصلی یبطل بمثلہ دون السفر - وطن اصلی مٹ جاتا ہے اپنے مثل وطن کر لینے سے نہ سفر سے - ف - یعنی جس معنی مین وطن اصلی تھا اگر چھوڑ کر اسی معنی مین دوسرا وطن کر لیا تو اول مٹ گیا - لیکن وحدت کی راہ سے تو ہو نہین سکتا پس تا اہل کے ساتھ وہین زندگی بسر کرنے کے معنی رہ گئے - پس جب ایک جگہ سے چھوڑ کر یہ دوسری جگہ گھر کر لیا تو اول مٹ گیا - و وطن الاقامۃ یبطل بمثلہ وبالسفر وبالاصلی - اور وطن اقامت مٹ جاتا ہے اپنے مثل وطن اقامت کر لینے سے اور سفر کرنے سے اور اصلی وطن مین داخل ہونے سے - ف - چنانچہ اگر سفر مین کسی مقام پر پندرہ روزہ وطن اقامت کر لیا تھا پھر چھوڑ کر دوسری جگہ پندرہ روزہ اقامت کی تو پہلا مٹ گیا اگر وہان جاوے تو قصر کرے یا وہان سے سفر کیا تو وہ مٹ گیا یا وہان سے وطن مین داخل ہو گیا تو وہ مٹ گیا - م - و اذا نوی المسافران یقیم بمکۃ ومنی - اور جب مسافر نے نیت کی کہ اقامت کرے مکہ اور منی مین - ف - یعنی ایسے دو مقامون مین جو ہر ایک خود مستقل ہے - مبطالسرخسی - خمسۃ عشر یوما - پندرہ روز تک - ف - یعنی پندرہ روز اقامت کی نیت دونون ایسے مقامون مین کی - لم یتم الصلوٰۃ - تو نماز کو پورا نہین پڑھے - لان اعتبار النیۃ فی موضعین یقتضی اعتبارہا فی مواضع - کیونکہ دو مقام مین نیت کا معتبر ہونا مقتضی ہے کہ کئی مقامون مین نیت معتبر ہو جاوے - ف - یعنی اگر جائز سمجھین کہ دو مقام مین ملاکر پندرہ روز اقامت سے مقیم ہو سکتا ہے تو پھر دو مقام سے زائد مقامون مین بھی ملاکر مقیم ہونا جائز سمجھین - المبسوط ن - وہو ممتنع - اور یہ تجویز ممتنع ہے - ف - کیونکہ اس سے لازم آیا کہ آدمی کبھی مسافر نہو - کیونکہ مسافر کے واسطے منزل پر ٹھہرنا ضرور ہے تو سفر مین متعدد مقامون پر اقامت ضرور ہوئی - لان السفر لا یعری عنہ - کیونکہ سفر تو اس سے خالی نہین ہوتا

ف۔ تو جب مسافر کے ہر ہر منزل کی اقامت تو جمع کرے تو بسا اوقات وہ پندرہ روز سے بڑھی ہوگی۔ تو متعدد مقامون
مین پندرہ روز کی اقامت سے وہ مسافر نہ رہے بلکہ مقیم ہو جاوے۔ ان م۔ پس ثبوت ہوا کہ متعدد مقامون مین اقامت معتبر
نہین ہے بلکہ ایک ہی مقام پر پندرہ روز کی اقامت ہو تو وہ معتبر ہے پس دو مستقل مقامون پر مانند مکہ و منی کے پندرہ روز
کی اقامت بھی نہین جائز ہے۔ الا اذا نوی ان یقیم باللیل فی احدہما۔ لیکن جواز اسوقت ہو جائیگا کہ نیت کرے کہ رات
مین ان دونون مین سے خاص اس مقام واحد مین رہا کریگا۔ ف۔ اور دن مین چاہے دوسرے موضع مین رہیگا۔
محیط السرخسی۔ فیصیر مقیما بدخولہ۔ تو مقیم ہو جائیگا اسی موضع مین داخل ہونیکے ساتھ۔ ف۔ حاصل یہ کہ جب نیت اقامت اسطرح صحیح ہوئی تو
حکم مقیم ہونے و نماز پوری کرنیکا کب سے دیا جائیگا تو دیکھنا چاہیے کہ اگر پہلے وہ اس موضع مین داخل ہوا جہان رات مین رہنے کی نیت نہین
کی تو ابھی مسافر ہے حتی کہ جب رات تک وہ دوسرے موضع مین پہونچا جہان رات مین رہنے کی نیت کی ہے تو داخل ہوکر مقیم ہو جائیگا ساتغاعہ
وغیرہ۔ لان اقامۃ المرء مضافۃ الی مبیتہ۔ کیونکہ آدمی کا مقیم ہونا اسکی شب باشی کے مقام کیجانب منسوب ہوتا ہے۔ ف۔ اور اگر وہ شخص
پہلے اسی موضع مین آیا جہان شب باشی کی نیت کی ہے تو مقیم ہوگیا پھر اگر دن باقی ہے اور وہ نکلکر دوسرے موضع مین گیا تو مقیم کی نماز پڑھے
کیونکہ مقیم ہوکر نکلا اور شب کو وہین آجاویگا م۔ یہ سب اس صورت مین کہ دونون موضع خود مستقل ہون جیسے مکہ و منی۔ اور اگر ایسا ہو کہ ایک
موضع دوسرے موضع کے تابع ہو حتی کہ اسکے لوگون پر جمعہ مین حاضر ہونا واجب ہو تو ان دونون مین پندرہ روز اقامت
کی نیت سے مقیم ہو جائیگا کیونکہ یہ دونون بمنزلہ واحد کے ہین۔ الفیدہ والتحفۃ ومحیط السرخسی۔ حاصل یہ کہ تابع وہ موضع ہے
جسکے لوگون پر دوسرے کے جمعہ مین حاضر ہونا واجب ہو۔ اور اگر ایسا نہو تو وہ تابع نہین بلکہ مستقل ہے اور مسئلہ المتن دو موضع
مستقل مین ہے م۔ حاجی جب ایام حج کے عشرہ ذی الحجہ مین داخل مکہ ہوا اور پندرہ روز اقامت کی نیت کی تو صحیح نہین
کیونکہ اسکو عرفات جانا ضرور ہے۔ فع۔ اور اگر اسنے مکہ و عرفات و منی ملاکر اقامت کی نیت کی تو صحیح نہین ہے اور اگر بعد واپسی
منی کے اقامت مکہ کی نیت کی تو صحیح ہے م۔ ومن فاتتہ صلوۃ فی السفر قضاہا فی الحضر رکعتین۔ اور جس شخص کی کوئی
نماز سفر مین قضا ہوگئی تو اگر اسکو حضر مین قضا کرے تو دو رکعت پڑھے۔ ف۔ کیونکہ دو ہی رکعت اسپر مفروض ہوئین اور
وقت جو موجب تھا وہ نکل چکا اب تغیر نہوگا م۔ یہی قول مالک رح کا ہے ع۔ ومن فاتتہ فی الحضر قضاہا فی السفر اربعا
اور جسکی نماز حضر کی قضا ہوئی اگر اسکو سفر مین قضا پڑھے تو چار رکعت پڑھے۔ ف۔ یہ بالاجماع ہے ع۔ لان القضاء بحسب
الاداء۔ کیونکہ قضاء تو موافق اداء ہے۔ ف۔ یعنی جو تعداد ادا کرنی واجب ہوئی تھی اگر قضاء ہوئی تو وہی قضاء واجب ہے۔ یہ
مانند کہ زائی ارکان مین ہے بخلاف صفات کے حتی کہ اگر مرض مین نماز کو بیٹھکر اشارہ سے پڑھنا واجب ہوا تھا مگر قضاء ہوئی پھر حالت
صحت مین اسکو قضاء پڑھنا چاہا تو کھڑے ہوکر رکوع وسجود سے پڑھے یون ہی اگر صحت کی قضاء کو مرض مین پڑھے تو جس طرح ممکن
ہو حتی کہ لیٹ کر جائز ہے جبکہ یون ہی ممکن ہو۔ مع ف۔ والمعتبر فی ذلک آخر الوقت۔ اور جس اداء کے موافق قضاء
ہوتی ہے اسمین آخر وقت معتبر ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر ظہر کے اول وقت مین مقیم تھا پھر وقت ختم ہونے سے پہلے سفر کو نکلا حتی کہ
جب آبادی سے باہر ہوا اسوقت نماز یاد آئی حالانکہ وقت صرف ایک رکعت کا یا کم باقی ہے تو اسپر دو ہی رکعت کی قضاء واجب ہوگی
کیونکہ آخر وقت مین وہ مسافر ہو چکا اور یہی معتبر ہے م۔ لانہ المعتبر فی السببیۃ عند عدم الاداء فی الوقت۔ کیونکہ دو وقت
جو واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے آخری وقت ہی سبب ہونے مین معتبر ہے جبکہ وقت کے اندر ادا نہ کی ہو۔ ف۔ اور اگر
اول وقت ظہر ادا کرکے سفر کو نکلا اور آبادی سے خارج ہوا تو آخر وقت ظہر کا باقی تھا تو اسپر دو رکعت لازم نہونگی کیونکہ وہ چار
ادا کر چکا ہے۔ یون ہی اگر سفر سے واپس آیا اور وطن کے باہر اول وقت ظہر آنے سے دو رکعت پڑھ لین پھر آبادی مین داخل ہوا
تو اسپر چار واجب نہونگی اور اگر نہین پڑھی یہانتک کہ جب آبادی مین داخل ہوا تو صرف ایک رکعت کا وقت باقی ہے تو اسپر چار

رکعت قضاء لازم ہے اور اگر کچھ بھی وقت نہ رہا ہو تو دو ہی رکعت قضاء واجب ہے۔ یہ سب اسلیے کہ معتبر آخر وقت ہے۔ اسکی توضیح
یہ ہے کہ بندہ جب ایمان لایا تو اُسکے ذمہ نمازیں و روزہ رمضان وغیرہ اللہ تعالیٰ کے احکام بجا لانا اور منہیات سے اجتناب کرنا
فرض ہوا پھر نمازیں ادا کرنا اسطرح فرض نہیں ہوگئیں کہ فوراً ایمان لاکر نمازیں پڑھنا شروع کر دے بلکہ نمازوں کا جو اسنے اقرار
کیا اُسکا ادا کرنا اسطرح کہ جب کسی نماز کا وقت آوے تو اُسوقت ادا کرنے کا حکم اُسپر دیا گیا پس اُسوقت اس نماز کو ادا کرے ۔
اس سے معلوم ہوا کہ ہر روز ہر فرض نماز ادا کرنیکے لیے حکم الٰہی عزوجل ہوتا ہے مگر بندہ کو اُسکی شناخت وقت سے دی گئی تو جب
مثلاً ظہر کا وقت شروع ہوا تو اُسنے جان لیا کہ مجھپر میرے رب عزوجل کا حکم آیا کہ یہ نماز ادا کر جیسے رمضان کا دن آیا اور اُسنے
پہچانا کہ مجھے حکم ملا کہ روزہ پورا کر۔ لیکن روزہ جب اسنے طلوع فجر سے مغرب تک پورا کیا تو اب کچھ وقت اُس دن باقی نہیں بچا
اور نماز میں یہ صورت ہے کہ جب وقت ظہر شروع ہوا اور حکم پہچان کر ادا کی پھر بھی وقت باقی رہا تو اسمیں دوبارہ پڑھنے کا حکم
اب نہیں ہے اور اگر اول وقت ادا نہ کی بلکہ درمیان وقت یا آخر وقت پڑھی تو بھی ادا ہے قضاء نہیں ہے اور حکم سے بھی نافرمانی
نہیں ہے۔ اب غور کرنا چاہیے کہ اگر ہم یہ سمجھیں کہ اول وقت ہی واجب کرنے والا ہے تو لازم ہوگا کہ فوراً ادا کریں ورنہ تاخیر
میں گناہ ہوگا لہذا ہم نے جانا کہ اول وقت واجب کرنے والا ہے مگر بغیر تنگی کے یعنی یہ بھی گنجایش ہے کہ تاخیر کرے تو حتمی موجب
نہوا پھر جب اول میں ادا نہ کی تو دوسرے جزو میں وجوب ہوا مگر اسی طرح کہ گنجایش ہے پھر اگر ادا نہ کی تیسرے جزو کی طرف
حتی کہ اخیر جزو تک پہونچکر تنگی ہو جاتی ہے کہ پھر تاخیر کی گنجایش نہیں رہتی اور درحقیقت پورا وجوب یہی ہے کہ ٹل نہ سکے اسیواسطے
امام مصنف رح نے جزم کیا کہ سبب اصل میں وقت کا آخری جزو ہے۔ اسی کو امام کرخی و محققین علماء نے اختیار کیا ہے۔ پھر مترجم
کہتا ہے کہ ظاہر دلیل اسکو مقتضی تھی کہ اخیر وقت جب فقط اتنا رہ جاوے کہ اسمیں اُسوقت کا فریضہ ادا ہو جاوے مثلاً ظہر کی چار
رکعت پوری ہو جاویں تو یہ جزو اخیر تنگی کے ساتھ موجب ہونا چاہیے اور یہی صحیح ہے لیکن اگر حائضہ عورت ظہر کے آخر میں پاک
ہوئی جبکہ ایک ہی رکعت کا وقت یا کم باقی ہے تو ظہر کو قضاء کرنا اسپر واجب ہے یوں ہی جب کافر مسلمان ہوا یا طفل نابالغ
ہوا حالانکہ بعد شرائط کے قدر تحریمہ وقت ہے تو اس نماز کی قضاء واجب ہے۔ تو یہ جزو قدر تکبیر تحریمہ واسطے ایجاب قضاء کے
ہے اور موجب ادا میں ضیق کا وقت وہی کہ پوری نماز بیر درجہ واجب ادا کا وقت باقی ہو اور یہی میرے نزدیک تحقیق ہے واللہ
تعالےٰ اعلم۔ اور بعید وجوب قضاء کا وہ ہے کہ جو میں نے اوقات کی تحقیق میں بیان کیا جسکا خلاصہ یہ ہے کہ وظیفہ ۲۴ ساعات
شب و روز میں پانچ نمازوں کا ہے اور یہ اوقات ظہر و عصر و عشاء و فجر کی صرف ان ملکوں میں پانچوں نمازوں کی تفصیلی شناخت
کے لیے ہیں کیا نہیں دیکھتے کہ دیگر ملکوں میں یہ اوقات اسطرح نہیں ہیں حتی کہ ۲۲ ساعات کا دن اور ۲ ساعت کی رات تو
امریکا وغیرہ میں موجود ہے پس یہ اوقات اصلی موجب نہیں اور موجب اصلی تو حکم الٰہی عزوجل ہے حتی کہ یوم الدجال کی حدیث میں
ایک روزہ نماز کافی نہیں ہوئی بلکہ اندازہ کر کے ایک روز میں ایک سال کی نمازیں ہولیں لہذا جب حیض والی عورت سے
نمازیں ساقط ہیں یہانتک کہ پاک ہو اور وہ پاک ہوئی ایسے وقت کہ بعد شرائط کے صرف تکبیر تحریمہ کا وقت اس نماز میں سے ملا
تو یہ ظاہر ہے کہ تمھارے اندازہ میں اتنا وقت ہے اور اب سوال یہ کہ کیا یہ نماز بھی ساقط میں داخل ہے یا نہیں تو ہمارے ائمہ فقہاء
نے کہا کہ نہیں اور بعید یہی جو ذکر ہوا اور حدیث صحیح وارد ہے کہ من ادرک رکعۃ من الفجر فقد ادرک الفجر۔ الخ۔ تو ایک رکعت
پالنے سے وظیفہ فجر پانا بیان فرمادیا اور ظاہر ہے کہ اسکا اثر قضاء میں بحسب الظاہر ہوا کیونکہ ادا میں تو خود گنجایش دو رکعت نہیں
ہے تو جب ہم نے کہا کہ بندۂ مکلف کو ظاہری محسوس کے اعتبار سے پابندی ہے تو جب ہی دو رکعت کا وقت فجر باقی رہا اسپر
اس لحاظ سے حتمی ادا کرنا بطور تنگی لازم آیا کہ اُسکی نظر میں آیندہ گنجایش نہیں ہے اور بنظر اسکے کہ تحقیق وظیفہ پنجگانہ ان اوقات
میں ہے تو اسپر سے قضاء ساقط نہیں ہے اسی نظر سے قضاء میں اول امکان سے تاخیر کرنا مکروہ ہے اور ترتیب رکھنا لازم ہے حتے کم

ہوتی ہے۔ ساعات کو قضا کر ڈالے تو ایک وظیفہ کامل اسنے گم کر دیا۔ فافہم فانہ دقیق وتحقیق واللہ تعالیٰ ہو اعلم بالصواب۔ م۔ والعاصی والمطیع فی سفرہ۔ اور جو شخص اپنے سفر میں نافرمان ہے اور جو شخص اپنے سفر میں فرمانبردار ہے وہ دونوں۔ فی الرخصۃ سواء۔ رخصت میں برابر ہیں۔ ف۔ یعنی دونوں کو دو ہی رکعت پڑھ کر نے میں یکسان اجازت ہے۔ مثال نافرمانی کے سفر کی یہ کہ کوئی آدمی شراب پینے کو تین منزل جاتا ہے۔ مثال فرمانبرداری کی یہ کہ طلب علم کو حتی کہ تجارت حلال کے لیے سفر کرتا ہے یہ دونوں نماز کو قصر سے ادا کریں۔ وقال الشافعی رح المعصیۃ لا یفید الرخصۃ۔ اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ نافرمانی سے رخصت نہیں حاصل ہوتی ہے۔ ف۔ پس اسپر چار رکعت پڑھنا فرض ہیں۔ م۔ یہی قول امام مالک واحمد کا ہے۔ ع۔ لانہا ثبتت تخفیفا۔ اس دلیل سے کہ رخصت تو آدمی پر تخفیف کر دیتی ہے۔ فلا تتعلق بما یوجب التغلیظ۔ تو رخصت ایسی چیز سے نہیں متعلق ہوگی جو سختی کو واجب کرتی ہے۔ ف۔ یعنی نافرمانی تو سختی وعذاب واجب کرتی ہے اسکے ساتھ رخصت وتخفیف نہیں متعلق ہو سکتی ہے اور کبھی کہا کہ رخصت تو رحمت وانعام ہے وہ عذاب کے مستحق کو نہیں ملیگی۔ اس تقریر کا جواب اس طریقہ سے ہوگا کہ یہ ایک عقلی قیاس ہے پس اگر نص میں اجازت نکلتی ہو تو ہم اپنی رائے سے اسکا مقابلہ نہیں کر سکتے ہیں۔ دیگر یہ کہ دونوں باتیں دو جہت سے ہو سکتی ہیں۔ لہٰذا فرمایا۔ ولنا اطلاق النصوص۔ اور ہماری دلیل نصوص کا اطلاق ہے۔ ف۔ یعنی جن نصوص میں مسافر کو رخصت ملی ہے تو علی الاطلاق ہر مسافر کو شامل ہے اور نص میں کوئی قید مطیع مسافر کی نہیں ہے تو ہم نص کو اسکے اطلاق پر رکھتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ فمن کان منکم مریضا او علی سفر۔ یعنی جو تم میں سے مریض ہو یا سفر پر ہو۔ دیکھو اسمیں یہ نہیں کہ یا سفر طاعت پر ہو بلکہ مطلقاً سفر ہے۔ اور جیسے قولہ علیہ السلام فرض المسافر رکعتان۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسافر کا فرض دو ہی رکعت ہیں۔ اسمیں بھی مسافر مطیع کی خصوصیت نہیں ہے تو ہر مسافر کا فرض دو ہی رکعت ہوا خواہ مطیع ہو یا عاصی ہو۔ ولان نفس السفر لیس بمعصیۃ۔ اور اس دلیل سے کہ سفر کی ذات تو کچھ گناہ نہیں ہے۔ ف۔ اور یہی ذات سبب دو رکعت کا ہے۔ وانما المعصیۃ مایکون بعدہ۔ اور رہی معصیت تو وہ چیز ہے جو بعد سفر کے پیدا ہوگی۔ ف۔ جیسے شراب خریدنا منزل پہونچکر یعنی بعد سفر کے معصیت پیدا ہوگی۔ او یجاورہ۔ یا وہ معصیت ساتھ ہی ساتھ سفر کے ہوتی ہے۔ ف۔ جیسے والدین کی ناخوشی کے باوجود سفر کرنا۔ تو اس سفر کے ساتھ میں یہ گناہ ہے تو سفر ایک چیز اور یہ گناہ دوسری چیز ہے حتی کہ اگر والدین راضی ہوتے تو جب بھی یہ سفر یوں ہی ہوتا اور والدین کی خوشی بھی ساتھ ہوتی۔ پھر رخصت قصر نماز وغیرہ کی نفس سفر سے ہے۔ فیصلح متعلق الرخصۃ واللہ اعلم۔ پس سفر اس لائق ہوا کہ رخصت اس سے متعلق ہو۔ ف۔ جب کہ سفر کی ذات کچھ معصیت نہیں ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ (فرع) واضح ہو کہ سفر پانچ قسم ہے۔ واجب ومندوب ومباح ومکروہ وحرام۔ پس سفر واجب تو اسکا سفر جسپر حج فرض ہو یا ہجرت واجب ہو۔ سفر مندوب جیسے علم کے لیے یا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مزار مبارک کی زیارت کے لیے یا مسجد اقصیٰ یا زیارت والدین کے لیے سفر کرنا۔ سفر مباح جو تجارت کے لیے ہو۔ سفر مکروہ جو بغیر مطلب صحیح کے شہروں شہروں مارا پھرے۔ میں کہتا ہوں کہ خالی سیر وتماشا کی غرض مکروہ ہے جیسے وہاں کے اوضاع واطوار کی معلومات۔ ہاں اگر تجارت کے قاعدے دریافت کرنے کے لیے ہو تو روا ہے۔ سفر حرام وہ ہے کہ کسی گناہ کے مقصد سے سفر کیا جاوے ہمارے نزدیک ہر سفر میں نماز کا قصر جائز ہے اور مترجم کہتا ہے کہ سفر مکروہ وحرام میں جو قصر کی رخصت لی وہ اس عاصی کے حق میں درحقیقت زیادہ سختی ہے جیسے کافر کو دنیا میں زیادہ دولت ملے۔ امام نووی رح نے کہا کہ سفر معصیت میں یہ بھی شامل ہے کہ ناحق اپنی جان کو تھکا دے اور جانور کو تھکا دے۔ امام ابوبکر الرازی الجصاص نے کہا کہ جو شخص اپنے سفر میں عاصی ہے اسکو بالاجماع عمدہ عمدہ کھانے کھانا مباح ہے حالانکہ وہ اس سے معصیت کی قوت حاصل کرتا ہے۔ ابن العربی رح نے کہا کہ مجھے تعجب ہے کہ جو شخص عاصی کو سفر میں کھانا نہ دیتے اور مخمصہ کے وقت مردار کھانے کو مباح کہتا ہے باوجودیکہ وہ شخص معصیت میں سرگرم ہے

اور جو جائز کہے اُسنے خطا کی۔ قرطبی رح نے کہا کہ یہ قول تو ابن العربی سے غلطی ہی اور صحیح اسکے خلاف ہی کیونکہ یہ عاصی اگر ایسے وقت مین مردار نہ کھاوے اور اپنی جان ہلاک کرے تو یہ اور بھی زیادہ سخت گناہ ہی تو اسکو کھانا جائز ہی اور شاید کہ وہ توبہ کرے تو توبہ سے اسکا گناہ عفو ہو جاوے اور مخمصہ کے وقت مردار کھانا کچھ جائز ہی نہین بلکہ وہ تو واجب ہی حتی کہ اگر مردار کھانے سے باز رہے اور مر جاوے تو اپنی جان مارنے کا گناہگار ہوگا م ع۔ اس عبارت مین علامہ عینی رح نے زیارت مزار مبارک حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو مستحب کہا اور یہی ہمارے فقہاء رحمہم اللہ تعالی کی ظاہر عبارت ہی کہ وہ افضل مستحبات و قریب بوجوب ہی اور مترجم کے نزدیک جو شخص تمام اشتیاق مین ہو اسکے نور ایمان کا ظہور اور وہ اس قریب بواجب کے واسطے واجب سے زیادہ شائق ہوگا اگرچہ مومن کی شان یہی ہی۔ اللہ تعالی ہم سب کو نصیب فرماوے آمین یا ارحم الراحمین۔ م۔ خلیفۃ المومنین اگر سفر کرے تو مسافر ہی۔ الخلاصہ۔ یہی اصح ہی۔ خلافا لبعض کما فی الذخیرہ۔ اور منتقی مین ہی کہ ایک شخص دوسرے کو لادکے لے بھاگا اور اسکو معلوم نہین کہ کہان لیجاویگا تو فرمایا کہ نماز تمام کرتا رہے یہانتک کہ تین روز کی راہ لیجاوے تو پھر قصر کرے اگرچہ اسکے بعد تھوڑی ہی دور تک لیجاوے۔ ساہ اگر اسنے اول سے قصر کیا تو روا ہی پھر اگر دو تین روز سے کم لے گیا تو نمازون کو اعادہ کرے ع۔ بعد ایک منو کے ذکر کیا کہ اقامت مین لادنے والے کی نیت معتبر ہی م جوامع الفقہ مین ہی کہ جسکے دو زوجہ دو شہرون مین ہون تو دونون مین سے جس شہر مین داخل ہو مقیم ہو جائیگا۔ محیط مین ہی کہ اگر ایک شہر کی زوجہ مر گئی اور وہان صرف گھر و زمین رہے تو ایک قول مین وہ وطن نہ رہا اور دوسرے قول مین وطن رہا مسافرہ نے کسی شہر مین نکاح کر لیا تو نکاح ہی سے مقیمہ ہو جائیگی۔ جو شخص زبردستی اکراہ کرکے سفر کو نکالا گیا وہ مانند قیدی کے قصر کرے۔ حائضہ جب سفر مین پاک ہوئی اور وہان سے منزل مقصود تک مسافت سفر سے کم ہی تو پوری نماز پڑھے اور یہی صحیح ہی۔ یونہی جب عورت سفر مین طلاق سے بائنہ ہو گئی تو جب وہان سے منزل مقصود تک مقدار سفر سے کم ہو تو پوری پڑھے۔ جمعہ کے روز سفر کرنا قبل زوال کے اور بعد زوال کے مکروہ نہین ہی اور شافعی و احمد کے نزدیک دونون صورتون مین مکروہ ہی اور مالک کے نزدیک بعد جمعہ کے مکروہ نہین ہی۔ رمضان مین سفر اختیار کرنا مکروہ نہین ہی۔ مع۔ یہ تو ظاہری حکم ہی اور اگر بدنیتی سے بمضان افطار کرنے کے لیے ایسا کیا تو اللہ تعالی دلون کے حال سے آگاہ ہی م۔ سفر مین دو نمازون کا حقیقۃً جمع کرنا یعنی ظہر و عصر کا اور مغرب و عشاء کا ہمارے نزدیک نہین جائز ہی اور امام شافعی رح کے نزدیک جائز ہی۔ اور واقع ہو کر جمع کرنا صورت مین ہمارے نزدیک بھی جائز ہی یعنی اسطرح کہ ظہر کو تاخیر کرے یہانتک کہ آخر وقت ہو جاوے پس اترکر ظہر پڑھے اور وقت ختم ہو جاوے پس اول وقت عصر پڑھے اسی طرح مغرب کو تاخیر کرے یہانتک کہ جب وقت نکل جانے کے قریب ہو تو اترکر مغرب پڑھے پھر شروع وقت عشاء مین عشاء پڑھ لے پس سفر کی ضرورت سے یہ تاخیر کرنا مباح ہو گیا اور دلیل ہماری حدیث ابن مسعود رض ہی کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کبھی نہین دیکھا کہ آپ نے کسی نماز کو بے وقت مین پڑھا ہو یعنی بحالت اختیاری سوائے مقام مزدلفہ کہ وہان مغرب و عشاء کو ملا دیا اور صبح پڑھی دوسرے روز قبل اسکے معتاد کے یعنی غلس مین۔ اور حدیث صحیحین مین ہی اور مقام عرفہ کی جمع ظہر و عصر کو ظاہر اشہرت کی وجہ سے نہین بیان کیا اور مطلب مین مراد یہ کہ معمولی وقت سے خلاف وقت مین پڑھی۔ اور دوسری حدیث صحیح مسلم مین لیلۃ التعریس کی نماز فجر قضاء ہو جانے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کے گھبرانے مین مذکور ہی کہ آپ نے فرمایا کہ سو جانے مین کچھ کوتاہی نہین ہی اور ہماری ارواح تو اللہ تعالی کے قبضہ قدرت مین ہین جب اسنے چاہا تو انکو چھوڑا اور کوتاہی و تقصیر تو جاگنے مین ہی یون کہ نماز کو تاخیر کرے یہانتک کہ دوسری نماز کا وقت آجاوے۔ یہ حدیث صریح ہی کہ آپنے اختیار مین بے وقت نہین کی اور یہ کہ ایک نماز کو دوسرے وقت مین لیجانا تقصیر ہی اور اللہ تعالے نے فرمایا کہ ان الصلوۃ کانت علی المومنین کتابا موقوتا۔ یعنی مومنون پر نماز تعیین اوقات

فرض کی گئی ہے۔ اور حضرت عمر رضہ نے فرمایا کہ من جمع بین الصلوٰتین فقد اتی بابا من الکبائر جس نے دو نمازوں کو جمع کیا
وہ ایک دروازہ کبائر پر آیا۔ شیخ ابن کثیر رح نے اسکی اسناد کو جید قرار دیا۔ اور قولہ تعالیٰ فخلف من بعدہم خلف اضاعوا
الصلوٰۃ الآیہ۔ یعنی پھر ان نیکوں کے پیچھے انکے قائم مقام ایسے ناخلف ہوے جنہوں نے نماز کو ضائع کر دیا۔ اسکی تفسیر مین
عامہ سلف کا یہ قول ہے کہ نماز مین تاخیر کر دی یہانتک کہ دوسری نماز کا وقت آگیا۔ مترجم کہتا ہے کہ امام شافعی رح اس آیت مین
تاویل کرسکتے ہین کہ یہ ضائع کرنا بطور تقصیر تھا اور سفر وغیرہ عذر مین شرعی جواز ہے حتی کہ تمہارے نزدیک بھی تاخیر جائز ہے۔
یون ہی قول حضرت عمر رضہ کے مرجع یہ معنی ہین کہ وہ ایک کبیرہ کے دروازے پر گیا اور ہنوز کبیرہ کے اندر داخل نہین ہوا
حتی کہ اگر کچھ اور سستی کی تو قضا کرنے مین کبیرہ کا مرتکب ہوگا۔ پس اس قول سے تو صریحا جواز نکلا مگر اسمین ہوشیاری
و احتیاط چاہیے جیسے حدیث مین ہے کہ۔ من حام حول الحمی یوشک ان یقع فیہ۔ یعنی جو چراگاہ شاہی کے گرد گھوما قریب ہے کہ
اسمین واقع ہو جاوے۔ یعنی مجرم ہو تو احتیاط اسی مین ہے کہ اسکے گرد نجاوے اور نماز کا وقت مفروض ہونا کچھ عذر جمع کے
منافی نہین ہے اور کہا گیا کہ تم نے مزدلفہ مین جمع واقع ہونے سے ایکبار تخصیص کی تو تمہارے اصول پر جب عام ایکبار مخصوص
ہو گیا تو دلیل ظنی سے بھی تخصیص ہوسکتی ہے یعنی عموماً ہر حالت مین نماز موقت مفروض ہونا قرآن سے ثبوت ہوا پھر اس عام کو
تم نے حدیث مشہور جمع عرفہ و مزدلفہ سے مخصوص کیا تو اب حدیث آحاد سے سفر وغیرہ مین تخصیص تمہارے اصول پر بھی جائز
ہے اور وہ احادیث جمع کے صحاح مین ہین ازانجملہ حدیث انس رضہ کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو رفتار مین جلدی ہوتی تو ظہر
کو تاخیر کرتے اول وقت عصر تک پس ظہر و عصر دونون کو جمع کر دیتے اور مغرب کو تاخیر دیتے یہانتک کہ مغرب و عشاء مین جمع کرتے
جب کہ شفق چھپ جاتا تھا۔ اور صحیحین کی روایت ابن عمر رضہ مین بجاے لفظ (جبکہ شفق چھپ جاتا تھا) یون ہے کہ (بعد اسکے
کہ شفق چھپ جاتا تھا۔ پس یہ صریح ہے کہ مغرب گذرنے پر عشاء مین جمع کرتے تھے۔ شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ شفق کا لفظ مشترک ہے جو سرخی
اور اسکے بعد کی سپیدی دونون پر بولا جاتا ہے تو محتمل ہے کہ سرخی گذر جانے پر سپیدی مین پڑھتے حتی کہ بقول امام ابو حنیفہ رح
یہ مغرب کا آخری وقت ہے پھر سپیدی گم ہو کر تاریکی شروع ہوتے ہی عشاء کے وقت مین عشاء پڑھ لیتے تھے۔ مترجم کہتا ہے کہ
حق یہ کہ یہ جواب دو وجہ سے کافی نہین ہے اول یہ کہ ظہر مین یہ تاویل نہین بنتی ہے کیونکہ صریح اسمین اول وقت عصر مذکور ہے اور
اور جب اسمین جمع کرنا بعد داخل ہونے وقت عصر کے ہے تو مغرب مین جمع کرنا اول وقت عشاء کے ہے۔ دوم یہ کہ احادیث اوقات
نماز مین شروع وقت عشاء کا بعد غائب ہونے شفق کے آیا ہے اور یہان بھی جمع بعد غائب ہونے شفق کے آیا تو بھی اول وقت
عشاء ہے۔ شیخ ابن الہمام رح نے فرمایا کہ اگر یہ تاویل نہو تو حدیث ابن مسعود رضہ مین اور اس حدیث انس رضہ مین معارضہ
ہوگا پس ہم حدیث ابن مسعود رضہ کو بوجہ راویون کے فقیہ ہونے کی ترجیح دینگے تو حدیث ابن مسعود رضہ مرجح ہوگی۔ مترجم
کہتا ہے کہ انصاف مین یہ جواب بھی معتدل نہین ہے اسواسطے کہ حضرت ابن مسعود رضہ مین جمع کرنا بمقام عرفہ کا مذکور نہین
اور لیلۃ التعریس مین فجر کو خلاف وقت پڑھنا مذکور نہین ہے تو جب کلیہ پورا نہوا تو یہ جمع کرنا بھی منکر نہین ہے علاوہ اسکے
معارضہ کیون قائم کیا جاوے جبکہ معلوم ہوا کہ حدیث ابن مسعود رضہ مین بلا عذر کا بیان ہے اور حدیث انس رضہ وغیرہ مین
عذر سفر کا بیان ہے پھر معارضہ ساقط ہے۔ ہان یہ بات پسندیدہ ہے جو شیخ ابن الہمام رح نے بیان فرمائی کہ بے وقت جمع
کرنے کی احادیث مین ایک طرح کا اضطراب واقع ہوا ہے چنانچہ ابن عباس رضہ سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مدینہ مین بغیر
عذر سفر اور بغیر خوف اور بغیر بارش کے پانچ اور سات کو جمع کرنا صحیح مسلم مین مروی ہے اور اسطرح جمع کرنے کا کوئی بھی قائل
نہین ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ترمذی رح نے فرمایا کہ اسپر سلف مین سے کسی کا عمل نہین ہوا اس سے ظاہر ہے کہ بالفرض صحیح کی
احادیث مین تاویل ہے اور شیخ نے کہا کہ زیادہ احتیاط بھی اسی مین کہ جمع نہو یعنی اسلیے کہ اسمین تو کچھ شبہہ بھی نہین ہے بخلاف

کچھ شک نہیں کہ بالاجماع یہ افضل و احوط ہے کہ جمع نہ کیا جاوے تو مترجم کو ظاہر ہوا کہ تقریر امام اعظم رح کی اس مسئلہ میں نہایت عمدہ بیان پر واقع ہوئی ہے اور وہ یہ ہے کہ امام رح نے ان جملہ احادیث کو جمع کیا تو یہی نتیجہ نکلا کہ بقول حضرت عمر رض کے جمع کی ارتکاب میں نفس دلیر ہوگا اور آیندہ ترک سے ارتکاب کبیرہ کا خوف ہے اور حدیث ابن مسعود رض و آیت کریمہ سے جمع نہ کرنا نکلتا ہے اور باوجود توفیق دینے کے بلاشبہ احوط یہی کہ جمع نہ کیا جاوے۔ اب رہا یہ کہ یہ احتیاط کیا واجب ہے یا جائز ہے تو امام شافعی رح نے اسکو جائز و افضل رکھا ظاہرا اس نظر سے کہ اگر حدیث ابن عباس رض منفرد ہے اور اسپر سلف کا عمل بھی نہیں تو وہ طریقہ جمع کا متروک ہوگا لیکن متعدد صحابہ رض مانند انس رض و ابن عمر و غیرہم سے جمع کرنا ظہر و عصر کا اور مغرب و عشار کا روایت کرتے اور حضرت ابن عمر وغیرہ سے اسپر عمل بھی ثبوت ہوا ہے تو اسکا ترک لازم نہیں آیا پس احتیاط کرنا افضل ٹھہرا۔ اور امام ابوحنیفہ رح نے اس احتیاط کو واجب قرار دیا اس نظر سے کہ امور دین میں احتیاط واجب ہے اور اسلیے کہ اگر فرض کرو کہ نا جائز ہو تو نماز قضا ہو جائیگی اور عمدا ایسا کرنا حرام ہوتا ہے اور اس جہت سے کہ حدیث میں حکم فرمایا کہ دع ما یریبک الی ما لا یریبک۔ یعنی جس چیز میں شبہہ پڑے اُسکو چھوڑ کر وہ اختیار کرلے جسمیں شبہہ نہیں ہے۔ اور یہ حکم اس مقام پر واجب ہے پس یہ تحقیق المقام ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ۔م۔

باب صلوٰۃ الجمعۃ

ف

یہ باب نماز جمعہ کے بیان میں ہے۔ جمعہ نام اسواسطے کہ اللہ تعالیٰ نے اسمیں کثرت خصال الخیر جمع فرمائے ہیں۔ اسمیں آدم کی جمع ہوئی اور یہی روز مجمع قیامت ہے اسکے فضائل پچاس سے زائد ہیں م۔ اسکی فضیلت بہت بڑی ہے۔ حدیث ابو ہریرہ رض میں سورۃ البروج کی آیت وشاہد و مشہود۔ کی تفسیر حضرت صلعم سے یہ کہ شاہد تو روز جمعہ ہے اور مشہود روز عرفہ ہے۔ رواہ البیہقی فی الکبری۔ اور حدیث طویل حضرت ابو ہریرہ رض نے روایت کی کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سب سے بہتر دن جسپر آفتاب طلوع ہوا وہ روز جمعہ ہے۔ اُسی روز آدم پیدا کیے گئے اور اُسی روز جنت میں داخل ہوے اور اُسی روز جنت سے زمین پر اُتارے گئے اور اُسی روز قیامت قائم ہوگی۔ الصحیح لمسلم۔ اور اُسی روز آدم ع کی توبہ قبول ہوئی اور اُسی روز دنیا سے انتقال کیا اور کوئی جانور نہیں کہ جمعہ کے روز صبح کرے مگر اسکو صبح ہونے سے طلوع آفتاب تک قیامت کے ڈر سے خائف رہتا ہے سواے جن و انس کے۔ الموطا و سنن ابی داؤد اور اسمیں ایک ساعت ایسی ہے کہ اُسکی یہی شان ہے کہ جو بندہ مسلمان بحالت نماز دعا کرے اللہ تعالیٰ سے کسی بات کی اس ساعت کو پاکر تو ضرور اللہ تعالیٰ اُسکو عطا فرما دیگا۔ الترمذی۔ یہ ساعت مبہم رکھی گئی ہے اسی واسطے اہل الخیر صبح سے تاغروب اسکی جستجو کرتے ہیں۔ اور علمار کے اس ساعت میں تیرہ اقوال ہیں اور روایات بھی مختلفہ آئی ہیں اور مترجم کے نزدیک مختار یہ ہے کہ جمعہ میں ایک ساعت تو میں نماز جمعہ میں ابتدا سے آخر تک قابل جستجو ہے چنانچہ حدیث میں بھی بحالت نماز کا اشارہ ہے اور یہ ساعت مخصوص بروز جمعہ ہے ورنہ حدیث میں ہر روز ایک ساعت قبولیت کی وارد ہے تو جمعہ کو ہر روز سے یہ فضیلت خاصہ ہے اور ابو ہریرہ رض سے روایت ہے کہ طلوع فجر سے طلوع آفتاب تک ہے اور عبد اللہ بن سلام وغیرہ سے عصر سے غروب آفتاب تک۔ قول سوم زوال سے تا فراغت نماز۔ اور دیگر اقوال بخوف تطویل نہیں لکھے م ع۔ پھر واضح ہو کہ نماز جمعہ فرض قطعی ہے جو قرآن و حدیث و اجماع سے ثابت ہے اور اسکا منکر کافر ہے۔ قرآن میں فرمایا۔ یا ایہا الذین آمنوا اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ و ذروا البیع۔ الآیہ۔ یعنی اے ایمان والو جب اذان دیجاوے واسطے نماز کے روز جمعہ سے تو چلو بجانب ذکر اللہ کے و چھوڑ دو بیع کو۔ اگر ذکر سے مراد نماز ہے تو ظاہر ہے اور اگر خطبہ ہے تو اہتمام ہوا کہ ایسے وقت چلو کہ خطبہ بھی سنو اور جب خطبہ سننا فرض تو نماز بدرجہ اولی فرض ہے اور تفسیر میں تو ذکر اللہ سے مراد خطبہ و نماز دونوں ہیں۔ اور اس آیت سے

اذان بھی قرآن سے ثبوت ہوئی اگرچہ ابتداء میں مسنون ہو چکی تھی - حدیث میں ہے کہ جمعہ ہر مسلمان پر جماعت میں حق واجب ہے سواے چار کے ایک مملوک دوم عورت سوم طفل یعنی نابالغ چہارم بیمار - علی ما رواہ ابو داؤد - اور نووی رح نے کہا کہ اسناد صحیح بشرط بخاری و مسلم ہے - اور تمیم الداری رض کی حدیث میں بھی حق واجب ہے اور مسافر کا بھی استثنا ہے اور ترک جمعہ پر بہت شدید وارد ہے حتی کہ بغیر عذر ترک کرنے والے کو منافق کہا گیا ہے - بالجملہ ائمہ حنفیہ و شافعیہ سب کے نزدیک جمعہ فرض ہے اور ہمارے ائمہ نے تصریح کی کہ جمعہ تو فرض ظہر سے بھی زیادہ موکد ہے کیونکہ ہم کو جمعہ کے لیے فرض الظہر کے چھوڑنے کا حکم ہے اور جو کوئی منکر ہو وہ کافر ہے - فتح م - اور جمعہ ہر شخص پر فرض عین ہے - التہذیب - اور اسکا ادا کرنا فرض ہونے کے لیے بارہ شرطیں ہیں انہیں سے چھ شرطیں تو خود مصلی کے اندر چاہییں - ایک تو آزاد ہونا یعنی مملوک نہو - دوم مذکر ہونا پس عورت پر ادا واجب نہیں ہے - سوم مقیم ہونا پس مسافر پر ادا نہیں ہے - چہارم تندرستی یعنی ایسا بیمار نہو کہ جمعہ میں حاضر ہونا اسپر مشقت ہو - پنجم پانوں سلامت ہونا - حتی کہ گنٹھیا والے اپاہج پر بالاجماع جمعہ نہیں - محیط السرخسی - اگرچہ اسکو لادکر پہونچانے والا ملتا ہو - زاہدی - ششم آنکھوں کا سلامت ہونا - حتی کہ اندھے پر جمعہ نہیں اگرچہ رہبر پاوے - السراجیہ - اور بوڑھا ضعیف بھی بمنزلہ مریض کے ہے کہ اسپر جمعہ نہیں - اور جب بارش بہت ہو یا ظالم بادشاہ سے روپوش ہو تو جمعہ ساقط ہے - جو کوئی کسی کے پاس اجرت و نوکری پر کام کرتا ہو تو مستاجر کو یہ اختیار نہیں کہ اسکو شہر کے اندر جمعہ میں جانے سے روکے - پھر اگر جامع مسجد نزدیک ہو تو مزدوری سے کچھ کم نہو گا اور اگر دور ہو تو جسقدر دیر نماز میں مشغول ہوا اتنی مزدوری ساقط ہے - المحیط - میں کہتا ہوں کہ یہ اسوقت کہ مزدور نے اول سے شرط نہ کر لی ہو اور اگر شرط کر لی تو کسی صورت میں کمی نہو گی م - غلام مکاتب و غلام ساعی پر جمعہ واجب ہے - السراجیہ - پھر جن لوگوں پر جمعہ ادا کرنا فرض نہیں ہے مگر انھوں نے حاضر ہو کر جمعہ ادا کیا تو اسوقت کا فرض ادا ہو گیا - الکنز - یعنی اب ظہر واجب نہیں ہے م - باقی چھ شرطیں مصلی سے باہر ہیں اول شہر ہونا - ۲ - جماعت - ۳ - سلطان - ۴ - وقت - ۵ - خطبہ - ۶ - عام اجازت - فتح م - پھر ہر ایک کا بیان کہ شہر وغیرہ سے کیا مراد ہے کتاب میں آتا ہے م - لا تصح الجمعۃ الا فی مصر جامع - جمعہ صحیح نہیں ہوتا مگر ایسے شہر میں جو جامع ہو - ف - یعنی ادا ے جمعہ کے بارہ شرائط میں سے ایک شرط یہ کہ مصر جامع ہو جسکا بیان آتا ہے اور یہی قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ و عطاء و حسن بصری و ابراہیم نخعی و مجاہد و ابن سیرین و سفیان ثوری وغیرہم کا ہے - ع - او فی مصلی المصر - یا شہر جامع کے مصلی میں - ف - یعنی نمازگاہ میں - م - اور مراد اس سے فناے مصر ہے یعنی شہر کا گرد اور فناے شہر میں جو مسجد ہوتی ہے جیسے عیدگاہ تو شہر کے نام میں وہ بھی داخل ہے - اور فناء اس جگہ کو کہتے ہیں جو شہر کی مصلحتوں کے واسطے بنائی جاتی ہے جیسے گھوڑوں کو دوڑ میں آراستہ کرنے اور نشانہ [illegible] کی تعلیم اور نماز عید پڑھنے اور شہر کے مردے دفن کرنے و چراگاہ بنانے وغیرہ کے واسطے بنائی جاتی ہے خواہ وہ شہر سے ملحق ہو یا نہو اور اسکا اندازہ ایک غلوہ تک ہے اور یہی اندازہ امام محمد رح سے نوادر میں مذکور ہے - مف - اور منیۃ المفتی میں ہے کہ مختار ایک فرسخ ہے - مع - و لوالجی نے بھی اسی کو فتوی کے لیے مختار کیا - س - لیکن خلاصہ میں ہے کہ غلوہ وغیرہ کی تقدیر کچھ نہیں ہے بلکہ فناء وہ موضع جو مصالح شہر کے واسطے متصل واقع ہو اور اگر درمیان میں فصل ہو جیسے مزرعہ وغیرہ بیچ میں پڑ جاوے تو وہاں والوں پر جمعہ نہیں اگرچہ اذان کی آواز پہونچے - قاضیخان میں ہے کہ فقیہ ابو جعفر نے امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے یہی روایت کیا اور اسی کو شمس الائمہ حلوائی نے اختیار کیا ہے - م - ہاں اگر وہاں کا رہنے والا یا کوئی دیہاتی جمعہ کے روز شہر میں موجود ہو تو اسپر جمعہ مثل اہل شہر کے ہے مگر جبکہ وہ قبل نماز یا بعد نماز کے واپس جانے والا ہو تو اسپر واجب نہیں پھر بھی اگر پڑھ لے تو ثواب پاویگا - المحیط و التجنیس و قاضیخان - پھر ظاہر کلام مقتضی ہے کہ جمعہ پڑھکر اسپر ظہر واجب نہیں ہے اگرچہ جمعہ اسپر نفل تھا فافہم - م - بالجملہ شہر جامع یا فناے شہر شرط ہے - ولا یجوز فی القری - اور جمعہ

نہیں جائز ہے قری یعنی گانوؤں میں۔ ف۔ خلافاً للشافعی۔ لقولہ علیہ السلام لا جمعۃ ولا تشریق ولا فطر ولا اضحیٰ الا فی مصر جامع۔ دلیل ہمارے قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں جمعہ اور نہ تشریق اور نہ نماز عید و نہ نماز بقرعید مگر شہر جامع میں۔ ف۔ اس کلام میں انحصار کر دیا کہ سوائے شہر جامع کے اور کہیں نہیں جائز ہے لیکن اس حدیث میں کلام یہ ہے کہ امام مصنف نے تو اسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بیان کیا لیکن یہ کتب حدیث میں نہیں معلوم ہے ہاں ابن ابی شیبہ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول روایت کیا کہ نہیں جمعہ اور نہ تشریق اور نہ نماز فطر اور نہ نماز بقرعید مگر شہر جامع یا شہر عظیم میں۔ ابن حزم نے کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہے اور عبد الرزاق نے اسکو مسند صحیح کے ساتھ مختصر روایت کیا۔ ابن حزم نے کہا کہ یہی حذیفہ رضہ سے مروی ہے۔ خواہر زادہ رح نے کہا کہ ابو یوسف رح نے اسکو املاء میں مرفوع روایت کیا۔ بیہقی نے مرفوع ہونے سے انکار کیا اگر ہم تسلیم نہیں کرتے اور اگر مان لیں تو یہ موقوف صحیح بمنزلہ مرفوع کے ہے کیونکہ اسمیں رائے کو دخل نہیں ہے اور حضرت علی رضہ کا اسمیں امام مقتدا ہونا ہم کو کافی ہے۔ تنبیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ اس مقام میں قابل حفظ یہ بات ہے کہ بالاجماع جمعہ کے واسطے خاص شرائط ہیں جو ظہر میں نہیں ہیں اور جمعہ قائم کرنا فریضہ ظہر چھوڑ کر ہوتا ہے مع ہذا اگر کسی نے بطور گناہ کے جمعہ ترک کیا تو اسپر ادائے ظہر ہے یا قضا میں بھی ظہر ہے بعد اس اجماع کے متنبہ ہونا چاہیے کہ اقامت جمعہ میں احتیاط ضرور ہے تو جمعہ اپنے شرائط کے ساتھ ایسا ہوا کہ اسمیں قیاس کو دخل نہ رہا تو انہیں امور پر مشروط رہا جنکے ساتھ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے متحقق ہوا ہے کیونکہ جب موافق اجتہاد و علم شرع کے جمعہ واجب نہیں جانا اور ظہر ادا کی تو بلا خلاف اسوقت کا فریضہ ادا ہو گیا اور اگر ظہر ترک کی اور جمعہ قائم کیا حالانکہ اسمیں اس حالت وان امور کی رعایت میں قصور ہے جنکے ساتھ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ادا کیا ہے تو جمعہ بھی نہونے سے فریضہ وقت ہی جاتا رہا اگرچہ وہ گنہگار اسوجہ سے نہو کہ اتباع علم واجب ہے پس صاف ظاہر ہوا کہ احوط یہاں جمعہ میں احتیاط ہے نہ ترک ظہر میں۔ کما لا یخفیٰ۔ پھر خلاف نہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعہ ادا کیا تو شہر جامع تھا یا آپ کے حکم سے فنائے شہر میں ادا ہوا ہے۔ تو ہم اسی مورد پر رکھتے ہیں اور امام شافعی رح نے دیہات میں بھی جمعہ واجب جانا بدلیل قول ابن عباس رضہ کہ مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں جمعہ ہونے کے بعد جو پہلا جمعہ ہوا ہے وہ صوبہ بحرین کے قریہ جواثا میں ہوا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قریہ یعنی گانوؤں میں جمعہ جائز ہے۔ جواب دیا گیا کہ اس روایت میں قریہ کا لفظ ہے اور وہ جیسے گانوں کے معنی میں آتا ہے ویسے ہی شہر کے معنی میں بولا جاتا ہے کیا نہیں دیکھتے کہ لغت قرآن میں بہت موجود ہے حتی کہ مکہ کو ام القریٰ کہا ہے اور فرمایا۔ وقالوا لولا نزل ہذا القرآن علی رجل من القریتین عظیم۔ حالانکہ دونوں قریے مکہ و طائف مراد ہے۔ اور فرمایا۔ تلک القریٰ نقص علیک من انبائہا۔ اور فرمایا تلک القریٰ اہلکناہم الآیہ۔ اور مخفی نہیں کہ قوم ہود و صالح و لوط و فرعون سب اہل شہر تھے پھر کیونکر قریہ کے معنی گانوں کے لیے بلکہ یہ جواثا ایک شہر جامع تھا صحاح میں ہے کہ جواثا ایک حصن تھا صوبہ بحرین میں۔ یہ صاف ہے کہ وہ مصر جامع مع حاکم و عالم تھا۔ م۔ ع۔ والمصر الجامع کل موضع لہ امیر و قاض ینفذ الاحکام ویقیم الحدود۔ اور مصر جامع سے مراد ہے ایسا موضع کہ اسکا سردار و قاضی ہو جو احکام کو نافذ کرتا اور حدود کو قائم کرتا ہو۔ ف۔ یعنی احکام جاری کرنے اور شرعی سزاؤں کو قائم کرنے پر قادر ہو۔ ح۔ یہی ظاہر الکذ ہے۔ الہدایہ۔ وہذا عن ابی یوسف۔ اور یہ ابو یوسف سے مروی ہے۔ ف۔ پس کوئی بڑا شہر ہونا ضرور نہوا کہ اسکے لوگ بڑی مسجد میں نہ سمادیں بلکہ حصن یعنی گڑھی و قلعہ جسمیں سردار اتنی قوت والا ہو کہ شرعی احکام جاری کر سکے اور چور کا ہاتھ کاٹنا اور زانی کو حد مارنا وغیرہ حدود کو قائم کر سکے تو وہ مصر جامع ہے جیسے جواثا کے حصن یعنی گڑھی یا قلعہ ہونے سے یہ بات ظاہر ہے کہ مصر جامع سے جو مراد ہے وہ اسپر صادق ہے۔ م۔ وعنہ انہم اذا اجتمعوا فی اکبر مساجدہم لم یسعہم۔ اور ابو یوسف سے مصر جامع کی پہچان یہ بھی مروی ہے کہ جہاں کے لوگ اگر وہاں کی سب سے بڑی مسجد میں مجتمع ہوں تو سب لوگوں کی سمائی اسمیں نہو

ف- یہ قول بہ نسبت قول اول کے خاص ہے کیونکہ اسمین یہ بھی شرط ہے کہ آبادی اسقدر کثیر ہو۔ م۔ والاول اختیار الکرخی اور قول اول کو کرخی نے اختیار کیا ہے۔ وہو الظاہر۔ اور یہی ظاہر مذہب ہے۔ ف- پس اسی پر فتوی ہونا چاہیے۔ والثانی اختیار الثلجی۔ اور قول دوم کو ثلجی نے اختیار کیا۔ ف- ثلجی منسوب بہ ثلج بن عمرو بن مالک بن عبد مناف جثلی اولاد مین تھے اور نام انکا محمد بن شجاع تھا جو امام اعظم کے شاگردون مین سے کثیر اور حسن بن زیاد کے خاص شاگردون مین سے ہین حدیث کو وکیع و ابو اسامہ و واقدی وغیرہم سے حاصل کیا اور ۲۶۶ھ مین نماز عصر کے سجدہ مین یکایک قضا کی صاحب تصانیف کثیرہ ہین مع مستصفی مین ہے کہ بہتر قول یہ ہے کہ جسمین دین کی ضرورت کے لوگ یعنی قاضی و مفتی و حاکم پائے جاوین تو وہ مصر جامع ہے۔ ابوحنیفہ رح سے روایت ہے کہ مصر وہ موضع جسمین گلیان و بازارین ہون اور حاکم جو حکومت سے ظالم و مظلوم کا انصاف کرے اور عالم جو واقعات مین فتوی دے۔ یہی قول اصح ہے۔ المفید والتحفۃ۔ اور امام محمد رح سے روایت ہے کہ امام المسلمین جس موضع کو مصر کر دے تو مصر ہو جائیگا حتی کہ اگر اسنے کسی گانون مین اپنا نائب بھیجدیا جو حدود و قصاص قائم کرتا ہے تو وہ مصر ہو گیا پھر جب نائب کو وہان سے اٹھالے تو وہ گانون ہو جائیگا۔ ابن حزم نے محلی مین ذکر کیا کہ حضرت عثمان رض نے ربذہ مین نائب بھیجدیا تھا اسکے پیچھے حضرت ابوذر رض وغیرہ چند صحابہ رض نماز جمعہ پڑھا کرتے تھے۔ قاضیخان نے کہا کہ ابوحنیفہ رح سے روایت ہے کہ جس موضع کی آبادی و مکانات اسقدر پہونچین کہ جتنے تمام منی مین ہین اور وہان مفتی و قاضی ہو جو حدود قائم کرے اور احکام نافذ کرے تو وہ مصر جامع ہے اور اسی قول پر اعتماد ہے۔ مع۔ ظاہر المذہب وہی ہے جو امام مصنف نے بیان کیا ہے بالجملہ مصر جامع اور اسکے مصلی مین جمعہ جائز ہے۔ والحکم غیر مقصور علی المصلی۔ اور حکم جواز جمعہ کا صرف مصلی یعنی مسجد فناء پر مقصور نہین ہے ف- حتی کہ صرف اسی مسجد مین اور صرف اسی جانب جدھر عیدگاہ ہے جواز ہوتا۔ بل یجوز فی جمیع افنیۃ المصر۔ بلکہ نماز جمعہ مصر کے تمام فناؤن مین جائز ہے۔ ف- خواہ وہان مصلی ہو یا نہو۔ تو حاصل یہ ہوا کہ مصر جامع کے باہر مصلی تک یعنی فناء مصر تک مین جمعہ روا ہے۔ لانہا بمنزلتہ فی حوائج اہلہ۔ کیونکہ تمام جوانب فناء مصر کی بمنزلہ مصلی کے ہین بلحاظ اہل المصر کے ضروریات کے۔ ف- یعنی جیسے مصلاے عید و جنازہ بلحاظ ضرورت اہل شہر کے شامل شہر ہے اسی طرح دوسری طرفین بھی مقابر و چراگاہون وغیرہ کے لحاظ سے اہل شہر کی ضروریات کے لحاظ سے داخل شہر ہین تو سب طرف ایک فرسخ تک بقول مختار جمعہ جائز ہے۔ م۔ اگر حاکم اسلام نے گانون مین جامع مسجد بنانے کی اجازت دی تو امام سرخسی نے کہا کہ یہ بالاتفاق جمعہ پڑھنے کی اجازت ہے۔ جامع الرموز۔ ویجوز بمنی۔ اور جمعہ پڑھنا مقام منی مین جائز ہے۔ ف- گر ہمیشہ نہین بلکہ ان کان الامیر امیر الحجاز۔ اس شرط سے کہ ان حاجیون کے مجمع پر جو منی مین مجتمع ہوکر جمعہ پڑھین وہ شخص سردار ہو جو صوبہ حجاز کا حاکم ہے۔ ف- اور خالی حج کرانے کے واسطے کوئی شخص سردار نہ کیا گیا ہو۔ او کان الخلیفۃ مسافرا۔ یا خلیفہ الاسلام خود مسافر کے طور پر یہان موجود ہو۔ یہ جواز۔ عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف۔ ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد لا جمعۃ بمنی۔ اور امام محمد نے کہا کہ منی مین جمعہ نہین ہے۔ ف- یعنی وہ مقام ہی اس نماز کی شرط پر نہین ہے۔ ف- یہی قول امام شافعی و احمد کا ہے۔ م۔ لانہا من القری حتی لا یعید بہا۔ کیونکہ منی تو گانون مین سے ایک گانون ہے حتی کہ اسمین بقر عید کی نماز نہین پڑھی جاتی ہے۔ ف- حالانکہ حاجیون کا مجمع اول وہان ہوتا ہے پس اگر وہ مقام اس لائق ہوتا تو نماز بقر عید وہان پڑھی جاتی۔ ولہما انہا تتمصر فی ایام الموسم۔ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ منی موسم حج مین شہر بن جاتا ہے۔ ف- کیونکہ وہان بازارین لگ جاتی ہین اور سلطان یا اسکا نائب و قاضی اس موسم مین وہان موجود ہوتے ہین۔ ع۔ سواے موسم کے وہان جمعہ نہین ہے۔ مبسوط السرخسی۔ وعدم التعیید للتخفیف۔ اور نماز عید وہان نہونا بوجہ آسانی دینے کے ہے۔ ف- کیونکہ لوگ اپنے افعال حج ادا کرنے مین مشغول ہوتے ہین۔ ولا جمعۃ بعرفات

فی قولہم جمیعا۔ اور عرفات میں جمعہ بالاتفاق سب کے قول میں نہیں جائز ہے۔ لانہا فضاء۔ کیونکہ عرفات تو خالی میدان ہے
ف۔ وہ مصر نہیں بنتا ہے۔ وبمنی ابنیۃ۔ اور منی میں مکانات بنے ہوئے ہیں۔ ف۔ تو صرف آدمیوں وحاکم وعالم کی حاجت
رہتی ہے وہ بھی موسم کے ایام میں موجود ہوجاتے ہیں۔ تو وہ مصر ہوجاتا ہے م۔ یہی قول امام مالک وشافعی واحمد واسحٰق وزہری کا
کا ہے۔ والتقیید بالخلیفۃ وامیر الحجاز۔ اور جو قید لگائی ہے خلیفہ یا امیر الحجاز کے موجود ہونے کی۔ ف۔ منی میں جمعہ
جائز ہونے کے لیے۔ یعنی منی میں جمعہ جب جائز کہ موسم میں امیر الحجاز یا خلیفہ خود موجود ہو۔ لان الولایۃ لہما۔ کیونکہ ولایت
تو انہیں دونوں کی ہے۔ ف۔ اور آگے آتا ہے کہ والی حاکم کا ہونا شرط ہے تو جب اس مقام پر ولایت خلیفہ کی ظاہر ہے یا خلیفہ
کی طرف سے حاکم حجاز کی ہے تو دونوں میں سے کسی کا ہونا ضرور ہے لیکن بیان کی حاجت اس وجہ سے ہوئی کہ کبھی خلیفہ کی طرف سے
حاجیوں پر ایک شخص امیر کردیا جاتا ہے جو حج کرادے اور اسکو امیر الموسم کہتے ہیں تو فرمایا۔ واما امیر الموسم فیلی امور الحج
لاغیر۔ اور رہا وہ امیر جسکو امیر الموسم کہتے ہیں وہ تو حج کے امور کا متولی ہے نہ اور کا۔ ف۔ تو اسکو ولایت جمعہ حاصل نہیں
ہے م۔ یہی فخر الاسلام نے ذکر کیا ع۔ لیکن اگر امیر الموسم کو خلیفہ یا امیر الحجاز سے اجازت ولایت حاصل ہو تو جمعہ قائم کرسکتا ہے
خواہ مقیم ہو یا مسافر ہو یہی صحیح ہے۔ البدائع۔ اور واضح ہو کہ اس کلام میں افادہ ہے کہ خلیفہ جو اعلیٰ حاکم ہے وہ اگرچہ مسافر ہو جمعہ قائم
کرسکتا ہے یہ شرح الطحاوی میں مصرح ہے۔ لہذا اگر خلیفہ نے تمام مملکت اسلام کا دورہ شروع کیا اور مسافر ہوا تو ہر شہر میں بروز جمعہ
وہ جمعہ قائم کریگا کیونکہ جب اسکی اجازت سے دوسرا قائم کرسکتا ہے تو وہ خود بدرجہ اولیٰ قائم کرسکتا ہے۔ الفوائد الظہیریہ وجامع
قاضیخان م ع۔ شرط دوم۔ ولا یجوز اقامتہا الا للسلطان۔ اور نہیں جائز ہے قائم کرنا جمعہ کا مگر سلطان کے لیے۔ ف
یعنی جسکو سلطنت حکومت وقوت قدرت حاصل ہو۔ اولمن امرہ السلطان۔ یا اسکے لیے جسکو سلطان نے حکم واجازت
دیدی ہو۔ ف۔ جیسے امیر یا قاضی یا خطیب جبکہ انکو اجازت ہو کہ جمعہ قائم کریں۔ لانہا تقام بجمع عظیم۔ کیونکہ جمعہ تو ایک
جماعت عظیم کے ساتھ قائم رکھا جاتا ہے۔ وقد تقع المنازعۃ فی التقدم۔ اور حال یہ کہ کبھی جھگڑا واقع ہوتا ہے آگے ہونے
میں۔ ف۔ ایک کہتا ہے کہ میں امامت کرونگا اور دوسرا کہتا ہے کہ نہیں بلکہ میں ع۔ والتقدیم۔ اور کبھی آگے کرنے میں
ف۔ چنانچہ ایک گروہ کہتا ہے کہ ہم فلاں بزرگ کو امام کرینگے اور دوسرا گروہ کہتا ہے کہ نہیں بلکہ فلاں دیگر کو ع۔ اور یوں ہی
ایک کہتا ہے کہ میں امام ہونگا اور جماعت کہتی ہے کہ ہم فلاں دیگر کو امام کرینگے تو تقدم اور تقدیم میں کبھی جھگڑا ہوتا ہے م۔ وقد
تقع فی غیرہ۔ اور کبھی تقدم وتقدیم کے علاوہ کسی بات میں جھگڑا پڑتا ہے۔ ف۔ مثلاً یہ کہے کہ ہماری مسجد میں اور وہ کہے
بلکہ ہماری مسجد میں ع۔ یا جو گروہ پیچھے آیا اسنے فراغت کرلی۔ یا جلدی ودیری میں جھگڑا کیا اور مانند اسکے عظیم جماعت
میں جب ہر شخص رائے کا مجاز ہو تو شیطان کو عوام میں سے بہت ایسے ملینگے جنپر اسکو لڑائی کے لیے آمادہ کرنے کا بیہودہ رائے
سے قابو ملے اور انجام کو مومنوں کے درمیان نفاق وکشت وخون پھیلے حالانکہ جمعہ کے اسرار میں سے یہ کہ خلیفہ وقت انکو باہم
مجتمع کرکے انکے دلوں میں الفت قائم رکھے اور یہاں خودرائے سے برخلاف اسکے عداوت پیدا ہو م۔ فلابد منہ تتمیما لامرہ
تو جمعہ کا کام پورا ہونے کے لیے سلطان یا اسکے قائم مقام کا ہونا ضرور ہوا۔ ف۔ خواہ سلطان عادل ہو یا ظالم ہو۔ النصاب
یا متغلب ہو یعنی جس نے کسی ملک کفر کو فتح کرکے سلطنت قائم کی اور اپنی حکومت جاری کی مگر خلیفہ کی طرف سے اسکے پاس
منشور نہیں ہے۔ ف۔ یا سلطان کا نائب ہو جیسے امیر یعنی کسی صوبہ وملک کا حاکم بمنشور سلطانی۔ اور جیسے قاضی وشحنہ وخطیب
ع۔ اور ہمارے زمانہ میں صحیح یہ کہ قاضی ووالی وشحنہ وخطیب کو جب ہی جمعہ قائم کرنے کا جواز ہے کہ انکے منشور میں سلطان نے
یہ لکھدیا ہو۔ العتابیہ۔ غلام اگر کسی نواح کا عامل کیا گیا اور اسنے لوگوں کو جمعہ پڑھایا تو جائز ہے۔ الخلاصہ۔ عورت اگر سلطانہ ہو
تو خود جمعہ نہیں پڑھا سکتی مگر اسکے حکم سے جائز ہے۔ ف۔ بادشاہ جمعہ میں حاضر اور اسنے خطیب کو اجازت دیدی تو جائز ہے

تاضیخان۔ حاکم بیمار ہو تو اُسکی اجازت شرط ہے۔ ع۔ اور اگر مرجاوے تو اُسکا خلیفہ یا قاضی یا شحنہ یا امراء و حکام پڑھا دین جبتک معزولی کا حکم اُنکو نہ پہونچے اور جب کوئی نہ ہو تو لوگون کے اتفاق سے امام منتخب ہو جاوے۔ سالسراجیہ۔ اگر خلیفہ سے اجازت حاصل کرنا متعذر ہو گیا تو جسپر لوگ اتفاق کرین وہ پڑھا دے۔ حاکم نے خطبہ کی اجازت اور نماز پڑھانے سے ممانعت کی تو نماز پڑھا دے اور خطبہ و نماز ہر ایک کی اجازت سے دوسرے کی اجازت ہے۔ حاکم نے اگر عناد سے کسی شہر والون کو جمعہ سے منع کیا تو وے لوگ کسی امام پر متفق ہو کر جمعہ پڑھ سکتے ہین اور اگر عناد سے نہو تو نہین۔ ع۔ جن ملکون پر کفار حاکم ہین تو مسلمانون کو جمعہ قائم کر لینا جائز ہے اور مسلمانون کے باہمی اتفاق سے ایک شخص منتخب ہو کر قاضی ہو جائیگا اور مسلمانونکو اپنا متولی مسلمان تلاش کرنا واجب ہے۔ بمعراج الدرایہ۔ ع۔ مین کہتا ہون کہ ظاہر مراد یہ کہ جب مسلمانون پر اپنا مسلمان والی حاصل کرنا واجب ہے تو اسکا طریقہ یہ کہ اتفاق کر کے اپنا قاضی بنا دین اور جب قاضی ہو گیا تو وہ انکو جمعہ پڑھا سکتا ہے۔ یہ مسئلہ تمام مسلمانون کے واسطے آنکے دین مین بہت ضروری ہے فلیحفظ۔ م۔ جو شخص کہ خلیفہ کی طرف سے خطیب ہو تو کیا وہ خطبہ پڑھنے کو اپنا نائب مقرر کر سکتا ہے تو یہان تین قول ہین اول یہ کہ ہان خواہ ضرورت ہو یا نہو۔ قول دوم یہ کہ ہان بشرط ضرورت قول سوم بالکل نہین۔ فقہاء کی عبارات سے قول اول ظاہر ہے۔ ت۔ حاکم کی اجازت صرف مسجد جمعہ بنانے کے وقت شرط ہے۔ البحر۔ ہمارے زمانہ مین مطلقاً جائز ہے کیونکہ ۴۰۰ھ مین عام اجازت ہو گئی اور اسی پر فتوی ہے۔ د۔ یہ اجازت عام جسکا ذکر کیا منصوص ہے تو ہندوستان مین اسوقت صورت اولی وہی کہ جو معراج الدرایہ مین مذکور ہے۔ م۔ واضح ہو کہ امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک جمعہ کے واسطے سلطان شرط نہین بلکہ سنت ہے اور اصح قول ابو حنیفہ رح ہے کیونکہ وہی مورد اور احوط ہے۔ فافہم۔ پھر شرط یہ کہ سلطان و والی عام اجازت دے اور اگر اسنے کچھ لوگون کو جمع کر کے مسجد کا دروازہ بند کیا

اور اگر قلعہ کے اندر مسجد ہے اور بخوف دشمن قلعہ کا دروازہ بند کیا تو جائز ہے ع ف د۔ **ومن شرائطہا الوقت**۔ اور جمعہ کی شرائط مین سے وقت ہے۔ **ف** یعنی وقت ادائے ظہر کہ وہی وقت جمعہ ہے۔ **فتصح فی وقت الظہر ولا تصح بعدہ** پس جمعہ وقت ادائے ظہر مین صحیح ہوگا اور بعد اسوقت کے صحیح نہوگا۔ **لقولہ علیہ السلام اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعۃ**۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یعنی مصعب بن عمیر رض کو فرمایا کہ جب آفتاب ڈھل جاوے تو لوگون کو جمعہ پڑھانا۔ **ف** اس عبارت سے یہ روایت اگرچہ ملتی نہین مگر کتب السیر مین کچھ مضمون ملتا ہے۔ لیکن اس سے قطع نظر کر کے دلیل حدیث انس رض ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ پڑھانے جسدم آفتاب ڈھل جاتا تھا۔ رواہ البخاری اور حدیث سلمہ بن الاکوع رض کہ ہم لوگ جمعہ پڑھتے جب آفتاب ڈھل جاتا تھا۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ اور یہی قول جمہور صحابہ و تابعین کا اور یہی مذہب شافعی رح ہے اور شیخ ابن العربی رح نے کہا کہ علماء متفق ہین کہ قبل الزوال جمعہ جائز نہین ہے سوائے اسکے جو امام احمد سے روایت کیا گیا کہ جمعہ قبل الزوال بھی جائز ہے۔ بدلیل اسکے کہ حضرت جابر رض نے روایت کی کہ آنحضرت صلعم جمعہ پڑھتے پھر ہماری نواضح کی طرف جلتے یہانتک کہ آفتاب زائل ہوتا۔ رواہ مسلم۔ اور بدلیل حدیث سلمہ بن الاکوع کہ ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جمعہ پڑھکر پھرتے درحالیکہ دیوارون کا ایسا سایہ نہوتا کہ ہم اس سے سایہ لین۔ رواہ البخاری و مسلم و بدلیل آنکہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین قیلولہ نہین کرتے اور نہ اول وقت کا کھانا کھاتے مگر بعد جمعہ کے اور بدلیل آنکہ جمعہ بھی عید ہے تو قبل الزوال جائز ہوگا۔ جواب یہ کہ صحیح حدیث انس و سلمہ رضی اللہ عنہما مین وقت زوال ہے اور حدیث جابر رض کے یہ معنی کہ جمعہ پڑھنا اور نواضح کی طرف جانا دونون بوقت زوال ہوتے تھے۔ اور حدیث سلمہ رض تو خود حجت ہے کہ دیوارون کا کچھ سایہ ہوتا تھا چنانچہ حضرت سلمہ رض سے خود اول حدیث مذکور مین وقت زوال صحیح ہے تو دوسری حدیث مین اول وقت تعجیل کا بیان ہے حتی کہ مدینہ کی چھوٹی چھوٹی دیوارون کا اسقدر سایہ نہین ملتا تھا کہ سایہ مین چل سکین اور تعجیل مین

یہ بھی حکمت ہے کہ جمعہ کے واسطے بہت جلدی کرنا زوال سے پہلے بڑی فضیلت ہے تو لوگ بغیر کھانا کھائے حاضر ہو جاتے پس
نماز سے جلد فراغت فرماتے تاکہ کھاویں اور قیلولہ کریں جسکو وہاں قیلولۃ الضحی کہتے ہیں یعنی ٹھیک دوپہر کی تیزی کے وقت
کو شہروں میں آرام لینا اسی سے کھانے و قیلولہ کا جواب معلوم ہو گیا۔ رہا عید پر قیاس کرنا بمقابلہ منصوص حدیث انس رضہ
وغیرہ کی باطل ہے پھر حدیث انس رضہ میں ہے کہ شدت سردی میں اول وقت پڑھتے اور شدت گرمی میں ابراد یعنی ٹھنڈا کرتے
کمافی البخاری۔ تو جمعہ کا حال مثل ظہر کے ہو گیا م۔ **ولو خرج الوقت**۔ اور اگرچہ وقت نکل گیا۔ **وہو فیہا**۔ حالانکہ مصلی نماز
جمعہ میں ہے۔ ف۔ اور ہنوز سلام نہیں پھیرا ہے۔ اگرچہ قدر تشہد بیٹھ چکا ہو۔ المحیط۔ **استقبل الظہر**۔ تو از سر نو ظہر پڑھے ف۔
اور صاحبین کے نزدیک قدر تشہد بیٹھ لینے کے بعد وقت نکلا تو نماز تمام ہو گئی۔ اور امام رح کے نزدیک فاسد ہو گئی۔ **ولا یبنیہ
علیہا لاختلافہما**۔ اور ظہر کو جمعہ پر بناء نہ کرے کیونکہ جمعہ و ظہر دونوں میں اختلاف ہے۔ ف۔ نام میں اور تعداد رکعات میں
اور جہر و اخفاء میں۔ اور شرائط میں پس جمعہ پر ظہر کی بناء جائز نہیں تو ظہر از سر نو پڑھے م۔ اگر مقتدی سو گیا اور اسوقت جونکہ
وقت نکل چکا تھا تو اسکی نماز فاسد ہو گئی اور اگر وقت باقی ہو تو جمعہ پورا کرلے اگرچہ امام فارغ ہو چکا ہو۔ المحیط۔ **ومنہا
الخطبۃ**۔ اور منجملہ شرائط جمعہ کے خطبہ ہے۔ ف۔ یہی باتفاق اماموں کا قول ہے۔ **لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما صلاہا
بدون الخطبۃ فی عمرہ**۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر بھر کسی جمعہ کو بدون خطبہ کے نہیں پڑھا۔ ف۔ اور یہی بیہقی
نے ذکر کیا ہے پس اگر خطبہ واجب نہوتا تو کبھی جواز کے لیے ایکبار ترک کر دیتے۔ مترجم کہتا ہے کہ وجوب نکلا مگر شرط وہ واجب کہ
جسکے ترک سے نماز جائز نہو تو اولی یہ کہ یوں کہا جاوے کہ قولہ تعالی فاسعوا الی ذکر اللہ در باب جمعہ ہے اور ذکر یعنی خطبہ مقدم کیا ہے
جمعہ مسقط ظہر ہے تو اسی صورت پر کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پایا گیا یعنی بغیر خطبہ کبھی نہیں پڑھا تو خطبہ محتمل ہے کہ خالی وجوب
ہو جسکے ترک سے ناقص نماز ہو جاتی ہے اور محتمل ہے کہ شرط ہو حتی کہ ترک سے جائز نہو اور یہی احوط تو اسی پر عمل لازم ہے۔ فافہم۔ م۔
پھر خطبہ میں دو فرض اور بہت سے سنن و آداب ہیں بخلاف عید کے حتی کہ وہ کسی فریضہ کے قائم مقام نہونے سے بدون خطبہ
بھی جائز ہے پھر فرض اول یہ کہ۔ **وہی قبل الصلوٰۃ بعد الزوال**۔ وہ خطبہ نماز سے پہلے اور زوال کے پیچھے شرط ہے۔
ف۔ حتی کہ اگر جمعہ کو بدون خطبہ کے پڑھا یا خطبہ قبل زوال کے پڑھا تو جائز نہیں ہے۔ الکافی۔ اور بعد زوال کے بھی نماز
سے پہلے ہونا شرط ہے۔ **بہ وردت السنۃ**۔ اسی طور کے ساتھ سنت وارد ہوئی ہے۔ ف۔ بدلیل حدیث السائب بن یزید
عند البخاری و حدیث ابو موسی رضہ۔ عند مسلم و بدلیل توارث۔ اور سابق میں گذرا کہ ہم اسکو اپنے موقع پر رکھتے ہیں۔ م۔ حتی کہ اگر بعد
نماز کے خطبہ پڑھا تو نہیں جائز ہے۔ ہ۔ فرض دوم ذکر الہی عز و جل ہے اور ظاہر متون یہ کہ فقط الحمد للہ یا لا الہ الا اللہ یا سبحان اللہ
کافی ہے جبکہ اسی قصد سے ہو۔ ہ۔ اگر امام کو نماز جمعہ کے اندر اپنی نماز قضاء یاد آئی اور وجوب ترتیب کی وجہ سے اسنے پہلے
وہ قضاء کی تو بعد اسکے خطبہ کا اعادہ کرنا اولی ہے جیسے عمداً نماز فاسد کرکے دوہرائی ہو یا بعد خطبہ کے نفل شروع کی یا حالت جنابت
میں پڑھا ہو تو اعادہ خطبہ اولی ہے۔ ف۔ اگر خطبہ تنہا یا فقط عورتوں کی حاضری میں پڑھا تو صحیح یہ کہ نہیں جائز ہے۔ معراج الدرایہ
اور اگر خطبہ میں ایک مرد حاضر تھا اور نماز کے وقت نہیں ہو گئے تو جائز ہے۔ الخلاصہ۔ اگر قوم سو گئی یا بہرے ہیں تو خطبہ جائز ہے۔
ع۔ حدیث صحیح میں ہے کہ مرد کی فقاہت سے ہے کہ خطبہ چھوٹا کرے اور نماز دراز کرے۔ اور ابن الہمام نے اسکے معنی ذکر کیے ہیں
م۔ **ویخطب خطبتین یفصل بینہما بقعدۃ**۔ اور دو خطبہ پڑھے دونوں کے درمیان بیٹھک سے جدائی کر دے۔ **بہ جری
التوارث**۔ اسی کے ساتھ توارث جاری ہوا ہے۔ ف۔ یعنی ہر طبقہ میں یکے بعد دیگرے بزرگوں سے یوں ہی چلا آتا
ہے۔ ابن المنذر رح نے کہا کہ عطاء بن ابی رباح کہا کرتے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر کبھی نہیں بیٹھے یہانتک کہ [illegible]
فرمایا اور آپ نہیں پڑھتے خطبہ مگر کھڑے ہوے۔ اور اول جو شخص کہ بیٹھ گیا وہ حضرت عثمان رضہ ہیں کہ آخر عمر میں جب سن

زیادہ ہوگیا تو خفیف بیٹھکر کھڑے ہوجاتے تھے۔ مغیرہ بن شعبہ اپنے خطبہ میں نہیں بیٹھتے تھے۔ ابن المنذر نے کہا کہ لوگوں کا عمل تو اسی پر ہے جو آج کے روز امام لوگ کیا کرتے ہیں شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ ہمارے نزدیک یہ قعدہ استراحت ہے اور شافعی نے کہا کہ شرط ہے۔ امام نووی رح نے لکھا کہ دونوں خطبہ کے درمیان بیٹھ جانا جمہور علماء کے نزدیک سنت ہے حتی کہ امام طحاوی نے کہا کہ اس بیٹھک کا شرط ہونا کسی نے نہیں کہا سواے شافعی رح کے۔ مع۔ پھر اس بیٹھک کی مقدار یہ ہے کہ اس میں تین آیات یا تین آیت پڑھی جاوے۔ یا ایک آیت ہے۔ الجوہرۃ۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ السراج ع۔ اور شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ جب پورا بیٹھ جاوے کہ ہر عضو اپنے ٹھکانے آجاوے تو بلا توقف اٹھ کھڑا ہو۔ یہی مختار ہے۔ العتابیہ۔ اور اگر نہ بیٹھا تو اُسنے بُرا کیا یہی اصح ہے۔ القنیہ۔ پھر ہمارے نزدیک ایک ہی خطبہ پڑھا تو جواز ہوگیا اور یہی مذہب عطاء و مالک و اوزاعی و اسحق و ابو ثور وغیرہ کا ہے اور شافعی رح نے دو خطبہ واجب کیے مع شرط جلسہ۔ مع۔ پندرہ سنتوں میں سے اول یہ کہ۔ ویخطب قائما علی الطہارۃ۔ اور خطبہ پڑھے کھڑے ہوے طہارت کے ساتھ۔ ف۔ پس دو باتیں فرمائیں ایک تو قائم ہونا۔ دوسرے طہارت پر ہونا۔ لان القیام فیہا متوارث۔ کیونکہ خطبہ میں کھڑا ہونا تو متوارث چلا آتا ہے۔ ف۔ اور صحاح میں بھی مذکور ہے۔ م۔ ابن الہمام نے لکھ کہ قیام کی مخالفت کرنا مکروہ ہے اور روایت ہے کہ کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ مسجد میں داخل ہوے اور اسوقت ابن ام الحکم بیٹھے خطبہ پڑھتا تھا تو فرمایا کہ اس خبیث کو دیکھو کہ بیٹھے خطبہ پڑھتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ واذا رأوا تجارۃ او لہوا انفضوا الیہا وترکوک قائما یعنی جب انہوں نے دیکھا کسی تجارت کو یا لہو کو تو چل دیے اسکی جانب کو اور تجھے کھڑا چھوڑ گئے۔ رواہ مسلم لیکن جب کعب رض وغیرہ نے اس نماز کے فاسد ہونے کا حکم نہ دیا تو معلوم ہوگیا کہ یہ اُنکے نزدیک شرط نہیں ہے۔ الفتح۔ ثم ہی شرط الصلوۃ فیستحب فیہا الطہارۃ کالاذان۔ پھر خطبہ چونکہ نماز جمعہ کی شرط ہے تو خطبہ پڑھنے میں طہارت مستحب ہے جیسے اذان میں۔ ف۔ پس بغیر طہارت جائز مگر مکروہ ہے یہی قول مالک و احمد و قول قدیم شافعی ہے اور قول ابو یوسف و جدید قول شافعی میں جائز نہیں ہے ع۔ ولو خطب قاعدا۔ اور اگر خطبہ پڑھا بیٹھے۔ ف۔ یا لیٹے ق۔ او علی غیر طہارۃ جاز۔ یا بغیر طہارت پر تو جائز ہے۔ لحصول المقصود۔ کیونکہ مقصود حاصل ہوگیا۔ ف۔ جیسے اذان محدث بوجہ حصول مقصود کے جائز ہے اور نوادر میں ابو یوسف سے مروی ہے کہ جنب کی اذان اعادہ کیجاوے اور خطبہ کا اعادہ اولی ہے۔ محیط و مبسوطین میں ہے کہ خطبہ ذکر ہے اور محدث و جنب کو سواے قراءت قران کے ذکر سے ممانعت نہیں اور خطبہ اپنی ذات میں مثل نماز نہیں حتی کہ اسمیں استقبال قبلہ نہیں ہوتا اور کلام کرنے سے فاسد نہیں ہوتا مع۔ الا انہ یکرہ۔ لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ کہ خطبہ بیٹھکر یا بحالت جنابت و بغیر وضو پڑھے۔ لمخالفۃ التوارث۔ بوجہ مخالفت توارث کے ف۔ کیونکہ توارث تو کھڑے ہوکر ثابت ہے پس بیٹھنا اسکے مخالف ہوا۔ وللفصل بینہا وبین الصلوۃ۔ اور بوجہ فاصلہ واقع ہونے درمیان خطبہ و نماز کے۔ ف۔ جبکہ امام بعد خطبہ کے غسل یا وضو کرنے میں مشغول ہو۔ اگرچہ خطیب و امام کا ایک ہونا شرط نہیں لیکن مختلف کرنا بھی مکروہ ہے۔ اور نیز جنب کا مسجد میں داخل ہونا خود مکروہ تحریمی ہے م۔ شافعی رح کے نزدیک بیٹھکر خطبہ نہیں جائز ہے اور مالک و احمد کے نزدیک مثل ہمارے جائز و مکروہ ہے۔ اگر خطبہ پڑھکر گیا اور گھر میں وضو کرکے آیا اور نماز پڑھائی تو جائز ہے اور اگر وہاں کھانا کھایا یا جماع کرکے غسل کیا پھر آیا تو خطبہ کا اعادہ کرے۔ الواقعات۔ اور اگر جنابت میں خطبہ پڑھا پھر غسل کیا تو خطبہ اعادہ کرے۔ المرغینانی۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ پھر جنابت کا خطبہ بیکار ہے مگر آنکہ دوسرے کو نماز کی اجازت دے اور اظہر وہ کہ خالی غسل مانند وضو کے ہے حتی کہ خطبہ کا اعادہ نہیں جیسا کہ واقعات سے مفہوم ہے۔ م۔ امام شافعی کے نزدیک طہارت بدن و جا۔ و مقام کے قول جدید میں شرط ہے اور امام احمد کے نزدیک نہیں۔ مع۔ اور منجملہ سنن و آداب کے۔ قوم کا امام کی طرف متوجہ ہونا اور اگر دائیں بائیں ہو تو قریب

امام کے تو سننے کو منحرف ہونا۔ الخلاصہ۔ ۲۔ آہستہ اعوذ باللہ پڑھ لینا قبل خطبہ پڑھنے کے۔ ۳۔ ایسی آواز سے پڑھنا کہ قوم سن لے مگر حد سے زیادہ نہو۔ عامہ مشائخ کے نزدیک قوم بھی اول سے آخر تک خطبہ سنین لہذا امام سے قریب ہونا افضل ہے۔ یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ جو کوئی امام سے دور ہو وہ خاموش رہنے کے حکم مین مانند قریب کے ہے اگرچہ اسکو خطبہ سنائی نہین دیتا۔ یہی مختار و احوط و اصح ہے۔ الجواہر والمحیط ۰ ۔ ۴ ۔ الحمد للہ سے شروع کرنا کیونکہ بدون اسکے خطبہ مثل دم بریدہ منقطع ہے۔ ۵۔ اللہ تعالی کی ثنا و صفت جسطرح چاہیے پڑھنا۔ ۶۔ اشہد ان لا الہ الا اللہ و اشہد ان محمدا رسول اللہ دونون شہادت ادا کرنا۔ ۷۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا۔ ۸۔ وعظ و نصیحت کرنا۔ ۹۔ قرآن پڑھنا جو مین آیات چھوٹی یا ایک بڑی ہو۔ الجوہرہ ۔ ۱۰۔ دوسرے خطبہ مین حمد و ثنا اور درود کا اعادہ کرنا۔ ۱۱۔ خطبہ دوم مین مسلمان مرد و عورتون کے لیے دعا کرنا۔ ۱۲۔ خطبہ دوم الحمد للہ نحمدہ و نستعینہ و نستغفرہ و نعوذ باللہ من شرور انفسنا من یہدہ اللہ فلا مضل لہ و من یضللہ فلا ہادی لہ و اشہد ان لا الہ الا اللہ و اشہد ان محمدا عبدہ و رسولہ ارسلہ بالحق بشیرا و نذیرا بین یدی الساعۃ و من یطع اللہ و رسولہ فقد رشد و من یعص اللہ و رسولہ فانہ لا یضر الا نفسہ و لا یضر اللہ شیئا ۔ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبون مین سے ہے۔ م۔ اسمین معروف زیادت یہ کہ خلفاے راشدین و عمین کرمین رضی اللہ عنہم کا ذکر کرے تو مستحسن متوارث ہے۔ التجنیس۔ مگر بادشاہون کی جھوٹی تعریف سخت مکروہ ہے۔ ۱۳۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم دونون خطبہ پڑھتے پس منبر پر چڑھکر بیٹھ جاتے یہانتک کہ موذن اذان سے فارغ ہوتا پھر کھڑے ہوکر خطبہ پڑھتے پھر بیٹھ جاتے اور کچھ کلام نہین کرتے پھر کھڑے ہوکر خطبہ پڑھتے الصحاح عن ابن عمر رض۔ م ع ۰ ۔ ۱۵۔ خطبہ کو معتدل و نماز بس سے دراز کرنا۔ فع۔ بحکم حدیث مسلم و ابو داؤد از ابو وائل کوتاہ کرو خطبہ اور دراز کرو نماز کو۔ اور حدیث جابر بن سمرہ رض مین دونون معتدل ہین۔ رواہ مسلم والاربعہ۔ خطیب کو کلام کرنا مکروہ مگر جبکہ امر بمعروف ہو۔ الفتح۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو رفاعہ عدوی رض کے دین پوچھنے پر خطبہ چھوڑکر ان کو اپنے پاس آکر سکھلایا پھر جاکر خطبہ پورا کیا۔ کما فی صحیح مسلم۔ اور اسلمی رض کو دو رکعت جلدی پڑھ لینے کا حکم کیا۔ الصحیح۔ اور حضرت عمر رض نے عثمان رض کے خطبہ کے وقت آنے پر نصیحت کی۔ کما فی الصحیح م۔ (الفروع) نہین چاہیے کہ خطیب کے سوا دوسرا نماز پڑھاوے۔ الکافی۔ امام کو بعد خطبہ کے حدث ہوا اور ایک کو خلیفہ کیا اگر خلیفہ خطبہ مین حاضر تھا تو جائز ورنہ نہین اور اگر نماز شروع کرکے حدث ہوا تو جسکو خلیفہ کرے جائز ہے۔ التہذیب۔ اگر بعض خطبہ مین حاضر ہوا ہو تو جائز اور اصل مین ہے کہ نہین و اگر ایسے شخص کو نماز کا حکم دیا جو خطبہ مین حاضر نہین تھا اور اس شخص نے دوسرے کو حکم دیا جو خطبہ مین حاضر تھا تو جائز اور منتقی الحاکم مین ہے کہ نہین۔ مع۔ ابو ہریرہ رض نے روایت کی کہ رسول اللہ صلعم نے فرمایا کہ جس نے جمعہ کے روز اپنی جورو سے جماع کرکے غسل کیا پھر جمعہ کو گیا (یعنی اول ساعت مین) تو گویا اسنے اونٹ قربانی کیا اور جو شخص کہ دوسری ساعت مین گیا تو گویا اسنے گاے قربانی کی اور جو تیسری ساعت مین گیا گویا اسنے مینڈھا قربانی کیا اور جو کوئی چوتھی ساعت مین گیا گویا اسنے مرغی کو اللہ تعالی کیواسطے صدقہ دیا اور جو پانچوین ساعت مین آیا گویا اسنے انڈا صدقہ دیا پھر جب امام باہر آیا تو ملائکہ حاضر ہوکر ذکر سنتے ہین۔ رواہ الستہ۔ اور ایک روایت مین ہے کہ روز جمعہ کی مسجد کے دروازون مین سے ہر دروازہ پر ملائکہ ہوتے ہین جو سب سے اول پھر اول کو لکھتے ہین پھر جب امام بیٹھا تو صحف لپیٹتے اور ذکر سنتے ہین۔ حضرت اوس بن اوس ثقفی رض سے روایت ہے کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ جسنے غسل کرایا (یعنی جورو کو) اور خود غسل کیا اور اول وقت روان کیا (یعنی جورو کو) اور اول وقت آیا اور پیدل چلا و سوار نہین ہوا اور امام سے نزدیک بیٹھا اور لغو فعل نہ کیا اور کان لگاکر سنا خطبہ تو اسکے لیے بعوض ہر قدم کے ثواب ایک سال کا اس سال بھر کے روزہ اور قیام شب کے ساتھ ہے۔ رواہ الاربعہ مترجم کہتا ہے کہ حدیث کے فوائد مین سے اول یہ کہ اونٹ کا صدقہ افضل ہے گاے سے کیونکہ مساکین کو نفع زیادہ ہے اور گاے کی قربانی افضل ہے بہ نسبت بکری و مینڈھے کے اور یہی مذہب مین صحیح قول ہے۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اور صحابہ رض

جو بدنہ حون کی قربانیان کین وہ بوجہ عسرت وکمیابی گائے کے تھا کیا نہیں دیکھتے کہ اونٹ کی قربانی افضل تھی مگر جسکو میسر ہوا
اسکا میسر ہونا بہ نسبت گائے کے آسان تھا۔ فاحفظہ۔ دوم مستحب ہی دن نکلنے ہی جماع کرنا پھر غسل کرنا پھر اول ہی ساعت
مین جمعہ مین آنا۔ سوم عورت کو نہلانا۔ چہارم پیدل آنا پنجم خطبہ مین ملائکہ حاضر ہونے مین ششم امام سے نزدیک ہونا افضل
ہی چنانچہ حدیث سمرہ بن جندب مین مرفوعاً وارد ہی کہ تم ذکر مین حاضر ہوا امام سے نزدیک ہو کیونکہ آدمی برابر دور ہوتا رہتا ہی
حتی کہ جنت مین پیچھے جائیگا اگرچہ وہ جنت مین داخل ہو۔ رواہ ابوداؤد۔ ہفتم لغو نہ کرنا ہشتم سننے کے واسطے کان لگانا دہم چپ
ہونا۔ حدیث عمرو بن العاص مین ہی کہ مرد حاضر ہوا جمعہ مین خاموشی وسکوت کے ساتھ اور کسی مسلمان کی گردن نہین پھاندا اور
نہ کسی کو ایذا دی تو یہ جمعہ اسکے واسطے کفارہ ہی اگلے جمعہ تک کے گناہون کا مع تین روز زائد کے۔ رواہ ابوداؤد۔ اور
اور کفارہ ہونا حدیث صحیحین مین ثابت ہی۔ اور ابوداؤد کی حدیث حضرت علی رض مین افادہ ہی کہ جو شخص خطبہ سننے کے مقام سے دور
ہو پھر خاموش رہے لغو نہ کرے تو اسکو حصہ ثواب ہی اور جو خاموش نہ رہے و لغو کرے اسکو ایک حصہ گناہ ہی اور جو سننے کے
مقام پر لغو کرے و خاموش نہو اُسکو دو حصہ گناہ ہی جیسے یہان خاموش سننے والے کو دو حصہ ثواب ہی۔ حدیث ابوہریرہ رض
جس نے جمعہ کے روز اپنے پاس والے سے کہا کہ چپ رہو تو خود اسنے لغو کیا۔ رواہ الستہ۔ پھر ان احادیث مین ذکر سے مراد خطبہ
ہی جیسے قولہ تعالیٰ فاسعوا الیٰ ذکر اللہ الآیہ مین ہی۔ م۔ **فان اقتصر علی ذکر اللہ جاز عند ابی حنیفۃ** ۔ پھر اگر خطیب نے خالی
اللہ تعالیٰ کے ذکر پر خطبہ کا اقتصار کیا تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک جائز ہی۔ ف۔ بشرطیکہ خطبہ کے قصد سے ہو نہ بطریق شکر
وغیرہ۔ ع۔ اور کمتر یہ کہ ایک تسبیح یا تہلیل یا الحمد للہ ہو۔ المبسوط وغیرہ ع۔ اور خالی اللہ کہنا اگرچہ ذکر لغوی ہی مگر خطبہ تو کلام
ہوتا ہی م۔ اور کافی مین ہی کہ الحمد للہ کو مکرر کہنا شرط ہی تاکہ خطبہ اسکا نام ہو ع۔ **وقالا لابد من ذکر طویل یسمی خطبۃ** ۔ اور
صاحبین نے کہا کہ طویل ذکر ہو جسکا نام خطبہ رکھا جاتا ہی۔ ف۔ اور یہی عامہ علماء کا قول ہی اور امام ابوبکر الرازی نے کہا کہ
صاحبین کے نزدیک کمتر جسکا نام خطبہ ہی وہ بقدر التحیات سے آخر عبدہ ورسولہ تک ہی ع۔ شاید کافی کا مسئلہ بقول صاحبین ہی
م۔ **لان الخطبۃ ہی الواجبۃ** ۔ کیونکہ واجب تو خطبہ ہی۔ ف۔ یعنی جسکو خطبہ کہین۔ **والتسبیحۃ والتحمیدۃ لاتسمی خطبۃ**
اور ایک تسبیحہ یعنی سبحان اللہ اور ایک تحمیدہ یعنی الحمد للہ اسکا نام خطبہ نہین ہوتا۔ ف۔ تو یہ کلام اگرچہ مکرر کیا جاوے خطبہ
نہوگا۔ **وقال الشافعی لایجوز حتی یخطب خطبتین** ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ نہین جائز ہی یہانتک کہ دو خطبہ پڑھے۔ **اعتبار**
للمتعارف ۔ باعتبار متعارف کے۔ ف۔ کیونکہ عرف مین اسکو خطبہ نہین کہتے ہین اور شاید یہ مراد ہو کہ متعارف شرعی یہی ہی
توضیح یہ کہ قولہ تعالیٰ فاسعوا الیٰ ذکر اللہ۔ مین ذکر مجمل ہی تو حدیث مین جسقدر آیا وہی بیان ہوگیا اور وہی شرع مین متعارف ہی تو اسی
کا اعتبار ہوگا۔ جواب دیا گیا کہ ذکر مجمل نہین بلکہ معلوم ہی تو کمتر جسکو ذکر کہین وہ شرط ہوگا اور دو خطبہ کی قدر طول ہونا مسنون ہی
ولہ قولہ تعالیٰ فاسعوا الیٰ ذکر اللہ ۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل ہی قول اللہ تعالیٰ کا فاسعوا الیٰ ذکر اللہ۔ ف۔ سعی کرو طرف
ذکر الٰہی کے۔ **من غیر فصل** ۔ بدون تفصیل کے۔ ف۔ کہ ذکر کثیر یا قلیل۔ تو مطلق رہا پس کمتر کافی ہی اور حکم کی فرمانبرداری
ممکن ہی پس اگر ہم ذکر کثیر کی شرط لگادین تو آیت کو صرف ظنی دلیل سے متغیر کرین اور یہ جائز نہین ہی ع ف۔ میرے نزدیک تو
اسپر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ اچھا ذکر اللہ مطلق ہی اور مراد اس سے باتفاق خطبہ ہی اور خطبہ سے شرعی معنی خطبہ کے مقصود ہین
اور متعارف شرعی وہی مقدار جو بیان ہوئی۔ یہ خود عینی رح نے ذکر کیا ہی۔ ابن الہمام نے کہا کہ خطبہ سے لغوی مراد ہو کا کہ خطاب
سے لغت کا مفہوم لیا جاتا ہی مگر بدلیل۔ مین کہتا ہون کہ صلوٰۃ سے شرعی لیا گیا نہ لغوی یون ہی خطبہ مین ہی۔ مترجم کے نزدیک
تحقیق مقام یہ ہی کہ قولہ تعالیٰ فاسعوا الیٰ ذکر اللہ سے شافعی وصاحبین کے نزدیک خطبہ مراد ہی بدلیل آنکہ سلف صحابہ وتابعین
نے یہی تفسیر کی اور احادیث مین بھی وارد ہی اور امام ابوحنیفہ رح نے کہا کہ خطبہ ذکر اللہ ہی لیکن آیت مین تو مقصود خطبہ نہین

بلکہ مقصود ذکر ہے جو خطبہ میں پڑھا جاتا ہے اور شرط واسطے نماز جمعہ کے یہی ذکر اللہ ہے خواہ خطبہ کے طور پر ہو یا کسی طور پر ہو۔ اور مخصوص خطبہ شرط نہیں ہے تو صاحبین نے جو کہا کہ الخطبۃ ہی الواجبۃ۔ یہ ٹھیک نہیں بلکہ الذکر ہو الشرط۔ یعنی شرط تو ذکر ہے پس قلیل و کثیر جسقدر ہو فرض شرط ادا ہو جائیگا۔ پھر امام ابوبکر الرازی کے موافق قدر واجب اس ذکر کے قدر التحیات ہے حتی کہ الحمد للہ کو مکرر کر کے اسقدر کر لینے سے واجب ادا ہو جائیگا اور اگر فقط الحمد للہ ایکبار کہا تو فرض ادا ہوا۔ عینی نے لکھا اور ظاہر الروایۃ بقدر تین آیات کے واجب ہے تو الحمد للہ کو اسی قدر مکرر کرنے سے واجب ادا ہو گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر خطبہ فقط ایکبار لا الہ الا اللہ کہا تو واجب کا اعادہ ہے۔ اور صاحبین رح کے نزدیک شرط ایک دراز کلام جسکو خطبہ کہیں مگر ایک خطبہ کافی ہے اور شافعی رح کے نزدیک شرط نہیں مگر واجب دو خطبے ہیں اور کہا گیا کہ شرط بھی ہیں۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ **وعن عثمان انہ قال الحمد للہ**۔ اور حضرت عثمان رض کا حال مروی ہے کہ حضرت عثمان رض نے الحمد للہ کہا۔ **ف** جب خلافت کے اول جمعہ کو منبر پر چڑھے ہیں۔ فارتج علیہ۔ پھر آپ کی زبان رک گئی۔ **ف** اور آگے پڑھنے سے بند ہو گئی۔ فنزل وصلی۔ پس منبر پر سے اتر کر نماز پڑھائی۔ **ف** تو معلوم ہوا کہ اگر خالی الحمد للہ کافی نہوتا تو کیوں اقتصار کرتے۔ عینی وغیرہ نے کہا کہ یہ قصہ فقط فقہ کی کتابوں میں ہے حدیث میں نہیں اور قاسم بن ثابت نے کتاب غریب الحدیث میں اسکو بغیر اسناد ذکر کیا۔ محقق ابن الہمام رح نے کہا کہ قطعی آیت فاسعوا الی ذکر اللہ سے جب عام ذکر مراد ہے خواہ وہ بطور خطبہ ہو یا اور کسی طور پر ہو اگرچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ اختیار کیا اور خطبہ خواہ واجب یا سنت ٹھہرا مگر شرط نہیں ہوا کہ بدون اسکے نماز جائز نہو اور لفظ ذکر معلوم ہے مجمل نہیں تو مطلقاً ذکر شرط ہوا پس اس دلیل کے ساتھ قصہ عثمان کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ مف۔ یہ تقریر عین وہ تحقیق ہے جو مترجم نے اوپر ذکر کی فالحمد للہ علی موافقۃ الشیخ المحقق رحمہ اللہ تعالیٰ۔ پھر ظاہر کلام امام ابوبکر الرازی وکافی اسی جانب ہے کہ قدر خطبہ واجب ہے اور یہی احوط ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ دونوں خطبہ بقدر ایک سورت طوال مفصل کے ہوں۔ البدائع۔ اور زیادہ کرنا مکروہ ہے۔ البحر۔ **ومن شرائطہا الجماعۃ**۔ اور جمعہ کی شرائط میں سے جماعت ہے۔ **لان الجمعۃ مشتقۃ منہا**۔ کیونکہ جمعہ مشتق از جماعت ہے۔ **ف** یعنی الجمع والجماعۃ مصدر سے جمعہ مشتق ہے اور اصول میں مقرر ہوا کہ شرعی اسموں کو لغوی معنی کے ساتھ جہانتک ثبوت ہو لینا واجب ہے جیسا کہ بحث نیت تیمم میں ذکر ہو چکا۔ م۔ **واقلہم عند ابی حنیفۃ ثلثۃ سوی الامام**۔ اور ابو حنیفہ رح کے نزدیک کمتر جماعت سوائے امام کے تین آدمی ہیں۔ **ف** یعنی مع امام چار ہوے۔ اور یہ شرط نہیں کہ خطبہ میں بھی حاضر ہوے ہوں۔ ف۔ یہی قول زفر و لیث واوزاعی کا اور مزنی کا مختار ہے۔ مع۔ **وقالا اثنان سواہ**۔ اور صاحبین نے کہا کہ دو ہوں سوائے امام کے۔ **قال والاصح ان ہذا قول ابی یوسف وحدہ**۔ امام مصنف رح نے کہا کہ اصح یہ کہ فقط امام ابو یوسف رح کا یہ قول ہے۔ **ف** اور امام محمد کا قول موافق امام اعظم ہے۔ یہ قول حسن بصری کا ہے اور احمد وابو ثور وثوری سے دونوں قول مروی ہیں۔ مع۔ **لہ ان فی المثنی معنی الاجتماع**۔ ابو یوسف کی دلیل یہ کہ تثنیہ یعنی دو میں اجتماع کے معنی موجود ہیں۔ **وہی منبئۃ عنہ**۔ اور جمعہ مخبر ہے اجتماع سے۔ **ف** یعنی جمعہ کے لغوی معنی آگاہ کرتے ہیں کہ اجتماع ہونا چاہیے اور جبکہ دو میں ایک دوسرے کے ساتھ اجتماع ہوا تو مقتضا سے لغوی ہو گیا۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید ابو یوسف رح کے نزدیک جماعت مع امام کے جمعہ کے واسطے کافی ہو نہ امام سے علیحدہ۔ م۔ **ولہما ان الجمع الصحیح انما ہو الثلث**۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ کہ جمع صحیح تو تین ہی ہیں۔ **لانہ جمع تسمیۃ ومعنی**۔ کیونکہ تین نام و معنی دونوں طرح سے جمع ہے۔ **ف** کیونکہ واحد وتثنیہ کے بعد جمع کا نام ہے اور معنی میں بھی جماعت ہے لہذا رجال بلفظ جمع میں پر بولتے ہیں یعنی رجال ثلثہ۔ اور رجال اثنان نہیں بولتے۔ اور امام کے ساتھ ملکر جماعت نہیں بنائی جاوے۔ **والجماعۃ شرط علیحدۃ**۔ اور جماعت علیحدہ شرط ہے۔ **وکذا الامام**۔ اور یونہی امام ہونا علیحدہ شرط ہے۔ **فلا یعتبر منہم**۔ تو امام کا شمار جماعت میں نہوگا۔ **ف** تو امام کے علاوہ کمتر تین کی جماعت شرط ہے۔ امام شافعی رح نے کہا [illegible] بدلیل حدیث کعب [illegible]

کہ اسعد بن زرارہ رضہ نے مدینہ میں پہلا جمعہ چالیس کے ساتھ پڑھا۔ کما رواہ ابن ماجہ۔ جواب یہ کہ اول تو یہ حضرت صلعم کے تشریف
سے پہلے تھا۔ دوم اس میں کچھ دلالت نہیں کہ اس سے کم نہیں جائز ہے۔ دلیل دوم حدیث جابر رضہ کہ سنت جاری ہوئی کہ ہر
چالیس و زائد میں جمعہ ہے۔ رواہ البیہقی۔ جواب یہ کہ نووی رح نے کہا کہ حدیث ضعیف ہے۔ علاوہ بریں کم سے کم ممانعت نہیں ہے
اور مفہوم حجت نہیں ہوتا۔ دلیل سوم حدیث ابو امامہ مرفوعاً کہ جمعہ نہیں مگر چالیس کے ساتھ۔ جواب یہ کہ اس روایت کی کچھ اصل
نہیں یعنی موضوع ہے۔ امام بخاری و مسلم نے جابر رضہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کا خطبہ پڑھتے تھے کہ اتنے
میں شام سے اناج کا قافلہ آیا تو لوگ مال لینے کو چل دیے صرف بارہ آدمی آپ کے ساتھ رہ گئے پس اللہ تعالی نے نازل فرمایا
و اذا راوا تجارۃ او لھوا انفضوا الیھا و ترکوک قائما۔ امام ابوبکر الرازی رح نے کہا کہ اس قوم کا واپس آنا مذکور نہیں اور حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں کوئی جمعہ ترک نہیں کیا تو لازم آیا کہ ۱۲ کے ساتھ نماز پڑھی پس چالیس کا شرط کرنا یعنی بدون
چالیس کے جائز نہیں ہے باطل ٹھہرا۔ بیہقی و دارقطنی کی روایت میں ہے کہ صرف چالیس آدمی آپ کے ساتھ رہ گئے تھے یہ تو
صحیح نہیں بلکہ جو صحیحین میں ہے۔ واضح ہو کہ روایۃ البخاری میں ہے کہ نماز میں سے چل دیے۔ اور روایات مسلم میں ہے کہ خطبہ سے
پس روایت بخاری میں نماز سے مراد خطبہ ہے اور خطبہ پر نماز کا اطلاق بلکہ انتظار نماز کا نماز ہونا صحاح میں شائع ہے م ت ع
ان نفر الناس۔ اگر لوگ چل دیے۔ ف۔ پس اگر نماز شروع کرنے سے پہلے چل دیے حتی کہ امام کے سوائے تین
مرد نہ رہے تو بالاتفاق جمعہ نہیں رہا۔ اور اگر بعد شروع کرنے کے واقع ہوا پس اگر چل دیے۔ قبل ان یرکع الامام و یسجد
پہلے اس سے کہ امام رکوع و سجدہ کرلے۔ ف۔ اور تین مرد تک نہ رہے۔ الا النساء و الصبیان۔ مگر عورتیں اور اطفال
رہ گئے۔ ف۔ تو جمعہ ٹوٹ گیا۔ اور استقبل الظہر عند ابی حنیفۃ۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نئے سرے سے ظہر پڑھے۔
ف۔ جبکہ واپس نہ آویں یا بعد ظہر پڑھنے کے آویں۔ یہ اسوقت کہ شروع کرکے سجدہ نہ کیا ہو۔ وقالا اذا نفروا عنہ بعد
افتتح الصلوۃ صلی الجمعۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر مشروط لوگ امام کو چھوڑ بھاگے بعد اسکے کہ امام نے نماز شروع کرلی تھی تو
امام جمعہ پڑھ لے۔ فان نفروا عنہ بعد ما رکع و سجد سجدۃ۔ اور اگر امام کو چھوڑ بھاگے بعد اسکے کہ امام نے رکوع و سجدہ کرلیا
ایک سجدہ۔ بنی علی الجمعۃ۔ تو جمعہ پر بنا کرے۔ ف۔ یعنی جمعہ کو تمام کرے اسمیں امام و صاحبین کا اتفاق ہے۔ المضمرات
خلافاً لزفر رح۔ بخلاف قول زفر رح کے۔ ف۔ کہ انکے نزدیک اس صورت میں بھی ظہر پڑھے۔ وھو یقول انہ شرط فلا
بد من دوامہ کالوقت۔ اور زفر رح کہتے ہیں کہ جماعت تو شرط ہے پس برابر آخر تک اسکا ہونا ضرور ہے جیسے وقت۔ ف۔
کہ وقت بھی شرط ہونے سے ختم تک ضرور ہے حتی کہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک قبل سلام کے خارج ہو تو جمعہ فاسد ہوگا۔ ولھما ان الجماعۃ
شرط الانعقاد۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ جماعت تو انعقاد جمعہ کی شرط ہے۔ ف۔ نہ تمام ادا کی۔ فلا یشترط دوامھا
کالخطبۃ۔ تو جماعت کا برابر ختم تک ہونا ضرور نہیں جیسے خطبہ۔ ف۔ کہ وہ شرط ہے مگر بالاتفاق آخر نماز تک خطبہ جاری رہنا ضرور
نہیں۔ لہذا اگر امام نے نماز شروع کی اسوقت جماعت موجود تھی تو جمعہ منعقد ہوگیا پھر چاہے امام کے سجدے سے پہلے بھاگ
جاویں یا پیچھے وہ جمعہ تمام کرلے۔ ولابی حنیفۃ ان الانعقاد بالشروع فی الصلوۃ۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ جمعہ کا
انعقاد نماز میں شروع کرکے ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی جماعت تو بیشک جمعہ کے ختم تک شرط نہیں بلکہ جمعہ منعقد ہونے کے لیے شرط ہے
لیکن منعقد ہونا نماز کا کب ہوتا ہے تو صاحبین نے کہا کہ تکبیر تحریمہ سے شروع کیا اور منعقد ہوگئی۔ امام رح نے کہا کہ ابھی نماز منعقد
نہیں ہوئی۔ ولا یتم ذلک الا بتمام الرکعۃ۔ اور منعقد ہونا پورا نہ ہوگا مگر ایک رکعت تمام کرنے کے ساتھ۔ ف۔ اور
رکعت کا تتمہ سجدہ ہے اگرچہ ایک ہی سجدہ کرے تب نماز منعقد ٹھہرے گی۔ لان ما دونھا لیس بصلوۃ۔ کیونکہ رکعت سے
کم تو نماز نہیں ہے۔ ف۔ حتی کہ اسکو توڑ دینا جائز ہے۔ فلا بد من دوامھا الیھا۔ تو ضرور ہوا دوام جماعت کا رکعت تک ہو

ف۔ جتنی رکعت تک جماعت باقی رہے تو منعقد ہو گیا اب تمام کرلے اگرچہ جماعت بھاگ جاوے۔ بخلاف الخطبة فانها تنافی الصلوٰة فلا یشترط دوامها۔ بخلاف شرط خطبہ کے کیونکہ خطبہ تو نماز کے منافی ہے دونوں جمع نہیں ہو سکتے پس خطبہ کا رکعت تک دوام شرط نہیں۔ ف۔ اگر وہم ہو کہ رکعت سے کم نماز جب نماز منعقد نہو تو نفل شروع کر کے توڑنے سے قضا نہو گی جب تک کہ رکعت تک پڑھکر نہ توڑے۔ جواب یہ رکعت سے کم نماز میں دو حالت ہیں اول یہ کہ تحریمہ پایا گیا پس اس جہت سے تو وہ نماز ہے اور چونکہ نماز نام قرارت و رکوع سجود کا ہے یہ نہیں پایا گیا تو اس جہت سے نماز نہیں ہے پھر نفل توڑ دینے کے مسئلہ میں ہم نے اول جہت کو اعتبار کر کے قضا واجب کی کہ اسمین بالیقین قصور سے بچا۔ اور جمعہ کے مسئلہ میں ہم نے دوسری جہت اعتبار کی کیونکہ ظہر پڑھنے سے بالیقین فرض ادا ہو گیا فافہمہ م ع۔ ولا معتبر ببقاء النسوان وکذا الصبیان۔ اور عورتوں اور نیز بچوں کے باقی رہجانے کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ لانہ لا ینعقد بہم الجمعة فلا تتم بہم الجماعة۔ کیونکہ عورتوں بچوں کے ساتھ میں جمعہ نہیں منعقد ہوتا تو انکے ہونے سے شرط جماعت پوری نہوگی۔ ف۔ بخلاف انکے اگر مسافر لوگ یا بیمار وغیرہ اہل العذر جنپر جمعہ واجب نہیں تھا یا جنہوں نے خطبہ نہیں سنا تھا باقی رہ گئے تو انکا ہونا معتبر ہے کیونکہ انسے جماعت کی شرط پوری ہو جائیگی ع۔ ولا تجب الجمعة۔ اور جمعہ واجب نہیں۔ ف۔ یعنی اصل جمعہ اگرچہ ہر شخص پر فرض عین ہے مگر ادائے جمعہ نہیں واجب۔ علی مسافر۔ کسی مسافر پر۔ ف۔ حتی کہ اگر وہ جمعہ میں حاضر نہو تو عاصی نہوگا بلکہ ظہر پڑھ لے۔ ولا امراۃ۔ اور نہ عورت پر۔ ولا مریض۔ اور نہ بیمار پر۔ ف۔ بوجہ مشقت کے۔ ولا عبد۔ اور نہ غلام پر۔ ف۔ ابن المنذر نے کہا کہ یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ اگر آقا نے اجازت بھی دی تو غلام مختار ہے چاہے ظہر پڑھ لے۔ الذخیرہ۔ مگر مکاتب پر واجب ہے۔ م ع۔ ولا اعمٰی۔ اور نہ اندھے پر۔ ف۔ اگرچہ رہبر رکھتا ہو۔ لان المسافر یحرج فی الحضور۔ کیونکہ مسافر کو حاضری جمعہ سے حرج لاحق ہوگا۔ وکذا المریض والاعمٰی اور یہی حرج بیمار و اندھے میں ہے۔ ف۔ کیونکہ بیمار کو تکلیف ہوگی۔ اندھے نے اگر رہبر پایا تو اصح یہ کہ واجب نہیں اس لیے کہ اس میں خود قدرت نہیں ہے جیسے بیمار جب کہ سواری پا دے۔ اگر کسی نے جمعہ کے روز اپنے آپ کو بیمار کر لیا یعنی مثلاً مسہل لیا تو اصح یہ کہ اگر اس وقت تک اس میں بھی جانا حرج پیدا کرے تو معذور ہے مع۔ والعبد مشغول بخدمة المولی۔ اور غلام اپنے آقا کی خدمت میں مشغول ہے۔ ف۔ حتی کہ آقا کو اختیار ہے کہ اسکو جمعہ کی اجازت نہ دے۔ الذخیرہ ع۔ مگر نماز کے واسطے منع نہیں کر سکتا م۔ والمراۃ بخدمة الزوج۔ اور عورت اپنے شوہر کی خدمت میں مشغول ہے۔ ف۔ کیونکہ دیانۃً اسپر خدمت واجب ہے اور اگر شوہر نہو تو بھی اسوقت جماعت سے ممنوع ہیں م۔ فعذروا دفعا للحرج والضرر۔ پس یہ لوگ بغرض دفع حرج و ضرر کے معذور و معاف رکھے گئے۔ فان حضروا۔ پھر اگر یہ لوگ حاضر ہوئے ف۔ یعنی اپنا حرج و ضرر برداشت کیا اور جذب شوق میں حاضر ہوئے۔ فصلوا مع الناس۔ اور انہوں نے لوگوں کے ساتھ جمعہ پڑھا۔ اجزاہم عن فرض الوقت۔ تو اسوقت کے فرض سے انکو جمعہ کافی ہو گیا۔ ف۔ اسپر علماء سلف و خلف کا اجماع ہے۔ ذکرہ ابن المنذر۔ لیکن عورتیں بوجہ خود ہی ممانعت کے گنہگار ہوئیں۔ اور سوائے عورتوں کے اگر باقی لوگ معذوروں کی جماعت ہوئی اور لوگ نہو تو بھی جائز ہے م ف ع۔ لانہم تحملوا فصاروا کالمسافر اذا صام۔ کیونکہ ان لوگوں نے حرج و مشقت کو برداشت کیا تو ایسے مسافر کے مانند ہو گئے جس نے سفر میں روزہ رکھا ف۔ حالانکہ بنظر مشقت مسافر کو اجازت ہے کہ روزہ رمضان کو قضا کرے اور اگر اسنے روزہ رکھ لیا تو افضل ہے کیونکہ تعمیم سے زیادہ اسنے مشقت اٹھائی۔ یوں ہی اگر ان لوگوں نے مشقت اٹھا کر جمعہ کی نماز پڑھی تو جائز ہے۔ م ع۔ ویجوز للمسافر والعبد والمریض ان یؤم فی الجمعة۔ اور مسافر کو اور غلام کو اور بیمار کو جائز ہے کہ جمعہ کی نماز میں امام ہو

ف۔ یہی قول شافعی وغیرہ کا ہے۔ وقال زفر لا یجزیہ۔ اور زفرؒ نے کہا کہ اِن میں سے کسی کا امام ہونا نہیں جائز ہے۔ لانہ لا فرض علیہ فاشبہ الصبی والمرأۃ۔ کیونکہ اسپر جمعہ فرض نہیں ہے تو ہر ایک مشابہ عورت وطفل کے ہوگیا۔ ف۔ حالانکہ عورت وطفل کی امامت بالاجماع نہیں جائز ہے۔ ولنا ان ہذہ رخصۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فرض نہونا بطور رخصت ہی ہے۔ ف۔ یعنی اصل جمعہ تو ہر ایک پر فرض عین ہے اور مسافر وغیرہ کو ادائے جمعہ کے واسطے حاضری میں مشقت تھی تو حاضر نہونیکی اجازت ہے۔ فاذا حضروا۔ پھر جب یہ لوگ حاضر ہوگئے۔ ف۔ اور مشقت برداشت کر لی۔ یقع فرضا علی ما بینا۔ تو یہ نماز فرض واقع ہوگی نہ نفل جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا۔ ف۔ حتی کہ عورت حاضر ہو تو اسکا فرض بھی ادا ہوگیا۔ اور طفل وعورت پر قیاس نہیں صحیح ہے۔ اما الصبی فمسلوب الاہلیۃ۔ طفل پر تو اسوجہ سے کہ طفل میں امامت کی اہلیت ہی نہیں ہے۔ والمرأۃ۔ اور عورت۔ ف۔ تو عورت اگرچہ عورتوں کی امامت کے لائق ہے لیکن۔ لا تصلح لامامۃ الرجال۔ وہ مردوں کی امامت کے لائق نہیں ہوتی۔ مسئلہ۔ وینعقد بہم الجمعۃ۔ اور مسافر وغلام ومریض کے جمع ہونے سے جماعت جمعہ منعقد ہو جائیگی۔ لانہم صلحوا للامامۃ۔ کیونکہ یہ لوگ تو امامت کے لائق ہیں۔ فیصلحون للاقتداء بالطریق الاولی۔ پس اقتداء کے واسطے بطریق اولی یہ لوگ لائق ہیں۔ ومن صلی الظہر فی منزلہ یوم الجمعۃ۔ اور جس شخص نے جمعہ کے روز اپنے مقام پر ظہر پڑھ لی۔ ف۔ پس اگر امام جمعہ کے فارغ ہونے کے بعد ہو تو بالاجماع جائز ہے بنا بر آنکہ جمعہ فقط ایک مقام پر یا اُسکے قریب میں ایک جگہ ہے اور اگر اُسنے ظہر پڑھی۔ قبل صلوۃ الامام۔ قبل نماز امام کے۔ ف۔ اور امام ہنوز فارغ نہیں ہے تو دیکھا جاوے کہ اگر اِسکو کچھ عذر ہے تو بھی بالاتفاق جائز ہے اور اگر قبل امام پڑھے۔ ولا عذر لہ۔ حالانکہ اسکو کچھ عذر نہیں ہے۔ کرہ لہ ذلک۔ تو اِسکے حق میں یہ مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی حرام ہے۔ ف۔ وجازت صلوتہ۔ اور نماز جائز ہوگئی۔ ف۔ یہ قول ابو حنیفہ وصاحبین کا موافق ظاہر الروایۃ کے و ابو ثورؒ وقدیم قول شافعی ہے۔ ع۔ وقال زفر لا تجزیہ۔ اور زفرؒ نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ ف۔ یہی قول غیر ظاہر الروایۃ میں محمد کا اور مالک وشافعی واحمد کا ہے۔ ع۔ اور اقوال محمد میں یہی اصح ہے۔ الینابیع۔ لان عندہ الجمعۃ ہی الفریضۃ اصالۃ۔ کیونکہ زفرؒ کے نزدیک اصل فرض تو جمعہ ہے۔ والظہر کالبدل عنہا۔ اور ظہر بمنزلہ اِسکے بدل کے ہے۔ ف۔ اور پورا بدل بھی نہیں کیونکہ دو رکعت کا بدل چار نہیں بلکہ اُس روز جمعہ کا فرض ہونا اسطور پر نہیں کہ یا جمعہ پڑھو یا اُسکے بدلے ظہر پڑھو بلکہ جمعہ نہ ملے تو ظہر پڑھو لہذا کہا کہ۔ ولا مصیر الی البدل مع القدرۃ علی الاصل۔ اور بدل کی طرف جانا ممکن نہیں درحالیکہ اصل پر قدرت حاصل ہو۔ ولنا ان اصل الفرض ہو الظہر فی حق الکافۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اصلی فرض الوقت تو تمام سب کے حق میں ظہر ہے۔ ہذا ہو الظاہر۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ف۔ یعنی ہمارے اصحاب ثلثہ رحمہم اللہ سے یہی ظاہر المذہب ہے۔ ع۔ الا انہ مامور باسقاطہ باداء الجمعۃ۔ مگر بات اتنی ہے کہ قدرت والا حکم دیا گیا ہے کہ اس ظہر کو اپنے ذمہ سے جمعہ ادا کر کے ساقط کرے۔ ف۔ پس جمعہ ادا کرنا واسطے اسقاط ظہر کے ہر فرد پر بسبب قدرت فرض ہے۔ م۔ وہذا لانہ متمکن من اداء الظہر بنفسہ۔ اور ظہر کا اصل ہونا ہم نے اِسواسطے جانا کہ ہر شخص ظہر کو ادا کرنے پر بذات خود قادر ہے۔ دون الجمعۃ۔ نہ ادائے جمعہ پر۔ ف۔ یعنی ہر شخص کو ادائے جمعہ پر اپنی ذات سے قدرت نہیں ہے۔ لتوقفہا علی شرائط لا تتم بہ وحدہ۔ کیونکہ جمعہ تو ایسی شرائط پر موقوف ہے جو اکیلے آدمی کی ذات سے پوری نہیں ہوتیں۔ ف۔ تو اِسکو جمعہ پر تنہا قابو نہوا۔ وعلی التمکن یدور التکلیف۔ حالانکہ قابو ہی پر مکلف ہونے کا مدار ہے۔ ف۔ یعنی آدمی پر وہی طاعت واجب و اسی قدر واجب ہوتی جسکی اِسکو قدرت وقابو ہو تو نتیجہ نکلا کہ جمعہ ہر شخص پر کیونکر فرض ہوگا جب کہ اُسکی شرائط پوری کرنا آدمی کے قابو سے باہر ہیں بلکہ جب چند آدمی مجتمع ہوں اور اِنمیں بھی شرائط متحقق ہوں تب ادا ہو لہذا ہر شخص کا فرض الوقت تو ظہر ہے پھر اگر شرائط جمع ہوجاویں تو فرض ہے کہ جمعہ سے

ادا کرے سم - ابن الہمام نے اعتراض کیا کہ اگر یہ دلیل تمام ہو تو لازم آوے کہ ہر فرد پر جمعہ واجب نہیں حالانکہ وہ ہر فرد پر واجب ہو پس اس دلیل کا ضعف واضح ہو - مترجم کہتا ہو کہ ہان ہر فرد پر جمعہ فرض ہو لیکن بقدر طاقت کیونکہ طاقت تو بالاجماع شرط ہو پس اگر شہر جامع یا امام نہو تو یہ وقت فریضہ سے خالی نہ رہا بلکہ ظہر کی طاقت ہو تو اصلی فرض ظہر ہو اور ادا کرنا اُسکا وطرح بحسب وسعت فرض ہو ایک یہ کہ جمعہ کی قدرت ہو تو جمعہ سے ساقط کرے ورنہ ظہر سے پھر اگر اسنے ظہر ہی سے ادا کی باوجود قدرت جمعہ کے تو اداے جمعہ کا فرض ترک کرنے سے گناہ کیا مگر فریضۃ الوقت ادا ہو گیا اور حاصل یہ کہ وجوب الذمہ و وجوب الاداء مین فرق ہو اور دلیل بے شبہ تمام ہو کما لایخفی - شیخ ابن الہمام نے افادہ فرمایا کہ معتمد دلیل یہ کہ اس امر پر اجماع ہو کہ اگر وقت جمعہ نکل جاوے تو قضاء بہ نیت ظہر چار رکعت پڑھے پس اگر ظہر اصلی فرض الوقت نہوتا تو قضاء مین ظہر کی نیت متعین نہوتی - مترجم کہتا ہو کہ جمعہ ہر فرد پر فرض ہو اور یہ بھی معلوم کہ دونون اسوقت واحد مین مفروض نہین تو انجام وہی ہوا کہ اصلی فرض ظہر ہو پھر شرائط کے ساتھ ادا اسکا اداے جمعہ سے فرض ہو مگر جس نے باوجود امکان کے اداے جمعہ سے ساقط نہ کیا بلکہ اصلی فریضہ یعنی ظہر پڑھی تو فرض ترک کرکے عاصی ہوا مگر ظہر جو فریضۃ الوقت ہو ادا ہو گئی - ہذا ہو الحق واللہ تعالیٰ اعلم - پھر بیان سے واضح ہوا کہ ادا کی راہ سے جمعہ زیادہ مؤکد ہو اور فرضیت کی راہ سے ظہر اصل ہو حتی کہ اگر وقت نکل جاوے تو ظہر ہی قضاء کریگا - اور ثمرہ اختلاف مین سے یہ کہ اگر جمعہ مین قضاے فجر یاد آوے تو زفر رح کے نزدیک جمعہ تمام کرے جبکہ ترتیب کا وقت نہو اور انکے نزدیک فجر و ظہر وقت مین پڑھے ع - فان بدا لہ ان یحضرہا - پھر اگر اسکی راے مین ظاہر ہوا کہ جمعہ مین حاضر ہو ف بعد ازانکہ گھر مین ظہر پڑھ چکا ہو یعنی ظہر پڑھنے کے بعد اُسنے قصد کیا کہ جمعہ مین جاوے پھر وہ گھر سے نکلا پس اگر یہ نکلنا کسی دوسرے کام کے لیے ہو تو بالاتفاق ظہر باطل نہوگی یا ۔ نکلا تو بھی ظہر باطل نہوگی - اگر جمعہ کا قصد کیا - فتوجہ الیہا - پس جمعہ کی طرف متوجہ ہوا - ف پس اگر امام اُسوقت جمعہ سے فارغ ہو چکا ہو تو بھی بالاتفاق ظہر باطل ۔ اگر اور اگر جمعہ کو چلا - والامام فیہا - اور حال یہ کہ امام نماز جمعہ مین ہو - بطل ظہرہ عند ابی حنیفۃ بالسعی - تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اسکی ظہر باطل ہو جائیگی چلنے کے ساتھ ہی - ف یعنی جبکہ گھر سے باہر ہو جاوے - ہو الصحیح ف - اگرچہ جمعہ پانے کی امید نہو بھی صحیح ہو - المحیط - اور اگر اس روز امام نے جمعہ نہین پڑھا ہو تو صحیح یہ کہ ظہر باطل نہوگی ع - وقالا لایبطل حتی یدخل مع الامام - اور صاحبین نے کہا کہ ظہر باطل نہوگی یہانتک کہ امام کے ساتھ داخل ہو جاوے ف حتی کہ تحریمہ باندھنے ع - جیسے مسجد مین ظہر پڑھکر بیٹھا ہو تو بالاتفاق ظہر جب باطل ہوگی کہ امام کے ساتھ داخل ہو - البحر - پھر اگر قعدہ مین ملا تو امام محمد سے روایت ہو کہ ظہر پڑھے اور دلیل یہ کہ حدیث مین ہو کہ جس نے جمعہ کی ایک رکعت پائی اُسنے جمعہ پایا تو کم مین جمعہ نہین پایا اور یہ مسئلہ ادراک الفریضہ مین گذرا سم - لان السعی دون الظہر فلا ینقضہ بعد تمامہ والجمعۃ فوقہا فینقضہا - صاحبین کی دلیل یہ ہو کہ سعی تو ظہر سے کمتر ہو تو ظہر تمام ہونے کے بعد سعی اسکو نہین توڑیگی اور جمعہ خود ظہر سے بڑھکر ہو تو جب جمعہ پایا تو وہ ظہر کو توڑ دیگا - ف اور اگر امام کے ساتھ داخل نہوا تو خالی سعی اسکو نہ توڑیگی وصار کما اذا توجہ بعد فراغ الامام - اور ایسا ہو گیا کہ جیسے امام کے فارغ ہونے کے بعد جمعہ کی طرف متوجہ ہوا - ف تو اس صورت مین بالاتفاق سعی اسکو نہین توڑتی ہو کیونکہ یہ بیکار سعی ہو - ولہ ان السعی الی الجمعۃ من خصائص الجمعۃ اور امام رح کی دلیل یہ ہو کہ سعی تو جمعہ کی خصوصیات سے ہو - ف چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا - فاسعوا الی ذکر اللہ - سعی کرو جانب ذکر الٰہی - اور دوسری نمازون مین سعی سے مانعت اور مشی کی اجازت ہو چنانچہ ابو ہریرہ سے روایت ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب نماز قائم کیجاوے تو تم مت آؤ اس حالت سے کہ سعی کرتے ہو یعنی تیز چال دوڑتے ہوے بلکہ آؤ اس حالت سے کہ مشی کرتے چلتے ہو اور تم پر آہستگی و وقار ہو پس جسقدر پاؤ اُسکو پڑھ لو اور جسقدر چھوٹ جاوے

اسکو تمام کرلو- رواہ الائمۃ الستۃ ع- پس سعی جبکہ جمعہ کی خصوصیات سے ٹھہرا تو اگرچہ سعی سے مقصود حاصل نہو تب بھی
احتیاطاً کیجاوے- فینزل منزلتہا فی حق ارتفاض الظہر احتیاطاً- تو سعی تمام کیجاوے مقام جمعہ کے دربار ٹوٹنے
ظہر کے بطور احتیاط- بخلاف ما بعد الفراغ منہا لانہ لیس بسعی الیہا- بخلاف اسکے جبکہ امام کے فارغ
ہونے کے بعد اپنے سعی کی تو یہ بمنزلۂ جمعہ کے نہوگی کیونکہ یہ تو جمعہ کی طرف سعی نہیں ہو- ف- مترجم کہتا ہو کہ فاسعوا
فاسعوا الی ذکر اللہ- میں سعی سے مراد دوڑ کے چال نہیں ہو بلکہ دوڑ کی چال ہے جیسے دوسری نمازوں میں ممانعت ہو
ویسے ہی جمعہ میں بھی یہ چال ممنوع ہو چنانچہ نووی و عینی رح نے ابن قتیبہ سے نقل کیا کہ سعی یعنی تیز چلنا دوڑتے چلنا
ہمارے و عامۂ فقہاء کے نزدیک واجب نہیں اور اسکے مستحب ہونے میں اختلاف ہی اور اصح یہ کہ آہستہ وقار کی چال
چلے- انتہی- پھر سعی کی خصوصیت پر جو دلیل ذکر کی وہ تمام نہ ہوئی اور عینی رح نے ابن ابی عمرو سے نقل کیا کہ
نماز جمعہ ایک خاص مقام پر ادا ہوتی ہو تو اسکو ادا کرنا ممکن نہیں مگر جبکہ وہاں جاوے تو اس راہ سے سعی کرنا و چلنا
جمعہ کے ساتھ مخصوص ہوا- مترجم کہتا ہو کہ یہ دلیل اولیٰ ہو- واللہ اعلم م- ابن الہمام رح نے کہا کہ حق تقریر یہ ہو کہ جس نے
ظہر گھر پڑھ لی وہ اسکے پورے کرنے کے بعد بھی مامور ہو کہ اسکو توڑ کر جمعہ کی طرف جاوے کیونکہ اس روز ادائے جمعہ
فرض ہو تو جب ہی وہ چلا تو اسنے ظہر توڑنے میں قدم رکھا پھر اگر جمعہ نہ پایا تو بھی احتیاطاً حکم ہوگا کہ ظہر ٹوٹ گئی- انتہی
مترجم کہتا ہو کہ اچھی تقریر ہو لیکن اس مقدمہ میں تامل ہوگا کہ بعد ادائے ظہر کے اسکو ظہر توڑنے کا حکم ہو بلکہ اولیٰ یہ کہ یوں
کہا جاوے کہ جب تک امام فارغ نہیں ہوا اسپر فرض متوجہ ہو کہ اسکے ساتھ ادا کرے یعنی چلکر جاوے پس جب وہ اس فرض
کے لیے چلا تو جو نماز ظہر اسنے پڑھی تھی وہ کالعدم ہوگئی کیونکہ اسوقت میں دو فرض جمع نہیں ہیں تو کالعدم ہو جائیگی پھر
نہ کرے گی اگرچہ جمعہ نہ پایا- فافہم واللہ تعالیٰ اعلم- م- ویکرہ ان یصلی المعذورون- اور مکروہ ہو کہ پڑھیں عذر والے
ف- اور جنکو جمعہ نہیں ملا ہو- ف- الظہر بجماعۃ فی المصر- نماز ظہر کو جماعت کے ساتھ شہر میں- وکذا اہل السجن
اور یوں ہی قیدخانہ والے- ف- مکروہ ہو کہ جمعہ کے روز ظہر کو جماعت سے پڑھیں- لما فیہ من الاخلال بالجمعۃ
اذہی جامعۃ للجماعات- کیونکہ انکے اس فعل جماعت میں جمعہ کے اندر خلل پیدا کرنا ہوا کیونکہ جمعہ تو سب جماعتوں کا جامع
ہو- ف- اس بنا پر کہ جمعہ سوائے ایک مقام کے نہیں جائز ہو- الفتح- اگر کہا جاوے کہ معذور پر تو جمعہ نہیں ہو پھر کیا
خلل کیا جواب دیا کہ- والمعذور قد یقتدی بہ غیرہ- معذور کے ساتھ کبھی غیر معذور بھی اقتدا کر لیتا ہو- ف-
تو غیر معذور کے اقتدا کرنے سے جمعہ میں خلل ہوگا- بخلاف اہل السواد لانہ لاجمعۃ علیہم- برخلاف گانوں والوں
کہ انپر جمعہ نہیں ہو- ف- اور معذور پر جمعہ تھا مگر عذر سے ساقط ہوا ہو- ابن الہمام نے کہا کہ یہ تو اس روایت پر کہ ایک
شہر میں کئی جگہ جمعہ نہیں جائز ہو اور امام سرخسی وغیرہ کے نزدیک مختار روایت یہ کہ کئی جگہ جائز ہو تو دلیل کراہت یہ ہوگی
کہ ظاہری صورت میں یہ جمعہ کا معارضہ و مقابلہ معلوم ہوتا ہو- الفتح- ایک شہر میں کئی جگہ جمعہ ادا کرنا ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک
جائز ہو اور یہی اصح ہو اور سرخسی نے کہا کہ مذہب ابو حنیفہ میں یہی صحیح ہو اور ہم اسی کو لیتے ہیں- البحر- اور اسی پر فتویٰ ہو رہا
الصدر- پھر ایک سے دوسری مسجد تک کچھ فاصلہ معتبر ہو یا نہیں تو میں نے نہیں دیکھا اور فتح القدیر و عینی و بحر الرائق وغیرہ
کے عموم اطلاقات مشعر ہیں کہ کوئی تقیید نہیں ہو اور دفع الحرج اسکی علت ٹھہرائی گئی- اگرچہ جمعہ واحد تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے عہد مبارک میں واحد تھا مگر اہل قبا و حوالی مدینہ پڑھتے اور حدیث صحیح میں ہو کہ جمعہ اسپر جو وٹ کر رات اپنے گھر
میں گذارے اور بحر الرائق میں اتنی دور تک والوں پر جمعہ ہونا صحیح ٹھہرایا لیکن مخفی نہیں کہ اگر متعدد جمعہ ہو تو اہل نقباء
اپنے بستان پڑھلیں اور اندر شہر کے ہر محلہ والا اپنی مسجد میں پڑھ لے اور اس ترجیح کی حاجت نہیں رہی- فافہم واللہ تعالیٰ اعلم

بلا شہر مین جمعہ کے سواے جماعت معذورین وغیرہ مکروہ ہے خواہ قبل فراغت امام ہو یا بعد ہو اگرچہ اُس دن کسی وجہ سے امام نے جمعہ نہین پڑھا ہو۔ قاضیخان۔ ولو صلی قوم اجزاہم۔ اور اگر کسی قوم نے اُسدن جماعت سے ظہر پڑھ لی تو انکو کافی ہو گئی لاستجماع شرائطہ۔ کیونکہ یہ نماز اپنی شرائط کے جامع ادا ہو گئے۔ ف۔ تو ادا ہو گئی اور کراہت تو اسکی ذات سے خارج بوجہ حق جمعہ کے تھی۔ م۔ ومن ادرک الامام یوم الجمعۃ صلی معہ ما ادرکہ۔ اور جس شخص نے جمعہ کے روز امام کو پایا تو جسقدر پاوے اُسکے ساتھ پڑھ لے۔ ف۔ پھر اگر ایک رکعت یا زیادہ پائی تو۔ بنی علیہا الجمعۃ۔ اسی پر جمعہ کو بنا کر ف۔ یعنی جمعہ تمام کر لے اور یہ بالاتفاق ہے۔ لقولہ علیہ السلام ما ادرکتم فصلوا وما فاتکم فاقضوا۔ کیونکہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ جسقدر تم پاؤ اُسکو تو پڑھ لو اور جو فوت ہو گئی اُسکو قضا کر لو۔ ف۔ رواہ احمد وابن حبان عن ابی ہریرۃ مع۔ اور صحاح ستہ مین فاتموا ہے یعنی جو فوت ہو گئی اُسکو تمام کر لو۔ اور نسائی کی حدیث ابوہریرہ رض مین ہے کہ جسنے جمعہ سے ایک رکعت پائی اُسنے جمعہ پایا۔ پس معنی قضا کر لو اور تمام کر لو کے ایک ہی ہین۔ وان کان ادرکہ فی التشہد۔ اور اگر پایا امام کو تشہد مین۔ او سجود السہو۔ یا سجدہ سہو مین۔ ف۔ تو اختلاف ہے۔ بنی علیہا الجمعۃ عندہما۔ امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک جمعہ تمام کرے۔ ف۔ اور اسنے فضیلت جماعت پائی مگر پورا جمعہ امام کے ساتھ نہین پایا۔ وقال محمد۔ اور کہا امام محمد نے۔ ف۔ اور مالک وشافعی واحمد نے کہ۔ ان ادرک معہ اکثر الرکعۃ الثانیۃ بنی علیہا الجمعۃ۔ اگر امام کے ساتھ اِسنے دوسری رکعت کا زیادہ حصہ پایا تو اُسپر جمعہ تمام کرے۔ ف۔ پس اگر رکوع پایا ہو تو اکثر رکعت پائی۔ وان ادرک اقلہا بنی علیہا الظہر۔ اور اگر اِسنے امام کے ساتھ دوسری رکعت کا کم حصہ پایا تو اُسپر ظہر بنا کرے۔ ف۔ یعنی رکوع کے بعد سے امام کے ساتھ شریک ہوا تو رکعت نہ پائی پس بعد سلام پھیرنے امام کے چار رکعت ظہر پڑھے اور جماعت کا ثواب مل گیا۔ لانہ جمعۃ من وجہ۔ کیونکہ اِسکی نماز ایک وجہ سے جمعہ ہے۔ ف۔ حتی کہ نیت جمعہ ضروری ہے ع۔ وظہر من وجہ لفوات بعض الشرائط فی حقہ۔ اور ایک وجہ سے ظہر ہے بوجہ فوت ہو جانے بعض شرائط کے اِس شخص کے حق مین۔ ف۔ اور وہ جماعت ہے کیونکہ جماعت فارغ ہو چلی کیونکہ امام بالضرور فارغ ہو گیا تو جب اُسکی نماز مین ہم نے دو وجہین پائین۔ فیصلی اربعا اعتبارا للظہر۔ تو وہ ظہر کے لحاظ سے چار رکعت پڑھے ویقعد لامحالۃ علی راس الرکعتین اعتبارا للجمعۃ۔ اور جمعہ کے لحاظ سے دو رکعت پر وجوباً قعدہ کرے۔ ف۔ یعنی جمعہ مین دو رکعت پر قعدہ فرض ہے۔ پھر ظہر کے لحاظ سے اخیر کی دو رکعتین فریضہ ہین اور جمعہ کے لحاظ سے نفل ہین تو فرمایا۔ ویقرأ فی الاخریین لاحتمال النفلیۃ۔ اور اخیر دونون رکعت مین قرارت کرے بوجہ احتمال نفل ہونیکے ف۔ اور نفل کی ہر رکعت مین قرارت واجب ہوتی ہے۔ اور یہ سب امام محمد کا قول ہے۔ ولہما انہ مدرک للجمعۃ فی ہذہ الحالۃ۔ اور امام ابوحنیفہ وابویوسف کی دلیل یہ کہ اس حالت مین وہ جمعہ کا پانے والا ہے۔ حتی یشترط نیۃ الجمعۃ حتی کہ اُسکو جمعہ کی نیت کرنا شرط ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر جمعہ کی نیت نہ کی تو اُسکی اقتدا صحیح نہین ہے پس اسنے جمعہ پالیا وہی رکعتان۔ اور جمعہ دو ہی رکعت ہے۔ ولا وجہ لما ذکر۔ اور جو امام محمد نے ذکر کیا اُسکی کوئی صورت نہین ہے۔ ف۔ یعنی احتیاط کر کے جمعہ وظہر دونون پر عمل کرے۔ لانہما مختلفان فلا یبنی احدہما علی تحریمۃ الآخر۔ کیونکہ یہ دونون نمازین مختلف ہین تو ایک کو دوسرے کے تحریمہ پر مبنی نہین کریگا۔ ف۔ حتی کہ اگر نماز جمعہ مین وقت نکل جاوے تو اُسپر ظہر مبنی نہین کر سکتا بلکہ ظہر از سر نو پڑھے۔ السرخسی۔ واذا خرج الامام یوم الجمعۃ۔ اور جب جمعہ کے روز امام نکلے۔ ف۔ حجرہ سے یا منبر کی طرف جاوے۔ ترک الناس الصلوٰۃ۔ تو چھوڑ دین لوگ نماز کو۔ ف۔ یعنی نوافل وسنن کو بخلاف قضا کے۔ والکلام۔ اور کلام کو۔ ف۔ اگرچہ کلام نیک وامر بالمعروف ہو۔ حتی

یفرغ من خطبتہ - یہانتک کہ خطبہ سے فارغ ہو - ف - ابن بطال رح نے شرح الصحیح مین کہا کہ یہی جمہور علماء کا قول
قال وہذا عند ابی حنیفۃ رح - امام مصنف رح نے کہا کہ یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے - ف - یہی قول مالک
ہو رح - وقالا لا باس بالکلام اذا خرج الامام قبل ان یخطب - اور صاحبین نے کہا کہ مضائقہ نہین کلام کرلے
مین جب امام باہر آوے قبل اسکے کہ خطبہ شروع کرے - واذا نزل قبل ان یکبر - اور جب منبر سے اترے قبل
اسکے کہ نماز کی تکبیر کہے - ف - یہی امام شافعی واحمد کا قول ہے رح - لان الکراہۃ للاخلال بفرض الاستماع
کیونکہ کراہت تو سننے کے فرض مین خلل پڑنے کی وجہ سے ہے - ولا استماع ہہنا - اور ابھی کچھ سننا نہین ہے -
ف - حتی کہ جب خطبہ شروع کرے تب مکروہ ہے - اگر کہا جاوے کہ پھر ابھی نماز نفل بھی مکروہ نہوگی کیونکہ سننے مین خلل
نہین حالانکہ وہ بالاتفاق مکروہ ہے - جواب یہ کہ بات تو اختیاری ہے جب چاہو چھوڑ دو - بخلاف الصلوۃ لانہا قد تمتد
بخلاف نماز کے کہ نماز کبھی دراز کھنچ جاتی ہے - ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام اذا خرج الامام فلا صلوۃ ولا کلام -
اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب امام باہر آوے تو نہ نماز ہے اور نہ کلام ہے - ف
تو یہ صاف ممانعت ہے - من غیر فصل - بدون کسی تفصیل کے - ف - کہ خطبہ شروع کرنے کے بعد ہو پس ہر حال
مین نماز وکلام مکروہ ہے جب کہ امام حجرہ سے برآمد ہو - اگر پوچھا جاوے کہ یہ حدیث کہان ہے جواب غایۃ البیان یہ کہ
خواہر زادہ رح نے شرح مبسوط مین ابن عمر رض عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ذکر کی - عینی رح نے کہا کہ یہ حدیث نہین اور
بیہقی رح نے کہا کہ اسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بیان کرنا وہم فاحش ہے - بلکہ یہ کلام زہری رح کا ہے جیسا کہ مالک
نے زہری سے روایت کیا - اور طحاوی نے ابو الدرداء سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ بسورہ
پڑھا مین نے ابی بن کعب سے پوچھا کہ کب نازل ہوا تو مجھے اشارہ سے چپ کیا پھر بعد فراغت کے فرمایا کہ آج
تیری نماز ثابت نہین مگر یہ جو تو نے لغو کیا - مین نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ ابی بن کعب نے
سچ کہا - رواہ احمد وغیرہ - ع - لیکن اسمین کچھ حجت نہین ہے کیونکہ خطبہ کے وقت بالاتفاق منع ہے - م - ابن ابی شیبہ رح
نے حضرت علی وابن عباس وابن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت کی کہ یہ لوگ بعد خروج امام کے نماز وکلام کو مکروہ رکھتے
تھے - ہمارے نزدیک ایسی صورت مین صحابی کی تقلید واجب ہے - الفتح - ولان الکلام قد یمتد طبعا فاشبہ
الصلوۃ - اور اسوجہ سے کلام مکروہ ہے کہ کلام بھی بخواہش طبیعت کبھی دراز ہو جاتا ہے تو وہ نماز کے واسطے
مشابہ ہو جاتا ہے - ف - پس نماز کی طرح مکروہ ہوا - زہری رح نے فرمایا کہ جب امام خطبہ مین ہو اسوقت اوسکے
تو بیٹھ جاوے اور نماز نہ پڑھے - رواہ ابن ابی شیبہ - ابو ہریرہ رض نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت
کی کہ جب امام خطبہ مین ہے اسوقت اگر ساتھی سے کہا کہ خاموش ہو تو خود لغو کیا - کما رواہ الائمۃ الستۃ - اسمین دلیل
ہے کہ جب امر بالمعروف جسکا درجہ واجب ہے وہ اسوقت منع ہے تو سنت وتحیۃ المسجد پڑھنا بدرجہ اولی منع ہے - معارضہ
کیا گیا حدیث صحیح سے کہ آپ کے خطبہ مین ایک شخص آیا تو فرمایا کہ اے فلان کیا تو نے نماز پڑھ لی ہے اسنے عرض کیا کہ نہین
تو فرمایا کہ کھڑا ہو کر دو رکعت پڑھ لے اور انمین جلدی کر یعنی طول قراءت وغیرہ مت کر - جواب یہ کہ اسوقت آپ نے خطبہ
روک لیا تھا جیسا کہ امام احمد کی حدیث معتمر عن ابیہ مین ہے کہ پھر آپ منتظر رہے یہانتک کہ وہ نماز سے فارغ ہوا - دارقطنی
نے کہا کہ یہ مرسل صحیح وٹھیک ہے - ہمارے نزدیک مرسل حجت ہے لہذا صحیح مسلم مین جو عام حکم وارد ہے کہ جب کوئی تم مین سے
اسوقت آوے کہ امام خطبہ پڑھتا ہو تو دو رکعت پڑھے اور انمین جلدی گذر جاوے - معنی یہ کہ امام کے واسطے یہ سنت
قائم ہے کہ وہ اسوقت خاموش رہے - ملخص الفتح - مترجم کہتا ہے کہ اگر امام کے واسطے یہ تجویز کیا جاوے تو لوگون کے

آخر وقت تک تدرے امام خطبہ سے معذور ہو جائیگا اور یہ حرج شدید ظاہر ہے پس اولی جواب یہ ہے کہ اسوقت تک خطبہ
کی حالت مین نماز سے ممانعت نہ تھی پھر ممانعت ہو گئی - اور واضح ہو کہ شراح حدیث اسطرف گئے ہین کہ یہ دو رکعت
تحیۃ المسجد تھین لیکن اسوقت یہ سوال کہ اے فلان کیا تو نے نماز پڑھ لی ہے یہ عارفانہ استفہام ہوگا کیونکہ تحیۃ المسجد
کا احتمال کسی دوسرے جگہ پڑھنے کا نہین ہے اور اسی جہت سے احتمال ہوتا ہے کہ دو رکعت سنت مراد ہو - جو اس عذر
سے بجائے چار کے دو رہ گئین - جیسا کہ عینی رح کے بیان اقوال سے ظاہر ہے - بہر تقدیر یا تو انکی تخصیص کی جاوے
جیسا کہ بعض علماء کا قول ہے یا کہا جاوے کہ یہ منسوخ ہے اور رہا یہ کہ ہر شخص کے واسطے امام خاموش ہوا کرے تو میرے
نزدیک اسکی کوئی راہ نہین بدلیل حرج شدید کے - واللہ تعالی اعلم - م - (فروع) حالت خطبہ مین کلام مکروہ ہے اگرچہ
امر بالمعروف و تسبیح ہو - ف - اصح یہ کہ تسبیح و اسکے مانند مکروہ نہین ہے - ع - میرے نزدیک اول اصح ہے کیونکہ سننا
و سکوت واجب ہے - محیط السرخسی مین کہا کہ یہی اصح ہے اگرچہ اسکو خطبہ سنائی نہ دیتا ہو - ہ - یہی مختار و احوط ہے کہ خاموش
رہے - ج فق ہ - کھانا و پینا جو نماز مین حرام ہے خطبہ مین حرام ہے - الخلاصہ - حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا
مکروہ ہے - شرح الطحاوی - صواب یہ کہ دل مین پڑھ لے - جیسے چھینک پر دل مین حمد کرے - قم - اگر کسی شخص سے ممنوع
فعل دیکھکر ہاتھ کے اشارہ سے منع کیا یا کسی بات کے جواب مین سر ہلا دیا تو صحیح یہ کہ مضائقہ نہین ہے - المحیط - مخفی
نہین کہ اگر جماعت مین سے کسی نے پوچھا تو معصیت کی اور جواب سر ہلا کر اسکے لغو مین مدد ہے پس صواب وہ کہ حضرت
ابی بن کعب سے گذرا یعنی مطلقاً جواب نہ دے مگر جبکہ کلام معصیت نہ ہو تو سر ہلانا مضائقہ نہین ہے - م - لکھنا اور کتاب
فقہ پڑھنا اور چھینک کا اور سلام کا جواب دینا مکروہ ہے - ف ہ - جب کہ سن سکتا ہو اور اگر نہین سنتا تو بھی سکوت مختار
ہے - م - امام کے قریب ہونے کو لوگون کے گردنین نہ پھاندے جبکہ خطبہ پڑھتا ہو اور قبل اسکے مضائقہ نہین جب کہ
لوگون نے وہ جگہ ضائع چھوڑی ہو - اور جب پڑھنے کی حالت مین آیا تو مسجد مین جہان ہے وہین بیٹھ جاوے کیونکہ
خطبہ کی حالت مین چلنا اور آگے بڑھنا ایک عمل ہے - قاضیخان - بھیک مانگنے کے واسطے گردنین پھاندنا بالاجماع ہر
حالت مین مکروہ ہے - البحر - پھر اگر فقیر سائل نہ گردن پھاندے نہ ہٹ کرے نہ نمازیون کے سامنے گذرے اور سوال
ایسی چیز کا کرے کہ جس سے چارہ نہین تو سوال کرنا و دینا حلال ہے اور اگر سائل کی یہ صفت نہو تو دینا حلال نہین ہے
الوجیز للکردری - اور خطبہ کی حالت مین چاہے چار زانو یا دو زانو بیٹھے اور مستحب یہ کہ التحیات کی نشست - جو المضمرات
والمعراج - اور کمان یا عصا پر خطیب کا ٹیک لگانا مکروہ ہے - الخلاصۃ المحیط - ہان جو شہر کہ بزور شمشیر فتح ہوا ہو وہان
تلوار لگانا مستحب ہے - شرح الطحاوی - واذا اذن المؤذنون - اور جب اذان دی موذنون نے - الاذان الاول
پہلی اذان - ترک الناس البیع والشراء - تو چھوڑین لوگ خرید و فروخت کو - و توجھوا الی الجمعۃ
اور جمعہ کی طرف متوجہ ہون - لقولہ تعالی فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع - بقول اس قول اللہ تعالی کے
یعنی تم لوگ چلو طرف ذکر الٰہی کے اور چھوڑ و خرید فروخت کو - ف - یہان حکم سے مراد فی الفور ہے یعنی فوراً چھوڑ دے
پھر ایک مقام یہ کہ موذنون بلفظ جمع فرمایا - عینی نے ذکر کیا کہ یہ بطریق عادت ہے کیونکہ شہر کے اطراف مین اذان سنانے
کے واسطے یہی دستور تھا کہ اطراف مین موذن ہوتے تھے - ع - اور صاحب النہایہ نے امام مصنف کے قول سے
اکر بذلک جری التوارث - یہ نکالا کہ یہ بدعت حسنہ ہے اور ایسی ہی بڑی مسجد مین خطیب کے سامنے بھی بدعت حسنہ ہے
اور شیخ عبد الغنی نابلسی رح نے کہا کہ فرائض پنجگانہ مین بھی احتیاج اعلام ہے تو خصوصیت جمعہ نہین رہی - الشامی -
مین کہتا ہون کہ اگر جمعہ ایک ہی جگہ تجویز کیا جاوے جیسا کہ ظاہر الہدایہ ہے تو جمعہ کے لیے اطراف شہر مین متعدد

اذانوں کی ضرورت ظاہر ہے تاکہ اہل امصار کو آگاہی حاصل ہو بخلاف نماز جمعہ کے کہ انکے واسطے جامع مسجد میں آنا ضرور
نہیں ہے اور بنا بر روایت صحیحہ کہ ہر مسجد میں جمعہ جائز ہے تو موذنوں کی کچھ حاجت نہیں کیونکہ اہل سواد اپنی مسجد میں پڑھ
لینگے یا کنارہ شہر کے اذان اطراف سواد میں پہونچ جاویگی اور جب جمعہ میں ضرورت نہ رہی تو ہر فریضہ میں بدرجہ اولیٰ
نہیں رہی۔ فافہم۔ م۔ مقام دوم یہ کہ وقت اذان کے بیع متروک ہے لیکن باوجود حرمت کے اگر بیع کی تو امام ابوحنیفہ
واصحاب وشافعی وجمہور کے نزدیک بیع جائز ہو جائیگی اور امام مالک واحمد وظاہریہ کے نزدیک بیع باطل ہے۔ پھر
حرمت ہمارے نزدیک اسوجہ سے کہ اسکے اشتغال میں سعی سے رُک جائیگا لہذا اگر کشتی میں جامع مسجد کو جاتا ہو یا
راہ میں چلتے ہوئے خرید و فروخت کی گفتگو کرتا جاوے تو حرام نہیں ہے۔ جیسا کہ مصرح ہے۔ پھر واضح ہو کہ حضرت صلعم
کے وقت دو اذانیں تھیں ایک اذان وقت خطبہ کے حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں۔ دوم اقامت
نماز کی جسکو شرع میں اذان کہنا شائع ہوا ہے۔ پھر جب لوگوں کی کثرت زمانہ خلافت حضرت عثمان رض میں زیادہ ہوئی
تو آپ نے ایک اذان مقام زوراء پر مقرر فرمائی۔ یہ اگرچہ دونوں سے پیچھے مقرر ہوئی لیکن سب سے مقدم کی جاتی تھی
اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے انکار نکیا تو معلوم ہوا کہ سب کا اجماع تھا۔ پھر امام مصنف نے تصریح کی کہ اس
اذان پر بیع ترک کرنا اور چلنا واجب ہے کیونکہ یہی اذان بالاجماع پہلی اذان ہو گئی۔ م۔ واذا صعد الامام المنبر جلس
اور جب امام منبر پر چڑھکر بیٹھا۔ اذن المؤذنون بین یدی المنبر۔ تو موذن لوگ منبر کے سامنے اذان کہیں۔
بذلک جری التوارث۔ اسی فعل کے ساتھ توارث جاری ہوتا آیا ہے۔ ولم یکن علی عہد رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم الا ہذا الاذان۔ اور نہ تھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں مگر یہی اذان۔ ف۔ یعنی حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں یہی اول اذان تھی چنانچہ سائب بن یزید رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے عہد میں اور ابوبکر وعمر رض کے عہد خلافت میں اذان روز جمعہ کے اول وہ تھی کہ جب امام منبر پر بیٹھے پھر جب عثمان
خلیفہ ہوئے اور لوگوں کی کثرت ہوئی تو زوراء پر تیسری نداء زائد کی۔ رواہ البخاری والاربعۃ۔ اور ایک روایت بخاری
میں ہے کہ دوسری نداء زائد کی اور ابن ماجہ کی روایت میں ہے کہ زوراء ایک احاطہ میں جو بازار میں تھا۔ ولہذا قیل ہو المعتبر
فی وجوب السعی وحرمۃ البیع۔ لہذا کہا گیا کہ سعی واجب ہونے اور بیع حرام ہونے میں یہی اذان معتبر ہے۔ ف۔
یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع۔ معنی یہ کہ جب نداء دیجاوے
واسطے صلوٰۃ کے بروز جمعہ تو چلو اللہ تعالیٰ کے ذکر کی طرف اور بیع چھوڑ دو۔ اس سے واجب ہوا کہ نداء یعنی اذان جمعہ
کے وقت چلنا واجب اور بیع میں مشغول ہونا حرام ہے۔ پھر اذان جمعہ کے روز تین ہیں دو اذان ہیں و ایک اقامت
کہ اسکا نام اذان بھی کہلاتا ہے۔ پس علماء رح نے کلام کیا کہ انمیں سے کونسی اذان دیجاوے کہ اسوقت سعی واجب
و بیع حرام ہو جاتی ہے۔ تو کہا گیا کہ وہ اذان جو منبر کے سامنے دیجاتی ہے جو اب دوسری اذان ہے لیکن حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے وقت میں یہی اول اذان تھی اس سے پہلے کوئی اذان نتھی تو اسی اذان سے سعی واجب و بیع حرام
ہے۔ م۔ یہ امام طحاوی رح کا قول ہے اور فتاوی العتابیہ میں کہا کہ یہی مختار ہے اور یہی قول امام شافعی واحمد واکثر فقہاء کا ہے
اور فتاوی مرغینانی وجوامع الفقہ میں کہا کہ یہی قول صحیح ہے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا
اذا نودی للصلوٰۃ الآیہ۔ اور اسوقت کوئی نداء نتھی سوائے اس نداء کے جو منبر کے سامنے ہوتی ہے تو لامحالہ اسی نداء
پر حکم دیا کہ سعی کرو اور بیع چھوڑ دو۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ صلوٰۃ سے مراد خطبہ یا خطبہ مع نماز ہے کیونکہ اذان کے
پکار پر اول بھی خطبہ کا ذکر الٰہی سنایا جاتا ہے۔ اور امام مصنف رح نے کہا کہ۔ الاصح ان المعتبر ہو الاول۔ اصح

ہو کہ معتبر تو اذان اول ہو۔ ف۔ یعنی جو اذان کہ زمانہ حضرت عثمان رض میں اول ہو گئی جیسا کہ اب متوارث ہو۔
تو اسکے ہونے ہی سے بموجب سعی و حرمۃ البیع ثابت ہو گی۔ اذا کان بعد الزوال۔ بشرطیکہ یہ اذان بعد زوال کے
ہو۔ ف۔ اور بقول امام احمد کے قبل زوال جائز ہو۔ بالجملہ ہمارے نزدیک بعد زوال کے جو پہلے اذان ہو معتبر
ہو خواہ وہ منارہ پر ہو یا منبر کے روبرو ہو۔ یہی مبسوط میں ہو اور اسی کو شمس الائمہ سرخسی نے اختیار کیا۔ ع۔ وجہ یہ ہو
کہ اللہ تعالے نے فرمایا اذا نودی للصلوۃ۔ یعنی جمعہ کی اذان دیجاوے۔ تو مراد اس سے اعلام ہو یعنی آگاہ کیا جانا
پس معنی یہ ہوئے کہ جب تمکو نماز کے لیے بروز جمعہ آگاہی دیجاوے کہ حی علی الصلوۃ۔ تو بیع چھوڑو اور چلو۔ پس معتبر
آگاہی ہوئی خواہ منارہ سے اذان و اعلام ہو یا منبر کے روبرو دے ہو۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر منبر کے روبرو کھڑے
ہو کر آہستہ سے اذان دیوے تو اکثر مقامات میں بڑے محلہ کے آخر تک آواز نہیں جاتی پس انکو ندائے صلوۃ ہی
معلوم نہوئی تو اسی وقت بیع چھوڑنا و چلنا کیونکر واجب ہو گا۔ اور جب معتبر اس آیت میں اعلام ہوا تو بعد زوال کے
جمعہ کے لیے جو پہلا اعلام ہو اسی پر حکم مترتب ہونا چاہیے۔ م۔ یہ قول اوفق و احوط ہو ع۔ و اذا فرغ من خطبتہ اقاموا
اور جب امام خطبہ سے فارغ ہو تو نماز کی اقامت کہیں۔ ف۔ جیسے دیگر نمازہائے مفروضہ میں حکم ہو ع۔ ۱۔ اور
امام لوگوں کو دو رکعت پڑھاوے۔ الوقایہ۔ تو خطبہ و نماز دونوں میں واحد ہونا چاہیے۔ الکافی۔ اور اگر دوسرا
امام ہوا تو ہمارے نزدیک جواز ہو۔ یہی قول مالک و ایک قول احمد ہو۔ خلافا للشافعی۔ ۲۔ خطبہ میں امام کی طرف پیٹھ کرے
یا خطبہ میں اول دعا پھر درود پھر حمد کر دے تو جواز ہو مگر برا کیا۔ ۳۔ امام کی طرف متوجہ ہونا بقول ابن المنذر مانند
اجماع کے ہو۔ اقول حتی کہ منحرف ہونا روا ہو۔ الخلاصہ۔ لیکن فی الحال بسبب کثرت کے صف باندھے رہے۔ ۴۔ کذب
و حرام ہو سلاطین کی جھوٹی تعریف کرنا۔ باوجود اسکے خطبہ پورا سنیں۔ ۵۔ جمعہ میں فاتحہ و کوئی سورہ ہو قرارت
و بجہر ہو۔ مبسوط السرخسی۔ ۶۔ الحمد پر اجماع ہو۔ باقی قرارت مقدار محمود۔ التحفہ۔ سورہ جمعہ و منافقون احیانا بطور تیمنا
سنت و برکت کے پڑھے۔ ۷۔ کثرت ازدحام میں جگہ جگہ نہ ملے تو گنجایش ہو کہ نمازی کی پشت پر سجدہ کرے ورنہ
نہیں۔ قاضیخان۔ یہ قول ہمارا و شافعی و احمد کا ہو جیسا کہ حضرت عمر رض نے فرمایا۔ رواہ البیہقی باسناد صحیح۔ ۸۔ بنابر
صحیح یہ کہ شہر واحد میں متعدد جگہ جمعہ جائز ہو۔ المبسوط۔ اور اظہر روایت یہ کہ دو جگہ نہیں جائز اور اگر کرینگے تو پہلوں
کا جمعہ ہو گا۔ جوامع الفقہ۔ اور اصح یہ کہ شروع کے اعتبار سے سبقت ہو گی۔ ۹۔ جمعہ میں ایک رکعت جاتی رہی
یعنی مسبوق ہو گیا تو بعد سلام امام کے چاہے جہر کرے چاہے اخفاء جیسے منفرد کا حکم نماز جہر میں ہو۔ الخلاصہ۔
اسمیں کوئی حدیث و اثر معلوم نہیں ہوئے لہذا اخفاء اولی ہو اگرچہ کہا گیا کہ جہر افضل ہو۔ م۔ مستحب ہو تیل و عطر لگانا اور
اچھے سپید کپڑے پہنکر حاضر ہو کر اول صف میں بیٹھنا۔ معراج الدرایہ۔ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک قبل جمعہ کے
چار سنت اور بعد اسکے چار سنت ہیں۔ صحیح مسلم۔ اور ابن عمر رض سے بعد جمعہ کے اگر مسجد میں پڑھتے تو چار رکعت و
اگر گھر میں پڑھتے تو دو سنت پڑھتے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور صاحبین کے نزدیک چھ سنت ہیں۔ مف۔ حضرت
جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب خطبہ شروع کرتے تو آپ کی آنکھیں سرخ ہو جاتیں
اور آواز بلند ہو جاتی اور غصہ سخت ہو جاتا گویا آپ کسی دشمن لشکر سے ڈرانے والے ہیں کہتے ہیں کہ صبح آیا اور
شام آیا اور خطبہ میں فرماتے کہ میں اور قیامت ایسے بھیجا گیا ہوں یعنی اپنے کلمہ کی انگلی اور بیچ کی انگلی ملاتے
تھے اور فرماتے اما بعد فان خیر الحدیث کتاب اللہ و خیر الہدی ہدی محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) و شر الامور محدثاتہا
و کل بدعۃ ضلالۃ۔ پھر فرماتے کہ میں ہر مومن کے واسطے اسکی ذات سے اولی ہوں پس جس نے مال چھوڑا

تو اسکے وارثون کا ہی اور جس نے قرضہ یا ساتھ کان اولاد چھوڑی تو وہ میری کفالت مین اور مجھپر ہی مسلم والنسائی۔ ام ہشام بنت حارثہ سے روایت ہی کہ مین نے سورۂ ق۔ یاد نہین کیا مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے کیونکہ آپ ہر جمعہ کو منبر پر پڑھتے تھے۔ مسلم وابوداؤد والنسائی۔ جمعہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قراءت بعد الحمد کے سورہ جمعہ وسورہ منافقون بروایت مسلم عن ابی ہریرہ رض اور کبھی سورۂ سبح اسم ربک الاعلی اور ہل اتاک حدیث الغاشیۃ۔ بروایت ابوداؤد عن سمرہ رض اور جمعہ کے روز نماز فجر مین الم تنزیل السجدۃ اور ہل اتی علی الانسان حین من الدہر مسلم وغیرہ عن ابن عباس۔ جمعہ کے روز کسی کو اٹھا کر اسکی جگہ نہ بیٹھے لیکن کہے کہ جگہ کشادہ کرو۔ مسلم عن جابر۔ خواہ جمعہ ہو یا اور کوئی مجلس ہو صحیحین عن ابن عمر رض جمعہ کے روز قبل نماز کے حلقہ باندھکر بیٹھنا منع ہی یعنی مسجد مین۔ ت۔ اونگھ آوے تو جگہ بدل دے۔ الترمذی عن ابن عمر رض

باب العیدین

باب عید الفطر وعید الاضحی کے احکام مین۔ اس روز اللہ تعالی کے عوائد احسان سے خوشی ہوتی ہی تو عید نام ہوا۔ انس رض نے روایت کی کہ اہل مدینہ کے لیے سال مین دو دن کھیل کود کے تھے جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو فرمایا کہ اللہ تعالی نے تمھارے واسطے ان دونون سے بہتر دو دن بدل دیئے ایک روز عید الفطر اور دوسرا روز عید النحر۔ رواہ ابو داؤد والنسائی ہو حدیث صحیح البغوی۔ اول عید حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے دوسرے سال پڑھی اسی سال کے شعبان مین فریضہ رمضان اترا اور قبلہ تحویل ہوا اور حضرت علی رض نے حضرت سیدہ فاطمہ سے نکاح کیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ام المؤمنین عائشہ رض سے ہم بستری فرمائی اور زکوۃ مفروض ہوئی۔ پھر باب الجمعہ سے مناسبت یہ کہ دونون نمازین جماعت عظیم کے ساتھ جہر سے پڑھی جاتی ہین اور دونون کی تحقیق شہر مین سوائے خطبہ کے کہ جمعہ مین خطبہ شرط اور مقدم ہی اور عید مین خطبہ مؤخر وسنت ہی اور عیدین مین اذان واقامت نہین لیکن جمعہ کی فرضیت اعلی واقدم ہی۔ اور قنیہ مین ہی کہ دیہات مین نماز عید قائم کرنا مکروہ تحریمی ہی کیونکہ وہ وہان صحیح نہین تو بیفائدہ کام مین شغل ہی ع۔ اور نماز عید کی نسبت فرمایا۔ وتجب صلوٰۃ العید علی کل من تجب علیہ صلوٰۃ الجمعۃ۔ اور نماز عید واجب ہوتی ہی ہر ایسے شخص پر جسپر نماز جمعہ واجب ہوتی ہی۔ ف۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ نماز عید واجب ہی مختصر الکرخی وجوامع الفقہ غنیۃ المفتی اھ ظاہر مذہب امام احمد کا یہ کہ فرض کفایہ ہی ع۔ وفی الجامع الصغیر عیدان اجتمعا فی یوم واحد فالاول سنۃ والثانی فریضۃ ولا یترک واحد منہما۔ اور جامع صغیر مین امام محمد نے روایت کی کہ ایک روز مین دو عیدین جمع ہوئین تو پہلی سنت ہی اور دوسری فرض ہی اور دونون مین سے کوئی ترک نہ کیجاوے۔ ف۔ شمس الائمہ سرخسی نے کہا کہ عید مین مذہب مشتبہ رہا کہ واجب ہی یا سنت ہی اور جامع صغیر کی اس عبارت مین سنت مذکور ہی ع۔ قال وہذا تنصیص علی السنۃ۔ امام مصنف نے کہا کہ یہ جامع صغیر کی عبارت صریح بیان اس امر کا کہ نماز عید سنت ہی۔ ف۔ یہی مذہب امام مالک وشافعی کا ہی ع۔ اور یہی اظہر ہی السرخسی۔ اور یہی صحیح ہی۔ شیخ الاسلام۔ ع۔ والاول علی الوجوب۔ اور قول اول صریح بیان واجب ہونے کا ہی وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ۔ اور یہ ایک روایت امام ابوحنیفہ رح سے ہی۔ ف۔ جسکو حسن بن زیاد نے امام سے روایت کیا ع۔ وجہ الاول مواظبۃ النبی صلعم علیہا۔ قول اول یعنی واجب ہونے کی وجہ یہ کہ حضرت صلعم نے اس نماز پر مواظبت فرمائی ہی۔ ف۔ لیکن محتمل ہی کہ یہ مواظبت بوجہ اسکے ہو کہ معالم الدین مین سے ہو کہ اسکا

ترک کرنا ضلالت ہے۔ السرخسی۔ والوجہ الثانی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حدیث الاعرابی عقیب سوالہ
ہل علی غیرہن قال لا الا ان تطوع۔ اور قول دوم یعنی نماز عید مسنون ہونے کی دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کا قول جو نجدی اعرابی کے حدیث مین بعد اسکے پوچھنے کے کہ کیا مجھپر ان پانچون نمازون کے سوا کے بھی ہین
فرمایا کہ نہین مگر آنکہ اپنی طرف سے نیک کام کے طور پڑھے۔ ف۔ طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت
ہے کہ اہل نجد مین سے ایک شخص اعرابی پریشان بال آیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جسکی باریک گونجی آواز
سنائی دیتی تھی اور ہم سمجھتے نہ تھے کہ کیا کہتا ہے یہانتک کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نزدیک ہوا تو ظاہر ہوا کہ وہ
اسلام پوچھتا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پانچ نمازین ہین رات دن مین پس اسنے عرض کیا کہ کیا مجھپر
ان پانچون نمازون کے سوا کے بھی ہین فرمایا کہ نہین مگر آنکہ اپنی طرف سے نیک کام کے طور پر پڑھے آخر حدیث
تک۔ رواہ البخاری ومسلم۔ ف۔ لیکن محتمل ہے کہ اسوقت نماز عید واجب نہو پھر واجب ہوئی ہو۔ مع۔ والاول
اصح۔ اور قول اول اصح ہے۔ ف۔ یعنی نماز عید کا واجب ہونا ہی اصح ہے۔ المحیط المرغینانی القنیہ۔ اور یہی قول
صحیح ہے۔ القاضیخان البدائع۔ مع۔ اور جامع صغیر کی تصریح سنت کی تاویل یہ کہ۔ وتسمیتہ سنۃ لوجوبہ بالسنۃ۔ امام محمدؒ
نے جو اسکا نام سنت رکھا تو اسوجہ سے کہ اسکا واجب ہونا بدلیل سنت ثبوت ہوا ہے۔ ف۔ نماز عید نماز جنازہ پر مقدم
ہے۔ ت۔ اصح اسکے برعکس ہے کما یظہر من الاشباہ۔ کیونکہ جنازہ حق العبد وفرض کفایہ ہے اور عید کے وجوب مین
اختلاف وضعف ہے۔ م۔ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمارے آج کے
اس روز مین دو عیدین جمع ہوگئین (یعنی جمعہ وعید الفطر ابو داؤد) پس جو کوئی چاہے اسکو یہ نماز عید الفطر کافی
ہو گئی جمعہ سے اور ہم تو جمعہ پڑھینگے۔ رواہ ابو داؤد۔ ومانند اسکے صحیحین مین عثمان رضہ کا قول واسطے اہل السواد کے
ہے اور عبد اللہ بن الزبیر نے جمعہ قائم نہ کیا حتی کہ لوگون نے اکیلے اکیلے نماز پڑھی۔ رواہ ابو داؤد والنسائی۔ یعنی سے
بعض نے زعم کیا کہ اسدن جمعہ کی نماز ہی نہین اور یہ بالکل غلط ہے بلکہ ابن الزبیر رضہ نے ظہر پڑھی اور آیندہ بعض کلام
ہو دیگا۔ م۔ ویستحب فی یوم الفطر ان یطعم قبل الخروج الی المصلی۔ اور مستحب ہے کہ عید الفطر کے روز مصلی
کو جانے سے پہلے کچھ کھاوے۔ ف۔ لفظ مستحب یہان مسنون ومندوب دونون کو شامل ہے۔ مع۔ اور مستحب
ہے کہ وہ شیرین غذا ہو۔ ف۔ اور چھوہارے یا نقہ طاق کھاوے۔ م۔ کہا گیا کہ یہ دیہاتی کے لیے بھی مستحب ہے۔ ص۔
پھر چونکہ یہ فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا از قسم عادت تھا لہذا مستحب کہا۔ اور حق یہ کہ سنت ہے۔ م۔ ویغتسل۔
اور نہاوے۔ ف۔ بعد الفجر اور یہی جماعت تابعین وائمہ اربعہ کا قول ہے اور لفظ مستحب سے صحیح یہ کہ سنت مراد
ہے جیسا کہ کتاب الطہارۃ مین تصریح کی۔ مع۔ ویستاک۔ اور مسواک کرے۔ ویتطیب۔ اور خوشبو لگاوے۔
ف۔ جسکا رنگ نہو اگرچہ مشک ہو اور جس نے مشک کو نجس جانا غلط کیا۔ مع۔ لما روی انہ صلی اللہ علیہ وسلم
کان یطعم فی یوم الفطر قبل ان یخرج الی المصلی۔ کیونکہ حدیث مین مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر
کے روز مصلی کو جانے سے پہلے کھاتے تھے۔ ف۔ جیسا کہ بخاری نے انس رضہ سے روایت کی کہ کچھ چھوہارے طاق
کھاتے تھے۔ حضرت علی رضہ سے روایت ہے کہ سنت سے یہ بات ہے کہ عیدگاہ کو پیدل جاوے اور نکلنے سے پہلے کچھ
کھاوے۔ رواہ الترمذی۔ وکان یغتسل فی العیدین۔ اور مروی ہے کہ آپ عیدین کے روز غسل کرتے تھے۔ ف۔
لما رواہ ابن ماجہ عن ابن عباس وفاکہ بن سعد رضہ۔ ولانہ یوم اجتماع فیسن فیہ الغسل والتطیب کما فی الجمعۃ
اور اس دلیل سے کہ عید بھی مجتمع ہونے کا دن ہے تو اسمین بھی غسل کرنا وخوشبو لگانا مسنون ہوگا جیسے جمعہ مین ہے۔

ف۔ کیونکہ حضرت ام المومنین عائشہ رضہ کے اجتہاد میں غسل جمعہ واجب ہونے کی یہ علت بیان فرمائی کہ لوگ مزدوری
و کام میں مشغول ہوتے اور صوف پہنتے اور پسینا آتا تو بدبو ہو جاتی پس یہ حکم کیا کہ بہتر ہو کہ تم غسل کر لیا کرو۔ اسی پر قیاس
کر کے اجتماع عید میں بھی غسل مستحب ہے۔ میں کہتا ہوں کہ مستحب کا ثبوت ہوا اور عینی رح نے جو اصح یعنی سنت ہونا
ذکر کیا اسکے لیے یہ قیاس کافی نہیں ہے۔ کما لا یخفی م۔ ویلبس احسن ثیابہ۔ اور مستحب ہے کہ اپنے اچھے کپڑے پہنے
ف۔ خواہ نئے ہوں یا دھوئے ہوں۔ بہر حال جیسے کپڑے موجود ہیں انہیں سے اچھے پہن لینا مستحب ہے کیونکہ
اس روز کی تشریف کے لیے آپ نے تعدد کیا اس سے ظاہر ہوا کہ اگر ایک جوڑا ہو اور اسی کو دھلایا تو ثواب پایا
اور اگر اچھے دھرے ہوں تو انکو اسی نیت سے پہنے ثواب پاوے۔ م۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لہ
جبۃ فنک او صوف یلبسہا فی الاعیاد۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک جبہ فنک یا صوف کا تھا اس کو
عید دن میں پہنا کرتے تھے۔ ف۔ فنک ایک جانور ہے جسکی کھال کی پوستین بہت عمدہ ہوتی ہے۔ صوف بال جو
انسے موٹے ہوتے ہیں۔ لیکن یہ حدیث غریب ہے۔ زع ف۔ اور شافعی رح کی حدیث حضرت حسین بن علی رضی اللہ عنہما
سے اور بیہقی کی جابر رضی اللہ عنہ سے اور طبرانی کی اوسط میں ابن عباس رضہ سے ثابت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے پاس چادر سرخ دھاریوں کی تھی اسکو عیدین و جمعہ میں پہنتے تھے۔ مع۔ برد احمر یا حلۂ حمراء یعنی سرخ چادر سے
حدیث میں بھی دھاری دار چادر مراد ہے نہ آنکہ وہ بالکل سرخ تھی ف۔ ویؤدی صدقۃ الفطر۔ اور صدقہ فطر کو ادا کرے
ف۔ یعنی نماز سے پہلے۔ اغناءً للفقیر لیتفرغ قلبہ للصلوٰۃ۔ یہ اسواسطے کہ فقیر کو بے پروا کر دے تاکہ نماز
کے لیے اسکا دل فارغ ہو جاوے۔ ف۔ اور عید کے روز جلدی جاگے اور محلہ کی مسجد میں نماز پڑھکر ان باتوں
جو مذکور ہوئیں جلد فراغت کرے اور عیدگاہ جانے میں جلدی کرے۔ مع۔ ویتوجہ الی المصلی۔ اور عیدگاہ کیطرف
متوجہ ہو۔ ف۔ اور پیدل چلنا مستحب ہے کیونکہ حضرت علی رضہ نے فرمایا کہ سنت میں سے ہے کہ عیدگاہ کو پیدل جاوے
رواہ الترمذی وابن المنذر۔ وہو قول الشافعی واحمد وغیرہم اور سواری جائز ہے۔ اور جو لوگ عیدگاہ جانے سے
ضعیف ہوں تو امام انکے واسطے کسی کو مقرر کر دے کہ وہ شہر کے اندر مسجد میں پڑھاوے اور یہی افضل ہے یہ حضرت
علی رضہ سے مروی اور یہی قول اوزاعی و شافعی ہے۔ کیونکہ نماز عید بالاتفاق کئی جگہ جائز ہے۔ مع۔ دو جگہ نماز عید بالاتفاق
اور تین جگہ بقول محمد جائز و بقول ابو یوسف نہیں جائز ہے۔ المحیط۔ اور یہی اظہر ہے م۔ پھر نکلتے وقت موافق حدیث
کے دعا کرے اللہم انی خرجت الیک مخرج العبد الذلیل۔ یعنی الٰہی میں تیری جانب ایسے نکلا جیسے ذلیل غلام نکلتا ہے
مراد یہ کہ دریاے رحمت جوش میں آوے۔ پھر سنت یہی کہ نماز عید کے لیے جبانہ یعنی باہر شہر کے جاوے اگرچہ وہاں
عیدگاہ مسجد بنی نہو اور اگرچہ شہر کے اندر بڑی مسجد میں گنجایش ہو۔ یہی صحیح و اسی پر عامہ مشائخ ہیں۔ المضمرات۔ مع
ولا یکبر۔ اور تکبیر کی آواز بلند نہ کرے۔ مع۔ عند ابی حنیفۃ فی طریق المصلی۔ ابو حنیفہ کے نزدیک عیدگاہ کے
راستہ میں۔ ف۔ یہ مشائخ ماوراء النہر کی روایت ہے اور مختصر الطحاوی میں ہے کہ بلند آواز سے تکبیر کہتا جاوے
اور کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا اور امام ابو بکر الجصاص نے شرح المختصر میں کہا کہ ابو حنیفہ سے نقل کیا جاتا ہے کہ فطر میں جہر
نہ کرے۔ مع۔ آہستہ تکبیر مستحب ہے۔ الجوہرہ۔ وعندہما یکبر۔ اور صاحبین کے نزدیک تکبیر کہے۔ ف۔ یعنی
بلند آواز سے کیونکہ آہستہ میں کچھ خلاف نہیں ہے جیسا کہ عامہ کتب میں مذکور ہے پس مراد یہ کہ جہر سے تکبیر کہے۔ اعتباراً
بالاضحی۔ یہ قیاس عید اضحی کے۔ ف۔ یعنی جیسے عید اضحی میں بالاتفاق تکبیر جہراً چاہیے تو عید الفطر میں بھی
جہراً تکبیر ہے اور یہی عامہ علماء کا قول ہے۔ مع۔ اور چاہیے کہ امام کی تکبیر کہنے کے بعد لوگ کہیں چنانچہ حدیث آئی ہے

ولان الاصل فی الثناء الاخفاء - اور امام ابو حنیفہ کی دلیل مخالفت جہر مین یہ ہے کہ ذکر مین اصل تو اخفاء ہے
ف - یعنی ہر ذکر اپنے اصل کے موافق خفیہ چاہیے باستثناء اسکے جسکو شارع نے جہر سے کر دیا ہو کہ اسمین
کوئی خاص مصلحت ہو گی - دلیل اسپر یہ کہ اللہ تعالے نے فرمایا - واذکر ربک فی نفسک تضرعا وخفیۃ - یعنی ذکر کر
اپنے رب کو اپنے جی مین عاجزی اور خفیہ طور پر - اور حدیث مین ہے کہ بہتر ذکر وہ کہ خفی ہو - حدیث مین جہر کرنے والون
کو عرفات سے مزدلفہ آتے ہوئے فرمایا کہ اپنی نفس پر آہستگی کرو کہ تم بہرے یا غائب کو نہین پکارتے ہو یعنی اسکے اشارہ سے
نکلا کہ اصلیت اسمین اخفاء ہے اور جہر کی مشروعیت بعض صور تو ن مین کسی مصلحت سے ہے تو جہان شرع وارد ہوئی وہین جہر ہوگا
والشرع ورد بہ فی الاضحی لانہ یوم تکبیر ولا کذلک الفطر - اور شرع کا ورود جہر کے ساتھ عید الاضحی مین ہوا ہے کیونکہ
وہ دن تکبیر کا ہے اور عید الفطر ایسا نہین ہے - ف - یعنی عید الاضحی مین تکبیرات کا وجوب ہے تو جہر سے ہر ایک
کو یاد رہیگا پس جہر مشروع ہوا - فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ میرا اختیار یہ کہ عوام کو جہر تکبیر سے روکا نہ جاوے - مع -
مصلی ہو نیکو تکبیر موقوف کرے - ہو المختار الغیاثیہ - امام ابو بکر الرازی نے کہا کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک سوائے
ان ایام کے تکبیر کا جہر کرنا مسنون نہین سوائے بمقابلہ دشمن کے یعنی جہاد مین و رہزنون کو ڈرانے کے لیے اور کہا گیا
کہ اسی طرح جب آگ لگجاوے و مانند اسکے ہولناک واقعہ پیش آوے اور مجمع النوازل مین ہے کہ جب کسی جماعت سے
ملاقات ہو یا چڑھاؤ اوتار پر چڑھے اترے تو تکبیر کہے - مع - پھر عیدگاہ جانے سے پہلے نفل نماز نہ پڑھے - ولا
یتنفل فی المصلی قبل صلاۃ العید - اور نفل نہین پڑھیگا عیدگاہ مین قبل نماز عید کے - لان النبی صلی اللہ
علیہ وسلم لم یفعل ذلک مع حرصہ علی الصلوۃ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہین کیا
باوجودیکہ آپ کو نماز پر حرص تھی - ف - ابن عباس رض نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر نکلے عید کے روز
یعنی عید الفطر - ابو داؤد - پس لوگون کو دو رکعت نماز پڑھائی اور اس سے پہلے نماز نہین پڑھی اور نہ اسکے بعد پڑھی
رواہ الائمۃ الستۃ - شرح ف - ابو مسعود رض نے لوگون کو کہا کہ سنت سے نہین کہ امام سے پہلے کوئی نماز پڑھے - رواہ
النسائی - ثم قیل الکراہۃ فی المصلی خاصۃ - پھر کہا گیا کہ کراہت مخصوص عیدگاہ مین ہے - ف - یعنی عیدگاہ
مین نہ پہلے پڑھے اور نہ بعد فراغت امام کے پڑھے - یہ قول محمد بن مقاتل کا ہے ع - اور حدیث ابن عباس رض
مین قبل و بعد کا نہ پڑھنا اسی پر محمول ہے کہ وہان نہین پڑھی - کیونکہ ابن ماجہ نے ابو سعید خدری رض سے روایت
کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبل نماز عید کے کچھ نفل نہین پڑھتے پھر جب اپنے گھر واپس آتے تو دو رکعت
پڑھتے تھے - انتہی - وقیل فیہ وفی غیرہ عامۃ - اور کہا گیا کہ کراہت تو عیدگاہ و دوسری جگہ عام ہے - ف -
یعنی مصلی مین بھی مکروہ اور سوائے مصلی کے کہین اور پڑھنا بھی مکروہ ہے - یہی عامہ مشائخ کا قول ہے اور ولوالجیہ مین
اسی پر فتوی ہے مع - لانہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یفعلہ - کیونکہ حضرت صلعم نے کہین نفل نہین پڑھی - ف - نہ عیدگاہ مین اور
نہ سوائے عیدگاہ کے تو یہ کراہت کی دلیل ہے مع - مین کہتا ہون کہ گھر پر دو رکعت پڑھنا تو حدیث جابر رض سے ثبوت ہوا پس
دلیل تمام نہین ہے م - قاضیخان و تحفہ مین عیدگاہ مین بعد نماز عید کے نفل کو بغیر کراہت جائز کہا ہے مع - لیکن صحیح یہ نکلا کہ قبل عید
کے مکان یا عیدگاہ مین کہین نہین اور بعد نماز عید کے دو صورتین ہین ایک یہ کہ عیدگاہ مین پڑھے تو بقول قاضیخان و تحفہ جائز ہے اور
ظاہر یہ کہ کراہت ہے کیونکہ خلاف سنت ہے - دوم یہ کہ گھر پر پڑھے تو صحیح یہ کہ بلا کراہت جائز ہے اور یہی طرف ابن الہمام کا اشارہ ہے م
پھر مین نے دیکھا کہ تنویر مین اسی پر جزم کیا م - عوام کو مطلقاً جہر تکبیر و نفل بلکہ جو دھوین شعبان کی رات کی
نوافل سے روکا نہ جاوے کیونکہ نیکیون مین انکی رغبت کم ہو جائیگی - د - بیان وقت نماز عید کا کیونکہ طلوع سے

وقت نماز حرام ہے۔ واذا حلت الصلوٰۃ بارتفاع الشمس دخل وقتہا۔ اور جب حلال ہو جاوے نماز پڑھنا آفتاب بلند ہونے کے ساتھ تو نماز عید کا وقت آگیا۔ ف۔ یہی اکثر علماء کا قول ہے جنہیں مالک و احمد بھی ہیں۔ ع۔ پس آفتاب کے بلند و سپید ہونے کے وقت سے شروع ہو کر۔ الی الزوال۔ زوال آفتاب تک رہتا ہے۔ ف۔ لیکن وقت زوال اس سے خارج ہے تو ٹھیک دوپہر سے پہلے تک ہوا۔ واذا زالت الشمس خرج وقتہا۔ اور جب آفتاب کا ڈھلنا آیا تو نماز عید کا وقت نکل گیا۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی العید والشمس قید رمح او رمحین۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز عید پڑھتے اُسوقت کہ آفتاب بقدر یک نیزہ یا دو نیزہ بلند ہوتا۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ یک نیزہ سے شروع ہوتا ہے کیونکہ طلوع آفتاب کے وقت نماز ممنوع ہے یہانتک کہ آفتاب ایک نیزہ بلند ہو جیسا کہ باب الاوقات میں گذرا ہے۔ لیکن یہ حدیث غریب ہے جیسا کہ زیلعی نے ذکر کیا اور عبداللہ بن بسر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ لوگوں کے ساتھ میں عید الفطر یا عید الضحیٰ کی نماز کو نکلے اور امام نے دیر کی تو اسکے دیر کرنے پر انکار کیا اور بیان فرمایا کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اس ساعت تک فارغ ہو جاتے تھے حالانکہ یہ ساعت نماز چاشت کا وقت تھا۔ رواہ ابوداؤد و ابن ماجہ اور امام نووی نے خلاصہ میں کہا کہ اسناد صحیح ہے۔ مع۔ ولما شہدوا بالہلال بعد الزوال امر بالخروج الی المصلی من الغد۔ اور دلیل خروج وقت کی یہ کہ جب لوگوں نے چاند دیکھنے کی گواہی بعد زوال کے دی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے روز کو عیدگاہ جانے کا حکم کیا۔ ف۔ پس اگر بعد زوال کے وقت رہتا تو اُسی روز نماز پڑھ جاتے کیونکہ بارش وغیرہ کا عذر نہیں جس سے دوسرے روز تک تاخیر جائز ہوتی ہے۔ اور اصل حدیث یہ ہے کہ شوال کے چاند پر ابر چھایا تو ہم لوگ صبح کو روزہ دار اُٹھے پھر آخر دن میں (بعد الزوال طحاوی) ایک گروہ سواروں کا آیا اور انہوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں گواہی دی کہ ہم نے گذرے کل شام کو چاند دیکھا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ لوگ افطار کریں اور کل کے روز اول وقت عیدگاہ کو نکلیں۔ رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ والدارقطنی۔ اور کہا کہ اسناد حسن ہے اور نووی رح نے خلاصہ میں کہا کہ اسناد صحیح ہے۔ اور طحاوی کی روایت بعد الزوال سے یہ احتمال جاتا رہا کہ آخر دن کا وہ وقت ہو کہ جب نماز نہیں جائز ہے۔ مع۔ پھر جب مصلی میں ہو تکبیر موقوف کی تو پھر وہاں اذان واقامت نہیں ہے بحدیث جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ عند مسلم وابی داؤد والترمذی۔ اگر امام کی نماز تضاء ہوگئی ہو تو عید میں منع نہیں الجوہرہ۔ ویصلی الامام بالناس رکعتین۔ اور پڑھے امام لوگوں کے ساتھ دو رکعت۔ ف۔ اسی پر اجماع ہے۔ اسکا طریقہ یہ کہ۔ یکبر فی الاولی للافتتاح۔ اول رکعت میں ایک تکبیر کہے واسطے افتتاح کے۔ ف۔ یعنی پہلے تکبیر تحریمہ کہے پھر سبحانک اللہم الخ تک پڑھے کیونکہ ثناء پڑھنا قبل قراءت کے بالاجماع ہے تو تکبیرات سے مقدم ہے۔ مع۔ وثلثا بعدہا۔ اور بعد اسکے تین تکبیرات عید کہے۔ ف۔ یعنی ہر ایک میں ہاتھ اٹھاوے اور ہر دو تکبیر کے درمیان بقدر تین تسبیح کے فاصلہ رکھے۔ یہ امام رح سے مروی اور اسی پر فتویٰ ہے العتابیہ۔ م۔ ثم یقرأ الفاتحۃ۔ پھر پڑھے فاتحہ۔ ف۔ یعنی پھر قراءت کو بالاجماع جہر سے پڑھنا شروع کرے تو اول سورہ الحمد پڑھے۔ پھر۔ وسورۃ۔ اور ایک سورہ پڑھے۔ ف۔ یعنی کوئی سورہ ہو یا کہیں سے رکوع وغیرہ ہو مگر میں آیت یا ایک بڑی آیت سے کم نہو۔ اور مسنون قراءت عیدین میں سورہ ق والقرآن المجید اور سورہ اقتربت الساعۃ وانشق القمر ہے مسلم والاربعۃ۔ اور کبھی سبح اسم ربک الاعلیٰ۔ اور ہل اتاک حدیث الغاشیۃ ہے مسلم والاربعۃ۔ م۔ لیکن ان سورتوں پر ایسی مداومت نہ کرے کہ عوام کو یہ دھوکا ہو کہ انہیں کی خصوصیت ہے

ویکبر تکبیرۃ یرکع بہا - اور بعد قرارت کے ایک تکبیر کہے کہ اسکے ساتھ رکوع کرے - ف - پس تکبیر تحریمہ و تین تکبیرات زوائد و یہ تکبیر رکوع ملاکر پانچ ہوئیں - ع - پھر رکوع و سجدے پورے کرکے کھڑا ہو - ثم یبتدی فی الرکعۃ الثانیۃ بالقراءۃ - پھر دوسری رکعت میں قرارت کے ساتھ شروع کرے - ف - اور زوائد تکبیرات ابھی نہ لادے حتی کہ قرارت واجبہ پوری ہو جاوے - ثم یکبر ثلثا بعدہا - پھر قرارت کے بعد تین تکبیرات کہے ف - یعنی عید کے زوائد - مع - ہاتھ اٹھانے کے - ویکبر رابعۃ یرکع بہا - اور چوتھی بار تکبیر کہے کہ اسکے ساتھ رکوع کرے - ف - پھر تکبیرات زوائد تو واجب ہیں حتی کہ بحالت اختیار چھوڑنے یا بھولنے سے ہر تکبیر کے واسطے سجدہ سہو واجب ہے اور زیلعی نے تبیین میں کہا کہ یہ چوتھی تکبیر رکوع بھی انھیں کے ساتھ ملحق ہے حتی کہ اسکے ترک سے سہو لازم ہے لیکن کہا گیا کہ اصح یہ کہ وہ بحال خود سنت ہے - بالجملہ نو تکبیرات میں سے سوائے ایک تکبیر افتتاح اور دو رکوع کے زوائد تکبیرات عید ہمارے نزدیک چھ ہیں - م - وہذا قول ابن مسعود - اور یہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے - ف - یعنی اسی کیفیت کے ساتھ ادائے تکبیرات - چنانچہ ابن ابی شیبہ رح نے روایت کی کہ حدثنا ہشیم انا مجالد عن الشعبی عن مسروق قال کان عبد اللہ بن مسعود الخ - ترجمہ یہ کہ مسروق نے کہا کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ہم کو عیدین میں تکبیرات سکھلاتے نو تکبیرات کہ پانچ تو پہلی رکعت میں اور چار دوسری رکعت میں اور دونوں قرارتوں کو ملاتے تھے پس پہلی رکعت میں تو ایک تکبیرہ الافتتاح اور تین تکبیرات الزوائد اور ایک تکبیر رکوع اور دوسری رکعت میں تین تکبیرات الزوائد اور چوتھی تکبیر رکوع - مع - عبد الرزاق نے کہا کہ انا سفیان الثوری عن ابی اسحق عن علقمۃ والاسود ان ابن مسعود کان یکبر تسعا الخ - ترجمہ یہ کہ علقمہ و اسود رحمہما اللہ تعالے دونوں نے کہا کہ عبد اللہ بن مسعود رض نو تکبیرات کہتے پہلی رکعت میں - چار قبل قرارت کے پھر تکبیر کہکر رکوع کرتے اور دوسرے میں قرارت شروع کرتے پھر جب فارغ ہوتے تو چار تکبیرات کہکر رکوع کرتے انا معمر عن ابی اسحق عن علقمۃ والاسود قالا کان ابن مسعود جالسا الخ یعنی عبد الرزاق نے اس اسناد سے علقمہ و اسود سے روایت کی کہ دونوں نے بیان فرمایا کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رض بیٹھے تھے اور آپ کے پاس حذیفہ و ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہما بیٹھے تھے کہ سعید بن العاص نے نماز عید کی تکبیرات پوچھیں تو حذیفہ رض نے فرمایا کہ اشعری سے پوچھ لے - اشعری رض نے فرمایا کہ تو عبد اللہ بن مسعود رض سے دریافت کر کہ یہ ہم میں اقدم اور ہم سے زیادہ عالم ہیں پس اسنے پوچھا تو ابن مسعود رض نے فرمایا کہ چار تکبیرات کہے پھر قرارت کرے پھر تکبیر کہکر رکوع کرے پھر دوسری رکعت میں کھڑا ہو کر قرارت کرے پھر بعد قرارت کے چار تکبیریں کہے - مفع - یہ اسانید سب بلاخلاف صحیح ہیں حتی کہ اسانید صحیحین ہیں - سلم - اور امام محمد نے آثار میں ابراہیم نخعی سے عبد اللہ بن مسعود رض کا ولید بن عقبہ کو یوں ہی بتلانا روایت کیا - اور ترمذی نے بعد نقل کلام ابن مسعود رض کے کہا کہ اسی کے مانند بہتیرے صحابہ رض سے منقول ہے - ابن الہمام نے کہا کہ عبد اللہ بن مسعود رض نے اسکو ایک جماعت صحابہ رض کے سامنے بیان کیا تو یہ خود دلیل ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے لیا علاوہ برین جب یہ بمنزلہ اعداد رکعات کے ہے تو بمنزلہ مرفوع حدیث کے ہے - عینی رح نے لکھا کہ یہی قول ابو موسی اشعری و حذیفہ بن الیمان و عقبہ بن عامر و ابن الزبیر و ابو مسعود بدری رضی اللہ عنہم و حسن بصری و ابن سیرین کا ہے - میں کہتا ہوں کہ اسمیں علقمہ و اسود و ابراہیم نخعی مع جملہ اصحاب ابن مسعود رض کے جو آٹھ سو سے زائد ہیں داخل ہیں پس یہ ایک جماعت عظیمہ کا قول ہے اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ہشیم انا خالد الحذاء عن عبد اللہ بن الحارث عن ابن عباس قال صلی بنا ابن

عباس العید فکبر تسع تکبیرات الخ یعنی عبد اللہ بن الحارث نے کہا کہ ابن عباس نے ہمکو عید کی نماز پڑھائی تو نو تکبیرات
کہین آخر تک موافق قول ابن مسعود رض کے پس یہ روایت ابن عباس رض سے موافق بقول ابن مسعود رض ہے اور
اسکی اسناد ند کور حسن ہے۔ امام مصنف رح نے کہا کہ۔ وہو قولنا۔ اور یہی ہمارا قول ہے۔ ف یعنی جس طرح
ابن مسعود رض نے بیان کیا یہی ہمارا مذہب ہے اور یہی سفیان ثوری کا اور ایک روایت احمد سے ہے ع۔ وقال ابن
عباس یکبر فی الاولی للافتتاح وخمسا بعدہا۔ اور ابن عباس رض نے کہا کہ پہلے رکعت مین ایک تکبیر
افتتاح کہے اور اسکے بعد پانچ تکبیرین کہے۔ ف اور بعد قرات کے رکوع کی تکبیر کہے تو جملہ سات تکبیرات ہوئین
وفی الثانیۃ یکبر خمسا ثم یقرأ۔ اور دوسری رکعت مین پانچ تکبیرین کہے پھر قرات کرے۔ ف پھر قرات کے بعد
چھٹی تکبیر رکوع کرے تو جملہ تیرہ ہوئین۔ وفی روایۃ یکبر اربعا۔ اور ایک روایت مین ہے کہ چار تکبیرین کہے۔
ف پھر قرات کرے پھر پانچوین تکبیر رکوع کہے تو جملہ بارہ ہوگئین۔ یہ دونون روایتین ابن ابی شیبہ نے
اسناد کین اور تیسری روایت مثل ہمارے مذہب کے اوپر مذکور ہوئے پس ابن عباس رض سے روایات مضطرب ہین
اور روایت ابن مسعود رض غیر مضطرب ہونے اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم مع ابن عباس کے موافقت کرنے اور ابن مسعود رض
کے اقدم و اعلم ہونے سے مرجح ہے۔م ف ع۔ وظہر عمل العامۃ الیوم بقول ابن عباس لامر بنیہ الخلفاء۔
اور ظاہر ہوا عمل عموماً لوگون کا ابن عباس کے قول کے ساتھ بوجہ حکم انکی اولاد خلفاء کے۔ف یعنی اس وقت
مین عموماً لوگون کا عمل موافق قول ابن عباس ہے کیونکہ خلفاء عباسیہ جو اولاد ابن عباس ہین انھون نے اپنے دادا
کے قول کے موافق لوگون کو عمل کا حکم دیا۔ اور نماز عید کے واسطے خلیفہ امام شرط ہے تو خلیفہ کے حکم کے موافق لوگون
مین عمل پھیل گیا حتی کہ ابو یوسف نے بغداد مین اور نیز امام محمد نے اسی کے موافق خلیفہ ہارون الرشید عباسی
اسکے حکم کے موافق نماز پڑھائی کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے اسمین امام کی اطاعت واجب ہے اور خلفاء عباسیہ نے
ہر ایک کو اسکے منشور مین یہی حکم لکھا کہ عید کی نماز کو موافق قول ابن عباس رض قائم کرے۔مع۔ بالجملہ لوگون مین
اسکے موافق عملدرآمد پھیل جانے کی یہ وجہ ہوئی تھی کہ حنفیہ بھی اسی کے پابند ہوتے۔ فاما المذہب فالقول
الاول۔ رہا مذہب تو وہ پہلا قول ہے۔ ف یعنی قول ابن مسعود رض ہے۔ ف جسمین زوائد کی کمی ہے۔ لان
التکبیر ورفع الایدی خلاف المعہود۔ کیونکہ تکبیرین زائد کرنا اور ہاتھ اٹھانا معہود کے خلاف ہے۔ فکان الاخذ
بالاقل اولی۔ تو کمتر کو لینا اولی ہے۔ ف کیونکہ کمتر تو ضروری تعینی ہین پس اسی پر اقتصار کرنا اولی ہے۔ مترجم
کہتا ہے کہ ظاہر کلام اسکو مفید ہے کہ قول ابن مسعود رض مختار و اولی ہے اور اگر ابن عباس کے قول پر عمل کرے تو جائز ہے
ابن الہمام رح نے لکھا کہ واضح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض حدیث سے تو ہمارا قول موافق ہے اور بعض سے
قول شافعی۔ اور یہی حال اقوال صحابہ رض مین معلوم ہوا چنانچہ عائشہ رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
عیدین مین اول رکعت مین سات تکبیرین اور دوسری رکعت مین پانچ تکبیرین قبل قرات کے کہتے سوائے دونون
تکبیر رکوع کے۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ۔ حاکم نے بعد روایت کے کہا کہ اسکی اسناد مین ابن لہیعہ راوی متفرد ہے
اور امام مسلم نے اس راوی کی روایت سے شاہد روایت ذکر کی ہے اور کہا کہ اس باب مین ابن عمر و ابوہریرہ سے روایت
ہے ولیکن اسانید مین خرابی ہے۔ عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے بھی مانند حدیث عائشہ رض کے مروی ہے۔ رواہ ابوداؤد
وابن ماجہ والدارقطنی۔ امام نووی رح نے کہا کہ ترمذی نے علل مین کہا کہ مین نے امام بخاری رح سے اس حدیث کو
پوچھا تو فرمایا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ کثیر بن عبد اللہ بن عمرو بن عوف المزنی عن ابیہ عن جدہ بھی اسی کے مانند روایت کی

رواہ الترمذی و ابن ماجہ - ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور اس باب میں یہ سب سے بہتر حدیث ہے اور علل میں بخاری سے نقل کیا کہ اس باب میں اس سے بڑھکر صحیح حدیث نہیں ہے اور میرا بھی یہی قول ہے - اور اس حدیث کے مؤید دیگر چند احادیث آئی ہیں - سنن ابو داؤد میں اسکے معارض بھی روایت آئی کہ سعید بن العاص نے ابو موسیٰ اشعری اور حذیفہ بن الیمان رضی اللہ عنہما سے پوچھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید اضحیٰ و عید الفطر میں کیونکر تکبیرات کہتے تھے تو ابو موسیٰ رضہ نے فرمایا کہ چار تکبیرات کہتے جیسے جنازہ پر کہتے تھے پس حذیفہ رضہ نے کہا کہ ابو موسیٰ رضہ نے سچ فرمایا پس ابو موسیٰ رضہ نے کہا کہ میں بھی یونہی تکبیریں کہتا تھا جب کہ میں بصرہ میں انپر سردار تھا - حذیفہ کی تصدیق سے یہ حدیث بمنزلہ دو حدیثوں کے ہے پھر ابو داؤد نے بعد روایت کے سکوت کیا اور منذری رضہ نے مختصر میں بھی سکوت کیا تو یہ ان دونوں کی طرف سے حدیث کی تصحیح یا تحسین ہے اور شک نہیں کہ یہ حدیث صحیح یا حسن ہے اور ابن الجوزی نے تحقیق میں کلام کیا کہ اسکی اسناد میں عبد الرحمن بن ثوبان راوی ضعیف ہے اور ابن معین واحمد سے اسکا ضعیف ہونا نقل کیا صاحب تنقیح نے اسکو رد کر دیا کہ اس راوی کی بہتوں نے توثیق کی ہے اور ابن معین نے کہا کہ اس راوی میں مضائقہ نہیں ہے - ہاں اسکی اسناد میں ابو عائشہ راوی کی نسبت ابن القطان نے کہا کہ میں اسکا حال نہیں جانتا اور ابن حزم نے کہا کہ مجہول ہے - مترجم کہتا ہے کہ جواب یہ کہ تہذیب و تقریب میں ہے کہ ابو عائشہ راوی ابو داؤد وہ ابو عائشہ اموی مولاے بنو امیہ اور جلیس ابو ہریرہ ہے وہ مقبول ہے پس جہالت دفع ہوگئی - علاوہ بریں جہالت ہمارے نزدیک جرح نہیں ہے ۔م - لیکن ابن الہمام رح نے کہا کہ اگر ہم اسکو مان لیں تو حدیث ابن لہیعہ بھی ضعیف ہے بلکہ اسکی اسناد میں اضطراب ہے حتیٰ کہ دارقطنی نے کہا کہ یہ اضطراب ابن لہیعہ کی طرف سے پیدا ہوا ہے - ابن القطان نے ہر دو حدیث کی صحت سے انکار کیا اور کہا کہ اگر ہم ظاہری لفظ چھوڑ دیں تو بھی کثیر بن عبداللہ متروک ہے - امام احمد نے کہا کہ یہ راوی کسی قابل نہیں ہے اور ابن معین رضہ نے کہا کہ اسکی حدیث کچھ نہیں - نسائی و دارقطنی نے کہا کہ متروک ہے - ابو زرعہ نے کہا کہ اسکی حدیث واہی ہے - امام احمد نے کہا کہ اسمیں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے - الفتح - اگر کہا جاوے کہ حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص تو امام بخاری نے صحیح بتائی - عینی رح نے لکھا کہ ابن معین وغیرہ و ایک جماعت نے اسکو ضعیف کہا اور اسمیں عبداللہ بن عبدالرحمن الطائفی ضعیف ہے - اقول ابن حجر نے تقریب میں کہا کہ صدوق ہے مگر خطا و وہم کرتا ہے - پھر میں کہتا ہوں کہ جو کچھ ظاہر ہوتا ہے یہ ہے کہ حدیث بارہ تکبیرات اور چھ تکبیرات دونوں بدرجہ مساوی ہیں اور شافعی رح نے بارہ تکبیرات کو اختیار کیا اور ابو حنیفہ رح نے چھ تکبیرات کو اور یہی اولیٰ ہے کیونکہ حضرت ابن مسعود رضہ و ایک جماعت صحابہ و تابعین سے اسپر عمل و فتوی باسانید صحیحہ مروی ہے اور اسمیں معروف کیفیت سے زیادتی تکبیرات کی کم ہے تو وہ متفق ضرور ہے - واللہ تعالیٰ اعلم - م - **ثم التکبیرات من اعلام الدین حتیٰ یجہر بہا** - پھر واضح ہو کہ یہ تکبیرات دین کے اعلام سے ہیں حتیٰ کہ انہیں جہر کیا جاتا ہے - **ف** - تاکہ دین کا جھنڈا بلند ہو - **فکان الاصل فیہا الجمع** - تو اصل ان تکبیرات میں یکجائی ہے - **ف** - یعنی اصلی تکبیرات کے ساتھ مجتمع ہوں - پھر یہ تکبیرات دونوں رکعتوں میں ہیں **وفی الرکعۃ الاولیٰ یجب الحاقہا بتکبیرۃ الافتتاح لقوتہا من حیث الفرضیۃ والسبق** - اور پہلی رکعت میں ان تکبیروں کا الحاق تکبیر تحریمہ سے واجب ہے بوجہ قوی ہونے تکبیر تحریمہ کے از راہ فرضیت و سبقت کے **ف** - یعنی تکبیر تحریمہ فرض بھی اور ان تکبیرات سے مقدم ضرور ہے تو ان تکبیرات کو اسی کے ساتھ لاحق کرنا چاہیے نہ تکبیر رکوع کے ساتھ - **وفی الثانیۃ لم یوجد الا تکبیرۃ الرکوع فوجب الضم الیہا** - اور دوسری رکعت میں نہیں پائی گئی مگر تکبیرۃ الرکوع تو اسی کے ساتھ ان تکبیرات کا ملانا واجب ہوا - **ف** - کیونکہ درمیان

مین قرارت ورکوع وسجدہ فاصل ہوکر دوسری رکعت شروع ہوتی ہی پھر اگر قرارت سے مقدم کرین تو دونون قرارتون مین اتصال جاتا رہے جیسا کہ مسروق کی روایت عبد اللہ بن مسعود رضہ مین اشارہ ہے۔ م۔ تکبیر رکوع کی عیدین مین واجبات سے ہی۔ الاتفع۔ اور لفظ اللہ اکبر کی رعایت بھی خاص عیدین مین واجب حتی کہ اگر اللہ اجل یا اللہ اعظم کہا تو سجدہ سہو واجب ہوگا جبکہ عیدین مین ہو نہ اور نمازون مین۔ الفتاوی۔ والشافعی اخذ بقول ابن عباس۔ اور شافعی رح نے ابن عباس رضہ کا قول لیا۔ ف۔ گویا انھون نے زیادتی لینے مین احتیاط سمجھی کہ کم لینے سے چھوٹ جائیگا الا انہ حمل المروی کلہ علی الزوائد۔ مگر اتنی بات کی کہ جو تعداد روایت ہے سب کو زوائد پر محمول کیا۔ ف۔ تو بارہ تکبیرات اور تیرہ تکبیرات سب کو زوائد قرار دیا تو تکبیر تحریمہ و تکبیر رکوع علاوہ رہین۔ م۔ فصارت التکبیرات عندہ خمسۃ عشر او ستۃ عشر۔ تو شافعی رح کے نزدیک جملہ تکبیرات پندرہ یا سولہ ہوگئین۔ ف۔ یعنی ۱۲ مع ۳ کے ۱۵ ہوئین اور ۱۳ مع ۳ کی ۱۶ ہوئین۔ دوسرا اختلاف یہ کہ دونون رکعت مین تکبیرات قبل القرارۃ مین م۔ قال ویرفع یدیہ فی تکبیرات العیدین۔ اور مصنف رح نے کہا کہ عیدین کی تکبیرون مین دونون ہاتھ اٹھاوے۔ یرید بہ ماسوی التکبیر فی الرکوع۔ مراد یہ کہ سوائے تکبیر رکوع کے باقی زوائد تکبیرات مین جو تکبیرات العیدین کہلاتی ہین ہاتھ اٹھاوے م۔ اور اگر امام کے نزدیک رفع الیدین ہو تو بھی ہاتھ اٹھاوے۔ الغیاثیہ۔ لقولہ صلعم لاترفع الایدی الا فی سبع مواطن بدلیل قول حضرت صلعم کہ ہاتھ نہین اٹھائے جاوین مگر سات جگہ مین الخ۔ وذکر من جملتہا تکبیرات الاعیاد۔ اور ان سات جگہ مین سے تکبیرات عید ونکو ذکر کیا۔ وعن ابی یوسف انہ لایرفع۔ اور ابو یوسف سے مروی ہی کہ ہاتھ نہین اٹھائے جاوین۔ ف۔ جیسا کہ کرخی و ابو بکر الرازی و قدوری و ابو نصر البغدادی و صاحب التحفہ و حاکم شہید نے ذکر کیا ہے۔ والحجۃ علیہ ما رویناہ۔ اور امام ابو یوسف پر حجت وہ حدیث ہے جو ہمنے او پر روایت کی۔ ف۔ یعنی لاترفع الایدی الخ مخفی نہین کہ یہ حدیث باب صفۃ الصلوۃ مین گذر چکی مگر اسمین تکبیرات الاعیاد کا کچھ ذکر نہین ہے۔ واللہ اعلم مصنف رح کو کوئی روایت ملی ہو اور امام ابو یوسف کے قول پر کچھ اشکال نہین ہے۔ مف۔ اور ظاہر یہ ہے کہ امام مصنف نے شرح مبسوط سے نقل کیا ہے مگر اس سے احتجاج نہین ہو سکتا۔ فافہم۔ بیرنطی نے لکھا کہ اگر کہا جاوے کہ تم نے دوسری رکعت کے رکوع کی تکبیر کو زوائد تکبیرات سے لاحق کیا حتی کہ اس تکبیر کے واجب ہونے کے قائل ہوئے اور اس تکبیر کے ساتھ رفع الیدین کے قائل کیون نہ ہوئے جواب دیا کہ تکبیر رکوع کے واجب کہنے مین یک گونہ احتیاط ہی بخلاف ہاتھ اٹھانے کے کہ وہ خلاف قیاس ہے لہذا اسمین احتیاط نہین ہے۔ (فروع) مبسوط مین ہے کہ ہر دو تکبیر کے درمیان کوئی ذکر مستحب نہین ہے۔ ع۔ اور بقدر تین تسبیح کے فاصلہ کرنا چاہیئے۔ کیونکہ اژدہام کثیر مین اشتباہ رہے۔ التفع۔ ایک شخص پہونچا تو امام بعض تکبیرات کہ چکا تھا پس جو کچھ پاوے اسمین متابعت کرے پھر اسی وقت باقی تکبیرات قضا کرے۔ امام کے ساتھ رکوع مین مل جاوے۔ ع۔ اور اگر امام کو قرارت رکعت اول مین پایا تو اپنے مذہب کے موافق تکبیرات کہ لے۔ جو شخص لاحق ہوگیا وہ چھوٹی ہوئی نماز ادا کرنے مین اتنی تکبیرین کہے جو امام کا مذہب ہے۔ ع۔ مترجم کہتا ہے کہ ہمارے اصول مین قرارت سننا فرض ہے پس تکبیرات قضا بوقت قرارت امام کے ایسے طور پر ہو کہ امام کی قرارت سننے مین مخل نہو ورنہ ایک نوع واجب کے لیے ترک فرض لازم آتا ہے اور سابق مین کچھ بیان کر چکا۔ اور میں نے یہ تفصیل دیکھی نہین فاللہ اعلم۔ م۔ جسکی ایک رکعت جاتی رہے وہ قضا رکعت مین تنہا اپنے مذہب کی تکبیرات کہے۔ ع۔ اگر امام کو رکوع مین پایا پس اگر رکوع فوت ہونے کا ڈر ہو تو رکوع مین بدون ہاتھ اٹھائے تکبیرات کہ لے اور اگر یہ ڈر نہو تو کھڑے کھڑے اپنے مذہب کے موافق تکبیرات کہے کیونکہ وہ مسبوق ہے اگر رکوع مین اوس قدر پایا تھا کہ امام نے سر اٹھایا تو تمام ...

کرے کیونکہ وہ فرض ہے اور باقی تکبیرات ساقط ہوگئیں - مقتدی ان تکبیرات میں امام کی متابعت کرے اگرچہ حنفی مقتدی کے اعتقاد سے زائد ہوں کیونکہ متابعت فرض اور عدد تکبیرات میں اجتہاد جاری ہوا ہے پھر اگر امام نے اسقدر کہیں کہ جمیع اقوال صحابہ رضہ سے باہر ہیں تو خارج میں متابعت نہ کرے - پھر کہا گیا کہ ۱۳ تک اور کہا گیا کہ ۱۶ تک متابعت کرے - یہ اسوقت کہ امام سے قریب ہو اُس سے سنتا ہو اگر مکبروں سے سنتا ہے تو برابر کہے جاوے کیونکہ شاید مکبر نے بیخطا کرکے امام سے مخالفت کی ہو اور سب موافقت ہو - جس نے تشہد میں امام کو پایا تو بالاتفاق عید قضا کرے بخلاف جمعہ کے - اگر پورے فاتحہ یا تھوڑے پڑھکر یاد کیا کہ اسنے تکبیر نہیں کی تو تکبیر کہکر قرارت فاتحہ کا اعادہ کرے اور اگر فاتحہ مع سورہ پڑھکر یاد کیا تو تکبیرات کہے مگر قرارت کا اعادہ نہیں کیونکہ قرارت پوری ہو چکی اب ترتیب ساقط ہے - اگر ایک رکعت چھوٹ گئی تو اسکے قضا کرنے میں حنفی موافق قول ابن مسعود رضہ کے پہلے قرارت پھر تکبیرات کہے یہی ظاہر روایۃ ہے اور نوادر میں ہے کہ اول تکبیرات پھر قرارت کرے کیونکہ اذکار کے حق میں یہ رکعت بالاجماع اسکے پہلے نماز ہے - ہ مف - پھر ابن الہمام نے درمیان نماز میں نمازی کے راے بدلنے کے مسائل ذکر کیے یعنی اول رکعت میں مثلاً ابن مسعود رضہ کے قول پر تھا پھر راے بدل کر حضرت علی رضہ کے یا ابن عباس رضہ کے قول پر ہو گیا تو آیندہ دوسری رکعت میں اُسی کے موافق کریگا - مترجم کہتا ہے کہ تاتارخانیہ میں اسکو جامع کبیر امام محمد سے نقل کیا ہے اور یہ ایک گونہ اہل مذہب کا حکم ہے کیونکہ محض مقلد کی کوئی راے نہیں ہے م - **قال ویخطب بعد الصلوٰة خطبتین** - مصنف نے کہا پھر بعد نماز کے دو خطبہ پڑھے - **ف** - کیونکہ عیدین میں بعد نماز کے خطبہ پڑھنا صحیحین وغیرہ کی احادیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صریح ہے - اور یہی قول چاروں خلفاے راشدین اور چاروں فقہار ائمہ جمہور سلف واہل العلم کا ہے - مع - اور اگر قبل نماز کے خطبہ پڑھدیا تو خلاف سنت ہو گیا مکروہ ہے اور خطبہ کا اعادہ نہیں ہے - السرخسی وقاضیخان - ف - **بذلک ورد النقل المستفیض** - اسی طریقہ کے ساتھ وارد ہوئی ہے نقل جو شائع ہے - **ف** - یعنی نقل بھی اور اسپر عمل بھی شائع ہے ابن الہمام نے کہا کہ نقل تو ضرور شائع ہے لیکن وہ نقل اس کیفیت سے کہ دو خطبہ و درمیان میں جلسہ ہو مسلم نہیں سواے ایک روایت ابن ماجہ کے جو جابر رضہ سے ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر یا اضحی کو تشریف لے گئے پھر کھڑے ہو کر خطبہ پڑھا پھر ذرا سا بیٹھکر پھر کھڑے ہوئے - نووی رح نے کہا کہ عید کے خطبہ میں معتمد یہ کہ جمعہ کے خطبہ پر قیاس ہے - منع - چونکہ عیدگاہ میں منبر نہ تھا بعض روایات میں سواری پر خطبہ مذکور ہے اور ابن ابی شیبہ اور ابو حنیفہ کی روایت ابن مسعود رضہ میں بھی ابن مسعود رضہ نے ولید بن عقبہ بن ابی معیط کو سواری پر حکم خطبہ دیا - پس درمیانی قعدہ کے واسطے نقل صالح چاہیے اور نہیں تو معتمد قیاس علی الجمعہ ہے م - عید کے روز جبانہ کو منبر لیجانا مکروہ ہے اور وہاں بنانا بقول صحیح مکروہ نہیں ہے الغرائب ہ - اور عید کے لیے خطبہ شرط نہیں ہے الخلاصہ - بدلیل حدیث عبد اللہ بن السائب رضہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اداے نماز کے بعد فرمایا کہ ہم اب خطبہ پڑھینگے پس جو کوئی جانا چاہے وہ جاوے - رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ - جمع النوازل میں ہے کہ خطبہ جمعہ وخطبہ نکاح وخطبہ نماز استسقا کو الحمد للہ یعنی حمد الٰہی سے شروع کرے ع - اور تین خطبہ حج کو - ت - اور عیدین کے خطبہ کو تکبیرات سے شروع کرے - اور مستحب ہے کہ اول خطبہ عید کو ۹ تکبیرات متوالی سے اور دوسرے کو سات تکبیرات سے شروع کرے - اور مستحب یہی ہے کہ جب منبر پر جاوے تو بیٹھے نہیں اور اترنے سے پہلے ۱۴ تکبیرات کہے - مع - **ویعلم الناس فیہا صدقۃ الفطر واحکامہا** - اور خطبہ عید میں لوگوں کو صدقہ فطر و اسکے احکام سکھلا وے - **لانہا شرعت لاجلہ** - کیونکہ خطبہ اسی واسطے مشروع ہے - **ف** - تاکہ معلوم ہو جاوے کہ صدقہ فطر واجب اور کس شخص پر اور کتنا اور کب نکالا جاوے اور کس کو دیا جاوے وغیر ذلک - مع ہ - اگر کہا جاوے کہ ہندوستان

وغیرہ مین بزبان عربی نہ ہونا چاہیے کیونکہ مقصود جاتا رہتا ہی حالانکہ جمعہ مین توخطبہ عربی کے سوائے جائز نہین یا مکروہ تحریمی ہی جیسے عید مین جواب یہ کہ اہل الاسلام پر اسقدر فہم زبان کہ جو ارکان ایمان کے لیے ضروری فرض ہی تو انھون نے خود معصیت کی تو انکی معصیت کے واسطے خطبہ متغیر نہو گا۔ فاحفظہ م۔ پھر جب نماز تمام ہوچکی تو گھر واپس ہو دوسرے سوائے اس رستہ کے جس سے گیا تھا کیونکہ حضرت عمر رضہ سے روایت ہی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید کے روز ایک رستہ لیا پھر دوسرے راستہ سے واپس آئے۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ والحاکم۔ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر وعید الضحی کو ایک راہ سے جاتے اور دوسری راہ سے واپس آتے تھے رواہ البخاری۔ اور تجنیس مین فرمایا کہ حکمت یہ کہ بند وسطیع کے واسطے جگہ بھی گواہ ہوگی تو دوسرا رستہ لینے مین گواہون کی کثرت ہوجائیگی۔ مصف۔ ومن فاتتہ صلوٰۃ العید مع الامام لم یقضہا۔ اور جسکی نماز عید امام کے ساتھ سے جاتی رہے تو اُسکو قضاء نہین کریگا۔ ف اگرچہ خود فاسد کردی ہو مراد یہ کہ امام یا اُسکے نائب جہان ہین کسی جماعت سے نہ ملے تو پھر اُس شخص پر قضاء نہین ہی۔ لان الصلوٰۃ بہذہ الصفۃ لم تعرف قربۃ الا بشرائط لا تتم بالمنفرد کیونکہ نماز اس صفت مذکورہ کے ساتھ مین نہین قربت معلوم ہوئی مگر چند شرائط کے ساتھ جو تنہا آدمی سے پورے نہین ہوتے ہین۔ ف خلاصہ یہ کہ اس نماز کا عبادت قربت ہونا ہمکو تمام شرائط مذکورہ کے ساتھ معلوم ہوا اور یہ شرائط تنہا آدمی سے پوری نہین ہوسکتی اور بدون شرائط کے قربت ہونا نہین معلوم تو قضاء واجب نہین ہی۔ فان غم الہلال پھر اگر چاند ابر مین چھپ گیا۔ ف جیسے گرد وغبار شدید مین چھپ گیا اور احتمال تھا کہ شاید چاند نکلا ہو نظر نہ آیا اور یہ صرف ٢٩ تاریخ کو متصور ہی حتی کہ دوسرے روز لوگون نے روزہ رکھا پھر گواہ آئے۔ وشہدوا عند الامام برؤیۃ الہلال بعد الزوال۔ اور گواہون نے امام کے سامنے چاند دیکھنے کی گواہی بعد زوال کے دی۔ ف یا قبل زوال کے مگر جمع کرکے ادا کا وقت باقی نہین ہی۔ التبیین۔ اور امام نے گواہون کی گواہی قبول کی تو روزہ توڑدین وصلی العید من الغد۔ اور امام دوسرے روز نماز پڑھے۔ ف یعنی مع جماعت کے۔ اور امام طحاوی نے شرح الآثار مین کہا کہ یہ امام ابویوسف کا قول اور اصح قول شافعی واحمد ہی اور امام ابوحنیفہ ومالک کے نزدیک قضاء نہین ہی۔ مع۔ علی ہذا یہ مسئلہ باعتبار قول ابویوسف ہی جو متون مذہب مین مذکور ہی کہ نماز عید الفطر کو دوسرے روز پڑھے۔ لان ہذا تاخیر بعذر وقد ورد فیہ الحدیث۔ کیونکہ یہ تاخیر بوجہ عذر سماوی کے ہی اور اسمین حدیث مذکور وارد ہوئی ہی۔ ف یہ حدیث وقت عید کے مسئلہ مین گذری۔ اور جب حدیث صحیح ہوگئی اور اسمین کوئی اجتہاد نہین سوائے اسی معنی ظاہر کے تو وہی امام اعظم رح کا مذہب ہی بخلاف اسکے جو اسوقت بعضے جاہل زعم کرتے ہین کہ جو حدیث بخاری ومسلم وغیرہ کے پائی بدون نظر اجتہادی کے مذہب کا قول مخالف بتلاتے ہین باوجودیکہ مذہب اس سے بالکل موافق ہی لیکن جاہل اسکو نہین جانتا ہی۔ م۔ اگر زوال سے پہلے گواہی دی اور اجتماع ممکن ہی تو تاخیر نہین جائز ہی اور زیلعی رح نے لکھا کہ عید الفطر کی تاخیر بغیر عذر کے نہین جائز ہی۔ اور اگر اسی روز پڑھی پھر کھلا تو معلوم ہوا کہ نماز بعد زوال پڑھی یا بعد زوال کے معلوم ہوا کہ امام بغیر وضو تھا تو امام دوسرے روز پڑھا دے۔ التبیین۔ گواہون کی تعداد اور کیفیت کا بیان کتاب الصوم مین آویگا انشاء اللہ تعالی۔ م۔ فان حدث عذر۔ پھر اگر کوئی عذر پیدا ہوا۔ ف اگرچہ عذر سماوی بے اختیاری ہو۔ یمنع من الصلوٰۃ فی الیوم الثانی۔ جو نماز عید سے دوسرے روز بھی مانع ہوا۔ ف یا نماز پڑھکر بعد زوال ظاہر ہوا کہ امام بے وضو ہوگیا تھا مثلاً بغیر عمد کا نشانگ گیا تھا۔ لم یصلہا بعدہ۔ تو بعد اسکے یہ نماز نہین پڑھیگا۔ ف نہ بعد

ادا اور نہ قضا۔ لان الاصل فیہا ان لاتقضی کالجمعۃ۔ کیونکہ اصل تو نماز عید مین یہی ہو کہ اسکی قضا نہ کیجاوے
مانند جمعہ کے۔ ف۔ جبکہ وقت جمعہ گذر جاوے اسی طرح جب وقت نماز عید گذرا تو دوسرے روز بھی نہ پڑھی
جاوے۔ الا انا ترکناہ بالحدیث۔ مگر ہم نے اس اصل کو بوجہ حدیث کے ترک کیا۔ ف۔ اور حدیث کی
پابندی کی کہ جب جماعت سواروں نے گواہی بعد زوال ادا کی تھی تو آپ نے روزہ توڑنے اور دوسرے روز
نماز کے لیے مجتمع ہونے کا حکم دیا تھا تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عذر سماوی کی وجہ سے تاخیر جائز ہو۔ وقد ورد بالتاخیر
الی الیوم الثانی عند العذر۔ اور حدیث کا ورود ہوا تاخیر کے ساتھ دوسرے روز تک جبکہ عذر سماوی متحقق ہوا تھا
ف۔ تو حدیث کے موافق یہ حکم اسی حد تک رہا کہ جب ایسا عذر متحقق ہو تو دوسرے روز تک تاخیر جائز ہو اور
ماسوا اسکے اپنی اصل پر رہا یعنی جب عذر نہو تو تاخیر جائز نہین اور دوسرے روز سے زیادہ تاخیر جائز نہین اور
جب عذر سماوی نہو تو تاخیر جائز نہین ہو۔ ع م۔ عید الفطر کا بیان تمام ہوا۔ اور عید الضحی مثل فطر ہو سوا
بعض امور مثل نماز کی تاخیر و تکبیر کے اور امام مصنف نے تنبیہ فرمائی لقولہ۔ ویستحب فی یوم الاضحی ان یغتسل
ویستاک ویتطیب۔ اور عید اضحی کے روز مستحب ہو کہ غسل و مسواک کرے اور خوشبو لگاوے۔ لما ذکرنا۔
بوجہ اس دلیل کے جو ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ عید الفطر مین حدیث ابن ماجہ وغیرہ سے۔ اور دیگر مستحبات بھی مذکور
ہو چکے م۔ اور اسمین عید الفطر سے توجہ جلدی کرنا افضل ہو۔ الخلاصہ۔ ویؤخر الاکل حتی یفرغ من الصلوۃ۔
اور کھانے مین تاخیر کرنے یہانتک کہ نماز بقرعید سے فارغ ہوجاوے۔ ف۔ اور اگر کھا لیا تو کراہت تحریمی نہین
ہوا المختار الکبری۔ لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لایطعم فی یوم النحر حتی یرجع فیاکل
من اضحیتہ۔ کیونکہ مروی ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بقرعید کے روز نہین کھاتے تھے یہانتک کہ نماز سے واپس
ہوتے تو اپنی قربانی سے کھاتے تھے۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ فراغت نماز تک تاخیر کرنا اور قربانی سے کھانا دونون سنون
مین ہم۔ بریدہ رض سے روایت ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عید الفطر کو نہین جاتے حتی کہ کھالیتے اور عید الضحی
کو نہین کھاتے حتی کہ واپس آتے۔ پس اپنی قربانی مین سے کھاتے تھے۔ رواہ احمد والدار قطنی۔ اور کہا کہ صحیح ہو اور
اور ابن القطان نے تصحیح کی اور ترمذی و ابن ماجہ و ابن حبان و حاکم نے "واپس آتے" تک روایت کی ہو۔ مع۔ اگر
قربانی نہین کی تو بھی نہ کھاوے کیونکہ یہ ایک سنت علاوہ ہو۔ یہی اصح ہو م۔ دیہاتی کو جائز ہو کیونکہ وہان نماز نہین
ہو ع م۔ ویتوجہ الی المصلی وہو یکبر۔ اور عیدگاہ کی طرف چلے اس حال سے کہ جہر سے تکبیر کہتا جاوے۔
ف۔ بالاتفاق اور مصلی ہو کر موقوف کرے۔ التحفہ۔ بلکہ جب امام شروع کرے۔ الکافی۔ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم
کان یکبر فی الطریق۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم راہ مین تکبیر کہتے تھے۔ ف۔ یہ روایت غریب ہو
ولیکن بخاری نے روایت کی کہ ابوہریرہ و ابن عمر ایام عشرہ مین بازار کو نکلتے تکبیر کہتے اور لوگ انکی تکبیر پر تکبیر
کہتے تھے۔ مع۔ اس روایت سے عیدگاہ کی راہ مین تکبیر کہنا نہین نکلا م۔ ویصلی رکعتین۔ اور امام دو رکعت
پڑھے۔ ف۔ بدون اذان و اقامت کے۔ کالفطر۔ مثل نماز عید الفطر کے۔ ف۔ بحدیث جابر بن سمرہ
جو مذکور ہو چکی م۔ کذلک نقل۔ یون ہی نقل کیا گیا ہو۔ ف۔ ایک جماعت صحابہ رض سے مانند حضرت
عمر و عثمان وغیرہم۔ م احادیث مرفوعہ۔ مع۔ ویخطب بعدہا خطبتین۔ اور بعد نماز کے دو خطبہ پڑھے۔ لانہ صلی اللہ
علیہ وسلم کذلک فعل۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یون ہی کیا ہو۔ ف۔ چنانچہ احادیث کثیرہ مین
ت۔ امام جب خطبہ مین تکبیر کہے تو لوگ کہین اور درود پڑھے تو دل مین پڑھین۔ الحجہ۔ ویعلم الناس فیہا

الاضحیۃ وتکبیر التشریق - اور دونون خطبہ مین لوگون کو قربانی کے اور تکبیر تشریق کے احکام تعلیم کرے - لانہ مشروع الوقت - کیونکہ اسوقت کا مشروع یہی ہے - والخطبۃ ماشرعت الا للتعلیم - اور خطبہ تو مشروع نہین ہوا مگر اسی تعلیم کے واسطے - ف - پس جو مناسب وقت احکام ہون اُنکو سکھلا دے - پھر اگر نماز مین یوم النحر یعنے دسوین ذی الحجہ سے تاخیر ہوئی تو بعذر ہوگی یا بغیر عذر ہوگی - فان کان عذر یمنع من الصلوٰۃ فی یوم الاضحی صلاہا من الغد وبعد الغد - پس اگر کوئی عذر سماوی یا ارضی ایسا پیدا ہو جو یوم الاضحی کے وقت مین نماز سے مانع ہو تو نماز پڑھے دوسرے یا تیسرے روز - ف - جبکہ دوسرے روز عذر ہو اور کچھ برائی لاحق نہو گی - ولا یصلیہا بعد ذلک - اور بعد تین روز کے پھر یہ نماز کسی صورت مین نہین پڑھیگا - لان الصلوٰۃ موقتۃ بوقت الاضحیۃ فیتقید بایامہا - کیونکہ صلاۃ الاضحی تو اضحیہ کے ساتھ مقید ہے تو اِسکا وقت بھی اضحیہ کے ایام تک مقید ہوگا - ف - پس اضحیہ کے تین روز تک ہر روز بعد ارتفاع آفتاب کے زوال تک اِسکا وقت رہیگا - حتی کہ تیسرے روز بعد زوال کے خارج ہو جائیگا - اور اگر تاخیر کرنا بغیر عذر ہوا تو بھی نماز جائز ہے - لکنہ مسیئ فی التاخیر من غیر عذر لمخالفۃ المنقول - لیکن بغیر عذر تاخیر کرنے مین وہ بُرا کام کرنے والا ہوگا کیونکہ منقول سے مخالفت کی - ف - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وخلفاے راشدین سے ایسی تاخیر منقول نہین ہے - پھر یہ نماز باوجود تاخیر کے ادا ہے نہ قضا کیونکہ اپنے وقت مین واقع ہوئی ہے - بعد فراغت نماز وخطبہ کے دوسرے رستہ سے مثل عید الفطر کے واپس ہوکر قربانی کرے - م - امام نے عید الفطر کی نماز ایسی حالت مین پڑھائی کہ اُسکو وضو نہ تھا اور یہ حال اِسکو قبل زوال کے معلوم ہوا تو نماز اعادہ کرلے اور اگر بعد زوال کے معلوم ہوا تو دوسرے روز جاکر نماز پڑھے اور اگر دوسرے روز بعد زوال کے معلوم ہوا تو پھر نہین پڑھیگا - اگر عید اضحی مین بغیر وضو پڑھائی اور بعد نماز کے لوگون نے قربانیان کین پھر اِسکو بعد زوال کے معلوم ہوا تو قربانیان جائز ہوگئین اور دوسرے روز جاکر نماز پڑھے یون ہی جب دوسرے روز قبل الزوال معلوم ہو اور اگر بعد زوال علم ہوا تو تیسرے روز نکل کر پڑھے اور اگر تیسرے روز بعد زوال کے معلوم ہوا تو پھر اب نہین پڑھیگا - اگر یوم النحر کو قبل الزوال یہ حال معلوم ہوا اور امام نے منادی کرادی تو جس نے جاننے سے پہلے قربانی کرلی اُسکی جائز ہے اور جس نے بعد جاننے کے قربانی کی تو نہین جائز ہے یہانتک کہ زوال کے بعد جائز ہے - قاضیخان ہ - والتعریف الذی یصنعہ الناس لیس بشئ - اور تعریف جسکو لوگ بناتے ہین وہ کچھ نہین ہے وہو ان یجتمع الناس یوم عرفۃ فی بعض المواضع تشبیہا بالواقفین بعرفۃ - اور لوگون کی بناوٹ کی تعریف یہ ہے کہ عرفہ کے روز لوگ ایک میدان مین جمع ہوتے ہین مشابہت بنانے کو ان حاجیون کے ساتھ جو عرفہ کے روز عرفات مین کھڑے ہوتے ہین - ف - یہ فعل بلاخلاف کچھ بھی ثواب نہین ہے - لان الوقوف عرف عبادۃ مختصۃ بمکان مخصوص - کیونکہ کھڑا ہونا تو عبادت جانا گیا مختص ایک مخصوص جگہ کے ساتھ - ف - اور وہ مقام عرفات ہے کہ احرام حج کے ساتھ وہان وقوف عبادت ہے - اور عرفات ہر جگہ نہین ہے تو ان لوگون کا کھڑا ہونا اِس مقام خاص مین بصفت مختص نہ ہوا - فلا یکون عبادۃ دونہ - تو بدون اِس مخصوص جگہ کے اختصاص کے یہ کھڑا ہونا کچھ بھی عبادت نہوگا - کسائر المناسک - جیسے باقی مناسک حج ہین - ف - مانند طواف وغیرہ کے - اور اگر سواے کعبہ کے کسی مسجد کے گرد کوئی طواف کرے تو اِسپر کفر کا خوف ہے ع - اور امام نووی رح نے یہی بیت المقدس ومزار حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت کہا اور ملا علی قاری رح نے مناسک مین کہا کہ یہ جو جاہل لوگ گرد مرقد مبارک سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے پھرتے ہین یہ سب اجہل الجہلاء ہین اگرچہ بصورت مشائخ وعلماء ہون

م - اور شمس الائمہ سرخسی نے اس بناوٹ کی تعریف پر ایک تشنیع فرمائی ہے کہ اگر ایسی تشبیہ ہے تو احرام کی طرح سر کھولینگے اور یہ کوئی نہیں کہیگا یہ تو نصرانیون کے گرجاؤن کی بت پرستیان ہین اور اگر ایسی تشبیہ ہے تو ایک خانہ بنا دینگے کہ خانہ کعبہ کے طواف کرنے والون کی طرح اسکا طواف کرین اور اپنی بازارون مین دوڑ ینگے کہ صفا و مروہ کے سعی کرنیوالون کی مشابہت پیدا ہو - انتہی مترجما - یہ تشنیع بلیغ ہے اور مکائد نفس و اغوار شیطان سے متنبہ کر دیا مگر عجب کہ عینی رح نے بغیر سمجھے جواب کی طرف قلم اٹھایا حالانکہ یہ لاجواب عبارت ہے - مالک رح نے کہا کہ ایسی چیزون کی کنجی تو بدعتیون کے ہاتھ مین ہے - پھر کلام اسمین کہ بالاتفاق جب یہ عبادت نہوا تو کیا مباح ہے یا مکروہ ہے - نہایہ مین مباح نکالا - کافی مین کہا کہ بعض کا قول ہے کہ وہ مستحب ہے ع - ابن الہمام نے فرمایا کہ حق یہ ہے کہ اگر اتفاق سے اس روز واسطے نماز استسقاء وغیرہ کسی مشروع کے نکلنا ہو تو مکروہ نہین ہے اور اگر خاص اسی دن کا قصد کر کے نکلنا ہوا تو جب غور کیا جاوے تو یہ تشبیہ کے معنی مین مکروہ ہے - الفتح - اگر تشبیہ کے واسطے نہین بلکہ اس روز کی بزرگی کی وجہ نکلے تو جائز ہے - قاضیخان التمرتاشی سے ع - اسکے معنی یہ ہین کہ وہان جا کر کھڑے نہین ہوے اور نہ سر کھولے - الفتح - مین کہتا ہون کہ اصل مسئلہ کتاب مین خود امام محمد رح نے اشارہ بلکہ کراہت کی تصریح فرمائی اسواسطے کہ لیس بشئ تو عموماً مطلقاً دینی اور دنیاوی منفعت سے خالی ہے کیونکہ نکرہ تحت النفی ہا لاجماع عام ہے اور مباح دنیاوی بھی نہین کیونکہ جو بات امور دنیاوی مین بیفائدہ ہو وہ بالاتفاق حرام ہوتی ہے جیسا کہ بحث اللغو مین مصرح ہے اور شروع باب العید مین قنیہ کا قول دیہات کی نماز عید مین گذرا پس امام محمد نے مبالغہ فرمایا کہ یہ کام محض لغو ہے پس شک نہین کہ جو امام شمس الائمہ سرخسی نے اور شیخ ابن الہمام نے کہا یہی تحقیق و صحیح ہے و ماسواے اسکے غلط ہے واللہ تعالی اعلم بالصواب و الیہ مرجع الکل والمآب م

فصل فی تکبیرات التشریق - یہ فصل تکبیرات تشریق کے بیان مین ہے - ف - تشریق خود تکبیر ہے تو معنی یہ کہ ان تکبیرات کے بیان مین جنکا نام تشریق ہے اور بقول صاحبین ۱۱ - ۱۲ - ۱۳ تاریخ ذی الحجہ کا نام ہے لیکن یہ تکبیرات تو نجر عرفہ سے شروع ہو جاتی ہین تو بعضے دنون کے نام سے نسبت ہوئی م ع - یہ تکبیر اکثر کے نزدیک واجب ہے لیکن سنت کی دلیل جلتی ہوتی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے محافظت فرمائی - ف التبیین ۰ - **ویبدأ بتکبیر التشریق** اور شروع کرے تکبیر تشریق کو - ف - جہر کے ساتھ - **بعد صلوٰۃ الفجر من یوم عرفۃ** - بعد نماز فجر کے عرفہ کے روز - ف - یعنی نوین ذی الحجہ کو باتفاق علماے حنفیہ رح - **ویختم عقیب صلوٰۃ العصر من یوم النحر** - اور ختم کرے یوم النحر یعنی دسوین ذی الحجہ کی نماز عصر کے پیچھے کہکر - ف - لیکن ختم مین اختلاف ہے یہ جو مذکور ہوا - **عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ** امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے - **وقالا یختم عقیب صلوٰۃ العصر من آخر ایام التشریق** - اور صاحبین نے کہا کہ ختم کرے آخر ایام تشریق یعنی ۱۳ - ذی الحجہ کی نماز عصر کے پیچھے کہکر - ف - صاحبین کے قول پر فتوی اور اسی پر اکثر زمانون مین تمام شہرون مین عمل رہا ہے - الخلاصہ التحریر والغیاثیہ الاسبیجابی المجتبی الکافی - مع ما وجود اسکے امام مصنف نے متن مین قول امام کی التزامی تصحیح کی - **والمسألۃ مختلفۃ بین الصحابۃ** - اور یہ مسئلہ درمیان صحابہ رضی اللہ عنہم کے مختلف پایا گیا - **فاخذا بقول علی رضہ** - پس صاحبین نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول لیا - ف - رواہ ابن ابی شیبہ - اور یہی قول حضرت عمر رضہ و ابن عباس و عمار کا ہے - رواہ الحاکم - اور ابن عمر و زید بن ثابت و ابو سعید کا رواہ الدارقطنی - اور حضرت عثمان کا - التحریر - اور حضرت ابو بکر رضہ کا - القنیہ - اور مذہب سفیان ثوری و ابن عیینہ و احمد و ابو ثور اور ایک قول شافعی ہے - پس صاحبین نے انھین صحابہ رضہ کا قول لیا - **اخذا بالاکثر اذ ہو الاحتیاط فی العبادات** - اکثر کو لینے کے طور پر کیونکہ عبادات مین یہی احتیاط ہے کہ اکثر کو لیوے - ف - یعنی ۱۳ - تاریخ تک

تکبیر میں احتیاط ہو کہ کمتر یعنی دسوین تک بھی داخل ہو گئی اور کمتر لینے میں زیادہ داخل نہیں ہوتی تو احتیاطاً اکثر کو عمل کیا۔ واخذ بقول ابن مسعود رضی اللہ عنہ اخذا بالاقل۔ اور ابوحنیفہ رح نے قول ابن مسعود رض کو لیا بطریق کمتر کو لینے کے۔ ف۔ اور ابن مسعود رض اور اُنکے شاگردون علقمہ واسود ونخعی سے ختم عقیب عصر یوم النحر ثابت ہی تو کمتر کو لیا۔ لان الجہر بالتکبیر بدعۃ۔ کیونکہ جہر سے تکبیر کرنا بدعت ہی۔ ف۔ اور یہی حسن بصری رح سے منقول ہی۔ اور جب ایک چیز دائر ہوئی درمیان مستحب وبدعت کے تو بدعت کو ترجیح ہی کیونکہ ابن مسعود رض سے مقدار کفایت تو معلوم ہو گئی م۔ والتکبیر ان یقول مرۃ واحدۃ۔ اور تکبیر یہ ہی کہ ایکبار کہے۔ اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ واللہ اکبر اللہ اکبر وللہ الحمد۔ یہ حضرت عمر وابن مسعود رض سے مروی ہی۔ ہذا ہو المأثور عن الخلیل صلوات اللہ علیہ۔ یہی حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام سے ماثور ہی۔ ف۔ مبسوط وقاضیخان سے عینی نے ایک قصہ لکھا ہی لیکن ابن الہمام رح نے ابن ابی شیبہ ومحمد کی روایات علی وابن مسعود سے نقل کین اور کہا کہ اسناد جید ہی۔ اور ابن ابی شیبہ نے عدم لفظ کے ساتھ روایت کی کہ حدثنا جریر عن منصور عن ابراہیم قال کانوا یکبرون الخ۔ مین کہتا ہون یہ اسناد بلاشبہہ صحیح کی اسناد ہی اور معنی یہ کہ ابراہیم نخعی رح نے فرمایا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم روز عرفہ کو تکبیر کہتے تھے یعنی پیچھے نماز کے اللہ اکبر اللہ اکبر لا الہ الا اللہ واللہ اکبر واللہ اکبر وللہ الحمد۔ یہی دارقطنی کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہی اگرچہ اسکی اسناد ضعیف ہی اور نماز سے فرض تبادر ہی۔ مف۔ وہو عقیب الصلوات المفروضات۔ اور یہ تکبیر (جملہ رخ حالت مین) پیچھے نمازون مفروضہ کے ہی۔ ف۔ اگرچہ جمعہ ہو اور اگرچہ خاص انھین ایام تشریق کے قضا ہو پس نماز جنازہ ووتر وعید خارج ہین وکہا گیا کہ علی الاصح عید داخل ہی۔ ر۔ الخلاصہ ع۔ تو تکبیر ہی۔ علی المقیمین۔ مقیمون پر۔ ف۔ نہ مسافرون پر اگرچہ غلام ہون جب کہ مقیم ہون۔ فی الامصار۔ شہرون مین۔ ف۔ نہ دیہاتون مین تو تکبیر کہین۔ فی الجماعت المستحبۃ۔ مستحب جماعتون مین۔ ف۔ نہ منفرد اور نہ خالی عورتون کی جماعت مین۔ عند ابی حنیفۃ۔ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہی۔ ف۔ اور چاہیے کہ سلام پھیرنے سے متصل تکبیر کہین حتی کہ اگر نمازی نے عمداً حدث یا کسی طرح کلام کیا یا مسجد سے خارج ہوا تو تکبیر ساقط ہو گئی۔ التہذیب۔ اور اگر قبلہ رخ پیٹھ پھیر دی تو ایک روایت مین تکبیر ساقط اور دوسری مین نہین۔ ف۔ اور اگر خود حدث ہو گیا تو اصح یہ کہ تکبیر کہدے طہارت کو نہ جاوے۔ الخلاصہ۔ ولیس علی جماعات النساء۔ اور تکبیر نہین ہی عورتون کی جماعت پر۔ اذا لم یکن معہن رجل۔ جب کہ نہ ہو ان عورتون کے ساتھ کوئی مرد۔ ف۔ یعنی امام انکا مرد نہو۔ ولا علی جماعۃ المسافرین۔ اور نہ مسافرون کی جماعت پر تکبیر ہی۔ اذا لم یکن معہم مقیم۔ جب کہ ان مسافرون کے ساتھ مقیم نہو ف۔ یعنی مقیم امام نہو۔ یہی اصح ہی ع۔ اور اصح یہ کہ امام رح کے نزدیک تکبیر کے لیے سلطان وآزادی شرط نہین۔ پھر امام سغناقی نے جو علی المقیمین سے وجوب تکبیر کا اشارہ کیا اور مفید ومزید وقاضیخان وجوامع الفقہ مین وجوب کی تصریح کی۔ اور مرغینانی وتحریر مین کہا کہ سنت ہی اور یہی قول مالک وشافعی واحمد کا ہی اور صحیح جبکہ واجب ہی کیونکہ شعائر دین سے ہی۔ مع۔ ابن الہمام نے سنت ہونے کو دلیلاً ترجیح دی اور شعائر ہونا منافی سنت نہین ہی جیسا کہ شمس الائمہ سرخسی نے عید مین فرمایا ہی۔ علی ما ذکرہ العینی رح۔ م۔ یہ سب امام رح کے نزدیک ہی۔ وقالا ہو علی کل من صلی المکتوبۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ تکبیر ہر ایسے شخص پر جو فرض نماز پڑھے۔ ف۔ خواہ شہری ہو یا دیہاتی ہو خواہ مسافر ہو یا مقیم ہو خواہ جماعت ہو یا منفرد ہو۔ ع۔ یا عورت ہو۔ ت۔ یہی قول مالک

وشافعی کا اور سواے منفرد کے امام احمد کا ہی ع - لانہ تبع للمکتوبہ - کیونکہ تکبیر تابع نماز فریضہ کے ہی - ف - تو جو کوئی فرض پڑھے وہ تکبیر کہے - ولہ ما رویناہ من قبل - اور امام ابو حنیفہ کی ایک دلیل تو وہ حدیث جو ہم پہلے ذکر کرچکے ہیں - ف - کہ لاجمعۃ ولا تشریق ولا فطر ولا اضحیٰ الا فی مصر جامع - تو مصر جامع واسطے تشریق کے شرط ہوا - والتشریق ھو الجہر بالتکبیر کذا نقل عن الخلیل بن احمد - اور تشریق یعنی جہر تکبیر ہی ایسا ہی خلیل بن احمد سے منقول ہی - ف - اور خلیل رح امام نحو ولغت المتوفی ۱۷۵ھ ہجری ہی ع - پس امام ابو حنیفہ سے ۲۵ - برس بعد انتقال کیا - پس معلوم ہوا کہ جہر تکبیر مرد نہیں بلکہ مصر جامع شرط ہی - ولان الجہر بالتکبیر خلاف السنۃ - اور دوسری دلیل یہ کہ تکبیر کا جہر کرنا خلاف سنت - ف - یعنی بدعت ہی باستثناے اسکے جہان شرع وارد ہوئی ہو - والشرع ورد بہ عند استجماع ہذہ الشرائط - اور شرع کا وارد ہونا جہر تکبیر کے ساتھ اسی وقت ہوا کہ یہ شرطین جمع ہون - ف - یعنی مصر وجماعت مستحبہ واقامت کیونکہ ہم نے سنت مین یون ہی بالیقین تکبیر پائی ہی تو بس اسی پر توقف رہا - اور سواے اسکے مورد کے دوسری جگہ تجاوز نہوگا - الا انہ یجب علی النساء اذا اقتدین بالرجال - لیکن اتنی بات ہی کہ یہ تکبیر واجب ہوجائیگی عورتون پر جب کہ وے مردون کی اقتدا سے نماز پڑھین - ف - تو آہستہ تکبیر کہین - م ت - وعلی المسافرین عند اقتدائہم بالمقیم - اور مسافرون پر جب کہ وے اقتدا کرین مقیم کا - ف - پس اقتدا سے عورتون ومسافرون پر بھی واجب ہوگی - بطریق التبعیۃ - بطریق تابع ہونے کے - ف - یعنی اصل مین نہین ہی اور متبوع پر ہونے کی وجہ سے تابع پر واجب ہوئی جیسے مقیم کی اقتدا سے مسافر پر چار رکعت لازم ہوتی ہین - مترجم کہتا ہی کہ یہان امام مصنف نے تصریح کردی کہ تکبیر واجب ہی - پھر مستحب ہی کہ مقتدی بعد سلام کے امام کا انتظار کرے اگر وہ غفلت مین ہو یا کوئی کار منافی کرے تو مقتدی تکبیر کہے - التبیین ۵ - امام محمد رح نے روایت کی کہ قال یعقوب صلیت بہم المغرب یوم عرفۃ - یعقوب یعنی ابو یوسف نے بیان کیا کہ مین نے عرفہ کے روز انکو مغرب کی نماز پڑھائی - ف - عینی رح نے کہا کہ یعنی مسافرون کو - مین کہتا ہون کہ اگر حج کی مسافرت مین پڑھائی ہوتی تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک امام یا مقتدی کسی پر تکبیر نہ تھی پھر کیونکر امام رح اس بدعت کے مرتکب ہوتے پس میرے نزدیک تو مراد امام ابو حنیفہ واصحاب ہین اور معنی یہ ہین کہ مین نے عرفہ کے روز باشارہ امام رح کے اصحاب کو مغرب کی نماز پڑھائی - فسہوت ان اکبر - پس مین تکبیر تشریق کہنا بھول گیا - فکبر ابو حنیفۃ - پس ابو حنیفہ رح نے تکبیر کہی - دل علی ان الامام وان ترک التکبیر لا یترکہ المقتدی - یہ قصہ دلالت کرتا ہی کہ امام اگر تکبیر بھولے بلکہ اگرچہ عمداً چھوڑ دے تو مقتدی اسکو نہین چھوڑیگا - ف - پس امام اس تکبیر کے لیے لازم نہین ہی - لانہ لا یودی فی حرمۃ الصلوٰۃ - کیونکہ یہ تکبیر تو تحریمہ نماز کے اندر ادا نہین کیجاتی - فلم یکن الامام فیہ حتما وانما ہو مستحب - پس وجود امام اس تکبیر کہنے مین واجب نہین بلکہ فقط مستحب ہی - ف - حالانکہ تکبیر نماز جب تو امام کے پیچھے واجب ترک نہوگا - فائدہ - امام رح نے ابو یوسف کو ایک مرتبہ فرمایا کہ مین تجھے ہارون الرشید کے ساتھ فالودہ پیتے دیکھتا ہون حالانکہ اسوقت حالت افلاس مین گمنام تھے - ابو یوسف کہتے ہین کہ اول مرتبہ جب ہارون الرشید نے طلب کیا اسوقت فالودہ پیتا تھا مجھے بھی نذر کیا - اسوقت مجھے ابو حنیفہ رح کا فرمانا یاد آیا - یہ بطور کشف وکرامت تھا - اسی فراست پر ابو یوسف کو امام بنایا کہ اسکے دل سے رعب جاتا رہے مگر استاد اعظم المجتہدین کا رعب اسقدر چھایا کہ نماز مین تکبیر اعدے کے ساتھ پڑھکر مغرب مین تکبیر بھول گئے پس یہ قصہ تعظیم جلالت استاد اور شفقت شاگرد کے واسطے موعظت حسنہ ہی مع - اگر ایام تشریق مین پہلی قضا پڑھی یا ایام تشریق کی

قضا ربعد کو کبھی پڑھی تو تکبیر نہیں کہیگا اور مسبوق پر بعد تمام کرنیکے تکبیر واجب ہے - التبیین -

باب صلوۃ الکسوف

یہ باب سورج گہن کی نماز کے بیان میں ہے - ف - واضح ہو کہ نماز عید و نماز کسوف اور نماز استسقاء تینوں نمازیں
دن میں بغیر اذان و اقامت کے ادا کیجاتی ہیں انمیں سے نماز عید واجب ہے اور نماز کسوف جمہور کے نزدیک سنت ہے
اور ایک ضعیف قول وجوب کا ہے اور استسقاء میں اختلاف ہے کہ نماز مسنون ہے یا نہیں - اس بیان سے تینوں ابواب
کے مناسب ترتیب ظاہر ہو گئی - اور حدیث میں سورج و چاند گہن وغیرہ کی نسبت ارشاد فرمایا کہ ان چیزوں کو دیکھاتم بکم
نماز کی طرف مبادرت کرو - کمافی الصحیح - اور مصلحت یہ کہ انسانی نفوس اپنی دنیاوی زندگی میں بالطبع ایسا اس
موجودہ حالت سے مانوس و مالوف ہو جاتا ہے کہ باوجود یقینی موت کے کبھی وہ تغیر میں پھنسنے کا خیال نہیں کرتا حالانکہ مرنا
قطعی ہے اور مرنے سے جو اسکی حالت میں سب سے بڑا تغیر ہوگا وہ بھی ظاہر ہے پس اگر عقل کی راہ اختیار کریں تو روزانہ
گردش روشنی و تاریکی و شب و روز کے اندر بکثرت تغیرات خود سمجھدار کو عبرت دلاتے ہیں - کمافی القرآن - لیکن
لوگ ان چیزوں سے ایسے عادی ہو گئے کہ کچھ عبرت نہیں لیتے پھر جب غیر معمولی حالت سورج و چاند کی نظر آتی ہے تو اس
محسوس سے چونکتے ہیں اسوقت نماز کی طرف متوجہ کیا کہ قراۃ قرآن میں اپنے انجام پر جزم و تیقن کرینگے اور وہ وقت
اور وہ عظیم تغیر موت کا دل پر جم جائیگا اور ایمان کی سبیل یہی کہ نفس کے خطرات غفلت اور شیطان کے وساوس
شہوت دور ہوکر کے دل کو حق بات پر جما دے - شیخ ابن الہمام نے ذکر کیا کہ اگر مطیع ہیں تو اپنی نیات پر اُٹھائے جاوینگے
اور اگر بدکار ہیں تو استغفار و توبہ کرینگے - میں کہتا ہوں لیکن وہ کفار محروم رہے جو آخرت و انجام سے غافل ہیں تو ہم
انکا کاسہ سر ٹھوکریں کھاتا ہے م - نماز کسوف کے مشروع ہونے پر اجماع الامۃ ہے کسی نے انکار نہیں کیا اور سنت
اسمیں شائع و منقول ہے - مع - اور اتفاق ہے کہ یہ نماز جماعت سے مسجد الجامع یا عیدگاہ میں پڑھی جاتی ہے - مع - اور
اسکا وقت وہی جو تمام نوافل کے لیے ہے سوائے اوقات مکروہہ کے - عف - پس اگر بعد عصر کے سورج گہن ہوا تو
نماز نہوگی کیونکہ اسوقت نفل مکروہ ہے م - اور جماعت اسمیں افضل و سنت ہے - الذخیرہ - اور اکیلے بھی جائز ہے - المحیط
اور محلہ کا امام بھی سلطان کی اجازت سے پڑھا سکتا ہے - المرغینانی مع - **اذا انکسفت الشمس** - جب سورج کو
گہن لگے تو - **صلی الامام** - نماز پڑھے امام - ف - جو جمعہ قائم کرتا ہے یا اسکے حکم سے دوسرا شخص امام ہوکر پڑھے -
بالناس - لوگوں کے ساتھ - **رکعتین** - دو رکعت - ف - اور چاہے چار رکعت - المحیط والبدائع والمفید
والتحفہ مع - مگر دو رکعت سنت و افضل ہیں - م - **کہیأۃ النافلۃ** - نفل کی صورت پر - ف - بدون اذان
و اقامت و خطبہ کے - اور پکار دیا جاوے کہ الصلوۃ جامعۃ تاکہ لوگ جمع ہو جاویں - فتح - یہ بھی حدیث سے ثابت ہے اور
جس محاورہ میں ہو جائز ہے سوائے اذان کے - م فتح - **فی کل رکعۃ رکوع واحد** - ہر رکعت میں ایک رکوع
ہے - ف - جیسے تمام نمازوں میں معروف ہے - **وقال الشافعی رکوعان** - اور امام شافعی رح نے کہا کہ ہر رکعت
میں دو رکوع ہیں - ف - اسطرح کہ اول شروع کرکے الحمد کے بعد طویل قرأت کرے پھر رکوع کرے اور دیر تک
رکوع میں رہے پھر سر اٹھا کر دوبارہ قرأت کرے جو پہلی دفعہ سے کم ہو پھر رکوع کرے دیر تک مگر پہلے رکوع سے
کم ہو پھر سر اٹھا کر سمع اللہ لمن حمدہ ربنا لک الحمد کہے اور سجدہ کرے پھر اسی طرح دوسری رکعت میں کرے حتی کہ گہن سے
آفتاب کھل جاوے - یہی قول امام مالک و احمد و اسحق کا بلکہ امام احمد و اسحق سے تین رکوع کا قول آیا ہے - مع - واضح

ہو کہ اصلی مقصود اس نماز سے مثل دوسری نمازون کے رضاے الٰہی و مغفرت و ثواب ہو پس اگر ایک شخص نے نماز کسوف کا ارادہ نہ کیا بلکہ نوافل پڑھین اور دوسرے شخص نے نماز کسوف مین سنت کا ارادہ کرکے ایسے طور پر پڑھی کہ وہ خلاف سنت و فاسد نکلی تو پہلا شخص اچھا رہا۔ پس احتیاط یہ کہ بطور تیقن ہو کہ رایگان ہونیکا احتمال نہ رہے۔ لہذا امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ ہر رکعت مین رکوع واحد ہو اور امام مالک و شافعی وغیرہم کے نظر کی کہ ان اعمال مین طریق علمی ہونا ثواب کے لیے کافی ہو اگرچہ عالم سے اجتہاد مین چوک ہو جاوے لہذا دو رکوع بنظر روایت اختیار کیے۔ لہ ما روت عائشۃ رضہ۔ دلیل امام شافعی رح کی وہ حدیث ہو جو ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے روایت فرمائی۔ ف — اس روایت کا وہی مضمون ہو جو ہم نے دو رکوع سے پڑھنے کا بیان کیا۔ اور آخر حدیث مین ہی کہ چار رکعات و چار سجدات پورے ہوے اور آپ کے فراغت سے پہلے آفتاب روشن ہو گیا پھر کھڑے ہوکر لوگون کو خطبہ سنایا پس حمد و ثنار لائق شان الٰہی بیان کرکے فرمایا کہ آفتاب و ماہتاب تو اللہ تعالیٰ کی آیات مین سے دو نشانیان ہین انکو کسی کے مرجانے یا کسی کے پیدا ہونے پر گہن نہین لگتا ہو پھر جب تم اسکو دیکھو تو نماز کی جانب مبادرت کرو۔ رواہ الائمۃ الستۃ۔ اور صحیحین مین عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے بھی اسی کے مانند مروی ہو۔ مع۔ آخر حدیث مین چار رکعات سے چار رکوع مراد ہین اور یہ اطلاق شائع و معروف ہو۔ اور واضح ہو کہ اس زمانہ مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرزند جنکا نام ابراہیم تھا اور وہ ماریہ قبطیہ کے بطن شریف سے پیدا ہوے ڈیڑھ برس کے قریب ہوکر انتقال کرگئے تھے جنکی نسبت فرمایا کہ جنت مین اسکی دودھ پلائی ہو۔ اسی زمانہ مین گہن پڑا تو عام لوگون نے زعم کیا کہ ابراہیم رضہ کے انتقال کی وجہ سے ہو لہذا آپ نے خطبہ پڑھا اور لوگون کا یہ فاسد خیال دور کیا۔ م۔ و لنا روایۃ ابن عمرو۔ اور ہماری دلیل روایت عبد اللہ بن عمرو بن العاص ہو۔ ف — یعنی اس نماز کو جسطرح ابن عمرو رضہ نے روایت کیا کہ اسمین ایک ہی رکوع مذکور ہو ہم اسی روایت کو لیتے ہین۔ والحال اکشف للرجال لقربہم۔ اور حال کیفیت نماز کا مرد لوگون پر زیادہ واضح ہو بوجہ انکے قرب کے۔ ف — اور حضرت ام المؤمنین عائشہ رضہ تو عورتون کی صف مین دور تھین تو ممکن ہو کہ آپ نے ایک ہی رکوع بہت طویل کیا ہو جسکو دور کے لوگون نے بار بار سر اٹھانے و نا امید ہوکر پھر رکوع مین جانے سے دو رکوع خیال کیے اسی طرح امام محمد رح نے آثار مین ذکر کیا ہو۔ کما فی العینی۔ پس جب اس واقعہ نماز کے دو راوی ہین اور دونون روایتون مین معارضہ ہو تو ہم نے ترجیح دی۔ فکان الترجیح لروایتہ۔ تو ترجیح عبد اللہ بن عمرو رضہ کے روایت کو ہوئی۔ ف — کیونکہ زیادہ قرب سے اصل حال معلوم تھا۔ مترجم کہتا ہو کہ یہ مسئلہ اس سے زیادہ سخت ہو جس آسانی سے امام مصنف نے جواب دیدیا اور تحقیق المقام بتوفیق الٰہی عزوجل یہ ہو کہ کسوف کا اطلاق سورج گہن و چاند گہن دونون پر آتا ہو جیسے خسوف بھی دونون مین مستعمل ہو اور عینی رح نے کہا کہ فقہار کی عبارات مین کسوف مخصوص بہ آفتاب اور خسوف بماہتاب ہو اور یہ افصح ہو پھر اس باب مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل اور قول مین روایات متعددہ مختلف وارد ہین بعض مین صرف معمولی نماز کی طرح پڑھنے کا حکم اور بعض مین دوگانہ اور بعض مین طویل قرارت و رکعت مین ایک رکوع سے اور بعض بدو رکوع و بسہ رکوع و بچار رکوع حتی کہ دس رکوع تک کے ساتھ روایات ہین۔ بیان الکل مختصراً۔ اول ابو بکرہ ایک صحابی معروف کی حدیث مین ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین آفتاب کو خسوف ہوا تو آپ نکلے درحالیکہ چادر مبارک لٹکی ہوئی کھنچی جاتی تھی یہانتک کہ مسجد مین پہونچے اور لوگون نے مبادرت کی پس انکو دو رکعتین پڑھائین جیسے تم اپنی نماز

پڑھتے ہو۔ رواہ البخاری۔ ظاہرا بغیر تطویل و ہر رکوع واحد ہی جیسے صحیح مسلم مین عبد الرحمن بن سمرہ سے دو رکعت مذکور ہیں۔ ۲۔ قبیصہ الہلالی رضہ سے کسوف آفتاب مین دو رکعت مع طول قیام ہی۔ اور سلام پھیرنے پر آفتاب کھل گیا تھا اور آخر مین فرمایا کہ جب تم ان آیات کو دیکھو تو نماز پڑھو جیسے سب سے قریب کی نماز فریضہ۔ رواہ ابوداؤد والنسائی والحاکم والبیہقی۔ اور مثل ہی کہ اگر آفتاب کھلا ہوتا تو زیادہ پڑھتے۔ ۳۔ نعمان بن بشیر رضہ کے حدیث مین دوگانہ دوگانہ نماز پڑھنے اور پوچھنے جاتے یہان تک کہ آفتاب کھل گیا۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ وصححہ ابن عبد البر والنووی۔ اور نعمان رضہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب آفتاب و ماہتاب کو خسوف ہو تو قریب کی فریضہ نماز جو پڑھی ہی اسکے مثل نماز پڑھو۔ رواہ احمد والحاکم۔ اسمین دوگانہ دوگانہ مانند فریضہ کے اور خسوف ماہتاب مین بھی نماز ہی مگر بغیر تصریح جماعت کے۔ ۴۔ حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص جسکا حوالہ مصنف رح نے دیا ہی کہ حضرت صلعم نماز کو کھڑے ہوے تو اسقدر طول کیا کہ نہین لگتا تھا کہ رکوع کرینگے پھر رکوع کیا تو نہین لگتا تھا کہ سر اٹھائینگے پھر اٹھایا تو نہین لگتا تھا کہ سجدہ کرینگے پھر سجدہ کیا تو نہین لگتا تھا کہ اٹھینگے پھر اٹھے تو دوسری رکعت مین بھی پہلی رکعت کیطرح کیا اور آفتاب منجلی ہو گیا۔ رواہ ابوداؤد والنسائی والترمذی فی الشمائل والحاکم اور عطاء بن السائب راوی کو ایوب السختیانی نے ثقہ کہا۔ ۵۔ حدیث سمرہ بن جندب در بارہ کسوف آفتاب کے جب کہ قریب ایک دو نیزہ چڑھکر سیاہ پڑ گیا تھا۔ اسمین بھی نہایت طویل قیام اسطرح کہ ہم آپ سے کچھ آواز نہین سنتے تھے ایسے ہی رکوع و سجود مین طول بدون کسی آواز کے ہی اور یون ہی دوسری رکعت ہی اور دوسرے مین آفتاب منجلی ہو گیا اور آخر مین خطبہ ہی۔ رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ والترمذی وقال حسن صحیح۔ اور اسمین تصریح ہی کہ قرارت بالکل مخفی تھی۔ ۶۔ حدیث عائشہ رضہ اسمین خسوف آفتاب اور ہر رکعت مین دو رکوع مع طول قرارت وغیرہ ہی۔ رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح۔ اسکے آخر مین ہی کہ آفتاب و ماہتاب دونون آیات مین کسی کی موت و حیات سے انکو خسوف نہین جب دیکھو تو نماز کی طرف مبادرت کرو۔ ظاہرا خسوف ماہتاب مین بھی نماز جماعت مراد ہی لیکن تصریح نہین ہی۔ اسی کے مانند دو رکوع کی روایت ابن عباس اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے صحیحین مین موجود ہی۔ یہان سے معلوم ہوا کہ امام مصنف نے جو حدیث عائشہ پر ترجیح دی وہ تمام نہین کیونکہ ابن عباس و ابن عمرو بن العاص سے بھی مروی ہی تو ابن عمرو رضہ سے دو حدیثین آئین ایک مین دو رکوع اور ایک مین ایک ہی رکوع مذکور ہی پس اگر نماز کسوف کا ایک ہی واقعہ مانین جیساکہ مصنف رح کی تقریر سے ظاہر ہی تو لامحالہ ابن عمرو رضہ کی حدیث صحیحین دو رکوع کو ترجیح ہوگی کیونکہ ہر رکعت مین ایک رکوع کی حدیث ابن عمرو رضہ مین عطاء بن السائب راوی مین کلام ہی اگرچہ معتمد یہ ہو کہ وہ ثقہ ہی اور سمرہ بن جندب کی روایت البتہ صحیح ہی۔ ۷۔ حدیث جابر رضہ کسوف دوگانہ مین چھ رکوع و چار سجدے یعنی ہر رکعت مین تین رکوع و دو سجدے مروی ہین۔ رواہ مسلم اور یہی حضرت عائشہ رضہ و ابن عباس کی حدیثون مین آیا۔ رواہ مسلم۔ یہ احادیث بلا خلاف صحیح ہین اور عجب کہ شافعیہ نے معمولی طریقہ فرائض سے دو رکوع کو لیا اور اس سے زیادہ کو جائز نہین کہتے ہین۔ بلکہ۔ ۸۔ حدیث ابن عباس مین ہی کہ کسوف مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھا پھر رکوع کیا پھر پڑھا پھر رکوع پھر الخ۔ اسمین چار رکوع و دو سجدے ہر رکعت مین ہین۔ رواہ مسلم۔ اور اسی کے مثل حدیث حضرت علی کرم اللہ وجہہ مین آیا۔ رواہ مسلم۔ پھر اس حدیث مین صرف کسوف کا لفظ ہی اور سورج یا چاند کسی کی تصریح نہین ہی۔ ۹۔ حدیث ابی بن کعب رضہ کے دوگانہ کسوف آفتاب مین ہر رکعت مین طول قرارت اور پانچ رکوع و دو سجدے مذکور ہین۔ رواہ ابوداؤد۔ اور اسکی اسناد مین ابو جعفر الرازی راوی مین کلام ہی پھر یہی حدیث درجہ حسن سے نازل نہین ہی بلکہ صحح ابو محمد الاشبیلی و ابن القطان و ابن الملقن۔ مع۔

۱- ابو داؤد نے ہر رکعت مین دس رکوع و دو سجدے سے بھی روایت کیے اور ابن عبد البر نے اور ابن حزم نے بھی حضرت ام المومنین عائشہ رضہ سے دس رکوع کی روایت ذکر کی - ع- جب یہ سب معلوم ہو گیا تو جاننا چاہیے کہ سروجی رح نے کہا کہ اس نماز کی نقل تو ایک طرح لازم تھی اور جب اسقدر اضطراب کثیر واقع ہوا تو ہم نے اسمین سے نماز کو اس طریقہ پر لیا جسکی اصل شرع مین موجود ہی یعنی موافق حدیث نعمان و سمرہ و ابن عمرو رضہ و عبد الرحمن بن سمرہ وغیرہ کے اور فرائض و سنن سب بیک رکوع ہین - عینی رح نے اعتراض کیا کہ ایک ہی طرح پر نقل تو جب لازم ہوتی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی مرتبہ کسوف کی نماز پڑھی ہوتی حالانکہ بعض نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسوف مین بار بار نماز پڑھی ہو تو ہر شخص نے جیسا دیکھا وہ روایت کیا ہی - ابن الہمام رح نے کہا کہ دس برس کے قریب مین چھ مرتبہ سورج گہن واقع ہونا بعید ہی اور اگر یہ بھی ہو تو ہماری راے اولی ہی کیونکہ جب آخری فعل معلوم نہ ہوا تو تعارض پیدا ہوا پس مطلقاً نماز مسنون لیکر اسکی کیفیت موافق معمولی نمازون کے اختیار کرنا اولی ہوا - مترجم کہتا ہی کہ بعید ہونا اور دس ہی برس کی مدت مین ہونا دونون باتین شاید شافعیہ کو مسلم نہون - رہا یہ کہ تعارض پیدا ہونا اسی مین کلام ہی کیونکہ جب بعض سلف نے کئی بار نماز کسوف پڑھنے کی تصریح کی تو تعارض نہین رہا - لیکن بدائع مین شیخ ابو منصور ماتریدی رح سے نقل کیا کہ اختلاف روایات سکے اگر یہ معنی ہونے کہ ان طریقون مین سے جس طریقہ پر چاہو نماز پڑھو تو ائمہ مجتہدین باہم اختلاف نہ کرتے پس معلوم ہوا کہ پہلا طریقہ پچھلے طریقہ سے منسوخ ہوا اور عینی رح نے کہا کہ اس مقام پر کلام صواب و صحیح جواب یہ ہی کہ ہر ایک مجتہد نے احادیث مختلفہ مین سے اس حدیث کو اختیار کرنا اولی دیکھا جو اسکے اجتہاد سے موافق ہوا اور امام ابو حنیفہ نے باب نماز کی کیفیات پر قیاس کر کے ایک رکوع دو سجدہ کے ساتھ نماز کسوف کو لیا شافعیہ مین سے ابو اسحق مروزی و ابو الطیب نے کہا کہ ہماری احادیث کا محمل استحباب ہی اور انکی احادیث کا محمل جواز ہی انتہی ملخصا - مین کہتا ہون کہ اگر یون کہا جاوے کہ نماز کسوف کی ابتدا ر مدینہ مین نہین ہوئی اور سب صورتین جائز ہین لیکن مختار بلکہ احوط یہ ہی کہ عموماً لوگون کے واسطے ہر رکعت ایک رکوع کے ساتھ معمولی طور پر ہو خواہ دوگانہ یا چارگانہ تو اولی ہی کیونکہ اصل اسمین وقت کو نماز مین مستغرق کرنا اور احوط ایسے طور پر کہ اسکے جواز مین شک نہ ہو فافہم واللہ تعالی اعلم م - **ویطول القراءۃ فیہما** - اور دونون رکعت مین قرارت کو طول دیوے - ف- چنانچہ احادیث مین اول رکعت بقدر بقرہ اور دوسری رکعت بقدر آل عمران ہی - مع - پھر اگر دوسرا دوگانہ پڑھین تو بھی اسی رعایت سے ہونا افضل ہی حتی کہ دوگانہ واحد مین انحصار نہین ہی - **ویخفی** - اور دونون مین قرارت کو مخفی رکھے - **عند ابی حنیفۃ رح** - یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہی - ف- یہی صحیح ہی - المضمرات - اور یہی مالک و شافعی کا قول ہی ع - **وقالا یجہر** - اور صاحبین رح نے کہا کہ قرارت مین جہر کرے - ف- اور یہی قول احمد ہی ع - **وعن محمد مثل قول ابی حنیفۃ** - اور امام محمد رح سے مثل ابو حنیفہ کے یعنی اخفاء - ف- عامہ روایات مین مروی ہی - البدائع - بالجملہ یہان دو امر ہین قرارت کو طول دینا اور قرارت مین جہر کرنا - **اما التطویل فی القراءۃ فبیان الافضل** - پس قرارت مین طول دینا تو افضلیت کا بیان ہی - ف- یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت پر قرارت کو طول دینا افضل ہی ع - **ویخفف ان شاء** - اور اگر چاہے تو قرارت مین تخفیف کرے **لان المسنون استیعاب الوقت بالصلوۃ والدعاء فاذا خفف احدہما طول الآخر** - کیونکہ مسنون تو وقت کسوف کو نماز و دعا مین مستغرق کر دینا پس نماز و دعا مین جس ایک کو تخفیف کرے دوسرے کو طول دیدے ف- اور حق یہ ہی کہ قرارت کو طول دینا مسنون ہی اور وقت کا استیعاب کرنا مستحب ہی کیونکہ حدیث صحیح [illegible]

کہ پھر جب تم ان چیزوں کو دیکھو تو اللہ تعالی سے دعا کرو اور نماز پڑھو یہاں تک کہ وہ روشن ہو جاوے۔ رواہ البخاری
ومسلم۔ اور حدیث عائشہ رض میں ہے کہ جب تم کسوف دیکھو تو ذکر الٰہی کرو یہاں تک کہ روشن ہو جاوے۔ رواہ مسلم بلفظ النحج
میں کہتا ہوں کہ حدیث نعمان میں خود دوگانہ دوگانہ پڑھنا شروع کیا اور اس سے پہلے کی نماز فریضہ کے مثل پڑھنے کا
حکم دیا لہذا اگر دوپہر سے پہلے ہو تو مثل نماز فجر کے اور اگر بعد زوال ہو تو مثل نماز ظہر کے تخفیف قرارت پڑھنا پایا گیا
اور یہیں سے امام رح سے چار گانہ بھی مروی ہے۔ کما فی المحیط۔ پس حق وہی جو امام مصنف نے ذکر کیا فاللہ تعالے اعلم
م۔ رہی دوسری بات تو کہا۔ واما الاخفاء والجہر۔ اور رہا اخفاء اور جہر۔ ف۔ تو اسمیں اختلاف ہے۔ فلھما
روایۃ عائشۃ انہ صلی اللہ علیہ وسلم جہر فیہا ولابی حنیفۃ روایۃ ابن عباس وسمرۃ بن جندب۔
پس صاحبین کی یا فقط ابو یوسف کی دلیل حدیث عائشہ رض ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں جہر کیا اور
ابو حنیفہ رح کی دلیل حدیث ابن عباس و حدیث سمرہ ہے۔ ف۔ حدیث عائشہ یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے نماز خسوف میں جہر کیا الخ۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور حدیث اسماء بنت الصدیق رض میں نماز کسوف کا جہر ہے۔ رواہ
ابو داؤد والترمذی وابن حبان تو معلوم ہوا کہ حدیث عائشہ رض میں مراد خسوف سے سورج گہن ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں
کہ کسوف و خسوف دونوں گہن میں مستعمل ہے پس یہ تاویل بے وجہ بلکہ کسوف سے مراد خسوف ماہتاب ہے کیونکہ رات
کی قرارت جہری ہوتی ہے۔ م۔ پھر حدیث ابن عباس رض یہ کہ میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کسوف کی
نماز پڑھی تو آپ سے قرارت کا ایک حرف نہیں سنا۔ رواہ احمد وابو یعلی وابو نعیم والطبرانی والبیہقی۔ اور حدیث
سمرہ رضی اللہ عنہ اوپر گذری۔ وصححہ الترمذی۔ والترجیح قد مر من قبل۔ اور ترجیح اوپر گذری۔ ف
کہ حضرت عائشہ رض کے بہ نسبت مردوں کی روایت مرجح کیونکہ بوجہ قرب کے انبر حال زیادہ واضح ہے اور یہ مبنی ہے
کہ نماز کسوف کا ایک ہی واقعہ ہے۔ بلکہ عمدہ وجہ ترجیح یہ کہ کسوف کی نماز میں اخفاء متعین ہے اور کیف صلوۃ النہار
وہی عجماء۔ کیونکر اخفاء متعین نہو گا حالانکہ کسوف تو نوافل النہار سے ہے اور صلوۃ النہار عجماء۔ ف۔ یعنی اسمیں
قرارت مسموعہ نہیں ہے۔ جیسے بہائم عجماء سے باتیں نہیں سنی جاتیں یا عجمی کہ صاف زبان اس سے نہیں سنی جاتی
ہے۔ مع۔ یا بجملہ نماز پڑھے۔ ویدعو بعدہا۔ اور بعد نماز کے دعاء کرے۔ ف۔ خواہ قبلہ رخ بیٹھے یا کھڑے
خواہ لوگوں کی طرف منہ کیے اسی طرح اور لوگ آمین کہتے جاویں اور یہ زیادہ اچھا ہے اور کھڑے کسی عصا
وغیرہ پر ٹیک کرے تو بھی اچھا ہے۔ المحیط۔ اور برابر دعا کرتا رہے۔ حتی تنجلی الشمس۔ یہاں تک کہ آفتاب
روشن ہو جاوے۔ ف۔ کیونکہ نماز تو قبولیت دعاء کے واسطے مقدم ہے۔ مع۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا
رایتم من ہذہ الافزاع شیئا فارغبوا الی اللہ بالدعاء۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب
تم ان فزع دینے والی چیزوں کو دیکھو تو اللہ تعالی کی طرف دعاء سے رغبت کرو۔ ف۔ رواہ ابو سلیمان عن
محمد باسنادہ الی الحسن البصری مرفوعا اور یہ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے تع۔ اور اسکے معنی حدیث مغیرہ بن شعبہ رض
میں بروایت صحیحین گذری۔ مفع۔ پس جبکہ کسوف و خسوف میں دعاء و تضرع کا حکم ہے تو دعاء کو اسکے طریقہ سے کرنا
چاہیے۔ والسنۃ فی الادعیۃ تاخیرہا عن الصلوۃ۔ اور دعاؤں میں سنت یہ ہے کہ نماز سے پیچھے ہو بوقت
لہذا یہاں نماز مقدم ہوئی۔ اور ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کون دعا
زیادہ مقبول ہے فرمایا کہ اخیر رات کا درمیان اور نماز فریضہ کا پیچھا۔ رواہ النسائی والترمذی اور کہا کہ یہ حدیث
حسن ہے ع۔ یہ تو فریضہ کے پیچھے ہے م۔ حدیث معاذ رض کہ اے معاذ میں تجھے دوست رکھتا ہوں اور وصیت کرتا ہوں

کہ یہ چھوڑنا کہ ہر نماز کے پیچھے کہے کہ اللھم اعنی علی ذکرک وشکرک وحسن عبادتک - رواہ ابوداؤد والنسائی - مغیرہ بن شعبہ رضہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر نماز کے پیچھے دعا کرتے تھے - رواہ البخاری فی التاریخ الاوسط - مع اگر جمع ہو کر بغیر نماز کے دعا کی تو بھی کافی ہے - خزانۃ المفتیین ۔ - ویصلی بہم الامام الذی یصلی بہم الجمعۃ - اور نماز کسوف انکو وہ امام پڑھا دے جو جمعہ پڑھاتا ہے - ف - یعنی جس امام کو جمعہ پڑھانے کا اختیار اسی کی امامت یا اجازت سے جماعت کسوف قائم ہوگی - م - وان لم یحضر - اور اگر امام حاضر نہ ہوا - ف - اور نہ کسی دوسرے کو امامت کی اجازت دی تو - صلی الناس فرادی - لوگ تنہا نماز پڑھیں - ف - اگرچہ مجتمع ہون - المحیط - تحرزا عن الفتنۃ - تاکہ فتنہ برپا ہونے سے بچا رہے - ف - مین کہتا ہون کہ یہ فتنہ جو جمعہ مین ذکر کیا ہے اور اسکے اشارہ مین ہر مجمع جو فاسق اور باغی لوگ اس پیرایہ مین کرین دور ہوگیا فافہم - م - یہ بیان تو کسوف آفتاب کا ہوا اور خسوف ماہتاب تو فرمایا - ولیس فی کسوف القمر جماعۃ - اور ماہتاب کے کسوف مین جماعت نہین ہے - ف - یہ بلفظہ امام محمد کی عبارت ہے اور کسوف وخسوف دونون مین مستعمل ہے - مع - اور بعض نسخ مین خسوف القمر ہے - لتعذر الاجتماع فی اللیل اولخوف الفتنۃ - خواہ اسوجہ سے کہ رات مین لوگون کا مجتمع ہونا متعذر ہے یا اسوجہ سے کہ فتنہ کا خوف ہے - ف - کیونکہ رات مین لوگون کا سب طرف سے جمع ہونا کثر فتنہ سے خالی ہوتا ہے - ع - اور ممکن ہے کہ خسوف آدھی رات کے بعد واقع ہو اور اسوقت اجتماع مشکل ہے - م - اور ابن عباس رضہ نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کسوف آفتاب وماہتاب مین آٹھ رکوع چار سجدون کے ساتھ نماز پڑھی - رواہ الدارقطنی باسناد جید - یعنی دوگانہ کی ہر رکعت مین چار رکوع کیے - م - عائشہ رضہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کسوف آفتاب وماہتاب مین چار رکوع وچار سجدے سے نماز پڑھتے - رواہ الدارقطنی وفیہ سعید بن حفص مجہول مگر ان دونون حدیثون مین صرف نماز کا بیان ہے اور جماعت کی تصریح نہین پس کوئی حدیث مصرح چاہیے ہے - الفتح اگر کہا جاوے کہ کسوف مین جماعت سے پڑھی تو خسوف مین بھی یہی مراد ہے ورنہ ایک ہی لفظ مین دونون جمع ہونگے جواب یہ کہ نماز پڑھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے - یہ لفظ تو حقیقۃً حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز مین ہے اور کسوف مین جماعت ہونا دوسری احادیث سے ثبوت ہوا - م - وانما یصلی کل واحد بنفسہ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا رایتم شیئا من ہذہ الاہوال فافزعوا الی الصلوۃ - اور خسوف قمر مین یہی ہوگا کہ ہر ایک نمازی خود تنہا نماز پڑھیگا بدلیل حدیث اذا رایتم الخ یعنی جب تم ان ہولناک چیزون سے کچھ دیکھو تو ڈر چھوڑ کر نماز کی طرف مشغول ہو - ف - صحیحین مین عائشہ رضہ کی حدیث مین فاذا رایتم ذلک فافزعوا الخ ہے اور مغیرہ کی حدیث مین فاذا رایتم شیئا من ذلک فافزعوا الخ ہے - بالجملہ ان چیزون کے دیکھنے مین نماز کا حکم دیا تو نماز مستحب ہے اور جماعت نہین - م - اور یہی قول امام مالک کا ہے - اور شافعی واحمد واسحق کے نزدیک جماعت ہے - مع - اور مستدل امام شافعی رح کے واسطے وہ حدیث اولی ہے جو عائشہ رضہ سے مذکور ہوئی کہ نماز خسوف مین حضرت صلعم نے جہر سے قرارت کی الخ - رواہ البخاری ومسلم - اور یہ تسلیم نہین کہ خسوف سے مراد کسوف آفتاب ہے - مین کہتا ہون کہ بہر ایں صورت مین ظاہر حدیث ابن عباس جو دارقطنی نے باسناد جید روایت کی اور حدیث نعمان بن بشیر جو اوپر گذری دونون مین مراد نماز خسوف ماہتاب بجماعت ہوگی اور امام مصنف نے جو تعلیل ذکر کی کہ رات مین اجتماع متعذر ہے - یہ بھی مشعر ہے کہ اگر خسوف شروع رات مین واقع ہو تو اجتماع ممکن ہے اور جماعت جائز ہوگی عینی رح نے ذکر کیا کہ ایک قول یہ کہ جماعت جائز ہے لیکن سنت نہین ہے - علی ہذا اختلاف یہ ہوا کہ امام ابوحنیفہ و

صاحبین و مالک کے نزدیک جماعت کیسو مسنون نہین ہو اور شافعی و احمد کے نزدیک سنت ہو م۔ **ولیس فی الکسوف خطبۃ** - اور کسوف مین خطبہ نہین ہو - **ف** - پس کسوف ماہتاب مین تو جب جماعت ہی مسنون نہین تو خطبہ بھی نہین اور سورج گہن مین اگرچہ جماعت مسنون ہو لیکن ہمارے نزدیک و مالک رح کے نزدیک خطبہ نہین ہو - **لانہ لم ینقل** - کیونکہ خطبہ پڑھنا منقول نہین ہوا - **ف** - یعنی بطریق شہرت منقول نہین ما النہایہ - بلکہ لوگون کو ابراہیم بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے گہن کا شبہ ہوا تھا اسکے دفع کرنے کو خطبہ پڑھ دیا اور اب وہ باقی نہین ہو - الفتح - علامہ عینی رح نے اس سب کو رد کر دیا بدلیل حدیث اسماء بنت الصدیق رضی اللہ عنہما و بخاری و مسلم نے روایت کی اور اسمین بعد فراغت نماز کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوئے اور لوگون کو خطبہ سنایا یعنی اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کی جیسی اسکے شان کے لائق ہو پھر فرمایا کہ آفتاب و ماہتاب تو اللہ تعالیٰ کی آیات سے ہین یہ کسی کی موت و حیات سے منکسف نہین ہوتے ولیکن اللہ تعالیٰ انکے گہن سے اپنے بندون کو خوف دلاتا ہو اور کوئی چیز نہین کہ مین نے اسکو دیکھا ہو مگر اب میرے اس قیام نے مجھے دکھلایا حتیٰ کہ جنت و دوزخ کو - اور مجھے وحی کی گئی کہ تم لوگ اپنی قبرون مین امتحان مین ڈالے جاؤگے جو قریب فتنہ دجال کے ہوگا آخر تک - بخاری و مسلم نے ابن عباس کی حدیث سے خطبہ روایت کیا - فقال انی رأیت الجنۃ الخ - اور اسمین ہو کہ مین نے آج کا سا مشاہدہ نہین دیکھا آخر تک اور بخاری کی روایت حدیث عائشہ رض مین ہو کہ اے امت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کوئی بھی اللہ تعالیٰ سے بڑھکر اس بات مین غیرت والا نہین ہو کہ وہ اپنے غلام یا باندی کو زنا کرتا دیکھے آخر تک مسلم کی حدیث جابر رض مین ہو کہ البتہ جہنم لائی گئی وہ جسوقت تم نے مجھے دیکھا ہوگا کہ مین نماز مین الخ - امام احمد نے حدیث سمرہ سے - اور ابن حبان نے حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے خطبہ روایت کیا - پھر عینی رح نے کہا کہ عجب ہو کہ صاحب ذخیرہ مین جب نقل موجود ہونے کا اقرار لازم آیا تو یہ تاویل کی کہ اس سے خطبہ مقصود نہین تھا - مین کہتا ہون کہ سبحان اللہ یہ کیونکر خطبہ نہوگا کہ حمد و ثنا و وعظ و نصیحت وغیرہ اور جو چیز اسوقت کے مناسب تھی بیان فرمائی اور منبر پر چڑھکر جیساکہ امام احمد و نسائی و ابن حبان کی روایات مین صحیح ہو - مترجم کہتا ہو کہ امام مصنف کے بنائے کلام اس کسوف کے ایک مرتبہ واقع ہونے پر ہو اور اسمین جو خطبہ مروی ہو اسکا مقصود تنبیہ تھی کہ کسوف بوجہ موت ابراہیم رض نہین ہو اور ساتھ مین دیگر امور بیان کر دیے پھر اگر کئی بار کسوف واقع ہوا اور ہر بار خطبہ ہو تو ثبوت ہو ورنہ محتمل ہو پس کلام مصنف رح کے معنی یہ ہین کہ یہ امر منقول نہین ہوا کہ نماز کسوف کے واسطے خطبہ ہو اور جو فعل آپ کا منقول ہوا وہ محتمل ہو کہ شاید دفع وہم کے لیے ہوا اور یہ بھی منقول نہ ہوا کہ نماز کسوف متعدد اور ہر بار خطبہ تھا اور بدون اسکے اثبات نہین ہو سکتا لیکن لازم ہوگا کہ یون کہا جاوے کہ خطبہ کوئی سنت اس نماز کے واسطے نہین ہو اور اگر امام خطبہ پڑھے تو جائز ہو اور لوگ سنین فافہم واللہ اعلم م - (**فروع**) اگر اجماع کے بعد نماز سے پہلے پورا گہن جاتا رہا تو نماز نہین - اگر تھوڑا روشن ہوا تو چاہیے پڑھے - اگر گہن لگا اور ابر چھایا تو نماز پڑھے - اگر حالت کسوف مین غروب ہوا تو دعا موقوف کرے اور مغرب کا فریضہ پڑھے - اگر کسوف کے وقت جنازہ آیا تو نماز جنازہ مقدم ہو اگر ایسی اوقات مین گہن ہوا کہ اسوقت نماز سے ممانعت ہو تو نماز کسوف نہین پڑھیگا - الجوہرہ المبسوط - اگر کسوف کی حالت مین طلوع ہوا تو نماز نہین یہانتک کہ اسقدر اونچا ہو جاوے جس وقت نماز جائز ہو جاتی ہو - یہی قول مالک و احمد وغیرہ علماء کا ہو - خلافاً للشافعی - مع - اگر ہولناک گھبرانیوالی چیزین پیدا ہون جیسے سخت طوفانی آندھی اور متواتر کثرت بارش اور آسمان سرخ ہونا - دن مین بے وجہ

اندھیرا ہو جانا۔ مرض وبا وغیرہ تمام میں پھیل جانا۔ السراجیہ۔ کثرت سے زلزلہ آنا۔ بجلیاں گرنا۔ تارے ٹوٹنا۔
رات میں ہولناک روشنی پھیل جانا۔ دشمنوں سے غالبا خوف ہونا۔ التبیین۔ ایسی صورتوں میں تنہا اپنے
گھروں میں نماز پڑھیں۔ السراجیہ والبدائع۔ اور اللہ تعالیٰ سے دعا و تضرع کریں۔ اور شافعی کے نزدیک بھی
بغیر جماعت ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ حکم ماخوذ ہے حدیث کے اس بیان سے کہ انما ہذہ الآیات یخوف اللہ بہا
یعنی یہ علامات تو یہی ہیں کہ اللہ تعالیٰ انسے خوف دلاتا ہے۔ رواہ ابو داؤد والنسائی من حدیث قبیصۃ الہلالی رضی اللہ
اس جملہ مخوفات کو بلفظ جمع شامل ہے تو ان علامات کے وقت نماز پڑھنا اس حدیث سے ثابت ہے پس بدعت
میں ہے جیساکہ ابن حجر رح سے درمختار میں نقل کرکے بدعت حسنہ قرار دیا ہے کیونکہ ثابت بالنص بدعت نہیں
ہوتی ہے۔ م۔ واللہ تعالے اعلم۔

باب الاستسقاء

باب استسقاء کے احکام میں ہے۔ نماز استسقاء اسواسطے نہیں کہا کہ امام رح کے نزدیک اسمیں نماز مسنون نہیں ہے
بلکہ نماز کے علاوہ تمام احکام کو شامل کرنا چاہا۔ استسقاء سیرابی چاہنا۔ واضح ہو کہ یہ استسقاء ایسے مقام پر ہوتا ہے
جہاں دریا وجھیل وچشمہ وغیرہ نہ ہوں جسسے پانی پیئیں وانپے جانوروں کو پلاویں وکھیتی سینچیں یا یہ چیزیں ہوں
مگر انکی ضرورت کو کافی نہوں اور اگر یہ چیزیں کافی ہوں تو لوگ استسقاء کے لیے نہیں نکلینگے کیونکہ استسقاء تو شدت
ضرورت کے وقت ہوتا ہے۔ المحیط۔ پھر جب استسقاء ہو تو مستحب ہے کہ امام انکو تین روز تک روزہ رکھنے و توبہ کرنیکا
حکم کرے پھر چوتھے روز انکو لیکر نکلے۔ د۔ پھر اگر مکہ یا بیت المقدس ہو تو مسجد میں جمع ہوں۔ ف۔ اور اگر دوسری جگہ
ہو تو امام انکو لیکر چٹیل میدان میں جاوے۔ اور امید ترحم مائیں اپنے بچہ علحدہ کریں جیسے جانوروں میں بھی
کیا جاوے۔ اور نکلنے سے پہلے جو جس سے ممکن ہو صدقہ دے اور نئے سر سے توبہ و استغفار کریں۔ ت۔ اور مستحب
ہے کہ تین روز نکلیں مع امام کے۔ اس سے زیادہ منقول نہیں ہے۔ اور منبر وہاں نہ لیجاوینگے بلکہ پاؤں پیدل پھٹے
پرانے کپڑوں میں ذلیل بنے ہوئے اللہ تعالیٰ عزوجل کے حضور میں خشوع وخضوع کے ساتھ سر جھکائے ہوئے نکلیں
الظہیریہ۔ اگر امام نہ جاوے تو اجازت دے اور اگر اجازت بھی نہ دے تو جائز ہے کہ لوگ بلا اجازت جاویں
التجرید۔ اور ضعیفوں محتاجوں واپاہج وبوڑھوں وبوڑھیوں وبچوں کا واسطہ رکھکر اللہ تعالیٰ ارحم الراحمین سے
پانی کی دعا مانگیں الدرایہ م۔ کیونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ انما ترزقون بضعفائکم۔ یعنی انھیں محتاجوں ضعیفوں کے
وسیلہ سے تم رزق پاتے ہو۔ م۔ **قال ابو حنیفۃ رحمہ اللہ لیس فی الاستسقاء صلوٰۃ مسنونۃ فی جماعۃ**
امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ استسقاء میں کوئی نماز جماعت میں مسنون نہیں ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ مسنون سے فقہاء
کے نزدیک وہ فعل مراد ہوتا ہے جسکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت کے ساتھ کیا ہو یعنی ہمیشہ کیا ہو مگر کبھی
بھی جواز سکھلانے کو ترک کر دیا ہو۔ پھر استسقاء کی نماز میں خلاف ہے۔ ذخیرہ میں ہے کہ اگر تنہا نماز پڑھیں تو مضائقہ
نہیں ہے۔ اگر جماعت کریں تو ابن الہمام نے حاکم شہید کی عبارت کافی سے نکالا کہ جماعت مکروہ ہے۔ اور شیخ الاسلام
خواہر زادہ سے نقل کیا کہ جماعت ہمارے نزدیک جائز ہے لیکن سنت نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف رح کی
عبارت سے بھی یہی ظاہر ہے کیونکہ نفی مقید ہے یعنی ایسی جماعت نہیں جو سنت ہو تو نکلا کہ ایسی جماعت ہو سکتی ہے جو
جائز ہو اور سنت نہو۔ اور زیلعی رح نے نقل کیا کہ ابن ابی شیبہ نے باسناد صحیح روایت کی کہ مغیرہ بن عبد اللہ واسطے

استسقاء کے نکلا تو ابراہیم نخعی رحمہ اللہ بھی اسکے ساتھ نکلے جب مغیرہ مذکور رہان نماز پڑھنے لگا تو ابراہیم رح لوٹ
آئے - اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آپ استسقاء کو نکلے تو استغفار سے کچھ زائد نہین کیا - عینی نے لکھا
کہ بعضے متعصب لوگون نے کہا کہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک جماعت نماز استسقاء بدعت ہے حالانکہ ابو حنیفہ رح نے ہرگز
نہین کہا ہے صرف سنت ہونے سے انکار کیا اور جب انکے نزدیک سنت نہین تو محتمل ہے کہ شاید مستحب ہو اور شاید
جائز ہو اور منافع مین ہے کہ اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی فعل کیا تو فقط فعل سے سنت نہین ہوجاتا جب تک
کہ اسپر مواظبت ثبوت نہ ہو - تحفہ مین ہے کہ اگر امام نہین نکلا اور لوگون کو نکلنے کی اجازت دی تو نکلین اور جماعت سے
نماز نہ پڑھین مگر جب کہ امام نے کسی کو مقرر کر دیا ہو کہ وہ انکو جماعت پڑھا دے - مع - اب امام مصنف کے کلام کی
تفسیر یہ ہے کہ استسقاء مین نماز بجماعت مسنون نہین ہے - ف - پھر جب سنت نہین مگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے کبھی جماعت کی اور کبھی نہین تو جماعت جائز بلکہ دو رکعت پڑھنے اولی ہے - **فان صلی الناس وحدانا جاز** - پھر
اگر لوگون نے اکیلے اکیلے نماز پڑھی تو جائز ہے - ف - اور اگر تنہا بھی نہ پڑھی تو بھی جائز ہے - **وانما الاستسقاء الدعاء
والاستغفار** - اور استسقاء تو فقط دعاء واستغفار ہے - ف - اور اسمین نماز کچھ ضروری نہین ہے - **لقوله تعالى
فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا الآية** - یعنی مین نے کہدیا کہ تم اپنے رب سے مغفرت مانگو وہ تو غفار ہے
ف - اسمین کوئی نماز شرط نہین ہے - **ورسول الله صلى الله عليه وسلم استسقى ولم ترو عنه الصلوة** - اور اس
دلیل سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے استسقاء کیا حالانکہ آپ سے نماز مروی نہین ہوئی - ف - یعنی بعض
مرتبہ ایسا ہوا کہ آپ نے سیرابی کے لیے پانی مانگا حالانکہ اس مرتبہ آپ سے نماز منقول نہین تو معلوم ہوگیا کہ اسکے واسطے
نماز مسنون نہین ہے بلکہ بنظر قبولیت دعاء کے نماز پڑھ لینا اولی ہے اسی واسطے ہر فریضہ نماز کے بعد دعاء کرنے کا حکم آیا ہے
کہ وہ محل قبولیت ہے - رہا بیان اسکا کہ آپ نے بارش رحمت مانگا اور اسکے واسطے نماز مقدم نہین کی ہے - اول
وہ تبوک میں جاتے وقت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طویل حدیث مین ہے کہ منزل پر شدت گرمی و پیاس سے لوگون
کا برا حال تھا حتی کہ بعض نے اپنے اونٹ کو ذبح کرکے اسکے اوجھ کے پانی سے اپنے کلیجہ پر چھڑکا تھا پس تب جاکر
حضرت ابوبکر الصدیق سے عرض کیا تو حضرت ابوبکر رض نے جاکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے التجا کی کہ ہم لوگ
پانی کے بہت محتاج ہین آپ نے فرمایا کہ اگر لوگ صبر کرتے تو اس سے بہتر ہوتا پھر دعا کے واسطے دست مبارک اٹھائے
جب تک اسوقت شدت حرارت سے آتشی کرہ بنا ہوا تھا کہ ناگاہ ایک ٹپہ ابر کا پیدا ہوا اور اسنے جھوم کر پانی برسا دیا
کہ تمام آدمی و جانور خوب سیراب ہوگئے اور برتن و مشکین بھر لین - حضرت عمر رض نے کہا کہ مین اس پارہ ابر کے
پیچھے چلا کہ وہ کہان جاتا ہے پس حد لشکر سے باہر کچھ نشان نہ تھا اور نہ کوئی قطرہ برساتھا - یہ حدیث تمام وکمال ابن کثیر
تفسیر مین ذکر کی ہے م - اور انس رض سے روایت ہے کہ مسجد مین جمعہ کے روز ایک شخص داخل ہوا اور آنحضرت صلعم
کھڑے خطبہ پڑھتے تھے کہ آپکے سامنے ہو کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ مواشی واونٹون کے گلے مرے اور راہین بند
ہو گئین پس آپ اللہ تعالی سے دعا فرمادین کہ ہمکو باران رحمت عطا فرماوے - پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اپنے دست مبارک اٹھائے اور فرمایا اللهم اغثنا اللهم اغثنا اللهم اغثنا - انس رض نے بیان کیا کہ واللہ اسوقت
ہم نہ ابر دیکھتے اور نہ کوئی ٹپہ ابر کا اور ہمارے اور کوہ سلع کے درمیان کوئی چیز حائل بھی نہ تھی کہ اتنے مین ناگاہ کوہ سلع
کے درے سے ایک ٹپہ ابر کا ڈھال کے برابر ظاہر ہوا اور جب آسمان کے بیچ مین آیا تو پھیلا اور برسنا شروع ہوا
انس رض نے کہا کہ واللہ ہم نے پھر سات روز تک آفتاب کی صورت نہین دیکھی پھر دوسرے جمعہ کو رسول اللہ صلعم

خطبہ پڑھ رہے تھے کہ ایک نے آکر سامنے کھڑے ہوکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ جانوروں کے گلہ مرے اور راہیں پانی سے بند ہوگئیں پس آپ دعا فرمادیں کہ اللہ تعالیٰ ہم سے روک دے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دست مبارک اٹھائے اور فرمایا۔ اللھم حوالینا ولا علینا اللھم علی الاکام والظراب وبطون الاودیۃ ومنابت الشجر۔ یعنی الٰہی یہ ہمارے گرد برسے اور ہم پر نہیں۔ الٰہی پہاڑوں وپہاڑیوں اور باطن وادیوں اور درختوں کے جنگلوں میں برسے۔ انس رضؓ نے بیان کیا کہ پس ابر مانند حوض کے ہوگیا یعنی آبادیوں کے گرد حلقہ کرلیا اور آبادیوں کو چھوڑ دیا اور ہم لوگ نماز پڑھکر دھوپ میں چلتے تھے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ مع۔ یہ حدیث متعدد طرق صحیحہ سے نہایت صحیح روایت ہے اور اہل عبرت کے لیے معجزہ بلیغہ ہے اور دلیل رحمت اور کمال قدرت کہ اللہ تعالیٰ کے خزائن غیر متناہی ہیں اور جو کچھ کسی کو عطا فرماتا ہے وہ بمقدار معلوم ہے۔ اس حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے باران رحمت طلب فرمایا اور اسکے واسطے نماز مروی نہیں ہے بلکہ حدیث اول اس بارہ میں زیادہ صریح ہے۔ م۔ پھر دعا جس کلام سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے اولیٰ ہے۔ ف۔ ایسا بیان آتا ہے۔ ہاتھوں کو آسمان کی طرف اٹھاوے تو بہتر اور کلمہ کی انگلی سے اشارہ کرے تو بھی۔ اور لوگ بھی اپنے ہاتھوں کو اٹھاویں کہ یہ سنت دعا ہے۔ المضمرات۔ وقالا یصلی الامام رکعتین۔ اور صاحبین نے کہا کہ استسقاء میں امام دو رکعت نماز پڑھے۔ ف۔ اول رکعت میں بعد الحمد کے سبح اسم ربک الاعلیٰ اور دوسرے میں ہل اتاک حدیث الغاشیہ پڑھنا افضل ہے۔ ع۔ لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی فیہ رکعتین کصلوۃ العید رواہ ابن عباس۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استسقاء میں دو رکعت نماز مثل نماز عید کے پڑھی اس حدیث کو ابن عباس رضؓ نے روایت کیا ہے۔ ف۔ کہ حضرت صلعم حالت تواضع وتضرع کے ساتھ نکل کر عیدگاہ تشریف لائے پھر تمہارے اس خطبہ کی طرح خطبہ نہیں پڑھا بلکہ برابر دعا وتضرع میں رہے اور دو رکعتیں پڑھیں۔ جیسے عیدین میں پڑھتے تھے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ یہی قول مالک وشافعی واحمد واکثرون کا ہے۔ مع۔ قلنا فعلہ مرۃ وترکہ اخری۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ کبھی کیا اور کبھی چھوڑا۔ ف۔ تو آپ کا کرنا نہ کرنے سے زیادہ نہ ہوا۔ مع۔ فلم یکن سنۃ۔ تو نماز پڑھنا سنت نہوا۔ ف۔ کیونکہ سنت ہونے کے واسطے یہ ضرور ہے کہ فعل زیادہ ہوا اور ترک کبھی کبھی ہو۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ جب آپ سے ایک فعل ثبوت ہوا پس اگر وہ سنت کی حد تک نہ پہونچا ہو تو افضل ضرور ہے۔ وقد ذکر فی الاصل قول محمد وحدہ۔ اور واضح ہو کہ اصل یعنی مبسوط میں صرف امام محمد کا قول مذکور ہے۔ ف۔ یعنی امام محمد کے نزدیک امام دو رکعت نماز پڑھے۔ اور ابو یوسف کا قول مذکور نہیں ہے اور اصح یہ کہ امام ابو یوسف کا قول بھی مثل قول امام محمد رح ہے۔ مع۔ پھر واضح ہو کہ حاکم نے کافی میں لکھا کہ نماز پڑھنے کی حدیث شاذ ہے۔ ف۔ عینی رح نے رد کردیا کہ شاذ کیونکر ہوگی جب کہ سترہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت موجود ہے ازانجملہ عبد اللہ بن زید بن عاصم الانصاری المازنی رضی اللہ عنہ کی حدیث بروایت بخاری ومسلم وابو داؤد والترمذی۔ ازانجملہ حدیث عائشہ رضؓ میں بروایت ابو داؤد۔ ازانجملہ حدیث ابن عباس جو اوپر گذری ازانجملہ حدیث ابو ہریرہ وبروایت ابن ماجہ والطحاوی۔ ان سب میں دو رکعت پڑھنا مروی ہے۔ مع۔ ویجہر فیہما بالقراءۃ اور صاحبین نے کہا کہ دونوں رکعت میں جہر سے قرات کرے۔ اعتبارا بالصلوۃ العید۔ بر قیاس نماز عید کے ف۔ کیونکہ ابن عباس رضؓ نے کہا کہ نماز عید کے مثل پڑھے۔ م۔ ثم یخطب۔ پھر خطبہ پڑھے۔ لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم خطب۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوا کہ آپ نے خطبہ پڑھا

ف۔ یہ حدیث ابن ماجہ نے روایت کی۔ ثم ہی کخطبۃ العید عند محمد۔ پھر یہ خطبہ مثل عید کے ہے امام محمد کے نزدیک
ف۔ یعنی دو خطبہ اور درمیان میں جلسہ خفیفہ ہے۔ وعند ابی یوسف خطبۃ واحدۃ۔ اور ابو یوسف کے
نزدیک ایک ہی خطبہ ہے۔ ف۔ زمین پر کھڑے ہو کر لوگوں کی طرف متوجہ ہو کر پڑھے اور مضمرات میں لکھا کہ
چاہے ایک ہی خطبہ کرے اور چاہے درمیان میں خفیف جلسہ کرے۔ اور اللہ تعالیٰ سے دعا کرے اور مومنون
و مومنات کے واسطے استغفار کرے ہ۔ ولا خطبۃ عند ابی حنیفۃ۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک خطبہ نہین
ہے۔ ف۔ یہی قول امام مالک واحمد کا ہے ع۔ لانہا تبع للجماعۃ ولا جماعۃ عندہ۔ کیونکہ خطبہ تو جماعت کے
تابع ہے اور امام رح کے نزدیک جماعت نہین ہے۔ ف۔ یہ تعلیل تو مشعر ہے کہ جماعت جائز نہین ہے کیونکہ جماعت
ہے تو خطبہ ہوگا اور شاید مراد یہ کہ خطبہ امام کے نزدیک مسنون نہین کیونکہ جماعت مسنونہ نہین ہے فافہم۔ م۔ ابن عبدالبر
نے کہا کہ سلف میں سے فقہاء کی جماعت کے نزدیک خطبہ ثبوت ہے ع۔ ویستقبل القبلۃ بالدعاء۔ اور دعاء
کے ساتھ قبلہ کی طرف متوجہ ہو۔ ف۔ پس خطبہ کے بعد دعاء کے لیے قبلہ رخ ہو جاوے۔ لما روی انہ
صلی اللہ علیہ وسلم استقبل القبلۃ وحول رداءہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے
قبلہ کا استقبال کیا اور اپنی رداء کو تحویل کیا۔ ف۔ چنانچہ صحیحین میں عبداللہ بن زید بن عاصم رض سے اور
مستدرک میں جابر رض اور طبرانی میں انس سے مروی ہے۔ نع۔ ویقلب رداءہ۔ اور منقلب کرے اپنی چادر
کو۔ ف۔ پس اگر مربع ہو تو اوپر کا سرا نیچے کر دے اور اگر مدور ہو تو داہین کو بائین طرف کر دے۔ المبسوط۔
اور ذخیرہ المالکیہ مین ہے کہ جو بائین کندھے پر ہے اسکو پکڑ کر پیچھے سے پھرا کر داہین پر لادے اور داہین کا بائین پر
پھیر دے۔ مع۔ ہذا قول محمد۔ یہ امام محمد کا قول ہے۔ ف۔ اور محیط مین قول ابو یوسف بھی مذکور ہے اور یہی
قول امام مالک و شافعی و احمد و اکثرون کا ہے۔ مع۔ اما عند ابی حنیفۃ فلا یقلب رداءہ لانہ دعاء فیعتبر بسائر
الادعیۃ۔ رہا امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک تو وہ قلب رداء نہین کریگا کیونکہ یہ دعاء ہے پس اسکا قیاس باقی دعاؤن
پر ہے۔ ف۔ اور باقی مین قلب رداء نہین ہے۔ وما رواہ کان تفاولا۔ اور جو حدیث مین روایت ہوا وہ بطور
فال نیک کے تھا۔ ف۔ یعنی یہ کوئی سنت نہین اور روایت صحیح ہے مگر بطور نیک فال کے تھا جسکا مرجع عبادت
کی جانب نہین ہے۔ حدیث جابر رض مین مصرح ہے کہ آپ نے تحویل رداء کیا تاکہ قحط بدل کر فراخی ہو جاوے۔ رواہ الحاکم
وصححہ۔ اور حدیث انس رض مین ہے کہ قلب رداء فرمایا تاکہ قحط منقلب ہو کر فراخی ہو جاوے۔ رواہ الطبرانی۔ مترجم کہتا ہے
کہ اللہ تعالیٰ نے لباس التقویٰ ذلک خیر۔ مین لباس تقویٰ کو بہتر فرمایا اور حدیث مین ہے کہ ہر شخص کی جیسی حالت ہوتی ہے
ویسے ہی چادر اسپر ہوتی ہے پس قوم کی چادرین منقلب کردین۔ عینی رح کا ظاہر کلام اس جانب ہے کہ اس فعل مین بھی
اتباع کرنا چاہیے اگرچہ وہ بطور تفاول ہو کیونکہ اتباع مین حکمت معلوم ہونا شرط نہین ہے۔ واللہ اعلم۔ ولا یقلب القوم
اردیتہم۔ اور قوم اپنی ردائین منقلب نہ کرین۔ ف۔ اور ائمہ ثلثہ رح کے نزدیک منقلب کرین بہ تبعیت امام
اور ہمارے قول کے مانند سعید بن المسیب رح وعروہ رح سے مروی ہے اور مذہب ثوری ولیث وغیرہ کا ہے۔ لانہ لم ینقل
انہ امرہم بذلک۔ کیونکہ یہ منقول نہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ رض کو ایسا حکم کیا۔ ف۔ اسپر اعتراض
ہوا کہ حکم نہین کیا مگر انکو منع نہین کیا اور آپ کا کسی فعل کو برقرار رکھنا بھی دلیل جواز ہے۔ ابن الہمام وعینی وغیرہ
جواب دیا کہ آپ قبلہ رخ تھے اور آپ کے متوجہ ہونے سے پہلے قوم نے ردائین منقلب فرمائین تو آپ نے نہین جانا
حالانکہ اس دلیل مین آپ کا جاننا ضرور ہے۔ ابو داؤد کی حدیث مین قلب رداء اسطرح مذکور ہے کہ آپ خمیصہ سیاہ

تھی تو چاہا کہ اسکے نیچے کے کنارہ کو پکڑ کر اسکو اوپر کریں مگر جب اسطرح منقلب کرنا آپ پر گران گذرا تو کندھوں پر منقلب کر لیا۔ اور امام احمد کی روایت میں اُسکے آگے یوں مذکور ہے کہ اور آپ کے ساتھ لوگوں نے بھی تحویل کی۔ حاکم نے کہا کہ اسناد بشرط مسلم صحیح ہے۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپ کو اسکا علم ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ اس جواب میں تامل ظاہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ **ولا یحضر اہل الذمۃ الاستسقاء** ۔ اور استسقاء میں ذمی لوگ حاضر نہوں۔ ف۔ ذمی وہ لوگ ہیں جو مسلمانوں کی ماتحتی میں بشرط اطاعت رہتے اور مسلمان نہیں ہوتے ہیں جنکی جانی و مالی حفاظت سلطان کے ذمہ ہوتی ہے اسی واسطے انکو ذمی کہتے ہیں۔ معنی یہ ہیں کہ چونکہ یہ لوگ مسلمان نہیں ہیں تو استغفار اور دعاے باران رحمت میں یہ لوگ شریک نہوں۔ **لانہ لاستنزال الرحمۃ** ۔ کیونکہ استسقاء تو رحمت نازل کی دعاء ہے۔ ف۔ پس اسی شخص سے لائق ہے جو رحمت کے قابل ہو نہ ذمی۔ **وانما تنزل علیہم اللعنۃ** ۔ اور ذمیوں پر تو لعنت ہی نازل ہوا کرتی ہے۔ ف۔ پس ذمیوں کو الگ رکھنا واجب ہے۔ ابن الہمام رح نے اعتراض کیا کہ رحمت دو قسم ہے ایک خاصہ اور وہ یہاں مطلوب نہیں ہے وہ تو دار آخرت میں مخصوص ہے اور دوسری قسم رحمت عامہ جیسے رزق وغیرہ تو استسقاء میں اسی قسم کی رحمت مطلوب ہے کیونکہ وہ باران رحمت کی خواہش ہے اور باران تو تمام اہل دنیا کے واسطے عام ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ ذمی اپنے معبود سے دعا مانگتا ہے اگرچہ وہ ظاہر میں خداے تعالیٰ سے دعا مانگے کیونکہ اُسنے اپنے زعم میں خدا اُسکو سمجھا جسکا کوئی شریک یا جورو بیٹا وغیرہ ہے اور یہ لامحالہ کوئی مخلوق ہوگی پس یہ دعاء اسی مخلوق سے ہوئی اور اللہ تعالیٰ سے نہوئی تو جب معلوم ہوگیا کہ کافر کی دعاء جناب باری تعالیٰ جل شانہ سے نہیں ہے اور نہ رحمان کے لائق ہے تو انکو ساتھ نہیں لیا جائیگا اور نہ انکی دعاء جو مردود اور مغضوب ہے اسوقت میں شریک کیجائیگی۔ پھر معلوم کافر وغیرہ کی جو دعاء سامان قبول ہوتی ہے وہ اسوجہ سے نہیں کہ وہ معرفت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو پہچانتا اور اسی سے دعا کرتا ہے بلکہ اسوجہ سے کہ جو امور اسکے بقاے دنیاوی و حیات سے متعلق ہیں انہیں اللہ تعالیٰ اسکو معیشت دیتا ہے اسی واسطے ابن الہمام نے لکھا کہ اگر ذمی لوگ چاہیں کہ علیحدہ گروہ کر کے کسی اپنے عبادتخانہ یا جنگل میں جمع ہوکر پانی مانگیں تو انکو ایسا کرنے سے روک دیا جاوے کیونکہ ممکن ہے کہ انکو اس معیشت سے مدد پہنچا دے تو عوام مسلمانوں کو شبہہ پیدا ہو جائیگا۔ میں کہتا ہوں کہ یہی قول اولیٰ ہے اگرچہ عینی رح نے جواز ذکر کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ یہ جواہر الفتاویٰ میں ہے کہ استسقاء کو نکلنے سے پہلے امام حکم کرے کہ لوگ آپس میں خطاؤں کی معافی کرائیں ع۔ اگر نکلنے سے پہلے باران دیدیا گیا تو شکر کے طور پر نکلنا مستحب ہے۔ د۔ اگر پانی کی کثرت اسقدر ہو کہ ضرر پہونچا دے تو اُسکے رک جانے کی دعاء کرنے میں مضائقہ نہیں ہے جیساکہ حدیث انس رض میں بروایت صحیحین اوپر مذکور ہو چکا ہے۔ م۔

باب صلوٰۃ الخوف

نماز خوف کے بیان میں۔ خوف کے معنی زبان عرب میں احتمال ضرر کے ہیں اور دہشت و ہیبت کے نہیں ہیں پس جب کافروں سے مقابلہ ہوا تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ نماز میں یہ خوف ہو کہ کافروں کے اچانک حملہ سے ضرر پہونچیگا اور دوم یہ کہ یہ احتمال ہو پھر دونوں صورتوں میں غالب گمان معتبر ہے حتی کہ اگر دشمن بالکل سامنے قریب ہو تو بھی بجاے غالب گمان کے کافی ہے اسی واسطے امام مصنف رح نے کہا۔ **اذا اشتد الخوف جعل الامام الناس طائفتین** ۔ جب کہ اشتداد خوف ہو تو امام لوگوں کو دو گروہ کرے۔ ف۔ یعنی نماز پڑھنے کے لیے م۔ اشتداد خوف کی عبارت قدوری کی ہے اسی کو امام مصنف نے لیا اور ہمارے عامہ علماء کے نزدیک اشتداد شرط نہیں ہے چنانچہ مبسوط و تحفہ و

محیط مین نماز خوف جائز ہونے کے لیے خالی دشمن کا سامنے موجود ہونا قرار دیا بغیر لفظ اشتداد کے۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ حقیقۃً خوف مراد نہین بلکہ دشمن کا موجود ہونا اُسکے قائم مقام ہے۔ ع۔ ابن الہمام نے کہا کہ اشتداد شرط نہین بلکہ دشمن سامنے ہو یا درندہ تو نماز خوف جائز ہے۔ الفتح۔ مین کہتا ہون کہ اشتداد خوف بمعنی غالب گمان خوف ہے جیسا کہ بیان ہوا اسی واسطے جوہرہ نیرہ مین کہا کہ اشتداد خوف کی صورت یہ ہے کہ دشمن اسلحہ حاضر ہو کہ اسکو دیکھتے ہون پس خوف کرین کہ اگر ہم سب نماز مین مشغول ہون تو ہم پر حملہ کریگا۔ ہ۔ پس دشمن کا موجود ہونا اسی وجہ سے قائم مقام خوف ہے کہ غالباً اس سے ضرر کا احتمال ہے ولہذا اگر دشمن سامنے موجود ہو مگر درمیان مین ایسی نہر عمیق حائل ہو کہ نماز ختم ہونے تک دشمن کے پہونچ جانے کا خوف نہ ہو تو اسوقت مین نماز خوف نہین ہے تو حاصل یہ ہوا کہ جس صورت مین کہ غالب گمان سے خوف ہو تو امام اسلحہ نماز پڑھاوے کہ لشکر کے دو حصہ کرے طائفۃ علی وجہ العدو۔ ایک گروہ کو دشمن کے مواجہ مین چھوڑے۔ وطائفۃ خلفہ۔ اور دوسرے گروہ کو اپنے پیچھے مقتدی بناوے۔ فیصلی بہذہ الطائفۃ رکعۃ وسجدتین۔ پس اس گروہ کے ساتھ ایک رکعت مع دونون سجدون کے پڑھے۔ ف۔ جب کہ مسافر ہو اور اگر مقیم ہو تو دو رکعت پڑھے۔ محیط۔ فاذا رفع راسہ من السجدۃ الثانیۃ مضت ہذہ الطائفۃ الی وجہ العدو۔ پھر جب دوسرے سجدہ سے سر اٹھاوے تو یہ گروہ بمواجہ دشمن کے چلا جاوے۔ ف۔ یعنی پیدل ورنہ سوار ہوگا تو نماز فاسد ہوجائیگی۔ ف۔ اور امام اتنی دیر تک خاموش بیٹھا رہے۔ وجاءت تلک الطائفۃ۔ اور وہ گروہ آوے۔ ف۔ جو ہنوز دشمن کے روبرو کھڑا تھا۔ فیصلی بہم الامام رکعۃ وسجدتین وتشہد وسلم ولم یسلموا۔ پس امام اسکے ساتھ باقی ایک رکعت و دو سجدے اور التحیات پڑھے اور خود سلام پھیر دے مگر وہ گروہ سلام نہ پھیرین۔ وذہبوا الی وجہ العدو۔ اور دشمن کے روبرو چلے جاوین۔ وجاءت الطائفۃ الاولی۔ اور پہلا گروہ آوے۔ فصلوا رکعۃ وسجدتین وحداناً بغیر قراءۃ۔ پس وے اپنی باقی ایک رکعت و دو سجدے اکیلے اکیلے بغیر قراءت پڑھین۔ لانہم لاحقون۔ کیونکہ یہ لوگ لاحق ہین۔ ف۔ اور لاحق پر قراءت نہین ہے۔ اور یہ اسوقت کہ نماز فجر ہو یا مسافر ہون یا جمعہ یا عید ہو۔ اور اگر یہ لوگ مقیم ہون تو تینون رکعات بدون قراءت تمام کرین۔ الفتح۔ وتشہدوا وسلموا ومضوا الی وجہ العدو۔ اور تشہد پڑھکر سلام پھیر کر دشمن کے مواجہ مین چلے جاوین۔ وجاءت الطائفۃ الاخری وصلوا رکعۃ وسجدتین بقراءۃ۔ اور دوسرا گروہ آوے اور قراءۃ کے ساتھ ایک رکعت و دو سجدے پڑھین۔ لانہم مسبوقون۔ کیونکہ یہ لوگ مسبوق ہین۔ ف۔ اور مسبوق پر قراءت لازم ہے۔ اور اگر یہ لوگ مقیم ہون تو تینون رکعات قراءت سے پڑھین۔ المحیط۔ وتشہدوا وسلموا۔ اور تشہد پڑھکر سلام پھیرین۔ والاصل فیہ روایۃ ابن مسعود رضہ ان النبی صلعم صلی صلوٰۃ الخوف علی الصفۃ التی قلنا۔ اور اصل اسمین روایت ابن مسعود رضہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز خوف کو اسی صفت پر پڑھا جو ہم نے بیان کی ہے۔ ف۔ یہ حدیث ابوداؤد نے روایت کی لیکن اول تو اسمین خصیف راوی قوی نہین دوم یہ کہ ابو عبیدۃ نے ابن مسعود رضہ سے نہین سنا۔ اور جسد وغیرہ مین حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے استدلال کیا کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جانب نجد جہاد کیا پس دشمن سے مقابلہ ہوا تو ہم اُنکے مقابلے مین صف بستہ ہوئے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے واسطے نماز پڑھانے کھڑے ہوئے پس ایک گروہ آپ کے ساتھ کھڑا ہوا اور دوسرا گروہ بمواجہ دشمن کے رہا پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

ساتھ والے گروہ کے ساتھ ایک رکوع دو سجدے کیے پھر یہ گروہ وہاں سے دشمن کے مواجہ میں کھڑا ہوا اور دوسرا گروہ آیا ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنکے ساتھ ایک رکوع دو سجدے کیے پھر سلام پھیر دیا پھر ہر گروہ کھڑا ہوا اور تنہا ایک رکوع دو سجدے کر لیے۔ رواہ الائمۃ الستۃ۔ اور جو صورت کتاب میں مذکور ہے وہ امام محمد نے آثار میں ابن عباسؓ کا قول روایت کیا لیکن اسمیں رائے کو دخل نہیں تو ابن عباس رضہ کا قول بمنزلہ مرفوع حدیث کے ہے۔ مع۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز خوف چار جگہ ذات الرقاع و بطن نخلہ و عسفان و ذی قرد میں پڑھی اور صورتیں احادیث میں مختلف ہیں اور ہر مجتہد نے اپنے اجتہاد سے ارجح اختیار کی اور قدوری و ابو نصر بغدادی نے تصریح کی کہ کل جائز ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ع م۔ اگر دور سے سپاہی نظر آئے اور دشمن خیال کر کے یعنی بخوف خطر نماز خوف پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ دشمن نہ تھا تو باطل ہے اور اگر دشمن نکلا تو جائز ہے۔ پھر یہ صورت کتاب میں مذکور ہے اسوقت کہ دونوں گروہ امام کے ساتھ نماز پڑھنے پر اصرار کریں اور اگر ایسا نہو تو افضل یہ ہے کہ امام ایک گروہ کو پوری نماز پڑھاوے پھر دوسرے گروہ میں سے ایک کو امام کرے وہ جاکر اس گروہ کو نماز کامل پڑھاوے۔ مع۔ پھر واضح ہو کہ قرآن میں نماز خوف کی آیت یہ ہے کہ واذا کنت فیھم فاقمت لھم الصلوٰۃ الآیہ۔ ترجمہ اور جب تو انمیں ہو اور اُنکے واسطے نماز قائم کی الخ۔ اس سے مزنی رح شاگرد شافعی و ابو یوسف و حسن بن زیاد نے نکالا کہ نماز خوف جائز ہونے میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہونا شرط ہے۔ اور جمہور علماء کے نزدیک یہ نہیں شرط ہے لہذا مصنف رح نے کہا۔ وابو یوسف وان انکر شرعیتھا فی زماننا فھو محجوج علیہ بما روینا۔ اور ابو یوسف نے اگرچہ ہمارے زمانہ میں نماز خوف کی مشروعیت سے انکار کیا مگر ابو یوسف پر حجت ان روایات سے قائم ہے جو ہم نے روایت کیں۔ ف۔ لیکن یہاں تو صرف روایت ابن مسعود رضہ مذکور ہے اور اسوقت خود حضرت صلعم نے پڑھائی تھی تو مراد مصنف کی یہ کہ دوسری روایات جو سوائے اس مقام کے ہمارے پاس موجود ہیں چنانچہ سعید بن العاص کے ساتھ طبرستان کی فتح میں حذیفہ رضی اللہ عنہ نے سردار کی اجازت سے ایک ایک رکعت کر کے نماز خوف پڑھائی۔ رواہ ابوداؤد والنسائی اور عبد الرحمن بن سمرہ رضہ نے کابل پر جہاد کرنے میں نماز خوف پڑھائی۔ رواہ ابوداؤد وغیرہ۔ اور حضرت علی رضہ نے لیلۃ الھریر و صفین میں مغرب کی نماز خوف پڑھائی۔ رواہ البیہقی اور ابو موسی اشعری نے اصبہان میں و سعد بن ابی وقاص نے مع حذیفہ و عبد اللہ بن عمرو بن العاص و حسن بن علی کی طبرستان میں۔ پس ان صحابہ رضی اللہ عنہم نے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز خوف پڑھی اور رہا یہ خیال کہ اگر نماز خوف جائز ہوتی تو غزوہ خندق میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازیں کیوں قضا ہوتیں جواب یہ کہ غزوہ خندق مقدم ہے اور نماز خوف متاخر ہے علاوہ ازیں جنگ خندق میں قتال سے گنجایش ہی نہیں تھی کیونکہ کفار کی تعداد بہت زیادہ تھی۔ بالجملہ یہ حجج صریحہ ابو یوسف رح پر قائم ہیں لہذا مبسوط و ملتقی البحار و مفید و ابو نصر البغدادی کی شرح مختصر الکرخی میں منصوص ہے کہ ابو یوسف نے اپنے قول سے رجوع کیا۔ وعلیٰ ہذا ہمارے اصحاب کے نزدیک باتفاق نماز خوف جائز ہے۔ پھر نماز خوف حضر و سفر دونوں میں جائز ہے یہی قول مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ کا ہے۔ مع۔ فان کان الامام مقیما صلی بالطائفۃ الاولی رکعتین وبالطائفۃ الثانیۃ رکعتین۔ پھر اگر امام مقیم ہو تو پہلے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں اور دوسرے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھے۔ لما روی انہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی الظھر بالطائفتین رکعتین رکعتین۔ بدلیل اس حدیث کے جو مروی ہوئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں گروہ کے ساتھ دو دو رکعت پڑھیں۔ ف۔ یہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث

غزوہ ذات الرقاع میں ہے کہ پھر نماز کی اذان دی گئی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گروہ کے ساتھ دو رکعتیں
پڑھیں پھر یہ گروہ پیچھے چلے گئے یعنی دشمن کے روبرو اور آپ نے دوسرے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھیں
جابر رضہ نے کہا کہ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار رکعتیں ہوئیں اور قوم کی دو رکعتیں ہوئیں والحدیث
رواہ مسلم۔ لیکن اسمیں ظہر کا ذکر نہیں ہے۔ ہاں ابو داؤد نے بسند صحیح حدیث ابو بکرہ رضی اللہ عنہ سے روایت
کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز خوف پڑھی پس ایک گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھکر سلام پھیر دیا پھر
یہ لوگ دشمن کے مواجہہ میں جاکر کھڑے ہوئے اور دوسرا گروہ آیا تو انکو آپ نے دو رکعتیں پڑھائیں پھر سلام پھیر دیا
تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار رکعتیں ہوئیں اور اصحاب رضہ کی دو رکعتیں ہوئیں۔ بیہقی نے مانند حدیث
ابو بکرہ رضہ کے جابر رضہ سے بطن نخلہ میں روایت کی یعنی اسمیں تصریح ہے کہ ہر گروہ کے دوگانہ پر سلام پھیر دیا۔ بعض
نے حدیث جابر رضہ کو جو صحیح مسلم میں ہے حدیث ابو بکرہ رضہ پر محمول کیا اور انھیں میں سے امام نووی ہیں اور
بعض نے نہیں اور انہیں میں سے قرطبی رح ہیں۔ مترجم کہتا ہے کہ حدیث بیہقی مؤید قول نووی رح ہے اور محقق ابن الہمام رح
نے کہا کہ یہ تو لازم ہے کیونکہ اسمیں مصرح ہے کہ آپ غزوہ ذات الرقاع میں تھے تو مسافر تھے پس جب کہ حنفیہ کے نزدیک مسافر
کو پورا کرنا جائز نہیں تو ناچار یہی کہنا پڑیگا کہ آپ نے دو رکعت پر سلام پھیر دیا جیسا کہ حدیث ابو بکرہ رضہ میں ہے پھر
جب آپ نے دوسرے گروہ کو نماز پڑھائی تو آپ کی نفل ہوئی اور قوم کی فرض ہوئی اور لازم آیا کہ نفل والے کے
پیچھے فرض والے کا اقتدا جائز ہے اور یہ بھی حنفیہ کے نزدیک ممنوع ہے۔ شیخ الاسلام عینی رح نے لکھا کہ بعض کا قول ہے
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو سفر میں خاصۃً تمام پڑھنے کا اختیار تھا۔ بعض نے کہا کہ یہ خصوصیت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی نفل میں تھی کہ اوروں کا فرض ادا ہو جاتا تھا۔ عینی رح نے اور بھی اقوال نقل کیے۔ اور مترجم کے نزدیک تو یہ
تاویل اول و ارجح ہے کہ آپ کی نفل میں اوروں کا فرض ادا ہوتا تھا کیونکہ متنفل کے پیچھے مفترض کا اقتدا نہ ہونا کوئی صحیح
منصوص نہیں ہے بخلاف اسکے کہ فرض مسافر دو رکعت ہونا تو خود ان احادیث سے بھی ماخوذ ہے یا وہ تاویل کیجاوے جو
امام طحاوی رح نے بعد ذکر حدیث ابو بکرہ رضہ کے کہی کہ یہ اسوقت تھا کہ ایک فریضہ کو دو مرتبہ بطور فریضہ پڑھنا جائز تھا
کیونکہ حدیث ابن عمر رضہ میں اس سے ممانعت وارد ہوئی اور ممانعت بعد اباحت کے ہے۔ لیکن اسپر اعتراض کیا گیا کہ یہ دعوی
بلا دلیل ہے اور جواب دیا گیا کہ ضرورت نے تاویل پر مجبور کیا اور یہی دلیل کافی ہے۔ پھر رد کیا گیا کہ اسقدر ضرورت کافی
اس وجہ سے نہیں کہ استنباط نے مجبور کیا کہ اقتدا نہیں جائز ہے۔ میں کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ مکرر فرض پڑھنا بحدیث ابن
عمر رضہ ممنوع ہے تو ناچار یہ قبل ممانعت ہوگا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ محقق ابن الہمام رح نے کہا کہ باوجود اسکے خوف
کے ہر قوم کے ساتھ دوگانہ پڑھنے پر اب کون دلیل قائم ہوئی جب کہ یہ قصہ سفر کا اور قبل ممانعت مکرر پڑھنے کا تھا پھر
کہا کہ اب تک کوئی دلیل حدیث کی اس مسئلہ میں نہیں ملی۔ البتہ یہ قیاس ہے کہ جب سفر میں ہر گروہ کے ساتھ آدھی آدھی
نماز مقسوم ہوئی سوائے مغرب کے تو جب حضر میں نماز خوف کی ضرورت ہو تو بھی اسی طرح نصف نصف ہوگی پس دو
رکعت ایک کے ساتھ اور دو رکعت دوسرے گروہ کے ساتھ پڑھیگا۔ فتح۔ **ویصلی بالطائفۃ الاولی من المغرب
رکعتین وبالثانیۃ رکعۃ واحدۃ**۔ اور مغرب کی نماز میں پہلے گروہ کے ساتھ دو رکعتیں اور دوسرے گروہ کے ساتھ
ایک رکعت پڑھے۔ **ف**۔ خواہ سفر میں خوف ہو یا حضر میں۔ **لان تنصیف الرکعۃ الواحدۃ غیر ممکن**۔ کیونکہ
ایک ہی رکعت کو آدھا آدھا کرنا غیر ممکن ہے۔ **ف**۔ تو بہرحال وہ کسی گروہ کے حصہ میں جاوے گی۔ **فجعلنا فی الاولی**
تو اس رکعت کو اول گروہ کے حصہ میں کر دینا۔ **اولی**۔ بہتر ہے۔ **بحکم السبق**۔ بوجہ اس گروہ کے سبقت کے۔ **ف**

یہی قول عامہ علماء کا ہے - اور ثوری رح اول کے واسطے ایک اور دوم کے واسطے دو رکعتین رکھین اور شافعی نے اسکو بھی
جائز رکھا ہے - مع - واضح ہو کہ خوف دشمن اور درندہ کا یکسان ہے اور وہ نماز کو مقصور نہین کرتا بلکہ صرف چلنا جائز کر دیتا
ہے - المضمرات - مگر وہی چلنا جو اپنے وقت پر ہو - م - لہذا اگر امام نے مغرب مین اول گروہ کے ساتھ ایک رکعت
پڑھی اور وے پھر گئے پھر دوسرے گروہ کے ساتھ دو رکعتین پڑھین تو جوہرہ نیرہ مین کہا کہ مجموع سب کی نماز فاسد
ہو گئی ہے - اور عینی رح نے لکھا کہ امام کی نماز فاسد نہو گی - کیونکہ وہ اپنی جگہ سے نہین گیا - اقول یہی صحیح اور کلام جوہرہ
کے یہی معنی ہین - ابن الہمام رح نے کہا کہ دونون گروہ کی نماز فاسد ہو گئی - کیونکہ پہلا گروہ ایسے وقت پھرا کہ اسکو
ابھی پھرنا نہین تھا اور دوسرا گروہ ایسے وقت مین ملا کہ وہ اول گروہ کا حصہ تھا پس وہ اول مین داخل ہوا اور
ایسے وقت پھرا کہ اسکو واپس آنا چاہیے تھا تو نماز فاسد ہوئی اور اصل یہ کہ عود کرکے آنے کے وقت جو پھر
نماز فاسد ہو گی اور جو پھر جانے کے وقت رجوع لاوے تو فساد نہین ہے - الفتح - **ولا یقاتلون فی حال الصلوٰۃ**
اور کوئی گروہ نماز کی حالت مین قتال نہ کرین - ف - یعنی قتال کثیر فاسد کرتا ہے اور قلیل نہین جیسے ایک تیر
مار دینا - اور سوائے مواجہہ دشمن کے دوسرا چلنا یا سوار ہونا بھی فاسد کرتا ہے جیسے قتال کرنا - ت د - **فان فعلوا
بطلت صلوتہم** - پھر اگر انھون نے قتال کیا تو یہ نماز جو ابھی تمام نہ ہوئی تھی باطل ہو گئی - **لانہ صلی اللہ علیہ وسلم
شغل عن اربع صلوات یوم الخندق ولو جاز الاداء مع القتال لما ترکہا** - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
جنگ خندق کے روز چار نمازون سے مشغول کر دیے گئے اور اگر قتال کے ساتھ مین ادا کرنا جائز ہوتا تو ان نمازون
کا ادا کرنا نہ چھوڑتے - ف - اعتراض ہوا کہ یوم خندق تک تو صلوٰۃ الخوف کا حکم نازل نہین ہوا تھا بدلیل
حدیث ابو سعید الخدری رض دربارہ یوم الخندق کے کہ جنگ مین گرفتار ہو کر ہم لوگ نماز سے روکے گئے الخ -
اور آخر مین ہے کہ یہ واقعہ قبل نازل ہونے قولہ تعالیٰ فان خفتم فرجالا او رکبانا - ہوا تھا - یہ حدیث ابن ابی شیبہ
و عبد الرزاق و شافعی و بیہقی و دارمی و ابو یعلی نے روایت کی - قاضی عیاض نے کہا کہ صحیح یہ کہ نماز خوف کا حکم بعد
غزوۃ الخندق کے نازل ہوا ہے - محقق ابن الہمام رح نے جواب دیا کہ اس اعتراض کا کچھ لگاؤ نہین ہے کیونکہ مسئلہ تو
نماز کی حالت مین قتال مفسد ہونے مین ہے اور آیت فان خفتم فرجالا الخ مفید ہے کہ خوف کی حالت مین نماز پیدل و
سوارہ جائز ہے اور ہم بھی اسکے قائل ہین - پھر نماز خوف کا نزول صحیح یہی کہ بعد خندق کے شروع غزوہ عسفان مین ہے
بدلیل حدیث ابو عیاش الزرقی کہ جب مشرکون نے نماز مین مکر کا قصد کیا تو نماز خوف درمیان ظہر و عصر کے نازل ہوئی
رواہ احمد و ابو داؤد و النسائی و قد روی الترمذی عن ابی ہریرۃ و صححہ - اور کچھ خلاف نہین کہ غزوہ عسفان بعد خندق
ہے - اور ابو موسیٰ رض غزوہ ذات الرقاع مین تھے - کما فی الصحیحین - اور ابو ہریرہ رض بھی بروایت احمد و سنن اربعہ
اور معلوم ہے کہ ابو ہریرہ رض کا اسلام غزوہ خیبر مین ہوا تو خندق کے بعد خیبر اور اسکے بعد ذات الرقاع ہوا - اب
ہم کہتے ہین کہ قتال کی حالت مین نماز نہین جائز ہے کیونکہ اگر جائز ہوتی تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم یوم الخندق کو
لڑائی کی حالت مین ادا کر لیتے - پھر غزوہ خندق کے بعد نماز خوف نازل ہوئی جیسے معروف ہے اور آیت مین ہتھیار
باندھے نماز پڑھنے کا حکم بھی مذکور مگر اسمین یہ جواز نہین آیا کہ قتال بھی کرتے جاؤ تو قتال مفسد رہا - ملخص الفتح -
اور وجہ یہ ہے کہ قتال کرنا نماز کے اعمال مین سے نہین ہے اسی طرح جو شخص صف سے امام کی طرف آوے یا جانے
مین سوار ہو جاوے - الجوہرہ - اور دریا مین تیرتے ہوئے یا پیدل چلتے ہوئے بھی نہین جائز ہے - المضمرات
پس اگر بھاگتے ہوئے کچھ ٹھہرنا ممکن ہو کہ نماز پڑھ لے تو پڑھے ورنہ ہمارے نزدیک تاخیر کرے - اگر نماز خوف مین

سہو ہو گیا تو اسپر دو سجدہ سہو واجب ہین - المحیط - اور روایت ابو داؤد حدیث عبد اللہ بن انس رض کہ جب خالد بن سفیان الہذلی کو قتل کے لیے چلتے ہین اشارہ سے پڑھی تھی کچھ حجت نہین اسواسطے کہ خود اپنا فعل بیان کیا بدون بیان صحت و سنت کے تو وہ حجت نہین ہو سکتا لیکن ہمارے نزدیک تقلید صحابی قیاس پر مقدم ہو فافہم م - **فان اشتد الخوف صلوا** - پھر اگر خوف مین شدت ہو تو نماز پڑھین - ف - پیدل کھڑے ہوے - سالذخیرہ - یا جبکہ سوار ہون تو - رکبانا - سواری کی حالت مین - ف - جب کہ دشمن کے ہجوم سے اُترنا بہت خوفناک ہو - فرادی - تنہا اکیلے اکیلے - ف - نہ بجماعت یہی ظاہر الروایۃ ہو - یومون بالرکوع والسجود - درحالیکہ اشارہ کرین رکوع وسجود کے ساتھ - ف - قبلہ رخ ہو کر بشرطیکہ ممکن ہو - الی ای جہۃ شاؤا اذا لم یقدروا علی التوجہ الی القبلۃ - جس جہت کی طرف چاہین جب کہ قبلہ کی طرف متوجہ ہونے پر قادر نہون - لقولہ تعالیٰ فان خفتم فرجالا اورکبانا - بدلیل قول اللہ تعالیٰ - فان خفتم الخ یعنی پھر اگر تم کو خوف ہو یعنی اول سے بڑھکر تو نماز پڑھو پیادہ یا سوارہ - وسقط التوجہ للضرورۃ - اور قبلہ کی طرف متوجہ ہونا بوجہ ضرورت کے ساقط ہو گیا - وعن محمد انہم یصلون بجماعۃ - اور امام محمد سے نوادر مین روایت ہو کہ سوار لوگ جماعت سے پڑھین - ولیس بصحیح لانعدام الاتحاد فی المکان - اور یہ روایت صحیح نہین کیونکہ اتحاد مکانی معدوم ہو - ف - یعنی امام ومقتدی کی جگہ متحد نہین ہو حتی کہ اگر دونون ایک ہی جانور پر ہون تو بالاتفاق پیچھے والا آگے والے کی اقتدار کر سکتا ہو - الفتح - اور پیدل لوگ بالاتفاق جماعت نہین کر سکتے - وجہ الفرق یہ کہ پیدل کی رفتار درحقیقت پیدل کا فعل ہو اور سوار کی رفتار درحقیقت جانور کا فعل ہو اور مجازاً سوار کا کہلاتا ہو - سوار اگر بھاگا جاتا ہو تو اسی طرح پڑھے جو گذرے اور اگر بھاگے ہوئے کا تعاقب کر رہا ہو تو رفتار کی حالت مین نہین پڑھیگا کیونکہ ضرورت نہین ہو - سواری پر فرض پڑھنا بوجہ عذر بارش یا لوٹیرون کے جائز ہو جب کہ نماز خوف کے طور پر نہین پڑھ سکتے ہون - فقہاء امصار کے نزدیک نماز خوف تین آدمیون سے اسطرح صحیح کہ ایک امام و ایک مقتدی و ایک بواجہہ دشمن ہو جب کہ کافی ہو - مرغینانی مین ہو کہ نماز خوف ایسے مسافرون کو نہین جائز جو اپنے سفر مین عاصی ہون جیسے حرام لڑائی مین نہین جائز ہو مع -

باب الجنائز

جنازون کے بیان مین - جنائز جمع جنازہ بفتح الجیم میت اور بکسر الجیم وہ تابوت جسپر میت کو رکھتے ہین - مع - اذا احتضر الرجل - جب آدمی محتضر ہوا - ف - یعنی ملائکہ موت حاضر ہوئے یا موت حاضر ہوئی - چونکہ یہ بات معلوم ہونا متعذر رہی تو معنی یہ کہ جب موت نزدیک ہوئی و اُسکے علامات ظاہر ہوے یعنی ٹانگین ڈھیلی پڑگئین کہ کھڑی نہین ہو سکتی ہین اور ناک ٹیڑھی ہو گئی اور کنپٹیان بیٹھ گئین - جب ایسی علامات ظاہر ہوئین خواہ مرد ہو یا عورت ہو - وجہ الی القبلۃ - تو وہ قبلہ کی طرف متوجہ کر دیا جاوے - علی شقہ الایمن - اُسکی داہنی کروٹ پر - ف - یہی قول مالک وشافعی واحمد کا ہو - ع - اعتبارا بحال الوضع فی القبر لانہ اشرف علیہ - قبر مین رکھے جانے کی حالت پر قیاس کر کے کیونکہ یہ شخص اسکے کنارے لگ گیا ہو - والمختار فی بلادنا الاستلقاء - اور ہمارے دیار ماوراء النہر مین چت لٹانا اختیار کیا گیا ہو - ف - یعنی پاؤن قبلہ رخ کر کے - امام الحرمین شافعی نے کہا کہ اسی پر لوگون کا عمل ہو - ع - لانہ ایسر لخروج الروح - کیونکہ یہ روح نکلنے کے واسطے بہت آسان حالت ہو - ف - لیکن اسمین کوئی نص نہین اور نہ عقل سے دریافت ہو سکتی ہو صرف اٹکل کا اعتبار نہین

لہٰذا امام مصنف رح نے کہا کہ - والاول ہو السنۃ - سنت تو اول ہی صورت ہے - ف - کہ داہنی کروٹ پر لٹایا جاوے - کیونکہ براء بن معرور رضی اللہ عنہ نے وصیت کی تھی کہ میرا تہائی مال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا جاوے اور موت کے وقت مجھے قبلہ رخ متوجہ کیا جاوے - جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آئے اور آپ سے وصیت بیان کی گئی تو آپ نے فرمایا کہ وہ فطرت کو پا گیا اور اپنی تہائی کو آپ نے براء رض کی اولاد کو پھیر دیا یعنی خود کچھ بھی نہیں قبول کیا - والحدیث رواہ الحاکم والبیہقی - پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبلہ رخ متوجہ کرنے کی تعریف کر دی - رہا یہ کہ داہنی کروٹ پر ہو تو وہ خواب کی حدیث سے لیا جاوے جو اسی نام کے دوسرے صحابی یعنی براء بن عازب رض سے صحیحین میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذا اتیت مضجعک فتوضأ وضوءک للصلوٰۃ ثم اضطجع علی شقک الایمن الخ - جب تو اپنی خوابگاہ میں آتا چاہے تو نماز کے مانند وضو کر کے پھر داہنی کروٹ پر لیٹ رہ آخر تک اور آخر میں ہے کہ پھر اگر تو اس خواب میں مر گیا تو فطرت پر مرا - اس سے معلوم ہوا کہ مرنا اس ہیأت پر خوب ہے اور اسمیں قبلہ رخ کا ذکر اسواسطے نہیں کہ ہر شخص کو اس رخ کی خوابگاہ شاید میسر نہو - بالجملہ دونوں حدیثیں ملا کر نکلا کہ محتضر کو قبلہ رخ داہنی کروٹ پر لٹایا جاوے - عطاء رح نے فرمایا کہ میں نے نہیں دیکھا کہ کسی نے میت کے ساتھ ایسا نہ کیا ہو - رواہ ابن شاہین - ابوداؤد کی حدیث عمیر بن قتادہ رض ہے استحلال البیت الحرام قبلتکم احیاء و امواتا - یعنی کبائر میں سے ہے حلال کر لینا خانہ کعبہ کو جو بیت الحرام تمہارا زندگی و موت کا قبلہ ہے - علاوہ بریں یہ حالت بمنزلہ قبر میں لیٹنے اور مرض میں لیٹنے کے ہے حالانکہ ان دونوں میں داہنی کروٹ پر قبلہ رخ لیٹنا مسنون ہے - شع - امام جصاص نے فرمایا کہ پھر اگر یہ ہیأت اسپر دشوار ہو تو اپنی حالت پر چھوڑا جاوے - ع - ولقن الشہادتین اور اسکو شہادتین تلقین کیجاویں - ف - یعنی بالاجماع مستحب ہے کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا رسول اللہ اسکو تلقین کریں - اکثر کتابوں میں صرف لا الہ الا اللہ ہے اور صواب یہی جو امام مصنف نے ذکر کیا - لقولہ صلعم لقنوا موتاکم شہادۃ ان لا الہ الا اللہ - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم لوگ اپنے مردوں کو شہادت لا الہ الا اللہ تلقین کرو - ف - رواہ الجماعۃ الا البخاری - یعنی مع شہادت محمد رسول اللہ کے کیونکہ لا الہ الا اللہ کلمہ توحید پورا نہیں جب تک محمد رسول اللہ ساتھ نہو بدلیل حدیث ابن عباس در بارہ وفد عبد القیس ہل تدرون ما الایمان باللہ وحدہ لا شریک یہ ایمان لانا یوں ہی دونوں کے ساتھ تبلایا ہے - والحدیث فی الصحیح - اور اگر محمد رسول اللہ صلعم سے جو لا الہ الا اللہ پایا ہے اسکی گواہی دے تو معنی میں دونوں جمع ہو گئے اور اسی جہت سے اکثر کتابوں میں صرف لا الہ الا اللہ مذکور ہے کیونکہ حالت موت میں جہانتک مختصر ہو بہتر ہے - پھر حدیث میں تو مردوں کو تلقین کرنے کا لفظ ہے تو محتمل ہوا کہ بعد دفن کے قبر کی زندگی میں تلقین کریں یا جب مرنے لگے تو امام مصنف نے کہا - والمراد بالموتیٰ الذی قرب من الموت - اور مردوں سے مراد ہر وہ کہ جو موت سے قریب ہوا - ف - کہ آخر وہ مردہ ہے کیونکہ فی الحقیقۃ مردہ کو تلقین سے اثر نہ ہوا تو لا محالہ مراد وہ کہ قریب الموت ہے - مع - اور تلقین کی صورت یہ کہ اسکے پاس غرغرہ لگنے یعنی گھر گھرانے سے پہلے ذرا بلند آواز سے کہ جسکو وہ سنے کوئی تلقین اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا رسول اللہ - پڑھے - اور اس سے نہیں کہنا چاہیے کہ تو کہہ اور نہ اسپر الحاح کرنا چاہیے بخوف اسکے کہ مبادا اسکی زبان سے کچھ نکل جاوے - پھر جب اسنے ایکبار کہہ لیا تو پھر دہرانا نہیں چاہیے لیکن جب کہ بعد اسکے وہ کچھ اور بات بولا ہو - الجوہرہ - بالجملہ یہ سب اسواسطے کہ حدیث صحیح میں ہے کہ جس شخص کا آخر کلام لا الہ الا اللہ ہو وہ جنت میں داخل ہوا - م - اسوقت میں حائضہ عورت اور جنب کے دان

موجود ہونے میں مضائقہ نہیں ہے - قاضیخان - فع - مستحب ہے کہ ملقن ایسا ہو جسکو اسکی موت سے خوشی ہو بلکہ ایسا ہو کہ
محتضر کے حق میں ایمان وخیر کا گمان رکھتا ہو - السراج - اور اگر محتضر سے ایسے کلمات ظاہر ہوں کہ موجب الکفر
ہیں تو مشائخ نے کہا کہ اسکے کافر ہوجانے کا حکم نہیں ہوگا بلکہ مسلمان مردوں کی طرح اسکے ساتھ برتاؤ کیا جاوے
الفتح - غرغرہ کے وقت لا الہ الا اللہ سے ایمان لانا بیفائدہ ہے مگر غرغرہ کے وقت گناہوں سے توبہ مقبول ہے جیساکہ
ملا علی قاری رح نے ظہیریہ وغیرہ سے شرح فقہ اکبر میں محقق کیا اور مترجم نے تفسیر میں مبسوط لکھا ہے - م - نیکوں کا
اسوقت حاضر ہونا بہتر - اسکے پاس سورہ یٰس پڑھی جاوے - خوشبو موجود ہو - دفن کے وقت قبر پر ہمارے
نزدیک ظاہر الروایۃ میں تلقین نہیں ہے - ع - الہدایہ - یہ اس بنا پر کہ ہمارے نزدیک بخلاف مردہ نہیں سنتا ہے
ف - اگر سنے تو بھی اسکا کام پورا نہ ہوا اور اگر وہاں نافع ہے تو کافر و منافق حذر رکھے - میں کہتا ہوں کہ شاید اس سے
یہ دلالۃ مراد ہو بشرطیکہ وہ سنے مگر سننا خلاف اجماع مشائخ ہے - م - مگر ہم نے بوقت موت و وقت دفن دونوں وقت
تلقین پر عمل کرتے ہیں - المضمرات - اور ظاہر کلام ابن الہمام بھی اسی طرف ہے بدلیل لقنوا موتاکم - اور عینی رح نے
کہا کہ شمس الائمہ حلوانی نے کہا کہ ہم نہ کہتے ہیں نہ روکتے ہیں - قاضیخان نے کہا کہ اگر نفع نہیں تو ضرر بھی نہیں ہے
عینی رح نے کہا کہ میں کہتا ہوں کہ کیونکر یہ تلقین نہ کیجاوے حالانکہ طبرانی رح نے ابو امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت
کی کہ ابو امامہ رض نے فرمایا کہ جب میں مروں تو تم میرے ساتھ اسکے موافق کرنا جیساکہ ہمکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے مردوں کے ساتھ کرنے کا حکم دیا ہے وہ یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جب تمہارے برادران ایمانی میں سے کوئی مرا
پھر تم نے اسکی قبر پر مٹی ڈالی تو چاہیے کہ اسکی قبر کے سر کی طرف کھڑا ہو کر کہے کہ اے فلان بن فلانہ یعنی اسکی ماں کا
نام لیوے تو وہ سنیگا اور جواب نہیں دیگا پھر کہے کہ اے فلان بن فلانہ - تو وہ اٹھکر بیٹھ جائیگا پھر کہے کہ اے فلان بن فلانہ
تو وہ کہیگا کہ ہمکو ارشاد کر اللہ تعالیٰ تجھپر رحم کرے - مگر تم کو اس جواب کا شعور نہ ہوگا - پھر کہے کہ یاد کر اس بات کو جسپر تو دنیا
سے نکلا ہے گواہی اس بات کی کہ لا الہ الا اللہ وان محمدا عبدہ ورسولہ - یعنی سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی الٰہ نہیں ہے اور بیشبہ
محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے بندے و رسول ہیں اور تو راضی ہوا تھا اللہ تعالیٰ کے رب ہونے و اسلام کے دین
ہونے اور قرآن کے امام بننے پیشوا ہونے پر - پھر منکر و نکیر میں سے ایک دوسرے کا ہاتھ پکڑکر کہیگا کہ چل اسکے پاس
ہمکو نہیں بیٹھنے دیگا جس نے اسکو اسکی حجت سکھلا دی - پس ایک شخص نے صحابہ میں سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اگر
ہم اسکی ماں کا نام نہ جانتے ہوں تو فرمایا کہ اسکی ماں حوا رضی کی طرف نسبت کر دے اور کہے کہ اے فلان بن حوا - عینی رح
نے کہا کہ اسکی سند صحیح ہے لیکن سعید الازدی جس نے ابو امامہ رض سے روایت کی اسکی جگہ ابن ابی حاتم نے سعید
چھوڑ دی ہے - مترجم کہتا ہے کہ علم کے دلائل سے تو دونوں وجہیں تمام نہیں - اسلیے کہ بالاتفاق ائمہ و مشائخ حنفیہ کے
نزدیک وہ دلیل نص قرآنی نہیں بنتے ہیں اور عموم نص کی تخصیص کے واسطے قطعی دلیل چاہیے اور جو حدیث ذکر کی
اگر وہ صحیح ہو تو اسکے برابر نہ ہوتی حالانکہ اسکی صحت اسناد میں ہنوز کلام باقی ہے پس قبر کی تلقین خلاف مذہب ہے
واللہ تعالیٰ اعلم - م - بالجملہ وقت موت کے تلقین بالاجماع مستحب ہے - اور مستحب ہے کہ مریض کا متولی اسپر مہربان و دانا کار
ہو اور اسکو معاصی و مظالم سے توبہ کی اور وصیت کی تلقین کرے اور جب جانے کہ اب موت کا نزول ہوا تو اسکے حلق
کو تر رکھے پانی وغیرہ سے تر کرتا رہے - ع - فاذا مات شد لحیاہ - پھر جب مر گیا تو اسکے جبڑے باندھ دیے جاویں
ف - ایک چوڑی پٹی سے ٹھوڑی کے نیچے سے نکال کر دونوں کنارے سر پر بہت نرمی سے باندھ دیے جاویں
وغمض عیناہ - اور اسکی آنکھیں بند کر دی جاویں - ف - اور یہ کام اسکے اہل وعیال میں سے

وہ کرے جو اسپر بہت مہربان ہو۔ الجوہرہ۔ اور بند کرنے والا اسوقت دعا کرتے ہوے کہے۔ بسم اللہ وعلیٰ ملۃ رسول اللہ اللھم یسر علیہ امرہ وسہل علیہ مابعدہ واسعدہ بلقائک واجعل ماخرج الیہ خیرا مما خرج عنہ۔ التبیین۔ یعنی آنکھیں بند ہوتی ہیں اللہ تعالیٰ کے نام پر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملت پر۔ الٰہی اسپر اسکا کام آسان کردے اور اسکے مابعد کو اسپر سہل کردے اور اسکو اپنے لقاء سے نیکبخت کردے اور جہان گیا ہے اسکو اُسکے لیے جہان سے گیا ہے بہتر کردے نفع۔ پھر اسکے جوڑ بند نرم کردے اور ہاتھون کو بازو کی طرف لاکر پھر سیدھا دراز کردے اور ہاتھ کی انگلیون کو ہتھیلی کی طرف لاکر پھر سیدھی کردے اور رانون کو پیٹ کی طرف لگاکر پھر دراز کردے۔ الجوہرہ۔ امام مصنف نے کہا۔ بدلک جری التوارث۔ ایسا کرنے پر توارث جاری ہے۔ ف بزرگون سے ایک زمانہ والون سے دوسرون کو یون ہی معمول ملا کہ نیچے واوپر کا جبڑا باندھتے اور آنکھین بند کردیتے ہین۔ ثم فیہ تحسینہ۔ پھر اسمین یہ بات بھی ہے کہ مردے کی صورت اچھی بنانا ہوا۔ فیستحسن۔ تو یہ کرنا بہتر ہے۔ ف اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوسلمہ رضی اللہ عنہ کی آنکھین بند کردین کما فی حدیث مسلم۔ ع۔ اور حدیث مین ہے کہ جب روح نکلتی ہے تو آنکھ کی بینائی اُسی کے پیچھے لگتی ہے۔ مراد یہ کہ اُسکی خوبصورتی پر نظر فریفتہ ہوتی ہے۔ م۔ جب انتقال کرجاوے تو حائضہ اور جسکو نہانے کی حاجت ہو وہان سے علیحدہ کردیے جاوین۔ اور اُسکے پیٹ پر تلوار وآئینہ کوئی چیز رکھدی جاوے تاکہ پھول نہ جاوے اور موت کے کپڑے اتارکر اُسکو کوئی پورا کپڑا اوڑھاکر کسی تخت یا تختہ پر لٹایا جاوے تاکہ زمین کی تری اثر نہ کرے۔ الملتقی مع السراج۔ اور جو اچانک مرگیا اتنی تاخیر کرین کہ موت کا یقین ہوجاوے۔ الجوہرہ۔ مکروہ اسکے پاس قرآن پڑھنا مکروہ ہے یہانتک کہ غسل دیا جاوے۔ التبیین۔ اور مستحب ہے کہ اسکے مسلمان دوست دار کو مطلع کرے کہ اسکا حق نماز ودعاء ادا کرین۔ الجوہرہ۔ اور بازارون مین پکار دینا بقول اصح مکروہ نہین ہے۔ محیط السرخسی۔ اور اسکے قرضے ادا کرنے مین جلدی کرین۔ اور اُسکی تجہیز وتکفین مین تاخیر نہ کرین الجوہرہ۔ اگر عورت کے پیٹ مین بچہ جنبش کرتا ہو تو اُسکا پیٹ شق کرکے نکالین اسکے سواے کچھ گنجایش نہین ہے۔ قاضی خان۔

فصل فی الغسل ۔ فصل غسل میت کے بیان مین۔ واضح ہو کہ زندون پر غسل میت اکثر کتب مین حق واجب اور امین الہمام نے فرض یعنی علی فرض کفایہ لکھا بنظر اجماع اگرچہ اجماع منصوص نہین ہے اور ابی بن کعب رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدم علیہ السلام کی موت آئی تو ملائکہ جنت سے کفن وحنوط لائے جب انتقال کیا تو آدم کو پانی وبیری سے تین مرتبہ نہلایا اور تیسرے بار مین کافور ملایا اور طاق کپڑون مین کفنایا اور لحد کھودی اور اسپر نماز پڑھی اور کہا کہ یہی آدم کے بعد اسکی اولاد کی سنت ہے۔ رواہ الحاکم۔ اور دوسری روایت مین ہے کہ ملائکہ نے کہا کہ اے اولاد آدم یہی تمہارے واسطے بعد آدم کے سنت ہے تو تم یون ہی کیا کرو۔ قال الحاکم صحیح الاسناد۔ ف۔ اور عبد اللہ بن احمد کی روایت مین ہے کہ آدم کی لحد کھودی اور آدم پر نماز پڑھی پھر اسکو قبر مین اتارکر اسپر کچی اینٹین رکھین اور قبر سے نکل کر اسپر مٹی ڈالدی۔ ورواہ البیہقی ایضاً۔ ع۔ مترجم کہتا ہے کہ ظاہر یہ کہ ملائکہ نے بصورت آدمی یہ سب کام کیے اور بعد کو آدم علیہ السلام کی اولاد پر ظاہر ہوا کہ ملائکہ تھے واللہ اعلم۔ م۔ اور صحیحین مین حدیث ابن عباس رض سے اس شخص کا واقعہ جو ناقہ سے گرکر مرگیا تھا یہی مروی کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ اسکو پانی وبیری سے غسل دو اور صحاح الستہ کی حدیث ام عطیہ مین حضرت صلعم نے اپنی دختر مطہرہ یعنی زینب رض کے نہلانے مین عورتون کو حکم دیا کہ تم اسکو تین بار یا پانچ بار یا زیادہ اگر تمہاری راے مین آوے غسل دو۔ اور صحیح مین ہے کہ آنحضرت صلعم کو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے غسل دیا۔ پھر برابر لوگون مین یہ متوارث چلا آتا ہے۔ پس یہ فعل تو زندون پر واجب ہے

اور رہا یہ کہ میت کو غسل دینا کیون واجب ہوا تو اسمین دو قول ہین ایک یہ کہ بوجہ حدث کے واجب ہوا کیونکہ عقل زائل
ہوئی اور اگر موت کی نجاست سے ہوتا تو غسل سے پاک نہوتا - قول دوم یہ کہ بوجہ نجاست موت کے غسل واجب ہی
کیونکہ آدمی بھی ایسا حیوان ہی جسمین خون ہی تو دوسرے خون کے جانورون کی طرح یہ بھی موت سے نجس ہوجاتا ہی
ف - یہ قول شیخ ابو عبداللہ الجرجانی وغیرہ مشائخ عراق کا ہی اور یہی قول عامہ مشائخ کا اور یہی اظہر ہی ع - اور یہی
اقیس ہی - ف - اسی وجہ سے اگر کنوئین مین مرجاوے تو وہ نجس ہوجاتا ہی اور اگر بعد غسل کے کنوئین مین گر پڑے
تو نجس نہ ہوگا اور محدث کو لادے ہوے نماز جائز ہی اور میت کو قبل غسل کے نہین اور بعد غسل کے جائز ہی محیط
والبدائع - لیکن دونون قول پر وارد ہوتا ہی کہ پھر بعد غسل کے پاک نہ ہونا چاہیے جیسے دیگر جانور کہ جب خود مرکر
نجس ہوا تو دھونے سے پاک نہین ہوتا ہی لہذا محمد بن شجاع الثلجی رح نے کہا کہ مومن کے واسطے کرامت ہی کہ
موت سے نجس نہین ہوتا - ابن الہمام نے کہا کہ ابو ہریرہ رضہ سے حدیث مرفوع روایت کی جاتی ہی کہ سبحان اللہ
ان المومن لا ینجس حیا و میتا - یعنی ابو ہریرہ رضہ نے کہا کہ مین نجس تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا کہ سبحان اللہ مومن تو کبھی زندگی و موت مین نجس نہین ہوتا - ابن ہمام نے کہا کہ اگر یہ صحت کو پہونچے
تو واجب ہوگا کہ یہی کہا جاوے کہ سبب اسکا حدث ہی - مف م - مین کہتا ہون کہ حدیث ابو ہریرہ رضہ مین ان
المومن لا ینجس - یعنی مومن نجس نہین ہوتا ہی - یہ تو حدیث صحیح ہی چنانچہ ترمذی نے کہا کہ حسن صحیح ہی اور خود
صحیح کی روایت مین موجود ہی اور لفظ حیا و میتا - کی زیادتی اگرچہ ثبوت نہو تب بھی یہی معنی حاصل ہین کیونکہ مومن
بعد موت کے بھی مومن ہی اور حدیث مطلق ہی پس اسکو ہم مقید نہین کرینگے حالانکہ کوئی نص مقید بھی نہین
اور یہی اقیس واصول سے اوفق ہی کیونکہ جب حالت حیات مین باوجود اسباب جنابت وغیرہ کے نجس نہو البتہ محدث
ہوا تو بعد ممات کے بدرجہ اولی نجس نہوگا بلکہ محدث ہوجائیگا کیونکہ قربان نہین ہوا اور اگر وہ قربان ہوگیا
یعنی شہید ہوگیا تو وہ محدث بھی نہوا حتی کہ شہید کے واسطے غسل بھی نہین ہی اور دیگر جانورون پر اسکا قیاس
خلاف اصول ہی کیونکہ انسان و حیوانات مین روح و عقل و تطہیر اعتقادات وغیرہ سے فرق کامل موجود ہی پھر
خالی خون کی وجہ سے قیاس نہین کرسکتے ہین جب کہ انسانی تطہیر اعتقادات سے ہی لہذا اگر وہ اعتقاد توحید
حق سے پاک نہوا تو وہ زندہ بھی نجس ہی - لقولہ تعالی ان المشرکین نجس - پس کافر مردہ بھی نجس ہی لہذا مسئلہ
ہی کہ مثلاً بیٹا مومن ہو اور اسکا باپ کافر مرا تو وہ اسکو طہارت کا غسل نہین دیگا بلکہ نجس کپڑا دھونے کے
طور پر غسل دیگا - پھر رہا یہ کہ قبل غسل کے کنوان نجس و نماز نہین جائز ہی تو یہ بربنائے احتیاط ہی کہ کمتر حالت موت
کسی چیز منی و پیشاب وغیرہ نکلنے سے خالی ہوتی ہی تو غالب کو بمنزلہ موجود قرار دیکر یہ حکم دیا گیا ہی چنانچہ اسکے نظائر
بہت ہین جیسے اغماء وغیرہ تو ناقض وضو ہی حالانکہ ان چیزون سے حدث و جنابت ہی نہ نجاست پس قول اصح و اقیس
و اظہر یہی ہی کہ مومن کے مردے کو بوجہ حدث کے غسل دینا واجب ہی واللہ تعالی اعلم بالصواب - م - پھر کیا اس
غسل مین نیت شرط ہی - عینی رح نے لکھا کہ شرط نہین ہی - ابن الہمام نے کہا کہ مردے کی طہارت حاصل ہونے مین
تو شرط نہین لیکن زندہ کے ذمہ سے وجوب اتر جانے مین ظاہر یہ کہ شرط ہی چنانچہ ابو یوسف سے مروی ہی کہ میت پر
اگر پانی برس گیا کہ وہ دھل گیا یا پانی اسپر جاری ہوا تو یہ غسل میت کا قائم مقام نہین کیونکہ ہمکو اسکے غسل دینے
کا حکم ہی - ابن الہمام نے کہا کہ اور اسوجہ سے کہ ہم نے ہنوز اسکا حق ادا نہین کیا اور مشائخ نے کہا کہ جو شخص
پانی مین ڈوب مرا وہ ابو یوسف کے قول مین تین مرتبہ نہلایا جاوے اور امام محمد سے ایک روایت یہ کہ اگر

نکالتے وقت غسل کی نیت کی تو دوبار غسل دیا جاوے ورنہ تین بار یعنی نکالنے مین نیت کے ساتھ اسکو غسل قرار دیا
اور ایک روایت یہ کہ ایکبار غسل دیا جاوے گویا اسمین مقدار واجب کا بیان کیا ہو - الفتح - فاذا ارادوا غسلہ یعنی
جب میت کو غسل دینے کا ارادہ کرین - وضعوہ علی سریر - تو اسکو ایک تختہ پر رکھین - لینصب الماء عنہ - تاکہ اس سے
پانی بہ جاوے - ف - پھر اسکی ہیات مین ائمہ سے کوئی روایت نہین - الاسبیجابی - اور اصح یہ کہ جسطرح آسان ہو لٹا دین
الظہیریہ - اور بہتر یہ کہ بائین کروٹ پر ہو تاکہ دائین سے شروع کرین - التحفہ - اور معروف یہ کہ پاؤن قبلہ کی طرف کرکے
چت لٹاتے ہین - مع ہ - وجعلوا علی عورتہ خرقۃ - اور اسکی شرمگاہ پر کپڑا ڈالدین - اقامۃ لواجب الستر - تاکہ
پردہ پوشی کا واجب پورا ہو - ویکتفی بستر العورۃ الغلیظۃ - اور صرف شرمگاہ سخت کے چھپانے پر اکتفا کیا جائیگا -
ف - یعنی مقام پائخانہ وپیشاب کو - ع - اور یہی ظاہر المذہب ہے - الخلاصہ - ہو الصحیح تیسرا - اور یہی قول صحیح ہے
بنظر آسانی دینے کے - ف - اور اسی پر فتوی ہے - ع - اور کہا گیا کہ زیر ناف سے گھٹنے تک اور یہی صحیح ہے - المحیط
قلت فی اثباتہ ضعف فاذا تعسر سقط فالاصح ظاہر المذہب - م - ونزعوا ثیابہ - اور میت کے کپڑے اتار دین - ف
جنھین وفات پائی ہے - لیمکنہم التنظیف - تاکہ انکو نظافت دینا میت کا آسان ہو - ف - اور شافعی رح کے نزدیک
چونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جامہ مین غسل دیا گیا تھا تو سنت یہ کہ نہین اتارین - جواب یہ کہ صحابہ رضہ کو تردد ہوا
کہ اللہ تعالی کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے مردون کی طرح کپڑے اتار کر نہلاوین یا مع لباس پس صحابہ رضہ پر
نیند طاری ہوگئی حتی کہ سب کی گردنین سینون پر تھین اور مکان کے ایک طرف سے آواز آئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو لباس سمیت نہلاؤ - حضرت ام المومنین عائشہ رضہ فرمایا کرتین کہ جو بات اب مجھے سوجھی اگر پہلے سوجھی تو حضرت صلعم
کو سواے آپ کے ازواج کے کوئی نہین نہلاتا - رواہ ابوداؤد - اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ رضہ مین برہنہ کرکے نہلانا معروف
تھا اور یہ خصوصیت حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی تھی - مع - سواے غسال ومددگارون کے باقیونکو
پردہ کر دینا مستحب - السراج - استنجاء اسطرح کرایا جاوے کہ نہلانے والا موٹا کپڑا ہاتھ پر لپیٹ کر شرمگاہون کو
دھووے کیونکہ چھونا مثل دیکھنے کے حرام ہے - الجوہرہ - مرد عورت کو اور عورت مرد کو غسل نہ دیوے - عورت
میت کا کوئی نہلانے والا سواے مردون کے نہین تو غسل ساقط مگر مرد اپنے ہاتھ پر کپڑا لپیٹ کر تیمم کراوے -
الفتح - مین کہتا ہون کہ یہ صریح ہے کہ میت کا غسل حدث ہے کیونکہ نجاست کا تیمم باطل ہے - م - نہلانے مین مرد میت
کی ران کو مرد نہ دیکھے اور نہ عورت کی ران کو عورت غسالہ - التاتارخانیہ - ووضوہ - اور میت کو وضو کراوین
ف - سواے ایسے طفل کے جو نماز نہین پڑھتا تھا - القاضیخان - تو صاحب الوضو کو دائین سے وضو کراوین
المبسوط - من غیر مضمضۃ واستنشاق - بدون کلی کرانے وناک مین پانی ڈالنے کے - ف - اور یہی اکثر
فقہا کا قول ہے - ع - لان الوضوء سنۃ الاغتسال - کیونکہ غسل حاصل کرنے کی سنت وضو ہے - ف
اور وضو نماز کے بغیر ہاتھ دھلوائے - المحیط - غیر ان اخراج الماء منہ متعذر فیترکان - فرق اتنا ہے
کہ میت سے پانی کا نکالنا دشوار ہے تو مضمضہ واستنشاق ترک کیے جاوین - ف - یعنی شرعا ساقط ہوگئے - م -
پس ابتدا چہرہ دھونے سے ہوگی - المحیط - لیکن بعض علماء نے کہا کہ غاسل اپنی انگلی پر کپڑا لپیٹکر میت کے منہ
سے دانت وجڑین وتالو وغیرہ مع ہونٹھ کے صاف کر دے اور ناک صاف کر دے - الظہیریہ - اور شمس الائمہ حلوائی
نے کہا کہ اسی پر لوگون کا عمل ہے - المحیط - اور صحیح یہ کہ میت کو مسح سر کیا جاوے اور پاؤن دھونے مین تاخیر نہ ہوگی
التبیین - ثم یفیضون الماء علیہ - پھر میت پر پانی بہاوین - اعتبارا بحال الحیوۃ - بقیاس حالت حیات کے

ف اور ہمارے نزدیک پانی گرم ہونا افضل ہے۔ المحیط۔ اور یہی شافعیہ کی کتاب محلی میں ہے اور جواہر المالکیہ میں
گرم وسرد کا اختیار ہے۔ مع۔ پھر جس تختہ پر نہلایا جاوے اور پانی کی کیفیت کا بیان یہ ہے کہ۔ ویجمر سریرہ وترا
اور تختہ کو طاق دفعہ خوشبو کے دھونی دیجاوے۔ ف اسطرح کہ ایک شخص مجمرہ لیکر تخت کے گرد تین یا پانچ یا سات
مرتبہ پھراوے۔ ف۔ اس سے زیادہ نہ کیا جاوے۔ الاسبیجابی۔ ع۔ لما فیہ من تعظیم المیت۔ کیونکہ اسمین
میت کی تعظیم ہے۔ وانما یوتر لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ وتر یحب الوتر۔ اور طاق دفعہ بدلیل قول
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ اللہ تعالی وتر ہے وہ وتر کو محبوب رکھتا ہے۔ ف رواہ البزار رحمہ اللہ تعالی
ع۔ بلکہ اسماء الہی کی حدیث صحیحین کا آخری جملہ یہی ہے اور حضرت جابر رض سے مرفوعاً روایت ہے کہ جب تم لوگ میت کو
دھونی دو تو طاق دفعہ دھونی دو۔ رواہ الحاکم وابن حبان۔ اور میت کو سب تین بار دھونی دیجاتی ہے اول تو
اسکی روح نکلنے وقت تاکہ کوئی بدبو ہو تو دور ہو جاوے۔ دوم غسل دینے کے وقت۔ سوم کفن پہنانے کے وقت
پھر جنازہ کے پیچھے دھونی نہیں لگانے اور نہ قبر میں کیونکہ حدیث میں منع ہے کہ تم جنازے کے پیچھے آگ یا آواز
نہیں لاؤ۔ یعنی نہ تو شیناشیل کا نرون کے اور آگ لے چلنا ممنوع ہے۔ الفتح۔ م۔ ویغلی الماء۔ اور پانی جوش
دیا جاوے۔ ف زعفران لاوسں سے نہیں۔ ت۔ کیونکہ یہ رنگ مردون کو نہیں چاہیے۔ بلکہ۔ بالسدر او
بالحرض۔ بیر کی پتی یا حرض کے ساتھ۔ ف حرض اشنان ایک قسم کی گھاس ہوتی ہے۔ ب۔ مبالغۃ فی
التنظیف۔ یہ بغرض مبالغہ تنظیف کے ہے۔ ف یعنی صفائی وستھرائی خوب ہو جاوے۔ چنانچہ غسل کے دلائل
مین اوپر مذکور ہو چکا۔ اور بیر وغیرہ ملانے اور سات بار تک غسل دینے سے نظافت کا مبالغہ ظاہر ہے ورنہ ایکبار کافی
تھا تو گرم کرنا بھی اسی قسم میں ہو اسپ بیری کی پتی یا اشنان ڈال کر جوش دیا جاوے۔ فان لم یکن فالماء القراح
پھر اگر یہ کوئی چیز نہو تو خالص پانی۔ ف یعنی جوش دیا جاوے اور اگر جوش دینا ممکن نہو تو اسی طرح کافی ہے لحصول
اصل المقصود۔ کیونکہ اصل مقصود حاصل ہے۔ ف وہ غسل میت ہے۔ ویغسل راسہ۔ اور میت کا سر
ف جب کہ اسپر بال ہون۔ التبیین۔ ولحیتہ۔ اور اسکی داڑھی دھوئی جاوین۔ بالخطمی۔ خطمی کے ساتھ لیکون
انظف لہ۔ تاکہ میت کے واسطے خوب پاکیزہ ہو جاوین۔ ف اور اگر خطمی نہو تو صابون وسکے مانند چیز کے
ساتھ دھووین۔ التبیین۔ اور اگر میسر نہو تو خالص پانی کافی ہے۔ شرح الطحاوی۔ ثم یضجع علی شقہ الایسر۔ پھر
میت اپنی بائین کروٹ پر لٹایا جاوے۔ ف تاکہ دائین طرف سے غسل شروع ہو۔ فیغسل بالماء
والسدر۔ پس پانی و بیری سے دھویا جاوے۔ حتی یری ان الماء قد وصل الی ما یلی التخت منہ۔
یہانتک کہ دیکھ لیا جاوے کہ میت میں سے نیچے کا جسم جو تخت سے ملا ہوا ہے وہانتک پانی پہونچ گیا۔ ف تاکہ پورا
بدن دھل جاوے۔ م۔ یہ ایک مرتبہ تمام بدن بھرپور دھونا واجب ہے اور تین بار غسل دینا سنت ہے۔ البدائع۔
ثم یضجع علی شقہ الایمن۔ پھر داہنی کروٹ پر لٹایا جاوے۔ فیغسل۔ پھر دھویا جاوے۔ ف یعنی اسی
پانی و بیری کے ساتھ۔ حتی یری ان الماء قد وصل الی ما یلی التخت منہ۔ یہانتک کہ دیکھ لیا جاوے
کہ پانی پہونچ گیا وہانتک کہ جو میت میں سے تخت سے متصل ہے۔ ف پس اول دائین طرف سے دوم بائین
طرف سے ہوا۔ لان السنۃ ہو البداءۃ بالمیامن۔ کیونکہ سنت یہی کہ ابتداء داہنون سے ہو۔ ف
بدلیل حدیث حضرت ام المومنین عائشہ رض جو وضو میں گذری۔ رواہ الجماعۃ۔ اور بدلیل حدیث ام عطیہ دربارہ
غسل حضرت زینب دختر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اسکو ائمہ صحاح الستہ نے روایت کیا اور اسمین ہے

ہم سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شروع کرو اسکے داہنے اعضاء اور مواضع وضو سے - مع - بالجملہ پہلا اور
دوسرا دھونا تو پانی و بیری کے ساتھ ہو اور تیسرا دھونا پانی و کافور سے ہو چنانچہ محمد بن سیرین رح نے ام عطیہ رضہ سے
اسکو صریح پایا ہے - رواہ ابوداؤد و اسنادہ صحیح - ملتقطا - اور پیٹھ دھونے کے واسطے میت کو اوندھا نہ کریں - ع - واضح
ہو کہ نوادر میں امام ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ جب غسل میت کا ارادہ کریں تو پہلے بٹھلا کر پیٹ سے جو نکلے اسکو
دھوڈالیں پھر غسل شروع کریں اور یہی شافعی رح کا قول ہے - ح - لیکن ظاہر الروایۃ یہی ہے جسطرح مصنف رح نے ذکر
فرمایا کہ اول داہنی سے غسل دیدیں پھر بائیں سے دوسرا غسل دیدیں - ثم یجلسہ - پھر غسل دینے والا میت کو
بٹھلا دے - ویسندہ الیہ - اور اپنی طرف اسکا تکیہ لگا دے - ویمسح بطنہ مسحا رفیقا - اور میت کے
پیٹ کو رفق و نرمی سے مسح کرے - ف - تاکہ جو کچھ نکلنا ہو نکلے - تحرزا عن تلویث الکفن - کفن کے
آلودہ ہونے سے بچاؤ کی غرض سے - فان خرج منہ شئی - پھر اگر میت کے پیٹ سے کچھ نکلا - غسلہ ولا یعید
غسلہ ولا وضوءہ - تو اسکو دھوڈالے اور اسکا غسل یا وضو نہیں دہراوے - ف - یہی قول مالک و ثوری
وشافعیہ کا ہے - مع - لان الغسل عرفناہ بالنص وقد حصل مرۃ - کیونکہ غسل دینا تو ہم نے نص سے پہچانا ہے اور
وہ ایکبار حاصل ہو چکا - ف - اب دوبارہ نہوگا - وزندوں پر قیاس نہیں ہو سکتا - م - پھر تیسری بار اسکو پانی لگاکر
سے بائیں کروٹ پر لٹا کر داہنی طرف سے غسل دیدیا جاوے کہ تمام بدن کو بھرپور ہو جاوے پس تینوں بار غسل
دینا پورا ہو گیا - الفتح - پھر اگر کفن میں لپیٹنے کے بعد کچھ نکلے تو بلا خلاف اسکا دھونا یا وضو نہیں واجب ہے - مع -
ثم ینشفہ بثوب - پھر میت کے بدن کو ایک پاک کپڑے سے پونچھ لے - کیلا تبتل اکفانہ - تاکہ اسکے کفن
بھیگ نہ جاویں - ف - اب کفن کو خوشبو دینا اور میت کو یوں ہی خوشبو لگاکر کفن پہنانا چاہیے لہذا فرمایا -
ویجعلہ - ای المیت - فی اکفانہ - اور میت کو اسکے کفن کے کپڑوں میں درج کرے - ف - اسی قدر فرض
ہے اور مفید میں ہے کہ خوشبو لگانا مستحب ہے - لہذا فرمایا - ویجعل الحنوط علی راسہ ولحیتہ - اور میت کے سر
و داڑھی پر حنوط لگا دے - ف - خوشبودار چیزوں سے مرکب ایک عطر کو حنوط کہتے ہیں - ف - تمام پاکیزہ
خوشبودار چیزوں میں مضائقہ نہیں خواہ کوئی عطر ہو مگر خاصۃ مرد کے حق میں زعفران و ورس کا لگانا نہو - الایضاح
عورت کے لیے مضائقہ نہیں ہے - المحیط - اور مشک اکثر علماء نے جائز رکھا ہے - ع - مترجم کہتا ہے کہ اگر وہ آگ کے
ذریعہ سے کھنچا ہوا نہو تو بہتر ہے - فاللہ اعلم - م - بالجملہ کفن پہنانے میں حنوط اسکے سر و داڑھی پر اور تمام بدن پر لگا دیا
جاوے - المحیط - ح - والکافور علی مساجدہ - اور کافور اسکے اعضاء سجود پر لگایا جاوے - ف - یعنی پیشانی
و ناک پر اور دونوں ہتھیلیوں و دونوں گھٹنوں و دونوں قدموں پر - المحیط - لان التطیب سنۃ - کیونکہ خوشبو ملنا
کرنا سنت ہے - ف - بحدیث ام عطیہ وغیرہ - پس حنوط جب تمام بدن پر ملا گیا تو اعضاء سجود پر بھی ہو گیا پھر
کافور اعضاء سجود پر زیادہ ہوا - والمساجد اولی بزیادۃ الکرامۃ - اور اعضاء سجود زیادتی کرامت کے
واسطے زیادہ لائق ہیں - ف - اور مساجد کو معطر کرنا بیہقی نے ابن مسعود رضہ سے روایت کیا ہے - ع - ولا یسرح
شعر المیت ولا لحیتہ - اور کنگھی نہیں کیے جاوینگے میت کے بال یعنی سر کے اور نہ اسکی داڑھی کے بال - ولا یقص
ظفرہ - اور نہ کاٹے جاویں اسکے ناخن - ف - مگر ٹوٹا ہوا ناخن الگ کر دینے میں مضائقہ نہیں - المحیط
ولا شعرہ - اور نہ اسکے بال کترے جاویں - ف - اور نہ مونچھیں کتریں اور نہ بغل کے بال اکھاڑیں اور
نہ زیر ناف کے بال مونڈیں بلکہ جس طرح ہے سب اسی طرح دفن کر دیا جاوے - محیط السرخسی - لقول عائشہ رضہ

علام تنصون میتکم - بدلیل قول ام المومنین عائشہ رضہ کہ کس خیال پر تم لوگ اپنے مردے کی پیشانی پکڑ کر کھینچتے ہو -
ف - جبکہ کچھ لوگ اپنی مردہ عورت کو کنگھی کرتے تھے - رواہ عبد الرزاق باسناد صحیح - ام المومنین نے اس فعل
کو مکروہ ہونے میں ایسا کر دیا جیسے کسی کی پیشانی کے بال پکڑ کر گھسیٹا جاوے - ت - ولان ہذہ الاشیاء للزینۃ
وقد استغنی المیت عنہا - اور اس وجہ سے کہ یہ چیزیں تو زینت کے واسطے ہوتی ہیں اور میت زینت سے
بے پروا ہو چکا - ف - اور زندہ پر قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ دونوں جہان میں بڑا فرق ہے - وفی الحی کان
تنظیفا لاجتماع الوسخ تحتہ - اور زندہ میں تو ناخن کترنا وغیرہ ستھرائی تھا کیونکہ اسکے نیچے میل جمع ہو جاتا ہے -
ف - اور مردے میں ایسے امر کا اعتبار نہیں - وصار کالختان - اور یہ مثل ختنہ کرنے کے ہو گیا - ف -
چنانچہ زندہ کا ختنہ مسنون ہے اور مردہ اگر بغیر ختنہ تھا تو ہمارے و شافعی کے نزدیک بالاتفاق ختنہ نہیں کیا جائیگا - مع
پھر عوام لوگ ان چیزوں کو دیکھکر دار آخرت میں بھی ایسی زینت کو سمجھنے لگیں حالانکہ وہاں زینت اعمال نیک ہے
م - ابو وائل رح نے کہا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پاس اس حنوط میں سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو
لگایا گیا تھا بچا ہوا حنوط تھا تو وصیت کی کہ مجھے بھی حنوط لگایا جاوے - رواہ ابن ابی شیبہ والحاکم والبیہقی -
اور نووی رح نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے - مع - وہ حنوط جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے آیا تھا اللہ تعالیٰ
کی تقدیر میں تمام عالم کے اول سے آخر تک حنوطوں سے اشرف تھا کہ اشرف الخلق صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کیواسطے
مقدر ہوا تھا لہذا اسمیں سے بچا ہوا حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے تبرک لیا حالانکہ وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
تن مبارک سے چھوا یا نہ تھا پس تبرک کے یہ معنی دقیق ہیں - فاحفظہ - م - (فروع) بیت مرد کو فقط مرد اور میت
عورت کو فقط عورتیں نہلا دیں مگر جو لڑکا یا لڑکی اس لائق نہیں کہ اس سے کچھ خواہش ہو تو اسکو جو چاہے نہلا دے
یہی صحیح ہے - المبسوط - اور ابن المنذر رح نے اجماع نقل کیا کہ منکوحہ جو رو اپنے مردہ شوہر کو جس سے نکاح قائم تھا
غسل دے سکتی ہے - ہمارے نزدیک مرد اپنی زوجہ مردہ کو غسل نہیں دے سکتا اور علی الاصح دیکھ سکتا ہے اور مالک
و شافعی واحمد وغیرہم کے نزدیک غسل جائز ہے - مع - جس نے میت کو غسل دیا ہے اسپر عامۂ علماء سلف وخلف کے
نزدیک غسل واجب نہیں ہوتا - اور بعض نے زعم کیا کہ واجب ہوتا ہے بدلیل حدیث ابو ہریرہ رضہ کہ جو شخص میت کو
غسل دے چاہیے کہ وہ غسل کرے اور جس نے جنازہ اٹھایا چاہیے کہ وہ وضو کرے - رواہ ابو داؤد والترمذی
اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے مگر بیہقی و نووی نے اسکو ضعیف کہا ہے - کما فی العینی - اور میں کہتا ہوں کہ حدیث
کے تو یہ معنی ہیں کہ جو شخص میت کو غسل دیویگا وہ خود غسل کر کے طہارت کرلے تو معلوم ہوا کہ جنب کا غسل دینا مکروہ
ہے اور جو شخص میت کو کاندھا دے وہ پہلے وضو کرلے اور یہ مستحب ہے - اور کہا گیا کہ یہ حدیث نہیں بلکہ ابو ہریرہ رضہ کا قول
ہے - میں کہتا ہوں کہ قول سے بھی مراد یہی معنی ہیں فافہم - م - ظاہر الروایات میں ہمارے نزدیک غسل میں روئی کا
استعمال نہیں ہے اور نوادر میں امام رح سے مروی ہے کہ دھنی ہوئی روئی اسکے نتھنوں و منہ میں لگا دے اور بعض
نے کہا کہ کانوں میں بھی - اور ظہیریہ میں کہا کہ مقعد یا فرج میں لگانے کو عامہ علماء نے قبیح جانا ہے - مع - غسل میت پر
اجرت لینا نہیں جائز ہے اور جنازہ اٹھانے پر مزدوری جائز ہے - قاضیخان - میت اگر سڑ گئی کہ اسکا نہلانا متعذر
ہے تو اوپر سے پانی ڈال دینا کافی ہے - العتابیہ - عورت کا غسل دیا جانا مثل مرد کے ہے اور عورت کے بال اسکی
پشت پر ڈالے نہ جاویں - شرح الطحاوی - نہلانے والا اگر جنب یا حائض ہو تو جائز و مکروہ ہے - الدرایہ - جب
ہو تو بالاتفاق جائز - التفقیہ - اور مستحب یہ کہ طہارت پر ہو - قاضیخان - اور میت کا سب سے قریب جو الزا

ور فرد نقہ ہو کہ اچھائی دیکھے تو بیان کرے اور بُرائی بیان کرنا حلال نہیں ہے۔ الجوہرہ۔ اگر وہاں دوسرا نہلانے والا موجود ہو تو نہلانے والے کو اجرت مانگنا جائز ورنہ نہیں۔ السظہیریہ۔ مرد ایسی جگہ مرا کہ صرف عورتیں ہیں تو اُسکے ذی رحم محرم عورت اُسکو خالی تیمم کرا دے اور غیر محرم کپڑا لپیٹکر تیمم کرا دے۔ الدرایہ۔ جیسے عورت مری مردوں میں مع سفر میں مرا کہ پاک پانی نہیں تو تیمم کرا کے نماز پڑھائی جاوے۔ المحیط۔ پھر اگر پانی مل گیا تو نہلا کر دوبارہ بقول ابو یوسف نماز پڑھائی جاوے۔ قاضیخان۔ مسلمانوں و کافروں کے مردے مخلوط ہو گئے یعنی شناخت نہیں پس اگر مسلمان اکثر ہوں تو

غسل دیے جاویں۔ ع۔

فصل فی التکفین

فصل کفن دینے کے بیان میں۔ کفن دینا مسلمانوں پر فرض کفایہ ہے لہذا قرضہ پر مقدم ہوتا ہے پھر اگر میت مالدار ہے تو اُسی کے مال سے واجب ورنہ جس پر اُسکا نفقہ ہو۔ ابو یوسف رح کے نزدیک زوجہ کا کفن شوہر پر ہے گو عورت مالدار ہو اور اسی پر فتویٰ ہے۔ کمافی قاضیخان۔ اور زوجہ مالدار پر شوہر مفلس کا کفن نہیں۔ بالاجماع المحیط۔ اگر اسطرح کفن نہ ملے تو تمام مسلمانوں پر واجب ہے اور درصورت عاجزی کے مسلمانوں پر کفن کے واسطے سوال کرنا واجب ہے۔ الزاہدی۔ اگر جمع کر کے کفن دیا اور کچھ مال بچ رہا اگر معلوم ہو کہ فلاں شخص کا یہ مال ہے تو اُسکو پھیر دے ورنہ کسی محتاج دیگر کے کفن میں لگا دے اور اگر یہ بھی ممکن نہو تو صدقہ دیدے۔ قاضیخان۔ اور اگر کسی طرح میسر نہ ہوا تو غسل دیکر اوپر سے اذخر یا کوئی گھاس رکھکر دفن کر کے قبر پر نماز پڑھی جاوے۔ العتابیہ۔ جس کپڑے کا پہننا زندگی میں حلال تھا بعد موت اُسکا کفن بھی جائز ہے ورنہ نہیں۔ شرح الطحاوی۔ پس عورتوں کے کفن میں حریر و ابریشم و رنگین کسم و زعفران کا مضائقہ نہیں اور سپید کفن محبوب ہے۔ النہایہ۔ اور نیا و پرانا برابر ہیں۔ الجوہرہ۔ کفن مرد و عورت میں تفاوت ہے اور دونوں میں کفن تین قسم پر ہے کفن سنت و کفن کفایت و کفن ضرورت۔ ک م۔ **السنۃ ان یکفن الرجل فی ثلثۃ اثواب ازار وقمیص ولفافۃ**۔ مرد کا کفن سنت یہ کہ تین کپڑے ازار و قمیص و لفافہ میں کفنایا جاوے۔ **ف** ازار یعنی تہ بند لیکن سر سے پیر تک مراد ہے۔ قمیص کرتہ یعنی گردن سے قدم تک بغیر آستین و کلی کے۔ اور لفافہ سر سے پیر تک اوپر سے لپیٹا جاتا ہے۔ **لما روی انہ صلی اللہ علیہ وسلم کفن فی ثلثۃ اثواب بیض سحولیۃ**۔ بدلیل اس حدیث کے کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو سحولیہ کے تین سفید کپڑوں میں کفن دیا گیا۔ **ف** رواہ الائمۃ الستۃ عن ام المومنین عائشہ رض۔ اور سحولیہ ایک موضع ہے جہاں کے کپڑے معروف تھے۔ مفع۔ اور سنت سے مراد یہ کہ جو حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا کفن تھا۔ م۔ **ولانہ اکثر ما یلبسہ عادۃ فی حیاتہ فکذا بعد مماتہ**۔ اور اس وجہ سے کہ از راہ عادت یہ مقدار اُسکی زندگی میں پہننے کی اکثری ہے تو موت کے بعد بھی یہی اکثر لباس ہوا۔ **ف** اگر بعض وارثوں نے تین کپڑے اور بعض نے دو چاہے پس اگر مال میں گنجایش ہے تو تین دیے جاویں کہ یہی سنت ہے۔ الجوہرہ۔ **فان اقتصروا علی ثوبین جاز**۔ پھر اگر انہوں نے دو ہی کپڑوں پر کمی کی تو جائز ہے۔ **والثوبان ازار ولفافۃ**۔ اور یہ دو کپڑے ازار و لفافہ ہونگے۔ **وہذا کفن الکفایۃ**۔ اور یہ مقدار کفن کفایت ہے **لقول ابی بکر رضی اللہ عنہ اغسلوا ثوبی ہذین وکفنونی فیہما**۔ بدلیل قول حضرت ابو بکر الصدیق رضی اللہ عنہ کے کہ میرے یہ دونوں کپڑے دھو کر انہیں میں مجھے کفن دینا۔ **ف** کیونکہ نئے کی زندے کو زیادہ احتیاج ہوتی ہے۔ رواہ احمد فی کتاب الزہد ورواہ عبد الرزاق بسند صحیح عن عائشہ رض نحوہ۔ مترجم کہتا ہے کہ اس قول کے معنی یہ ہیں کہ میرے کفن میں تین کپڑوں سنت میں سے دو کپڑے تو یہ کر دینا جنکو میں پہنے ہوں اور دھو ڈالنا کیونکہ صحیح بخاری میں حضرت عائشہ رض سے روایت ہے کہ حضرت صدیق اکبر ابو بکر رضی اللہ عنہ نے مجھسے فرمایا کہ رسول اللہ صلعم

کو کن کپڑون مین کفن دیا گیا تھا مین نے یاد دلایا کہ سفید تین کپڑون مین جنمین قمیص نہ تھی اور نہ عمامہ تھا۔ پھر فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کس روز انتقال فرمایا تھا مین نے یاد دلایا کہ دوشنبہ کے روز۔ پس فرمایا کہ آج کون دن ہے مین نے کہا کہ دوشنبہ ہے۔ فرمایا کہ اب سے رات مین مجھے امید ہے پس ایک کپڑے پر نگاہ کی جو انپر تھا اور اسی مین بیماری مین تھے اسمین زعفران کا داغ خوشبو دیتا تھا پس فرمایا کہ اسکو دھو ڈالنا اور اسپر دو کپڑے اور زیادہ کر کے مجھے اسمین کفن دینا۔ مین نے کہا کہ یہ تو پرانا ہے فرمایا کہ میت سے زندہ زیادہ سزاوار جدید کپڑے کا ہے۔ انتہی۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ استدلال دو کپڑون کفایت کا حدیث ابن عباس رض سے دربارہ اس شخص کے جو احرام مین ناقہ سے گر کر مر گیا تھا اور اسمین مذکور ہے کہ اسکے دو کپڑون مین اسکو کفن دیدو۔ رواہ الائمۃ الستۃ۔ لیکن محتمل ہے کہ اس محرم کے پاس ازار و چادر دو ہی کپڑے ہونگے تو ضرورت پر مبنی ہوا۔ مع۔ والازار من القرن الی القدم۔ اور یہ ازار تو سر سے قدم تک ہوگی۔ ف۔ ابن الہمام نے کہا کہ مجھے نہین معلوم کہ ازار معروف جو کمر سے ہوتی ہے اس سے خلاف کیون ہوئی حالانکہ محرم مذکور کی ازار اسی قدر تھی۔ یون ہی ام عطیہ کی حدیث مین بھی اسیقدر ازار دی تھی جیسا کہ اسمین منصوص ہے۔ مع۔ واللفافۃ کذلک اور لفافہ یعنی اوپر کی چادر بھی اصطلاح کی یعنی سر سے قدم تک ہوگی۔ ف۔ مگر اسمین جیب و آستین وکلیان نہونگی۔ الکافی واذا ارادوا لف الکفن۔ اور جب یہ کفن میت پر لپیٹنا چاہین۔ ف۔ بعد خوشبو دینے کے تو پہلے لفافہ بچھا دین اوپر سے ازار بچھا دین اور میت کو ازار پر لٹا دین اور قمیص پہنا دین اور اس حالت مین حنوط و کافور لگا دین۔ پھر کفن سے ازار کو لپیٹین تو ابتدؤا بجانبہ الایسر۔ بائین طرف سے شروع کرین فلفوہ علیہ۔ پس بائین کو میت پر لپیٹ دین۔ ثم بالایمن۔ پھر دائین کو لپیٹین۔ ف۔ تاکہ دایان اوپر رہے۔ کمافی حال الحیوۃ۔ جیسے زندگی کی حالت مین کیا جاتا ہے۔ وبسطہ ان تبسط اللفافۃ اولا ثم یبسط علیہا الازار۔ اور کفن بچھانیکی یہ صورت ہے کہ پہلے لفافہ بچھایا جاوے پھر اسپر ازار بچھائی جاوے۔ ف۔ اور میت کو خوشبو و کافور لگا دین ثم یقمص المیت ویوضع علی الازار۔ پھر میت کو قمیص پہنا کر ازار پر رکھا جاوے۔ ثم یعطف الازار من قبل الیسار ثم من قبل الیمین۔ پھر بائین طرف سے اسپر ازار کو تہ کرین پھر دائین طرف سے لپیٹ دین۔ ثم اللفافۃ کذلک۔ پھر اسی طرح لفافہ اسپر سے لپٹین۔ ف۔ کہ دایان اوپر رہے۔ وان خافوا ان ینتشر الکفن عنہ عقدوہ بخرقۃ۔ اور اگر لوگون کو خوف ہو کہ میت سے کفن منتشر ہو جائیگا تو اسکو ایک خرقہ سے باندھ دین صیانۃ عن الکشف۔ تاکہ پردہ کھل جانے سے محفوظ رہے۔ ف۔ خصوصا عورت کے حق مین۔ ع۔ اور کفن ضرورت ہے کہ جو کچھ میسر آجاوے چنانچہ حضرت مصعب بن عمیر رض کی شہادت اور کفن ضرورت کا ذکر آتا ہے۔ م۔ عبد الرزاق و بخاری کی حدیث عائشہ رض مین مذکور ہوا کہ کفن سنت مین عمامہ نہین تھا۔ اور فتاوی مین ہے کہ متاخرین مشائخ نے عالم کے لیے عمامہ کو مستحسن قرار دیا ہے اور اسکا چھوڑ اسکے چہرہ کی طرف رکھا جاوے جو زندگی مین پشت پر رہتا تھا الجوہرہ۔ جو لڑکا قریب بلوغ ہو اسکا کفن قبل بالغ کے ہے اور طفل صغیر کا کفن کمتر ایک کپڑا اور دختر صغیرہ کا کمتر دو کپڑے ہین۔ التبیین۔ وتکفن المرأۃ فی خمسۃ اثواب۔ اور عورت کو کفن دیا جاوے پانچ کپڑون مین درع کرتی۔ وازار۔ اور ازار۔ وخمار۔ اور اوڑھنی۔ ف۔ جو سر و گردن و سینہ کو ڈھانکتی ہے۔ ولفافۃ وخرقۃ تربط فوق ثدییہا۔ اور لفافہ اور ایک پٹی جو اسکی چھاتیون پر باندھ دیجاوے۔ لحدیث ام عطیۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اعطی اللواتی غسلن ابنتہ خمسۃ اثواب۔ بدلیل حدیث ام عطیہ رض کہ جن عورتون نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دختر کو نہلایا تھا انکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ کپڑے کفن کے لیے دیے ف۔ چنانچہ کہا کہ اول ہمکو پائجامہ دیا پھر درع پھر خمار پھر چادر پھر بعد کو ایک دوسرے کپڑے مین درج کی گئی

اس حدیث کو ابوداؤد نے لیلیٰ بنت قانف ثقفیہ سے روایت کی ہے اور زعم کیا گیا کہ بجائے ام عطیہ کے یہی صحیح
ہے اور نووی نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اگرچہ ابن القطان نے بعض راویوں کو مجہول قرار دیا۔ میں کہتا ہوں
کہ ابن الاثیر رح نے کتاب الصحابہ رضی اللہ عنہ میں ذکر کیا کہ ام کلثوم رضی اللہ عنہا نے سنہ ۹ ہجری میں ایک سال
بعد حضرت زینب کے انتقال کیا اور ام کلثوم کو ام عطیہ نے غسل دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ام عطیہ نے زینب
و ام کلثوم دونوں کو غسل دیا ہے اور ابن ماجہ نے بھی ام عطیہ سے ام کلثوم کو غسل دینا روایت کیا اور آخر میں ہے
کہ جب ہم سب عورتیں غسل سے فارغ ہوئیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی پس آپ نے ہماری طرف
اپنا پاجامہ پھینکدیا کہ یہ اسکو پہنادو۔ اس روایت کی اسناد صحیح ہے اور ایسا ہی حضرت زینب کے غسل میں
مروی ہے پس ام عطیہ رضہ کا دونوں صاحبزادیوں کے غسل میں شریک ہونا ثبوت ہوا۔ مف۔ **ولانہا تخرج
فیہا حالۃ الحیات فکذا بعد الممات** ۔ اور اس دلیل سے کہ عورت حالت زندگی میں ان پانچ کپڑوں
میں نکلتی ہے تو یوں ہی بعد ممات کے بھی۔ ف۔ یہی پانچ دیے جاویں جنکو پہنکر وہ اپنے والدین
کے دیدار وغیرہ کو نکلتی تھی۔ **ثم ہذا بیان کفن السنۃ** ۔ پھر یہ کفن سنت کا بیان ہے۔ **وان اقتصر وا علی
ثلثۃ اثواب جاز** ۔ اور اگر تین ہی کپڑوں پر اقتصار کیا تو جائز ہے۔ **وہی ثوبان وخمار** ۔ اور وہ دو کپڑے
ازار ولفافہ ہیں اور تیسرا کپڑا خمار ہے۔ **وہو کفن الکفایۃ** ۔ اور یہ کفن کفایت ہے۔ ف۔ یعنی عورت کے حق
میں کفن کفایت اسی قدر ہے۔ **ویکرہ اقل من ذلک** ۔ اور اس سے کم کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ مگر جبکہ ضرورت
ہو جیسا کہ آگے اسناد مذکور ہے مثلاً چادر وغیرہ میں ایک یا دو کپڑے کے سوائے میسر نہیں تو بضرورت یہی پایا جائے۔
وفی الرجل یکرہ الاقتصار علی ثوب واحد الا فی حالۃ الضرورۃ ۔ اور مرد کے حق میں ایک ہی کپڑے
پر کمی کرنا مکروہ ہے سوائے حالت ضرورت کے۔ ف۔ کہ اسوقت جو میسر آوے جائز ہے اور وہ کفن ضرورت
ہے۔ **لان مصعب بن عمیر** ۔ کیونکہ مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ۔ ف۔ جو شرفائے بنو عبد الدار میں سے بہت
مالدار تھے کہ روز جوڑا بدلا کرتے تھے اور خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس
مدینہ میں ہجرت کی اس حالت سے کہ بدن پر ایک کملی تھی اور جنگ احد کے روز مومنوں کا نشان انہیں
کے ہاتھ میں تھا اور صحابہ رضہ میں سے ایک جماعت نے بھاگنا شروع کیا تو اسوقت یہ نہیں بھاگے اور
برابر آیت قرآن **ما محمد الا رسول قد خلت من قبلہ الرسل** الآیہ پڑھتے رہے حتی کہ شہید ہوئے پس انہوں نے
اپنے اعمال عظام کا دنیا میں کچھ بھی اجر نہیں لیا اور۔ **حین استشہد** ۔ جب وہ شہید ہوئے ہیں۔ ف۔ تو
ایک مخطط کملی چھوڑی اور اسوقت ضرورت میں انکو یہی کفن بحکم سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم دیا گیا۔ جناب
بن الارت رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب ہم اس کملی سے انکا سر ڈھانکتے تو پاؤں کھل جاتے اور جب اس سے
پاؤں ڈھانکتے تو سر کھل جاتا تھا پس حضرت صلی اللہ علیہ نے حکم دیا کہ سر ڈھک دیا جاوے اور پیروں پر
اذخر ڈالی جاوے۔ الصحیحین وغیرہما اور اذخر ایک خوشبودار گھاس ہے۔ امام مصنف نے کہا کہ۔ **کفن فی
ثوب واحد** ۔ تو ایک ہی کپڑے میں کفن دیے گئے۔ **وہذا کفن الضرورۃ** ۔ اور یہ کفن ضرورت ہے
ف۔ اور حضرت سید الشہداء حمزہ بن عبد المطلب رضی اللہ عنہ کو بھی ایک ہی کپڑے میں کفن دیا گیا تھا
ع۔ اور حدیث مذکور میں دلیل ہے کہ سر ڈھکنا پاؤں سے مقدم ہے اور گھاس بھی بضرورت کفن ہے اور واضح
ہو کہ حاجی کو حالت احرام میں سر وچہرہ ڈھکنا و خوشبو لگانا ممنوع ہے لیکن اگر اس حالت میں مر جاوے خواہ

مرد ہو یا عورت ہو تو اُسکو بھی خوشبو لگائی جائیگی اور سر و چہرہ ڈھکا جائیگا اگرچہ غلام یا لونڈی ہو۔ کافی المحیط۔
عورت کو کفن پہنانے کا طریقہ یہ ہے جو فرمایا کہ۔ وتلبس المرأۃ الدرع اولا۔ عورت کو پہلے درع پہنائی جاوے۔ ثم
یجعل شعرہا ضفیرتین علی صدرہا فوق الدرع۔ پھر اسکے بال دو ضفیرہ کرکے درع سے اوپر اسکے سینہ پر رکھدیے
جاوین۔ ف۔ اور شافعی رح کے نزدیک کنگھی کرکے تین ضفیرہ کیے جاوین اور اسکی پشت پر چھوڑ دیے جاوین کیونکہ
جن عورتون نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادی کو نہلایا تھا یون ہی کیا تھا اور ظاہر ایہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے ارشاد کے موافق ہوگا۔ جواب یہ کہ آپ کا ارشاد معلوم نہین اور حضرت عائشہ رض کا قول اوپر گذرا اور زینت سے
مردہ مستغنی ہے۔ مع۔ بالجملہ آدھے بال ایک طرف اور آدھے دوسری طرف کرکے دونون ضفیرہ اسکے سینہ پر درع
سے اوپر رکھے جاوین۔ ثم الخمار فوق ذلک۔ پھر اسکے اوپر خمار پہنائی جاوے۔ ثم الازار تحت اللفافۃ
پھر لفافہ کے نیچے ازار پہنائی جاوے۔ ف۔ یعنی پہلے ازار پھر اوپر لفافہ ہو۔ والخرقۃ یعنی سینہ بند تو چھاتی سے
لیکر ناف تک۔ التبیین۔ بلکہ گھٹنے تک۔ المنافع۔ بلکہ قدمون تک۔ المبسوط والمجتبی۔ اور چھاتیون پر بندھا ہو۔ التحفہ
مع۔ قال وتجمر الاکفان قبل ان یدرج فیہا المیت وترا۔ اور کہا کہ کفنون مین میت کو درج کرنے سے
پہلے کفنون کو طاق بار اجمار کرلے۔ ف۔ یعنی خوشبودار کرلے چنانچہ مصنف رح نے فرمایا۔ والاجمار تطییب
اجمار خوشبودار کرنا۔ ف۔ یعنی عود و لوبان کے مانند جلاکر اُسکے دھوئین سے کفن کو خوشبودار کرلے۔ لانہ صلی اللہ
علیہ وسلم امر باجمار اکفان ابنتہ وترا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی دختر کے کفنون کو طاق
اجمار کرنے کا حکم دیا تھا۔ ف۔ علمائے مجتہدین مین اس اجمار کے مستحب ہونے پر اتفاق ہے جیسے جنازہ کے پیچھے
دھونی جلائے چلنے کے مکروہ ہونے پر اتفاق ہے اور مبسوط مین ہے کہ قبر مین دھونی دینا مکروہ ہے لیکن امام مصنف رح
نے جو دلیل لکھی یہ غریب ہے۔ البتہ بیہقی نے حضرت جابر رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ میت کے کفنون کو تین بار تجمیر کرو۔ نووی نے کہا کہ اسناد صحیح ہے۔ وقد رواہ ابو یعلی و ابن حبان۔ فاذا فرغوا
منہ صلوا علیہ۔ پھر جب کفن دینے سے فارغ ہون تو میت پر نماز پڑھین۔ لانہا فریضۃ۔ کیونکہ نماز جنازہ فریضہ ہے
ف۔ یعنی بالاجماع فرض کفایہ ہے ع۔ یعنی اگر کچھ لوگ پڑھ دین تو کفایت ہوگئی اور اگر کسی نے نہ پڑھی تو سب
گنہگار ہونگے۔ م۔ (فروع) میت کے قرضخواہون کو حلال نہین کہ میت کو کفن السنۃ دیے جانے سے روکین
اس وجہ سے کہ میت کا ترکہ اُنکے قرضہ مین گھرا ہوا ہے بلکہ انپر واجب ہے کہ کفن سنت ایسے کپڑے سے جسکو وہ عید
و جمعہ مین پہنتا ہو دینے سے مانع نہون۔ جوامع الفقہ۔ اور مرغینانی مین ہے کہ اگر مال قلیل اور وارث کثیر ہون تو
کفن الکفایہ اولی ہے۔ اور شافعیہ کے نزدیک جب ترکہ پر قرضہ محیط ہو تو اصح یہ کہ کفن ایک کپڑا دیا جاوے اور
اور ذخیرۃ المالکیہ مین مثل جوامع الفقہ کے مذکور ہے اگرچہ قرضہ محیط ہو۔ ایک زندہ و ایک مردہ ہے اور ایک ہی کپڑا
دونون مین مباح ملا تو زندہ کو ستر ڈھانکنا اولی ہے۔ یعنی وجوبا زندہ کو ملیگا حتی کہ اگر میت کو کفن دیا گیا اور وہان کوئی
سردی سے مرا جاتا ہے تو اس کفن کے کپڑے کے واسطے مردہ پر زندہ مقدم کیا جائیگا جب کہ سوا اسکے میسر نہ ہو
جیسے پیاس سے مضطر کو میت کے نہلانے پر پانی کے لیے مقدم کیا جاوے بخلاف اسکے اگر زندہ کو نماز کے لیے
وضو یا ستر ڈھانکنے کی حاجت ہو تو میت کا کفن لیکر زندہ کو نہین دیا جائیگا کیونکہ وہ ننگا اور تیمم سے پڑھ سکتا ہے
ضرورت کے وقت مثلاً جہاد کے مقتولون کو دو تین کو ایک کفن مین جمع کرنا شافعیہ و حنابلہ کے نزدیک مطلقاً
جائز ہے اور ہمارے نزدیک بغیر دونون کے شرمگاہ علیحدہ چھپائے ہوئے نہین جائز ہے۔ مع۔ میت نے جسکو

اپنے ترکہ کا وصی مقرر کیا اسنے ترکہ میں سے تابوت و اُسکا غلاف خرید ا اور قاریون حافظون اور شاعرون مرثیہ کہنے والون کو دیا اور جو عورتین مردہ رونے کو آنے مین انہین صرف کیا اور قبر پر مقبرہ یا حظیرہ یا کوئی ممنوع عمارت بنائی تو یہ کچھ نہین جائز ہے وہ سب مال کا ضامن ہوگا سوائے تابوت کے۔ قاضیخان ع۔ مین کہتا ہون کہ اگر جہان زمین مین بغیر تابوت کے قبر بنائی جاتی ہو تو چاہیے کہ تابوت کا بھی ضامن ہو جیسے وارثون کے مسئلہ مین لکھا جب کہ ایک نے ایسی صورت مین بغیر اجازت وارثون کے خرید ا ہو۔ بات اتنی ہے کہ وصی امانت دار متصرف ہے۔ فافہم۔ م۔

فصل فی الصلوٰۃ علی المیت ۔ فصل میت پر نماز کے بیان مین۔ نماز جنازہ فرض کفایہ ہے حتی کہ اگر بعض نے پڑھ دی خواہ وہ ایک ہو یا جماعت ہو خواہ مرد نے پڑھی یا عورت نے تو یہ فرض سب کے ذمہ سے اتر گیا ورنہ سب گنہگار ہونگے۔ التاتارخانیہ۔ اور جماعت شرط نہین۔ النہایہ۔ حدیث صحیح مین ایک قرضدار کے جنازہ پر نماز نہین پڑھی اور فرمایا کہ صلوا علی صاحبکم۔ یعنی تم ہی لوگ اسپر نماز پڑھ دو۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر شخص پر فرض عین نہین ہے۔ الفتح۔ نماز جنازہ ہر ایسے شخص مسلمان پر پڑھی جائیگی جو بعد ولادت کے کسی وقت مرا ہو خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو خواہ آزاد ہو یا مملوک ہو اگرچہ اسنے خود اپنے آپ کو قتل کیا ہو بقول طرفین رح یا وہ شرعاً سنگسار کیا گیا ہو یا قصاص مین قتل کیا گیا ہو۔ اور نہین پڑھی جائیگی باغیون و رہزنون پر اور جس نے اپنے والدین مین سے کسی کو قتل کیا ہو اور جسکو امام المسلمین نے سولی دی ہو بنابر روایت ابو سلیمان رح کے اور جو کسی مال لینے مین مارا گیا ہو۔ الایضاح وغیرہ ہ۔ اگر وہ ولادت کی حالت مین مرا پس اگر اکثر حصہ نکل آیا تو نماز پڑھی جاوے اور کمتر ہو تو نہین۔ البدائع۔ شرائط نماز مین سے یہ کہ میت کی طہارت ہو جانتک ممکن ہے اور اگر ممکن نہو مثلاً قبل غسل کے مدفون ہوا تو کھودا نہ جاوے اور بضرورت اسکی قبر پر نماز پڑھے جاوے۔ التبیین۔ یونہی جب کفن میسر نہوا تو دفن کرکے قبر پر نماز پڑھین۔ اور طہارت خواہ غسل ہو ورنہ تیمم ہو۔ م۔ اور اگر پہلے بغیر غسل نماز پڑھ دی مثلاً تیمم سے پھر پانی ملا اور غسل دیا تو نماز اعادہ کرین۔ التبیین۔ اور ہر وہ چیز جو فریضہ نماز صحیح ہونے کیلیے شرط ہے یعنی طہارت حقیقی یا حکمی اور قبلہ رخ ہونا اور ستر عورت ہونا اور نیت ہونا وہ نماز جنازہ مین شرط ہے۔ البدائع۔ پس امام و قوم دونون اس عبادت کی اللہ تعالی کے لیے قبلہ رخ ہوکر ادا کرنے کی نیت کرین اور مقتدی اگر اقتداء امام کی نیت کرے تو کافی ہے۔ المضمرات۔ اور میت کا مسلمان ہونا شرط اول ہے اور یہ بھی شرط ہے کہ جنازہ مصلی کے روبرو رکھا ہو اسی واسطے غائب جنازہ پر نہین جائز ہے اور اگر سامنے بھی کسی جانور وغیرہ پر لدا ہو یا مصلی کے پیچھے ہو تو بھی نہین جائز ہے۔ ہان اگر بغیر نماز مدفون ہوگیا کہ بغیر کھودے نہین نکل سکتا تو یہ شرط ساقط ہے۔ اور واضح ہو یہ حضرت صلعم نے نجاشی بادشاہ حبش پر مدینہ مین نماز پڑھی اسطرح کہ ایک روز ناگاہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو آگاہ فرمایا کہ تمہارا بھائی نجاشی فوت ہوگیا پس اٹھو اسپر نماز پڑھین پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے ہوے اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے پیچھے صف باندھی پس آپ نے چار تکبیرین کہین اور صحابہ رض کا گمان یہی تھا کہ نجاشی کا جنازہ آپ کے روبرو ہے رواہ ابن حبان فی صحیحہ عن عمران بن حصین رضی اللہ عنہ اور اسمین اشارہ ہے کہ نجاشی رض کا جنازہ آپ کے روبرو تھا اگرچہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو نہین نظر آتا تھا۔ اور حدیث نماز نجاشی تو ابوہریرہ رض سے صحاح الستہ مین ہے اور نسائی کی روایت مین ہے کہ پھر جس دن نجاشی رض کی وفات کی خبر آئی تو اس دن مرنے ہی فرمایا کہ اپنے بھائی کے واسطے استغفار کرو۔ وفی الباب عن جابر رض۔ فی الصحیحین۔ اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ تبوک کو تشریف لے گئے تو وہان جبرئیل علیہ السلام نے آکر آگاہ کیا کہ مدینہ مین معاویہ بن معاویۃ المزنی رض نے انتقال کیا ہے کیا

آپ اُسپر نماز پڑھنا چاہتے ہیں آپ نے فرمایا کہ ہاں آخر تک یہ قصہ صحیح بخاری میں مروی ہے اور طبرانی رح کی حدیث ابو امامہ رض میں تصریح ہے کہ کیا آپ چاہتے ہیں کہ آپ کے واسطے زمین لپیٹ دیجاوے کہ آپ اُسپر نماز پڑھیں فرمایا کہ ہاں پس جبرئیل علیہ السلام نے اپنے بازو زمین پر مار دیے تو معاویہ رض کا جنازہ آپ کے واسطے بلند ہوگیا پس آپ نے اُسپر نماز پڑھی - پھر بخاری میں بھی مذکور ہے کہ جب آپ نے سلام پھیرا تو دیکھا کہ آپ کے پیچھے ملائکہ کی دو صفین ہر صف ستر ہزار کی ہے تو جبرئیل علیہ السلام سے پوچھا کہ اس شخص نے یہ مرتبہ کہان سے پایا - جبرئیل نے کہا کہ یہ شخص قل ہو اللہ احد کو بہت محبوب رکھتا تھا اور اُٹھتے بیٹھتے اور آتے جاتے پڑھا کرتا تھا یہ اسکا مرتبہ ہے - ابن الہمام رح نے کہا کہ یہ نمازین بوجہ خصوصیت کے تھین کہ اللہ تعالی کے حکم سے اُنکا جنازہ روبرو کیا گیا - ورنہ بہت سے صحابہ رضی اللہ عنہم نے غیبت مین انتقال کیا خصوص اُن صحابہ رض نے جنکو قراء کہتے تھے اور اُنکو کافرون نے دھوکے مین مارکر قتل کیا تھا آپ بہت غمگین ہوئے حتی کہ کافرون پر لعنت فرمائی اور نمازون مین قنوت پڑھا حتی کہ منع کردیے گئے باوجود اسکے آپ سے اُنکے جنازہ کی نماز منقول نہین ہے حالانکہ آپ غایت ترحم سے ہر ایک پر نماز پڑھنا چاہتے تھے - مین کہتا ہون کہ ابوہریرہ رض نے فرمایا کہ ایک حبشیہ عورت مسجد مین جھاڑو دیا کرتی تھی پس حضرت صلعم نے اُسکو نہین پایا تو دریافت کیا تب عرض کیا گیا کہ وہ تو مرگئی تو فرمایا کہ بھلا تم نے مجھے کیون نہین خبر دی - ابوہریرہ رض نے کہا کہ صحابہ رض نے گویا اسکے معاملہ کو حقیر جانا تھا پس فرمایا کہ مجھے چلکر اُسکی قبر بتاؤ تو لوگون نے جاکر بتلائی پس آپ نے قبر پر نماز پڑھی پھر فرمایا کہ یہ قبرین اپنے لوگون پر تاریکی سے بھری ہوئی ہین اور میری اُنپر نماز پڑھ دینے سے اللہ تعالی اُنکو اہل قبر پر منور کردیتا ہے - رواہ البخاری و مسلم - **واولی الناس بالصلوۃ علی المیت السلطان ان حضر** - اور میت پر نماز پڑھنے کے واسطے سب سے اولی سلطان ہے اگر جنازہ پر آوے - ف - پس اُسکا امام کرنا واجب ہے - **لان فی التقدم علیہ ازدرائہ** - کیونکہ سلطان پر مقدم ہونے مین سلطان کے حق مین خفت ہے - ف - حالانکہ سلطان ظل اللہ ہے پس جو اُسکی بزرگی کرے اللہ تعالی اُسکے بزرگی کرے اور جو اُسکی اہانت کرے اللہ تعالی اُسکی اہانت کرے کما ثبت فی الحدیث - **فان لم یحضر فالقاضی** - پھر اگر سلطان نہ آیا تو قاضی اولی ہے - **لانہ صاحب ولایۃ** - کیونکہ وہ صاحب الولایۃ ہے - ف - یعنی قاضی کو سب پر ولایت عامہ حاصل ہے گرچہ سلطان کے مقرر کرنے سے ہے - بالجملہ ان دونون کی تقدیم تو واجب ہے - **فان لم یحضر فیستحب تقدیم امام الحی** - پھر اگر قاضی بھی حاضر نہ ہوا تو امام محلہ کی تقدیم مستحب ہے - ف - الحی دراصل ایک کنبہ ہے اصطلاح کہ ایک دادا کی اولاد اور اُسکے اولاد کی اولادین اور اولاد دون کی اولاد پس کئی پشتین اور اولادئے مختلف بطون ہوگئے تو یہ سب ایک قبیلہ ہے جیسے قریش اور انہین کی بطون وغیرہ سب داخل ہین اور یہان مراد یہ کہ جس کنبہ مین سے یہ شخص تھا اُنکی مسجد کا جو امام اس قوم کی رضامندی سے نماز پڑھاتا تھا تو یہ میت بھی اُسکے پیچھے پڑھتا تھا پس مستحب ہے کہ یہی امام اُسکا جنازہ پڑھاوے - **لانہ رضیہ فی حال حیاتہ** - کیونکہ میت حالت زندگی مین اُسکے امام ہونے پر راضی تھا - ف - تو بعد موت بھی اُسی کی پسند کا امام بہتر ہے جب کہ شرع سے مخالف نہین ہے - **ثم الولی** - پھر میت کا ولی بہتر ہے - ف - اکثر متون مین یہی ترتیب مذکور ہے - اور خلاصہ یہ کہ سلطان پھر قاضی کی تقدیم واجب اور امام الحی کی تقدیم مستحب پھر ولی ہے - حسن رح نے امام ابوحنیفہ رح سے روایت کی کہ اول تمام مسلمانون پر خلیفہ یعنی سلطان اعظم پھر اُس شہر کا سلطان ہے پھر قاضی پھر صاحب الشرط یعنی منصب حاکم پھر سلطان کا خلیفہ پھر قاضی کا خلیفہ پھر امام الحی

پھر ولی میت - اسی روایت کو بہت سے مشائخ نے لیا ہے - النہایہ الدرایہ - اور یہی مختار ہے - معف - ابو یوسف نے کہا کہ ہر حال میں ولی اولیٰ ہے یہی قول شافعی اور ایک روایت ابو حنیفہ سے ہے کیونکہ مانند نکاح کرانے کے یہ حکم بھی ولی سے متعلق ہے - وجہ قول اول ظاہر الروایۃ کی یہ ہے کہ جب حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما نے شہادت پائی تو حضرت حسین رضی اللہ عنہ نے سعید بن العاص کو آگے بڑھایا جو کہ معاویہ رضی اللہ عنہ کی طرف سے مدینہ پر حاکم تھا پس سعید بن العاص نے ادب سے امام ہونے میں عذر کیا تو حسین رضنے فرمایا کہ یہی سنت ہے اگر ایسا نہوتا تو میں تجھے امام نہ کرتا - نووی رح نے یہی قول مالک واحمد واسحق وچند صحابہ وتابعین کے نام لکھے اور ابن المنذر رح نے کہا کہ یہی اکثر علمائے سلف وخلف کا قول ہے - معف - والاولیاء علی الترتیب المذکور فی النکاح - اور میت کے اولیاء اسی ترتیب پر ہونگے جو نکاح میں مذکور ہے - ف - لیکن نکاح میں عورت کا بیٹا مقدم ہے باپ پر اور یہاں باپ اولیٰ ہے اور یہ روایت صحیحہ یہ بالاتفاق ابو حنیفہ وصاحبین کا قول ہے - الزیلعی فت ع - اور یہی قول شافعی واحمد ہے ع - اگر برابر کے دو ولی ہوں - جیسے دونوں اسکے سگے یا سوتیلے بھائی ہوں تو انمیں جسکا سن زیادہ ہو وہ مقدم ہے لیکن اسکو یہ اختیار نہیں کہ اپنی جگہ کسی اجنبی کو کردے مگر جب کہ دوسرا بھی راضی ہو - کما ذکرہ فی کتاب الصلوٰۃ - اور تمام قرابت والے یعنی ناتے دار بہ نسبت شوہر کے مقدم ہیں بشرطیکہ شوہر سے کوئی بیٹا نہو اور اگر ہو تو شوہر مقدم ہوگا - نفع - اور ہمارے نزدیک شوہر کی ولایت بعد موت زوجہ کے منقطع ہو جاتی ہے - الجامع الصغیر القاضیخان - اسی واسطے کہا گیا کہ اصل میں قرابت کی وجہ سے بیٹا اپنی ماں کا ولی ہے نہ شوہر لیکن جب یہ شوہر اس بیٹے کا باپ ہو تو بیٹے کو مقدم ہونا مکروہ ہے - البدائع ف - اگر میت کا ولی نہو تو شوہر اولیٰ پھر پڑوسی بہ نسبت دوسرے اجنبیوں کے اولیٰ ہے - التبیین - عورتوں اور صغیر بچوں کا نماز جنازہ میت میں کچھ حق ولایت نہیں ہے - الجوہرہ - لیکن عورت کی نماز میت پر جائز ہے - م - اور میت پر فقط ایک ہی بار نماز پڑھی جائیگی اور دوبارہ بطور نفل اسپر نماز مشروع نہیں - الایضاح - لہذا اگر عورت نے شروع کردی ہو کہ وہ قریب تمام ہے تو کہا گیا کہ مرد اقتدا کرلیں اور مترجم کو اسمیں تامل ہے - واللہ تعالیٰ اعلم - م - فتاویٰ کبریٰ میں ہے کہ اگر وصیت کی ہو کہ فلاں شخص میرا جنازہ پڑھاوے تو وصیت باطل اور اسی پر فتویٰ ہے المضمرات ہ والعیون وواقعات الصدر الشہید - اور نوادر میں وصیت جائز ہے - ط - یہ اسوقت کہ سلطان وغیرہ واجب التقدیم اور ولی ہو ورنہ وصیت صحیح اور اگر ولی نے اجازت دیدی تو بھی جائز ہونا چاہیے کیونکہ دعاء صالحین اولیٰ بقبول ہے اور اسی پر روایت نوادر محمول ہے - م - پھر جب سلطان اعظم نے یا سلطان والی یا شہر کے والی یا قاضی نے نماز پڑھ دی تو یہ لوگ بہ نسبت ولی میت کے اولیٰ ہیں پس ولی نماز اعادہ نہیں کر سکتا - الخلاصہ فان صلی غیر الولی او السلطان - پھر اگر ولی یا سلطان یعنی مانند سلطان کے کسی نے نماز پڑھ دی - ف - بدون اجازت ولی کے - اعاد الولی یعنی ان شاء - تو ولی اعادہ کرلے یعنی ولی چاہے تو اعادہ کرلے - لما ذکرنا ان الحق للاولیاء - بوجہ اسکے جو ہم ذکر کر چکے کہ حق تو اولیاء میت کا ہے - ف - اور سلطان ووالی وقاضی وانکے خلفاء کا حق ولی سے بھی مقدم ہے - اور خلاصہ میں امام الحی کو بھی سلطان کے حکم میں شامل کیا ولیکن اسمیں تامل ہے کیونکہ امام الحی کی تقدیم واجب نہیں ہے - م - وان صلی الولی ای علی المیت اور اگر ولی نے میت پر نماز پڑھ دی - ف - اگرچہ تنہا پڑھی ہو - لم یجز لاحد ان یصلی بعدہ - تو بعد اسکے کسی کو میت پر نماز پڑھنا جائز نہیں ہے - ف - اگرچہ اس ولی کے برابر پایہ کے دوسرے اولیاء چاہیں

الجوہرہ۔ پس اگر ولی سے بڑھکر سلطان وغیرہ نے پڑھی تو بدرجہ اولی پھر کوئی نہین پڑھ سکتا۔ ف۔ لان الفرض یتادی بالاول۔ کیونکہ فرض نماز کا تو اول کے پڑھ دینے سے ادا ہو چکا۔ والتنفل بہا غیر مشروع۔ اور نفل پڑھنا اس نماز کے ساتھ مشروع نہین ہے۔ ف۔ یعنی جسکا حق مقدم نہو اُسکو نماز جنازہ نفل طور پر پڑھنا مشروع نہین ہے۔ ولہذا رأینا الناس ترکوا عن آخرہم الصلوٰۃ علی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور اسی وجہ سے کہ نماز جنازہ مین تنفل نہین مشروع ہے ہم نے تمام لوگون کو ادنی سے اعلی تک دیکھا کہ انھون نے حضرت صلعم کی قبر شریف پر نماز پڑھنا ترک کیا۔ ف۔ پس اگر نفل جائز ہوتی تو اس سے بڑھکر کون فضیلت ہوتی۔ اگر وہم ہو کہ قبر پر نماز تو تین روز یا اُسکے مانند تک جائز ہے۔ جواب یہ کہ مدت مذکور تو میت کے متغیر ہو جانے کی وجہ سے ہے اور صریح منصوص ہے کہ زمین کسی پیغمبر کے جسم کو نہین کھا سکتی ہے کہان کہ سرور عالم افضل المرسلین صلی اللہ علیہ وعلیہم اجمعین وہو الیوم کما وضع۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تو آج ویسے ہین جیسے مرقد شریف مین رکھے گئے تھے۔ ف۔ پس اگر نماز جنازہ مین تنفل جائز ہوتا تو کوئی چیز مانع نہ تھی۔ ابن الہمام نے کہا کہ حقدار کو استثنا کرنا چاہیے کیونکہ جس شخص کا حق ہے اُسکے حق مین نماز بطور تنفل مشروع رہیگی تاکہ وہ اپنا حق حاصل کرلے۔ الفتح۔ اس سے عام اجنبی لوگون کی نفی ہوئی لیکن ولی کے برابر مرتبہ والون کا حق شاید بوجہ ایک ولی کے پڑھ دینے کے ساقط ہو گیا فافہم۔ م۔ رہا یہ کہ جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اصحاب رضی اللہ عنہم نے فرداً فرداً نماز پڑھی جیسا کہ صحیح قول مین ہے تو یہ صرف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص مین سے تھا۔ اور امام ابو بکر البزار و امام طبری نے ذکر کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو یہی وصیت فرمائی تھی۔ مین کہتا ہون کہ محتمل ہے کہ تعظیم حق کی وجہ سے صحابہ رضہ کے ہر فرد پر یہ بات فرض عین ہو تو ہر فرد نے اپنا فرض ادا کیا۔ بعض علماء نے کہا کہ قبر پر نماز پڑھنا بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خصائص سے تھا کہ آپ کی نماز سے قبر منور ہوتی تھی۔ ابن حبان رح نے کہا کہ یہ قول وہم ہے کیونکہ آپ کی اقتدار مین صحابہ رضہ ہوتے تھے۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ بعد نماز ولی کے سلطان کا حق مصرح ہے چنانچہ جوہرہ مین ہے کہ اگر میت پر ولی نے نماز پڑھ دی تو اسکے بعد کوئی نہین پڑھ سکتا اور اگر سلطان نے چاہا کہ میت پر نماز پڑھے تو اُسکو اختیار ہے کیونکہ سلطان تو ولی پر مقدم ہے اور ولی کے ہمسر دوسرے اولیاء نہین پڑھ سکتے ہین۔ ہ۔ یہ مصرح ہے کہ ولی کے بعد اس سے مقدم کو دوبارہ پڑھنے کا اختیار ہے۔ فاحفظہ۔ وان دفن المیت ولم یصل علیہ صلی علی قبرہ۔ اور اگر میت دفن کی گئی حالانکہ اسپر نماز نہین ہوئی تھی تو اُسکی قبر پر نماز پڑھی جاوے۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی علی قبر امرأۃ من الانصار۔ کیونکہ حضرت صلعم نے انصار مین سے ایک عورت کی قبر پر نماز پڑھی۔ ف۔ رواہ ابن حبان من حدیث یزید بن ثابت رضی اللہ عنہ اس حدیث مین ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تم نے مجھے آگاہ نہ کیا۔ صحابہ رضہ نے عرض کیا کہ یہ عورت قائمہ صائمہ تھی یعنی رات کو عبادت کرنے والی دن کو روزہ رکھنے والی تھی فرمایا کہ ایسا نہ کیا کرو جو میت تم مین سے مرے مجھے ضرور آگاہ کیا کرو جب تک مین تمھارے درمیان موجود ہون کیونکہ میری نماز اسپر رحمت ہے پھر قبر پر تشریف لائے اور ہم نے آپ کے پیچھے صف باندھی اور آپ نے اُسپر چار تکبیرین کہین۔ ورواہ الحاکم۔ مالک رح نے موطا مین مسکینہ عورت کو بغیر آگاہی حضرت سرور عالم کے رات مین دفن کیے جانے اور صبح کو آپ کی اسپر چار تکبیرات سے نماز پڑھنے کو روایت کیا۔ صحیحین مین ابوہریرہ رضہ سے حبشیہ عورت کا قصہ جو مسجد مین جھاڑو دیا کرتی تھی مروی ہے جیسا کہ مترجم نے اوپر ذکر کیا۔ صحیحین مین شعبی نے ابن عباس سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک قبر

نبوز پر تشریف لائے اور پیچھے صحابہ کے صف باندھی و چار تکبیرات سے نماز پڑھی۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ پھر اسمین یہ بھی دلیل ہو کہ ولی کے سوا سے بھی جس نے میت پر نماز نہ پڑھی ہو وہ اُسکی قبر پر نماز پڑھ سکتا ہو حالانکہ یہ مذہب کے خلاف ہو اور اسکا کوئی جواب نہین ہوسکتا سوا اسکے کہ یون دعوی کیا جاوے کہ اسپر بالکل نماز ہی نہین پڑھی گئی تھی لیکن یہ دعوی نہایت بعید ہو کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ گمان کسی طرح نہین ہوسکتا کہ انھون نے بغیر نماز پڑھے دفن کر دیا ہو۔ الفتح۔ مترجم کہتا ہو کہ نہین بلکہ حق جواب یہ ہو کہ سلطان کو بعد نماز ولی کے یہ اختیار ہو کہ میت پر نماز پڑھے۔ کما فی الجوہرہ۔ تو جب حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے طفیل مین سلطان کو یہ اختیار ہو تو آپ کو اصلی اختیار تھا پس آپ کی نماز اصل ہونے سے سب کی اقتدار اصلی تھی بلکہ جب آپ سے اجازت نہین لی تو نماز اول باطل ٹھہری۔ علاوہ برین مسکینہ اور حبشیہ کی روایات مین ہو کہ آپ نے اصحاب رضی کو اپنے پیچھے صف بستہ کیا تو حکم آپ ہی کا حکم ہو۔ پھر تحقیق یہ کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا جنازہ پر نماز پڑھنا ایک خاص خصوصیت رکھتا تھا چنانچہ تصریح ہو کہ آپکی نماز سے قبرین منور ہو جاتی ہین اور آپ کی نماز انپر رحمت ہو اور یہ خصوصیت کسی اور کے واسطے نہین اسی واسطے صحیح مین ثابت ہو کہ ابتدا مین مقروض کی نماز خود نہین پڑھتے اور لوگون کو ارشاد فرمایا کہ تم اسپر نماز پڑھ دو اور یون ہی ماعز بن مالک جو رجم سے ہلاک ہوئے خود نہین پڑھی اور لوگون کو نماز سے منع نہ کیا یون ہی جس نے خود اپنے آپ کو قتل کیا تھا خود نہین پڑھی۔ یہ روایات صحاح مین ہین تو آپ کا نماز پڑھنا حتمی جنت و مغفرت کا موجب تھا اور کیونکر نہوگا جب کہ ایک گروہ مسلمین کی نماز سے جنت واجب ہونا بیان فرمایا تو آپ کی نماز کو کس کے قلب مین وسعت ہو حالانکہ تمام جہان کے مسلمانون کا بلکہ اولین و آخرین کا مجموعہ نہین برابری کر سکتا ہو اور اسمین تو کچھ شک نہین ہو بس محل اجتہاد اس مقام مین صرف اسی قدر ہوگا جو حد خصوصیت سے علاوہ ہو۔ الحاصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز بغیر اگر کوئی میت دفن ہوئی پھر رحمت الٰہی اُسکے حق مین بے انتہا نازل ہوئی یعنی اپنے حبیب سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد ہوا کہ اسپر نماز پڑھین تو یہ مین حق ہو اور یہ نماز اصل ہو اگرچہ کسی زمانہ اور کسی وقت مین ہو اور سلطان کو بطفیل سنت جب تقدم حاصل ہوا تو بعد ولی کے نماز کے اُسکو نماز روا ہوئی لیکن اُسی وقت تک کہ میت قبر مین مستور اُسی طرح موجود ہو جیسے کفن مین مستور ہوتی ہو۔ فافہم واحفظہ۔ م۔ اصحاب نے تصریح کی کہ جب شک ہو کہ میت قبر مین اسی طرح ہو یا متفرق و ریختہ ہو گئی تو شک کے ساتھ نہین پڑھی جاوے۔ المفید والمزید و جوامع الفقہ و عامۃ الکتب۔ پھر قبر پر نماز کے لیے کیا یہ شرط ہو کہ بعد غسل دفن کیا گیا ہو جواب صحیح یہ کہ ہان شرط ہو۔ اگر کہا جاوے کہ کیونکر نماز ہوگی حالانکہ وہ نظر سے غائب ہو جواب یہ کہ ایسا غائب ہونا نماز سے مانع نہین ہو کیا نہین دیکھتے کہ قبل دفن کے کفن مین چھپا تھا۔ پھر سب اُس وقت ہو کہ بعد غسل کے قبل نماز کے دفن کیا ہو اور اگر بعد نماز کے قبل غسل کے دفن کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر ابھی مٹی نہین ڈالی تو نکال کر غسل دیکر دوبارہ نماز پڑھین۔ اور اگر مٹی ڈالدی گئی تو نہین نکالین بلکہ قبر پہ دوبارہ نماز پڑھین اور نوادر مین ہو کہ یہ استحسانا حکم ہو۔ اور اگر ہنوز دفن نہین کیا تو قیاسا و استحسانا غسل دیکر دوبارہ نماز پڑھین یون ہی جب کہ غسل کامل نہ ہوا ہو بلکہ کوئی عضو یا کوئی ٹکڑہ رہ گیا تھا اور نماز پڑھ دی پھر یاد آیا تو پورا کر کے دوبارہ نماز پڑھین۔ المبسوط۔ اگر نماز ایسے شخص نے پڑھ دی کہ اُسکو ولایت حاصل نہین تو جسکو ولایت ہو وہ چاہے قبر پر نماز پڑھ دے۔ المحیط۔ مع۔ اکثر جثہ ملا تو اُسپر نماز جائز ہو پھر اگر باقی عضو ملا تو دوبارہ نماز نہین۔ معت۔ بالجملہ ثبوت ہوا کہ قبر پر نماز جائز ہو پھر کب تک تو فرمایا۔ ویصلی علیہ قبل ان یتفسخ۔ اور قبر پر نماز پڑھی جاوے

پہلے اس سے کہ ریختہ ہوجاوے۔ ف۔ پھر یہ کیونکر معلوم ہو کہ ابھی ریختہ نہیں ہوا تو نوادر وغیرہ میں امام ابو یوسف
سے تین روز تک مروی ہے لیکن یہ کوئی لازمی نہیں ہوسکتا۔ شاید یہ اپنے ملک کا اندازہ ہو لہذا مصنف رح نے کہا کہ
والمعتبر فی معرفۃ ذلک اکبر الرای ہو الصحیح۔ ہنوز ریختہ نہونے کی شناخت میں جبر غالب رائے ہے
یہی صحیح ہے۔ **لاختلاف الحال والزمان والمکان**۔ بوجہ مختلف ہونے حال وزمانہ وغیرہ کی جگہ کے۔ ف۔
حتی کہ موٹا تازہ بہ نسبت دبلے سوکھے کے جلدی ریختہ ہوجاتا ہے ع۔ یا دریا میں ڈوب مرا یا برسات کا موسم یا
زمین سیلی ہوئی نمناک ہے تو جلد ریختہ ہوگا اور گرم موسم وخشک زمین میں دیر تک نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ
علم یقینی شرط نہیں ہے بلکہ غالب گمان سے متقن ہو حتی کہ شک ہو تو جائز نہیں ہے م۔ پھر واضح ہو کہ نماز جنازہ میں
امام بے وضو ہو تو اعادہ ہے ورنہ نہیں۔ الخلاصہ۔ نماز جنازہ میں بغیر عذر بیٹھنا جائز نہیں۔ الفتح۔ اور اگر ولی معذور
نے بیٹھکر امامت کی اور قوم کھڑے ہیں تو جائز ہے۔ القاضیخان ف۔ اور سواری کی حالت میں نماز جنازہ نہیں روا ہے۔
المحیط۔ جن امور سے نماز فاسد ہوا کرتی ہے انسے نماز جنازہ بھی فاسد ہوجاتی ہے سوائے عورت کے محاذی ہونے کے
کہ نماز جنازہ میں اگر عورت کسی مرد سے محاذی ہو تو نماز فاسد نہوگی۔ الزاہدی۔ حدیث صحیح میں جسپر تین صف مسلمانوں
کی نماز پڑھیں اسکے لیے مغفرت مذکور ہے م۔ لہذا اگر سات آدمی ہوں تو چاہیے کہ ایک امام ہو اور تین ایک صف
اور دو ایک صف اور اکیلا ایک صف کریں۔ التاتارخانیہ۔ میت مرد ہو یا عورت ہو اسکے سینے کے مقابل امام کا
کھڑا ہونا بہتر ہے اور سوا اسکے جس طرح کھڑا ہو جائز ہے۔ الکافی۔ اور انس رض نے اقرار کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم بھی مرد کے مقابل سینہ اور عورت کے مقابل سُرین کھڑے ہوتے تھے۔ ابوداؤد والترمذی وقال حدیث
حسن اور سمرۃ بن جندب رض کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم عورت میت کے وسط کے مقابل کھڑے
ہوے۔ قال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ وسط وہی سینہ ہوا۔ اقول دونوں کے واسطے
مقابل سینہ اختیار کرنا احسن واولی ہے مگر آنکہ عورت کے حق میں صریح سنت محاذی سرین ثبوت ہوا اسواسطے
کہ حدیث انس رض ایک واقعہ کا بیان ہے جس سے جواز ثبوت ہے فافہم م۔ نماز جنازہ چار تکبیرات ہیں۔ الکافی۔ ہر
تکبیر کو مشائخ نے بمنزلہ ایک رکعت کے پایا ہے۔ الفتح۔ حتی کہ اگر کوئی تکبیر چھوڑی تو نماز جائز نہیں۔ الکافی۔ اور حضرت
انس رض ایک تکبیر بھول گئے تو یاد دلانے پر فورا متوجہ قبلہ ہوکر تکبیر کہی اور سلام پھیرا۔ کمافی البخاری۔ **والصلوۃ**
اور کیفیت نماز جنازہ یہ کہ۔ **ان یکبر تکبیرۃ**۔ اول تکبیر کہے۔ ف۔ یعنی بعد نیت نماز کے اول تکبیر افتتاح کہے جو
کہ شرط ہے۔ ف۔ اور دونوں ہاتھ اٹھاوے اور قوم بھی۔ الکافی ع۔ **یحمد اللہ عقیبہا**۔ اسی تکبیر کے پیچھے اللہ تعالی
کی حمد کرے۔ ف۔ ظاہر الروایۃ اسی قدر ہے حتی کہ الحمد للہ ومانند اسکے جو ہو۔ اور بدائع میں ہے یعنی سبحانک اللہم
وبحمدک الخ۔ اختصار کے ساتھ اور یہ کل نماز سوائے تکبیرات کے اذکار ہے۔ التبیین۔ اور قرارت قرآن واسطے نماز
کے نہیں ہے اور حضرت ابن عمر رض قرارت نہیں کرتے تھے۔ کما رواہ مالک رح۔ لیکن اگر دعاء کے لیے صرف سورہ
فاتحہ پڑھے تو بطور دعاء کے جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ چنانچہ ابن عباس رض نے فاتحہ پڑھی اور کہا کہ منجملہ سنت
کے ہے۔ کما رواہ البخاری والاربعۃ۔ پس یہ قرارت واجب نہ ہوئی تو یہ نماز بلا قرارت ہے تو فاتحہ پڑھنا بطور دعاء بہتر
اور یہی مذہب محقق ہے۔ واللہ اعلم م۔ **ثم یکبر تکبیرۃ**۔ پھر دوسری تکبیر کہے۔ ف۔ بدون ہاتھ اٹھانے
ظاہر الروایۃ ع کافی۔ **ویصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم**۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے
ف۔ اور قبولیت دعاء کے واسطے اللہ تعالی کی حمد وثناء کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود

لازم ہے بدلیل حدیث صحیح - پھر اولیٰ صیغہ درود کا یہی جو نماز میں پڑھا جاتا ہے - م - ثم یکبر تکبیرۃ یدعو فیہا لنفسہ وللمیت وللمسلمین - پھر تیسری تکبیر کہے جسمیں دعا کرے اپنے واسطے و میت کے واسطے اور تمام مسلمانوں کے واسطے - ف - خواہ زندہ ہوں یا مر گئے ہوں اور یہ دعا نہایت اخلاص سے دل توڑ کر ہونا چاہیے اور یہی حدیث ابوہریرہ رضہ کے معنی ہیں کہ تم میت کے واسطے دعا میں اخلاص کرو - رواہ ابوداؤد - اور یہ غرض نہیں کہ فقط میت ہی کے لیے دعا کرو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا اس مضمون سے ثبوت ہے جو مصنف رح نے ذکر کیا - م - کوئی دعا اسکے واسطے متعین مخصوص نہیں ہے - قاضیخان - لیکن متعلق بایمان و آخرت ہو - ف - م اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ کہ اللہم اغفر لحینا ومیتنا وشاہدنا وغائبنا وصغیرنا وکبیرنا وذکرنا وانثانا اللہم من احییتہ منا فاحیہ علی الاسلام ومن توفیتہ منا فتوفہ علی الایمان - ع - قاضیخان - رواہ الترمذی وصححہ والنسائی و ابوداؤد - ف - اور اگر میت لڑکا صغیر ہو تو کہے - اللہم اجعلہ لنا فرطا اللہم اجعلہ لنا ذخرا اللہم اجعلہ لنا شافعا ومشفعا اور اگر صغیر لڑکی ہو تو ضمائر مونث لاوے یعنی اللہم اجعلہا لنا فرطا واللہم اجعلہا لنا ذخرا واللہم اجعلہا لنا شافعۃ ومشفعۃ البخاری بنحوہ عن السراج - یہ اسوقت کہ یہ دعا کر سکتا ہو اور اگر یاد نہو تو جو دعا چاہے کرے - الجامع الصغیر قاضیخان - ع - ثم یکبر الرابعۃ ویسلم - پھر چوتھی تکبیر کہے اور سلام پھیر دے - ف - دائیں بائیں پھر قوم کے ساتھ میت کی نیت کرے - الفتح - نہ کرے - قاضیخان - چوتھی تکبیر کے بعد سلام سے پہلے کوئی دعا نہیں ہے - یہی ظاہر المذہب ہے - الکافی - عوف بن مالک رضہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جنازہ پر نماز پڑھی تو میں نے آپ کی دعا سے یاد رکھا کہ - اللہم اغفر لہ وارحمہ وعافہ واعف عنہ - الٰہی تو اسکو بخشدے و اسپر رحم کر دے اور اسکو عافیت دے اور اسکو عفو فرما - واکرم منزلہ ووسع مدخلہ - اور اسکی فرودگاہ باکرام خاص عنایت کر اور جہاں داخل ہوتا ہے اسکو وسیع کر دے - واغسلہ بالماء والثلج والبرد - اور اسکو آب و برف و برد سے غسل دیدے - ف - یعنی تیرے کرم سے اسکی طہارت کامل اسکی راحت کی ٹھنڈک ہو - ونقہ من الخطایا کما نقی الثوب الابیض من الدنس - اور خطاؤں و گناہوں سے اسکو صاف ستھرا نکھرا ہوا ایسا کر دے جیسے میل کچیل سے نکھرا ہوا سفید کپڑا ہو جاتا ہے - وابدلہ دارا خیرا من دارہ - اور اسکے دنیاوی گھر سے بہتر اسکو گھر بدل دے - واہلا خیرا من اہلہ - اور اسکے اہل سے بہتر اہل دیدے - وزوجا خیرا من زوجہ اور اسکے جوڑے یعنی بی بی سے بہتر اسکو زوجہ دیدے - وادخلہ الجنۃ واعذہ من عذاب القبر وعذاب النار اور اسکو جنت میں داخل کر دے اور اسکو عذاب قبر و عذاب دوزخ سے پناہ دیدے - عوف بن مالک رضی اللہ عنہ نے کہا کہ جب حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میت کے واسطے ایسی بزرگ و اعلیٰ درجہ کی دعا فرمائی تو میرے دل کو نہایت تمنا ہوئی کہ کاش میں ہی یہ میت ہو جاتا - رواہ مسلم والترمذی والنسائی - اور شرح المقدوری میں ہے کہ اللہم اجعل قلوبنا قلوب اخیارنا اللہم انس وحدتہ وارحم غربتہ وبرد مضجعہ ولقن حجتہ ووسع مدخلہ واکرم منزلہ وتقبل حسناتہ وامح بعفوک سیاتہ اللہم کن لہ بعد الاحباب حبیبا وبعد الاہل واہلا وقارب قریبا ولدعاء من دعالہ سمیعا مجیبا اللہم انہ نزل بک وانت خیر منزول بہ فانہ یفتقر الی عفوک وغفرانک وجودک واحسانک وانت غنی من عذابہ اللہم تقبل شفاعتنا فیہ ولا تحرمنا اجرہ ولا تفتنا بعدہ وانت ارحم الراحمین - نع - بالجملہ ہمارے نزدیک جنازہ پر چار ہی تکبیرات ہیں - لانہ صلی اللہ علیہ وسلم کبر اربعا فی آخر صلوۃ صلاہا فنسخت ما قبلہا کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو آخر نماز جنازہ پڑھی اسپر چار ہی تکبیرات کہیں تو ان چار نے اپنے

سابق کو نسخ کر دیا۔ ف۔ یعنی سابق کی زائد تکبیرات منسوخ ہو کر آخری فعل کی چار تکبیرات رہ گئیں۔ یہ اس بنا پر کہ نماز جنازہ میں تکبیرات مثل رکعات ہیں تو نص سے محدود ہونا ضرور ہے م۔ اور ابن عباس رض سے روایت ہے کہ آخر جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنازوں پر تکبیر کہی وہ چار تکبیرات ہیں اور ابوبکر رض نے حضرت صلعم پر اور عمر رض نے ابوبکر رض پر اور ابن عمر رض نے عمر رض پر اور حسن بن علی رض نے علی رض پر اور ملائکہ نے آدم علیہ السلام پر چار تکبیرات کہیں۔ رواہ الحاکم والدارقطنی والبیہقی وابونعیم وفی الضعفاء ابن حبان۔ اور دیگر وجوہ سے بھی مروی ہے مگر کل ضعیف ہیں۔ ہاں اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم کا چار تکبیرات پر متفق ہونا اسکی تقویت کرتا ہے۔ اور آخری فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا چار تکبیرات ہونا دارقطنی نے عمر رض سے اور ابن عبد البر نے ابوخیثمہ رض سے اور حارث بن اسامہ نے ابن عمر رض سے اور حازمی نے کتاب ناسخ ومنسوخ میں انس رض سے وارد کیا۔ لیکن اسانید میں ضعف ہے۔ ابن حزم رح نے محلی میں حضرت عمر وعلی وزید بن ثابت وعبد اللہ بن ابی اوفی وزید بن ارقم وبراء بن عازب وابن عمر وابوہریرہ وعقبہ بن عامر وابوبکر الصدیق وصہیب وحسن بن علی وعثمان بن عفان رضی اللہ عنہم سے چار تکبیرات کہنا ذکر کیا۔ امام محمد رح نے آثار میں کہا کہ اخبرنا ابوحنیفۃ عن حماد بن ابی سلیمان عن ابراہیم النخعی ان الناس الخ۔ یعنی ابراہیم نخعی نے کہا کہ جنازوں پر لوگ پانچ وچھ وچار تکبیرات کہا کرتے یہانتک رسول اللہ صلعم نے انتقال فرمایا اور خلافت حضرت صدیق رض میں یوں ہی رہا پھر جب عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو فرمایا کہ اے اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم جب تم ان تکبیرات کو مختلف کر گئے تو تمہارے بعد لوگوں میں اختلاف پھیل جائیگا اور ابھی جاہلیت کا زمانہ لوگوں سے نزدیک ہے تو کسی بات پر اجماع کرو جس پر تمہارے پیچھے والے لوگ متفق ہوں تو صحابہ رض کی رائے اس امر پر متفق ہوئی کہ دیکھو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو آخری نماز جنازہ پڑھی جسقدر تکبیرات اسپر کہی ہوں اسی پر عمل رہا کرے تو انھوں نے پایا۔ آخری جنازہ پر چار تکبیرات کہی تھیں۔ یہ اسناد صحیح ہے لیکن منقطع ہے کیونکہ ابراہیم نخعی نے عمر رض کو نہیں پایا۔ اور یہ ہمارے نزدیک کچھ مضر نہیں ہے حالانکہ امام احمد نے اسکو موصول روایت کیا کہ حدثنا وکیع حدثنا سفیان عن عامر بن شقیق عن ابی وائل قال جمع عمر رض الناس فاستشارہم فی التکبیر علی الجنازۃ فقال بعضہم کبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم سبعا وقال بعضہم خمسا وقال بعضہم اربعا فجمع عمر رض علی اربع کاطول الصلوٰۃ۔ یہ اسناد صحیح موصول ہے اور آخر میں مصرح ہے کہ حضرت عمر رض نے لوگوں کو چار تکبیرات پر جمع کیا مانند سب سے دراز نماز کے۔ لیکن ابن بطال نے ہمام بن الحارث سے ذکر کیا کہ حضرت عمر رض نے لوگوں کو چار تکبیرات پر جمع کیا سوائے اہل بدر کے کہ انپر صحابہ رض پانچ وچھ وسات تکبیرات کہتے تھے۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ تکبیرات میں کوئی حد محدود نہیں ہے اور انھوں نے احادیث میں اسطرح توفیق دیدی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل بدر وبنوہاشم کو فضیلت دی کہ انپر سات وپانچ تکبیرات کہنے اور انکے سوائے چار تکبیرات کہتے تھے اور بعض نے صحیحین کی حدیث ابوہریرہ رض کو سلطان نجاشی رض پر چار تکبیرات کہنے میں ناسخ قرار دیا کیونکہ ابوہریرہ رض کا اسلام فتح خیبر تک متاخر واقع ہوا لیکن مخفی نہیں کہ یہ اجتہاد کے ذریعہ سے نسخ ٹھہرانا ہوا حالانکہ جائز نہیں ہے اور حق یہ کہ احادیث مرفوعہ جو اول مذکور ہوئیں اگرچہ انکی اسانید ضعیف ہیں لیکن اول تو کثرت طرق سے بدرجہ حسن ہو گئی۔ دوم آفاق میں یہ بات پھیلی ہوئی اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے اسپر عمل بکثرت مروی سوم اسناد ابوحنیفہ بدرجہ صحیح ہے اگرچہ مرسل ہے پس جب مؤید ہوئی تو ضعیف مرفوع بھی قوی ہو گئی تو معلوم ہوا کہ اسی آخری فعل چار تکبیرات سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ابتدا میں پانچ وچھ وسات تکبیرات کا فعل منسوخ ہوا۔ اور یہی

حق ہو - مفع - عینی رح نے کہا کہ صاحب المبسوط نے جو منسوخ ہونے کا دعوی کیا اسمین نظر ہو اسلیے کہ ہو سکتا ہو کہ سب
جائز ہون اور اصول مین متقرر ہوا کہ جب تک توفیق ممکن ہو تو نسخ نہین کیا جائیگا کیونکہ نسخ تو لاچاری درجہ پر ہوتا
ہو اور ابن المنذر رح نے ذکر کیا کہ ابن مسعود رض و زید بن ارقم رض کے نزدیک پانچ تکبیرات ہین اور ابن حزم رح نے
ابن عباس رض سے اور انس رض اور ابن سیرین و جابر بن زید سے تین تکبیرات کی روایت کی اور کہا کہ یہ
اسانید بہت صحیح ہین اور بعد حضرت عمر رض کے زید بن ارقم نے جنازہ پر پانچ تکبیرات اور حضرت علی رض نے بدری
صحابی رض پر چھ تکبیرات اور ابو قتادہ رض پر سات تکبیرات کہین - مترجم کہتا ہو کہ تحقیق حق میرے نزدیک یہ ہو کہ حضرت
عمر رض نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو عام مسلمانون کے واسطے چار تکبیرات پر مجتمع کیا جیسا کہ امام ابو حنیفہ کی روایت
ابراہیم نخعیؒ سے اور امام احمد کی روایت ابو وائل رض سے واضح ہو لیکن سواے اہل بدر رضی اللہ عنہم کے جیسا کہ
ابن بطال نے ہمام بن الحارث رح سے ذکر کیا پس ابن حزم رح نے جو فعل حضرت علی و زید بن ارقم کا ذکر کیا
وہ اہل بدر کے واسطے ہو اور ابن عباس رض وغیرہ سے جو تین تکبیرات ذکر کین اُسکے معنی یہ ہین کہ سواے تکبیر
تحریمہ کے تین تکبیرات ہین تو جملہ چار تکبیرات ہو گئین - پھر جب اصحاب بدر و اُنکے مانند صحابہ رضی اللہ عنہم کا زمانہ
ختم ہو چکا تو اب کلام عام مسلمانون کے حق مین رہا اور اس بارہ مین اجماع چار ہی تکبیرات پر ہو - پھر محتمل ہوا
کہ چار سے زائد جواز ہین یا نہین تو جب ہم ظاہری وجہ پر نظر کرتے ہین کہ حضرت عمر رض نے زمانۂ جاہلیت قریب ہونے
اور پچھلون کے اختلاف کا خوف کر کے چار پر مجتمع کیا تھا اور زائد کا جائز نہ ہونا کسی نے نہین کہا تو اصل مین
زائد کا جواز نکلتا ہو پھر جب ہم اس قول کو دیکھتے ہین کہ فجمع عمر علی اربع کاطول الصلوٰۃ - یعنی پس عمر رضی اللہ عنہ نے
جمع کر دیا صحابہ رض کو چار تکبیرات پر مانند سب سے دراز نماز کے - کما فی روایۃ احمد - تو ہمکو معلوم ہوتا ہو کہ یہ چار تکبیرات
مانند چار رکعات نماز کے ہین اور رکعات مفروض محدود ہین تو نظر آتا ہو کہ چار سے زائد جائز نہین ہین علاوہ برین
وجہ اجماع اسی مذکورہ بالا مین صریح منحصر نہین تو ہمکو اجماع پر عمل کرنا واجب ہو خواہ اسکی کوئی وجہ ہو - پس یہی بات
ارجح ہوئی کہ چار تکبیرات آخری فعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اور اسی پر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہو اور یہ
بمنزلہ چار رکعات کے محدود ہین کہ انمین کمی بیشی نہین جائز ہو - پھر باوجود اسکے یہ مسئلہ اجتہادی رہا لہذا جو
کوئی پانچ تکبیرات یا زیادہ کا قائل ہو ہم اُسکی نماز فاسد نہین کہتے ہین بلکہ اسکے اجتہاد پر صحیح ہو لہذا امام مصنف رح
نے کہا - ولو کبر الامام خمسا - اور نماز جنازہ کی امام نے پانچ تکبیرات کہین - ف - تو برخلاف شافعیہ و
حنابلہ کے ہمارے نزدیک نماز صحیح رہیگی - مع - لیکن - لم یتابعہ المؤتم - مقتدی چار سے زائد مین امام کی پیروی
نہین کریگا - خلافا لزفر - زفر رح نے ہم سے اختلاف کیا - ف - اور یہی قول امام احمد و ظاہریہ کا ہو بنظر
اسکے کہ مسئلہ اجتہادی مین امام کی متابعت فریضہ ترک نہو گی جیسے عیدین مین ہو - ہم کہتے ہین کہ عیدین مین مختلف
روایات مین سواے طریقہ اجماع و احتمال نسخ کے دوسرے طریقہ اجتہاد پر عمل ہوا ہو اور یہان عید سے خلاف صحابہ
ہو تو یہان چار سے زائد مین اتباع نہین - لانہ منسوخ لما روینا - کیونکہ چار سے زائد منسوخ ہو بوجہ اسکے کہ جو
روایت کر چکے - ف - اور منسوخ مین متابعت نہین ہوتی ہو عینی رح نے کہا کہ ایک جماعت صحابہ رض سے چار پر
زیادہ کرنا مذکور ہو چکا پھر کیونکر اجماع ہوا - ابن الہمام رح نے کہا کہ ان صحابہ رض کا اجتہاد بھی چار سے زائد پر تھا
اور ہمارے واسطے تو چار پر اجماع متقرر ہو اور ہم نسخ کو پہلے ثابت کر چکے پس جو زائد کرے اُسکا غلط کرنا قطعی ہو
تو صورت اجتہادی نہین رہی - مترجم کہتا ہو کہ اگر قطعی ہو تو نماز فاسد ہونا جزم ہو گا جیسا کہ شافعیہ و حنبلیہ کا قول ہو

بلکہ وجہ وہی جو مین نے بیان کر دی کہ چار پر اجماع ثبوت ہو اور زائد مین مرجح حرمت ہو مع احتمال جواز تو ہم صحت نماز کو احتیاطی رکھتے ہین اور وجوب اتباع اور مخالفت اجماع مساوی ہین و حرمت راجح ہو تو پانچوین تکبیر مین اتباع نہین کرتے - رہا یہ کہ چار سے زائد مین مقتدی جب متابعت نہ کریگا تو کیا کرے - اسمین دو روایتین ہین - ایک روایت مین فوراً سلام پھیر دے - وینتظر تسلیمۃ الامام فی روایۃ وہو المختار - اور ایک روایت مین امام کے سلام پھیرنے کا منتظر ہے اور یہی مختار ہو - ف - یہی اصح ہو - المحیط + اور اسی پر فتوی ہو - الواقعات - یہ اسوقت کہ تکبیرات کو خود امام سے سنتا ہو اور اگر مکبرون سے سنے تو زائد مین بھی متابعت کرے کیونکہ شاید یہی امام کی تکبیر ہو اور مکبر نے پہلے غلطی کی ہو جیسے عیدین مین گذرا - الزندویسی رح - مع - بالجملہ نماز جنازہ مین ثنار و درود اور دعار ہو - والاتیان بالدعوات استغفار للمیت - اور دعائین کرنا میت کے لیے مغفرت مانگنا ہوتا ہو - والبدایۃ بالثناء ثم بالصلوٰۃ سنۃ الدعاء - اور شروع کرنا ثنار کے ساتھ پھر درود کے ساتھ دعار کی سنت ہو - ف - کیونکہ حدیث مین ہو کہ آدمی پہلے اللہ تعالی کی حمد و ثنار کرے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے پھر جو چاہے دعار کرے ابو داؤد والترمذی وقال حسن صحیح والنسائی وابن حبان والحاکم - لہذا اگر سورہ الحمد اسی غرض سے پڑھے نہ بطور قرأت قرآن کے تو جائز ہو پھر چونکہ اس طریقہ مین میت کے واسطے دعار زیادہ قبول ہونے کی امید ہو تو میت کے واسطے اخلاص اسی کو مقتضی ہو معہذا - یہ رکن نہین جسکے ترک سے فساد ہو جیساکہ امام مصنف نے سنت کے لفظ سے اشارہ کیا اور ابن الہمام نے تصریح کر دی - م - ولا یستغفر للصبی - اور طفل کے واسطے استغفار نہین کریگا - ف - کیونکہ جب گناہ نہین سمجھتا تو بشارت کرنا بیہودگی ہو - ولکن یقول اللہم اجعلہ لنا فرطا - ولیکن یون کہے کہ الٰہی اس طفل کو ہم لوگون کا فارط کر دے - ف - جو منزل پر پہلے پہونچکر پانی وغیرہ کا سامان قافلہ کے لیے تیار کر رکھتا ہو - واجعلہ لنا اجرا وذخرا - اور اسکو ہمارے لیے ثواب و ذخیرۂ نیکی کر دے - واجعلہ لنا شافعا مشفعا - اور اسکو ہمارے لیے ایسا شفاعت کرنے والا بنا دے جسکی شفاعت قبول ہو - ف - یہ صیغہ دعار طفل کا بہتر و مختصر ہو اور حدیث مین بچون کا اپنے مسلمان والدین کا دامن پکڑ کر دوزخ مین جانے سے روکنا اور جناب باری جل شانہ سے انکی شفاعت کرنا اور اپنے رب ارحم الراحمین کے کرم پر بھروسا کرکے عرض کرنا کہ ہم کو اجازت ملے کہ ہم انکو اپنے ساتھ جنت مین لیجاوین - م - اگر میت ابتدا سے موت تک مجنون ہو تو بھی یہی دعار ہو - المحیط - ع - ولو کبر الامام تکبیرۃ او تکبیرتین لایکبر الآتی حتی یکبر اخری بعد حضورہ - اور اگر امام ایک یا دو تکبیرین کہہ چکا ہو پھر آکر شامل ہوا تو آنے والا کوئی تکبیر نہین کہیگا یہانتک کہ امام اور تکبیر بعد اسکی حاضری کے کہے - ف - تو امام کے ساتھ مین یہ بھی تکبیر کہے پھر بعد فراغت امام کے جنازہ اٹھانے سے پہلے چھوٹی ہوئی تکبیرین مثل مسبوق کے قضار کرلے - ہ - ہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد - یہ امام ابوحنیفہ ومحمد کا قول ہو - ف - یہی قول مالک و احمد واسحق کا ہو - بخلاف اولی تکبیرات عیدین کے کہ وہ اول مین رکوع تک قضار کرلے - وقال ابو یوسف یکبر حین یحضر لان الاولی للافتتاح والمسبوق یاتی بہ - اور ابو یوسف نے کہا کہ جب ہی حاضر ہوا اسی وقت چھوٹی ہوئی تکبیرین کہہ لے کیونکہ پہلی تکبیر افتتاح ہو اور مسبوق اس تکبیر کو ضرور لاتا ہو - ولہما ان کل تکبیرۃ قائمۃ مقام رکعۃ والمسبوق لایبتدی بما فاتہ - اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہو کہ ہر تکبیر بجاے ایک رکعت کے ہو اور مسبوق اس نماز کو ادا کرنا شروع نہین کرتا جو اس سے چھوٹ گئی - ف - بلکہ بعد فراغت امام کے ادا کرتا ہو تو یہان بھی اسی طرح کریگا پہلے نہین ادا کریگا - اذ ہو منسوخ - کیونکہ ایسا کرنا منسوخ ہو گیا - ف

چنانچہ ابن ابی لیلیٰ نے معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگوں میں یہ طریقہ تھا
کہ جب کوئی آدمی نماز میں ایسے وقت شامل ہوا کہ کچھ نماز ہو چکی ہے تو اُسنے مقتدیوں سے پوچھا پس اُنھوں نے اشارہ
سے بتلا دیا تو وہ پہلے چھوٹی ہوئی نماز پڑھکر قوم میں داخل ہوتا پھر ایک مرتبہ معاذ رضہ آئے اور لوگ نماز کے قعدہ میں
تھے پس معاذ رضہ قعدہ میں شریک ہو گئے پس جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فارغ ہوئے تو کھڑے ہو کر باقی نماز
قضاء کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ معاذ رضہ نے تمھارے واسطے یہ طریقہ نکال دیا تم اسکی اقتدا کرو
جب کوئی آوے اور کچھ نماز میں وہ مسبوق ہو گیا تو امام کے ساتھ اُسکی نماز پڑھ لے پھر جب امام فارغ ہو تو جسقدر
نماز چھوٹی ہے اُسکو ادا کرے۔ رواہ احمد والطبرانی۔ لیکن ابن ابی لیلیٰ نے معاذ سے نہیں سُنا اور طبرانی وعبدالرزاق
نے اسکو ابو امامہ رضہ سے بسند ضعیف اور شافعی رح نے عطاء بن ابی رباح سے مرسل روایت کی لیکن بجائے معاذ رضہ
کے ابن مسعود رضہ کا واقعہ ذکر کیا۔ بالجملہ ہمارے نزدیک مرسل حجت ہے اور باوجود اسکے اتفاق ہے کہ مسبوق ابتداءً
نماز کو پہلے قضاء نہیں کرتا۔ کافی میں کہا کہ مگر ابو یوسف تو کہتے ہیں کہ پہلی تکبیر میں ایک معنی تو تکبیر افتتاح کے اور دوم
معنی قائم مقام رکعت کے ہیں اور اول معنی کو ترجیح ہے اسی وجہ سے اسمیں ہاتھ اُٹھائے جاتے ہیں۔ اور اسی اختلاف
کے ثمرہ سے ہے کہ اگر امام چوتھی تکبیر کہہ چکا اسوقت کوئی شامل ہوا تو بقول ابو حنیفہ رح نماز جاتی رہی اور بقول ابو یوسف
نہیں گئی۔ ف۔ اگر آیا اور امام چاروں تکبیرات کہہ چکا و سلام نہیں پھیرا تو بقول ابو حنیفہ وہ امام کے ساتھ داخل نہو
اور اصح یہ کہ داخل ہو جاوے اور اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات والمحیط۔ پھر جنازہ اُٹھائے جانے سے پہلے پے در پے
بدون دعاء کے تینوں تکبیرات ادا کر لے۔ الخلاصہ قاضیخان ۔ یہی قول ائمہ ثلثہ رح کا ہے ع۔ اگر امام اول تکبیر
کہہ چکا ہو اُسوقت آیا تو بقول ابو حنیفہ و محمد رح انتظار کرے حتی کہ جب دوسری تکبیر کہے تو یہ مسبوق بھی کہے اور ابو یوسف
کے نزدیک اسی وقت کہے۔ پس مسبوق نہوگا۔ المحیط۔ اور طرفین رح کے نزدیک اُسی وقت کہنے سے نماز فاسد
نہیں مگر کچھ اعتبار نہیں حتی کہ بعد فراغت امام کے جنازہ اُٹھائے جانے سے پہلے قضاء کرلے۔ ف۔ اور اگر
جنازہ ہاتھوں سے اُٹھایا گیا اور ہنوز کاندھوں پر نہیں رکھا گیا ہے تو ظاہر الروایۃ کے موافق مسبوق قضاء تکبیرات
نہیں کہے۔ الظہیریہ۔ اور اصح یہ کہ جب کاندھوں پر رکھا جاوے تو قطع کرے۔ ف۔ ولو کان حاضرا فلم
یکبر مع الامام۔ اور اگر ایک شخص ابتداء سے حاضر تھا مگر امام کے ساتھ تکبیر نہیں کہی۔ ف۔ شلا نیت کرتا
رہگیا یا غافل ہو گیا۔ قاضیخان۔ لاینتظر الثانی بالاتفاق۔ تو بالاتفاق وہ امام کی دوسری تکبیر کا انتظار
نہیں کریگا۔ لانہ بمنزلۃ المدرک۔ کیونکہ وہ بمنزلہ مدرک کے ہے۔ ف۔ جیسے اول تکبیر امام کے ساتھ
کہکر بوجہ حدث وغیرہ کے دوسری و تیسری تکبیر نہیں پائی تو دونوں کہکر امام کے ساتھ ہو جاوے کیونکہ مدرک ہے
قاضیخان ہ۔ اگر امام کو حدث ہوا اُسنے خلیفہ کر دیا تو بقول صحیح جائز ہے۔ الظہیریہ ہ۔ ویقوم الذی یصلی
علی الرجل والمرأۃ بحذاء الصدر۔ اور جو شخص جنازہ مرد و عورت پر نماز پڑھتا ہے وہ سینہ کے مقابل کھڑا
ہو۔ ف۔ اور مرد کا جنازہ آگے اور اسکے بعد عورت کا جنازہ ہو اور اسی طرح جب کہ اکیلا کسی کا جنازہ ہو تو
مقام صدر بہتر ہے م۔ اور مبسوط میں ہے کہ تحت الصدر کھڑا ہونا بہتر مقام ہے۔ یہی طحاوی نے اختیار کیا اور جوامع الفقہ
میں ہے کہ یہی مختار ہے ع۔ وعلی ہذا سینہ و کمر کے بیچ میں ہوا۔ بہر حال قلب سے قریب ہونا چاہیے اسی واسطے
صدر کا لفظ کہا۔ م۔ لانہ موضع القلب وفیہ نور الایمان فیکون القیام عندہ اشارۃ الی الشفاعۃ
لایمانہ۔ کیونکہ صدر مقام قلب ہے اور قلب میں نور ایمان ہے تو صدر کے پاس کھڑا ہونا اشارہ ہے کہ شفاعت یعنی

دعاے مغفرت اسکے ایمان کی وجہ سے ہے۔ وعن ابی حنیفۃ انہ یقوم من الرجل بحذاء راسہ ومن المرأۃ
بحذاء وسطہا لان انسا رضہ فعل کذلک وقال ہو السنۃ۔ اور ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ جنازہ مرد سے
بمقابلہ سر کے اور عورت سے بمقابلہ وسط کے کھڑا ہو کیونکہ انس رضہ نے یون ہی کھڑے ہو کر نماز پڑھائی اور بیان
کیا کہ یہی سنت ہے۔ ف ــــ یہ حدیث ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ نے روایت کی اور اس حدیث مین ہے کہ عورت
کے جنازہ پر سبز نعش تھی۔ اور آخر مین ہے کہ علاء بن زیاد نے پوچھا کہ یا ابو حمزہ یعنی انس رضہ کیا اسی طرح حضرت صلعم
نماز پڑھانے کو مرد کے قریب سر کے اور عورت سے قریب چوتڑون کے کھڑے ہوتے۔ انس رضہ نے فرمایا کہ
ہان۔ اور مذکور ہے کہ ابو غالب رح نے دریافت کیا تو لوگون نے بیان کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مین
عورت کے جنازہ پر نعش نہین ہوتی تھی تو امام اسکے چوتڑون کے مقابل کھڑا ہو کر قوم سے اسکا پردہ کر لیتا تھا۔
وقد رواہ احمد و اسحٰق و ابو یعلی۔ لیکن منذ بیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ نے نقل کیا کہ پہلے نعش زینب بنت رسول اللہ صلعم کے
واسطے بنائی گئی تھی رح۔ قلنا تاویلہ ان جنازتہا لم تکن منعوشۃ فحال بینہا وبینہم۔ ہم کہتے ہین کہ کلام انس
کی تاویل یہ ہے کہ عورت کا جنازہ زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مین نعش دار نہوتا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جنازہ
عورت اور قوم کے بیچ مین حائل ہو جاتے تھے۔ ف ــــ اگرچہ انس رضہ نے جس عورت پر نماز پڑھی تھی اسپر
نعش سبز تھی۔ واضح ہو کہ حدیث سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ مین ہے کہ ایک عورت اپنے نفاس مین مری تو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم اسکے جنازہ پر وسط کے مقابل کھڑے ہوے۔ رواہ الائمۃ الستۃ۔ اس حدیث مین وسط سے
مراد بقرینہ قول ابو حنیفہ رح جو مصنف نے ذکر کیا ہے کمر کے قریب ہے اور مبسوط وغیرہ مین ہے کہ وسط سے مراد صدر
ہے کیونکہ صدر سے اوپر دونون ہاتھ و سر ہے اور نیچے دونون ٹانگین و پیٹ ہے پس صدر وسط ہوا۔ مع۔ لیکن معروف
استعمال تو کمر کے معنی مین ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ فان صلوا علی جنازۃ رکبانا اجزاہم۔ اگر لوگون نے
کسی جنازہ پر سواری کی حالت مین نماز پڑھی تو جائز ہو گئی۔ فی القیاس۔ یہ حکم بدلیل قیاس ہے
لانہا دعاء۔ کیونکہ نماز مذکور تو دعاء ہے۔ وفی الاستحسان لا یجزیہم۔ اور استحسان کی دلیل مین سواری پر
نہین جائز ہے۔ ف ــــ اسلیے کہ قیام ترک ہوا۔ لانہا صلوٰۃ من وجہ لوجود التحریمۃ۔ کیونکہ نماز جنازہ
ایک وجہ سے نماز ہے بوجہ تحریمہ پائے جانے کے۔ ف ــــ اور دوسری وجہ سے دعاء ہے کیونکہ ارکان قرات
نہین ہے لیکن نماز ہونے کی جہت قوی ہے۔ فلا یجوز ترکہ من غیر عذر احتیاطاً۔ تو قیام ترک کرنا از راہ
احتیاط کے بغیر عذر نہین جائز ہے۔ ف ــــ محیط مین اسی پر جزم کیا ہے۔ پھر بغیر نماز پڑھے جنازہ سے پھرنا نہین
چاہیے اور بعد نماز کے دفن سے پہلے بدون اجازت اہل جنازہ کے پھرنا نہ چاہیے اور بعد دفن کے بغیر اجازت پھر سکتا
ہے۔ المحیط۔ کیونکہ نماز پڑھنے تک ایک قیراط اور دفن تک دو قیراط ثواب ہے ہر قیراط کوہ احد کے برابر ہے۔ کما فی
الصحیحین عن ابی ہریرہ رضہ۔ ولا باس بالاذن فی صلوٰۃ الجنازۃ۔ اور نماز جنازہ مین اجازت کا مضائقہ نہین
ہے۔ لان التقدم حق الولی فیملک ابطالہ بتقدیم غیرہ۔ کیونکہ امام ہونا ولی کا حق ہے پس وہ دوسرے کو امام
کر کے اپنا حق مٹا سکتا ہے۔ وفی بعض النسخ لا باس بالاذان ای الاعلام۔ اور بعض نسخہ جامع صغیر مین یون
ہے کہ نماز جنازہ مین اذان یعنی اعلام کا مضائقہ نہین۔ وہو ان یعلم بعضہم بعضا لیقضوا حقہ۔ اور اعلام یہ کہ بعضے
لوگ بعضون کو آگاہ کرین تاکہ لوگ میت کا حق ادا کرین۔ ف ــــ اگرچہ بازارون مین پکار دین۔ یہی اصح
ہے۔ المحیط۔ حق مسلمان کا مسلمان پر۔ جواب سلام و عیادت مریض و اتباع جنازہ و دعوت قبول کرنا اور اسکی

چھینک پر جب کہ الحمد للہ کہے تو یرحمک اللہ کہنا - کما فی حدیث الصحیحین - چاہیے کہ میت کے لوگ ونزدیکی آگاہ کرین
مع - واضح ہو کہ نماز جنازہ عیدگاہ کے میدان ودوسرے مقامات اور احاطون وغیرہ مین یکسان جائز ہے - المحیط -
اور لوگون کے کھیتون زمینون مین درآستون پر کردہ ہے - المضمرات - اور جو مسجد کہ نماز جنازہ کے لیے بنائی گئی ہو
اسمین مکروہ نہین ہے - التبیین - ولا یصلی علی میت فی مسجد جماعۃ - اور نماز نہ پڑھی جاوے کسی میت پر
مسجد جماعت مین - ف - مگر بارش وغیرہ کے عذر سے جائز ہے - الکافی - اور یہی قول امام مالک کا ہے - اور
امام شافعی واحمد کے نزدیک بغیر عذر جائز ہے بدلیل اسکے کہ جب حضرت سعد بن ابی وقاص رضہ نے وفات
پائی تو ام المومنین عائشہ رضہ نے فرمایا کہ اسکا جنازہ مسجد مین داخل کردو تاکہ ازواج مطہرات پیغمبر صلعم اسپر نماز
پڑھین اور لوگون کے انکار پر فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیضاء کے دو بیٹون سہیل و اسکے بھائی
پر مسجد مین نماز پڑھی تھی - رواہ مسلم - مشع - اور جواب یہ کہ اول تو ایک واقعہ ہے جس سے کوئی عام حکم نہین ثابت
ہو سکتا پس شاید حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسوقت مسجد مین معتکف ہون یا اور کوئی وجہ خاص ہو - دوم جماعت
صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت ام المومنین رضہ پر انکار کر دیا اور بعد اسکے معلوم نہ ہوا کہ صحابہ رضہ نے اپنے
انکار کو پھیر لیا - اور صحابہ رضہ کا انکار دلیل ہے کہ مسجد الجماعہ مین میت کا داخل کرنا طریق سنت سے نہ تھا کیونکہ
جواز پر انکار نہین ہوتا - مف - اور ہمارے نزدیک میت پر مسجد مین نماز جنازہ مکروہ ہے - لقول النبی
صلی اللہ علیہ وسلم من صلی علی جنازۃ فی المسجد فلا اجر لہ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ جس نے مسجد مین جنازہ پر نماز پڑھی تو اسکے واسطے اجر یعنی ثواب نہین ہے - ف - ابن عبد البر نے کہا
کہ فلا اجر لہ - روایت خطا ہے بلکہ صحیح روایت فلا شیٔ لہ - ہے یعنی کچھ نہین اسکے واسطے اور یہی لفظ سنن ابو داؤد مین ہے
اور ابن ماجہ مین فلیس لہ شیٔ - واقع ہے یعنی اسکے واسطے کچھ نہین ہے - اور خطیب نے فرمایا کہ محفوظ روایت مین
فلا شیٔ لہ - ہے اس سے معلوم ہوا کہ سنن ابو داؤد کے بعض نسخون مین جو فلا شیٔ علیہ - لکھا ہوا علاوہ کاتب کی غلطی ہے
خصوص جب کہ مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت مین - فلا صلوٰۃ لہ - واقع ہوا یعنی اسکی نماز نہین ہے - مع - پھر
اصلی اسناد مین ابن ابی ذئب نے صالح مولی التوءمہ سے اسنے ابو ہریرہ رضہ مرفوعاً روایت کی ہے اور نسائی
نے باسناد خود یحییٰ بن معین رح سے روایت کی کہ صالح مولی التوءمہ مرد ثقہ ہے لیکن قبل موت کے اسکو اختلاط
ہو گیا تھا یعنی حفظ متغیر ہو گیا یعنی اپنی حدیث وغیرہ کی حدیث کو نہین پہچانتا تھا پس جس نے قبل اختلاط کے
اس سے حدیث سنی تو وہ صحیح وحجت ہے - پھر ابن ابی ذئب نے بالاتفاق صالح مولی التوءمہ سے قبل اختلاط کے
حدیث سنی ہے تو یہ حدیث مقبول وحجت ٹھہری - مفع - پھر خلاصہ کلام امام ابو جعفر الطحاوی سے یہ ہے کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم سے فعلی وقولی روایات اس باب مین مختلف ہوئین تو اسمین بحث ضرور ہوئی پس حدیث
عائشہ رضہ مین اگر کوئی عذر نہ ہو تو بھی وہ ایسی حالت مین نماز واقع ہوئی کہ اس سے پہلے کوئی ممانعت نہ تھی ورنہ
بر تقدیر ممانعت کے خواہ مخواہ عذر ہوگا اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ مین سابق فعل سے ممانعت ہے تو اس
حدیث قولی سے حدیث عائشہ رضہ جو فعلی ہے منسوخ ہو گئی اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا اسپر انکار کرنا بھی اسکا مؤید ہے
تو اول اباحت تھی پس ممانعت ہوئی تو ہم نے منسوخ ہونا جان لیا اور اسکے برعکس نہین کہہ سکتے یعنی حدیث
ابو ہریرہ رضہ سے ممانعت ہوئی پھر حدیث عائشہ رضہ سے منسوخ ہو کر اباحت ہو گئی - یہ اسواسطے نہین کہہ سکتے
کہ اس سے دو مرتبہ نسخ کہنا پڑیگا اور یہ بلا ضرورت ممنوع ہے علاوہ ازین حدیث عائشہ رضہ کہ امام مسلم نے مسند کیا

اور دارقطنی وغیرہ نے اسپر طعن کیا اور کہا کہ صحیح روایت امام مالک وغیرہ مین وہ مرسل ہی وعلی ہذا حدیث ابوہریرہ رض
اسپر مرجح ہوئی - ایک تو وہ مسند مرفوع ہی دوم اسمین ممانعت ہی اور حدیث عائشہ رض مین اباحت حالانکہ اباحت پر
ممانعت کو مقدم کرنا اصل معروف ہی اور بہر تقدیر نماز جنازہ کو مسجد سے باہر پڑھنا اولی وافضل ہی تاکہ اختلاف سے
بچ جاوے اور باب عبادات مین احتیاط اولی ہی خصوص جب کہ حدیث ابوہریرہ رض مین آیا کہ کچھ ثواب نہین ہی
مع - واضح ہو کہ اگر شافعیہ وغیرہ کا اختلاف اس امر مین ہو کہ میت کو مسجد مین داخل کرنا سنت ہی تو کچھ شک نہین
کہ یہ بالکل باطل ہی اور حدیث عائشہ رض سے یہ بات ہرگز لازم نہین آتی اور کیونکر حالانکہ ایک جم غفیر و مخلوق کثیر نے
مدینہ منورہ مین انتقال کیا پس اگر میت کو مسجد مین داخل کرنا سنت و اولی ہوتا تو جنازے داخل کیے جاتے اور
ہزاروں راوی ہوتے اور کیونکر جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم اسکو بھول جاتی اور کیونکر ام المومنین پر انکار کرتے
اور یہ تو گویا بالبداہتہ ظاہر ہی اور اگر اختلاف مباح ہونے مین ہی تو ہان شافعیہ کے نزدیک مباح ہی اور ہمارے
نزدیک مکروہ ہی پھر ہم اپنے یہان دیکھتے ہین کہ مکروہ سے اگر مکروہ تحریمی مراد ہو تو حق یہ کہ مکروہ تحریمی نہین ہی بلکہ ہیر
نزدیک مکروہ تنزیہی مراد ہی پس اگر یہی مراد ہی تو اسکے معنی یہ کہ خلاف اولی ہی - اس صورت مین شافعیہ بھی کہین کہ
نماز جنازہ مسجد مین مباح مگر مسجد سے باہر افضل ہی تو باہم کچھ اختلاف نہین رہا چنانچہ خطابی رح نے تصریح کر دی
کہ یہ بات ثبوت ہوئی کہ حضرت ابوبکر و حضرت عمر رض پر مسجد ہی مین نماز پڑھی گئی اور معلوم ہی کہ عامہ مہاجرین و
انصار رضی اللہ عنہم دونون کے جنازے پر حاضر تھے اور جب انہون نے انکار نہ کیا تو یہ جائز ہونے کی
دلیل ہی - انتہی کلامہ صریح دعوی جواز ہی - مف - مترجم کہتا ہی کہ حق یہ ہی کہ انکے نزدیک جواز بغیر کراہت ہی اسواسطے
کہ جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ پر بروایت بیہقی رح اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر بروایت موطا مالک رح مسجد
مین نماز پڑھی گئی تو روا نہین ہی کہ صحابہ مہاجرین وانصار رضی اللہ عنہم نے ایسے افضل الاصحاب پر نماز کا ثواب کھو دیا
ہو کیونکہ حدیث ابوہریرہ رض صریح نفی ثواب ہی مگر آنکہ دعوی عذر کیا جاوے اور عبد الرزاق نے سفیان و معمر سے
دونون نے ہشام بن عروہ سے روایت کی کہ میرے باپ نے لوگون کو ایک جنازہ پر نماز کے لیے مسجد سے
نکلتے دیکھکر فرمایا کہ یہ لوگ کیا کرتے ہین حالانکہ واللہ میرے باپ پر تو مسجد ہی مین نماز پڑھی گئی - کما فی الفتح
اور عروہ بن الزبیر نے خواہ اپنے باپ حضرت زبیر بن العوام رض کو یا اپنے نانا حضرت ابوبکر الصدیق کو جس کو
مراد لیا ہو ظاہر ہی کہ بغیر عذر پڑھی گئی ورنہ عموماً کیون استدلال ہوتا - پس حق واللہ اعلم یہ ہی کہ جب نصوص متعارض
ہوئین تو توفیق یہ ہی کہ حدیث قولی ابوہریرہ رض کو مقدم کیا گیا حتی کہ جب بلا عذر میت کو مسجد مین داخل کیا جاوے
تو ثواب نہین ہی - ولانہ بنی لاداء المکتوبات ولانہ یحتمل تلویث المسجد - اور اس جہت سے کہ مسجد جماعت
ادائے فرائض کے لیے بنائی گئی ہی اور اس جہت سے کہ اسمین مسجد کے آلودہ ہوجانے کا احتمال ہی - ف -
لہذا مسجد مین بغیر عذر میت کا لانا مکروہ ہی اور کراہت بقول ابن الہمام وبظاہر کلام عینی رح صرف تنزیہی ہی - اور
یہ اسوقت کہ عذر نہو کیونکہ حضرت عائشہ رض نے سعد بن ابی وقاص پر اور صحابہ مہاجرین وانصار نے بغیر انکار
کے حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما پر اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیضاء کے دونون بیٹون پر مسجد مین نماز
پڑھی اور دوسرون پر نہین تو کسی عذر پر محمول ہی اور صحابہ رض نے جو حضرت عائشہ رض پر انکار کیا وہ خالی
اسوجہ سے کہ صرف نماز امہات المومنین کے لیے مسجد مین جنازہ طلب کیا حالانکہ مردون کی نماز کافی تھی تو گویا
عذر مسلم نہین رکھا بلکہ محتمل ہی کہ جنازہ باہر ہونے کی صورت مین مسجد کے اندر سے نماز پڑھ دینا ممکن تھا

لہذا امام مصنف رحمہ نے ذکر کیا۔ وفیما اذا کان المیت خارج المسجد اختلف المشائخ۔ اور جس صورت مین کہ میت مسجد سے باہر ہو تو مشائخ نے اختلاف کیا ہے۔ ف۔ اور انہین دو صورتون مین ایک یہ کہ امام مع قوم داخل مسجد ہون اور دوم یہ کہ امام مع بعض کے بھی خارج ہو۔ خلاصہ مین مطلقاً ہر صورت مین کراہت کا قول مختار کہا ہے۔ ف۔ اور شاید کہ آثار صحابہ رضہ مین یہ صورت مکروہ نہو اور قول عروہ بن الزبیر اسی پر محمول ہے یعنی لوگ مسجد ہی مین سے نماز پڑھ دیتے کچھ نکلنا ضرور نہین تھا جیسا کہ ابن الہمام نے تاویل کی ہے۔ الحاصل حدیث ممانعت تو صریح نص قولی ہے اور اسکے معارضہ مین چند افعال لائے جاتے ہین تو ہم نے نص کو اُسوقت رکھا کہ کوئی عذر نہو تو کراہت تنزیہی ہے اور افعال کو اُسوقت رکھا کہ کوئی عذر متحقق تھا پس اتفاق حاصل ہوگیا بخلاف قول شافعیہ کے کہ جو بغیر عذر کے جائز کہتے ہین انکو حدیث قولی ابو ہریرہ رضہ کا چھوڑنا لازم آتا ہے اور یہ بعد ثبوت حدیث کے روا نہین ہے۔ اگر کہا جاوے کہ تم نے عذر کہان سے جانا تو جواب یہ کہ بدلیل ممانعت حدیث ابو ہریرہ رضہ کیونکہ بعد نبی کے صحابہ رضہ بغیر عذر اسپر عمل نہ کرتے اور یہ ظاہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔ ومن استہل بعد الولادۃ سمی وغسل وصلی علیہ۔ اور جس بچہ نے بعد ولادت کے رونے کی آواز نکالی وہ نام رکھا جاوے اور غسل دیا جاوے اور اسپر نماز پڑھی جاوے۔ ف۔ اگرچہ بعد رونے کی آواز کے وہ فوراً مرجاوے اور مراد استہلال سے ایسی بات کہ جس سے زندگی معلوم ہو جیسے عضو کی حرکت یا آواز گریہ وغیرہ اور آنین نصف سے زائد زندہ نکلنا معتبر ہے۔ مع البدائع المحیط۔ لقولہ علیہ السلام اذا استہل المولود صلی علیہ وان لم یستہل لم یصل علیہ بدلیل قولہ علیہ السلام کہ جب مولود نے استہلال کیا تو اسپر نماز پڑھی جاوے اور اگر استہلال نہین کیا تو اسپر نماز نہین۔ ف۔ اصل حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا طفل پر نماز نہین پڑھی جاویگی اور نہ وہ وارث ہوگا اور نہ اُسکا کوئی وارث یہانتک کہ استہلال کرے۔ یعنی آواز سے روئے۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن ماجہ اور ترمذی نے کہا کہ موقوف اصح ہے یعنی قول جابر رضہ ہے اور حضرت علی رضہ کی حدیث مرفوع مین ہے کہ سقط پر نماز نہوگی یہانتک کہ استہلال کرے الخ۔ رواہ ابن عدی اور حدیث مغیرہ بن شعبہ رضہ مین ہے کہ حضرت صلعم نے فرمایا کہ جنازہ کے پیچھے سوار و پیدل برابر ہین اور طفل پر نماز پڑھی جاوے۔ رواہ الترمذی والنسائی واحمد اور واضح ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرزند ابراہیم جو ماریہ قبطیہ کے بطن سے تھے حدیث مین آیا کہ اگر زندہ رہتا تو صدیق نبی ہوتا اور کوئی قبطی کبھی مملوک نہ بنایا جاتا اور جنت مین اسکی دودھ پلائی ہے۔ کما رواہ ابن ماجہ من ابن عباس۔ اور سولہ مہینہ کے ہو کر انتقال کیا تھا اور حدیث صحیح مین ہے کہ آپ ابراہیم کی وفات کے وقت روئے پھر ابراہیم پر نماز پڑھنے مین مختلف روایات ہین بعض مین پڑھی اور بعض مین نہین لیکن بیہقی و نووی نے پڑھنے کی روایات کو اصح قرار دیا ہے جو ایک جماعت صحابہ رضہ سے مروی ہین۔ مف۔ ابن المنذر نے کہا کہ طفل پر نماز پڑھی جانے پر نصار کا اجماع ہے۔ مع۔ ولان الاستہلال دلالۃ الحیاۃ فیتحقق فی حقہ سنۃ الموتی اور اسی دلیل سے نام رکھنا وغسل ونماز لازم ہے کہ استہلال کرنا زندگی کی دلیل ہے تو اسکے حق مین جو طریقہ مردون کا ہے متحقق ہوگا۔ ومن لم یستہل۔ اور جو بچہ کہ نہین رویا۔ ف۔ یعنی اس سے کوئی علامت زندہ پیدا ہونے کی معلوم نہ ہوئی۔ ادرج فی خرقۃ۔ تو وہ ایک کپڑے مین درج کیا جاوے۔ ف۔ یعنی بطور کفن کے۔ کرامۃ لبنی آدم۔ واسطے کرامت بنو آدم کے۔ ولم یصل علیہ۔ اور اسپر نماز نہین پڑھی جائیگی۔ لما روینا بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ ف۔ یعنی جب استہلال نہ کرے تو اسپر نماز نہین ہے۔ ویغسل

فی غیر الظاہر من الروایۃ - اور غیر ظاہر الروایۃ میں اسکو غسل بھی دیا جاوے - ف - یہ ابو یوسف رحمہ
نوادر میں مروی اور مختار الطحاوی ہے - لانہ نفس من وجہ - کیونکہ ایک وجہ سے وہ بھی نفس ہے - ف - اگرچہ
دوسری وجہ بیجان ہونے سے اسپر نماز نہیں رکھی - وہو المختار - اور یہی حکم مختار ہے - ف - پس اسمین دونون
وجہ پر عمل ہوجانے سے ہم نے ظاہر الروایۃ کے خلاف اس روایت نوادر کو ترجیح دی - اگر اسکی خلقت پوری نہو
تو بھی مختار یہ کہ غسل دیکر کپڑے میں لپیٹ کر دفن کر دیا جاوے - مف - اور وہ حشر میں بھی اٹھایا جائیگا - نظیرہ
یہی ہمارے علماء و شافعیہ کا قول ہے - مع - اور مترجم نے قولہ تعالیٰ اللہ یعلم ما تحمل کل انثی الآیہ کی تفسیر میں توضیح سے لکھا
ہے - م - واذا سبی مع احد ابویہ ومات لم یصل علیہ - اور اگر کوئی طفل اپنے والدین کافرین میں سے کسی کے
ساتھ قید ہوا اور مر گیا تو اسپر نماز نہیں پڑھی جائیگی - لانہ تبع لہما - کیونکہ وہ والدین کا تابع ہے - ف - یعنی جو والدین
کا حکم ہے انھیں کی تبعیت میں فرزند کا حکم رہیگا - الا ان یقر بالاسلام وہو یعقل - مگر جب کہ طفل مذکور اسلام
کا اقرار کرے درحالیکہ وہ سمجھدار ہے - لانہ صح اسلامہ استحسانا - کیونکہ استحسانا اسکا اسلام صحیح ہو گیا تھا - او اسلم
احد ابویہ - یا اسکے والدین میں سے کوئی مسلمان ہو گیا ہو - ف - پھر طفل مذکور مر گیا - لانہ یتبع خیر الابوین دینا
یعنی وہ دونوں والدین میں سے جو از راہ دین بہتر ہے اسکا تابع رکھا جاتا ہے - ف - تو وہ مسلمان ہوجانیوالے
کا تابع رکھکر مسلمان قرار دیا جائیگا پس اسپر نماز پڑھی جائیگی - واضح ہو کہ طفل وہ والدین کا تابع ہے کیونکہ حدیث میں
ہے کہ کل مولود یولد علی الفطرۃ فابواہ الخ یعنی ہر مولود فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے پھر اسکے والدین اسکو یہودی یا نصرانی
یا مجوسی کر لیتے ہیں یہانتک کہ اسکی زبان ادا کرے خواہ ایمان یا کفر - اس سے معلوم ہوا کہ جب تک بچہ ہے وہ والدین
کے تابع ہے پھر جب زبان سے ادا کرنے کے قابل ہوا تو اسوقت خود ذمہ دار ہے یا تو اسلام کا کلمہ توحید ادا کرے
یا کفر و شرک کا عقیدہ ظاہر کرے - لہذا اگر وہ اسلام لایا تو اسکا سمجھدار ہونا شرط ہے یعنی اسلام کی صفت سمجھتا ہو
اور وہ حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ پر ایمان لاوے مراد یہ کہ اللہ تعالیٰ کے سوائے کسی میں الوہیت نہیں اور وہی
رب عز وجل ہے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اسکے برحق رسول ہیں اور اللہ تعالیٰ کے سب انبیاء و رسول و سب
کتابیں و ملائکہ و قیامت و مردے زندہ ہونا و جنت و دوزخ - اور اللہ تعالیٰ کی تقدیر نیکی و بدی کی سب حق
ہیں - اس سے معلوم ہوا کہ فقط لا الہ الا اللہ بغیر سمجھے کہنا یا خالی ہی سمجھنا معتبر نہیں جب تک سب کا اقرار
نہو - یہیں سے کہا گیا کہ جس عورت سے نکاح کیا پھر اس سے ایمان کو پوچھا اور اس سے بعض باتوں میں توقف
ظاہر ہوا تو وہ مسلمان نہیں اور نکاح باطل ہے - اس سے یہ مراد نہیں کہ وہ اس عبارت کو اس فصاحت سے ادا کرنے
میں توقف کرے کیونکہ یہ تو اکثر جاہل عوام نہیں ادا کر سکتے ہیں بلکہ مراد یہ کہ اگر اس سے پوچھا جاوے کہ قیامت
ہوگی و مردے اٹھائے جاوینگے تو کہے کہ ہاں بیشک - پھر پوچھیں کہ حساب کتاب کے بعد جنت یا دوزخ میں ٹھکانا
ہوگا تو کہے کہ ہاں بیشک - یوں ہی ایمان کی جتنی باتیں ہیں کسی میں اسکو تردد نہو اور وہ ان سب باتوں کو خود
اعتقاد کرے حتی کہ اگر اسنے کہا کہ بزرگ کہتے تھے کہ قیامت و جنت و دوزخ ہے انکے کہنے پر ہم بھی کہتے ہیں
یعنی ہمکو کیا معلوم کہ ہوگا یا نہوگا تو وہ کافر ہے - مفع - اگر کسی نے علم اتنا حاصل نہ کیا کہ قرآن و حدیث سے عقائد کو
جان لے مگر اسنے پوچھ لیا کہ قرآن میں جنت و دوزخ اقامت وغیرہ سب حق ہیں پس اسنے یقین کر لیا کہ یہ سب
برحق ہیں تو وہ مومن ہو گیا اگرچہ اسپر یہ گناہ رہا کہ اسنے یہ کوشش چھوڑ دی کہ خود قرآن و حدیث سے اسکو
معلوم کرتا - یہ صرف عقائد میں واجب ہے اور عملی فروع مسائل میں اجتہاد کے لیے اگر ایک قوم کے سبھی لوگوں

نے اسکو ترک کیا تو سب گنہگار ہین اور اگر کسی نے حاصل کیا تو سب سے گناہ دور ہوا۔ کما فی شرح العقائد وغیرہ م
پھر طفل کا یہ حکم اسوقت کہ وہ اپنے والدین دونون یا ایک کے ساتھ قید ہوا ہو۔ **وان لم یسب معہ احد ابویہ**۔
اور اگر طفل مذکور کے ساتھ مین اسکے والدین مین سے کوئی قید نہ ہوا۔ **ف** بلکہ اسکو مجاہدین نے پایا تھا پھر وہ
اپنی قضا سے مرگیا تو۔ **صلی علیہ**۔ تو اسپر نماز پڑھی جاوے۔ **لانہ ظہرت تبعیتہ الدار فحکم بالاسلام کما فی اللقیط**
کیونکہ دار الاسلام کا تابع ہوجانا اسکے حق مین ظاہر ہوا تو اسکے اسلام کا حکم دیا جائیگا جیسے لقیط مین ہوتا ہے۔ **ف** یعنی
ایک شخص نے جنگل وغیرہ مین ایک لڑکا پڑا ہوا پایا اور اسکا کوئی والی وارث نہین معلوم ہوتا ہے پس اگر دار الاسلام
مین ملا ہو تو وہ اس دار کے تابع ہوکر مسلمان قرار دیا جائیگا۔ م۔ واضح ہو کہ تابع ہونے کے چند مرتبہ ہین۔ اول تو یہی
تبعیت تو والدین کی تبعیت ہے حتی کہ جب دونون کافر ہون تو بالغ ہونے تک بچہ انکے تابع ہے اور اگر دونون مین سے
ایک ہندو اور دوسرا نصرانی ہو تو نصرانی کے تابع ہے اور اگر ماں نصرانیہ اور باپ مسلم ہو تو مسلمان کے تابع ہے اور یہ
دنیاوی احکام مین ہوگا اور عقبیٰ مین ابو حنیفہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ جانے کہ ان بچون کا کیا حکم ہے یعنی ہم انکے دوزخی
ہونے کا حکم قطعی نہین کرتے۔ اور امام محمد نے کہا کہ مین تو جانتا ہون کہ اللہ تعالیٰ بے گناہ کسی کو عذاب نہ کریگا لہذا
کہا گیا کہ وے اہل جنت کے خدمتی ہونگے۔ رہی مسلمانون کی اولاد تو بالاجماع وے سب جنتی ہین اور اسمین بہت سی
احادیث وارد ہین۔ دوم جب والدین یا ایک کی تبعیت نہو تو بعد اسکے ہدایہ مین تو تبعیتہ الدار لکھی اور محیط مین لکھا
کہ جب طفل کے والدین مین سے کوئی نہو تو وہ جسکے ہاتھ مین ہے اسکا تابع قرار دیا جائیگا اور جب یہ بھی نہو تو ملک کا
تابع ہوگا اور یہی اولیٰ ہے کیونکہ کفرستان مین جب جہاد کیا گیا اور مال غنیمت مین ایک بچہ لا وارث کسی مجاہد کے حصہ
مین پڑا تو وہ بمنزلہ اُسی کے فرزند کے ہے حتی کہ اگر مرگیا تو اسپر نماز پڑھی جائیگی۔ الفتح۔ مین کہتا ہون کہ اگر دار الاسلام
مین جب کوئی ذمی کافر کوئی بے وارث بچہ اٹھا لایا تو چاہیے یہ پرورش کرے مگر وہ دار الاسلام کی تبعیت مین مسلمان
ٹھہرایا جائیگا۔ م۔ **واذا مات الکافر**۔ اور جب کوئی کافر مرا۔ **ف** اور وہ مرتد ہوکر کافر نہین ہوا ہے۔ **ولہ ولی**
مسلم۔ اور اس کافر کا کوئی مسلمان وارث ہے۔ **ف** یعنی ایسا رشتہ دار ہے کہ اگر کافر مسلمان ہوتا تو یہ اسکا
ولی قرار پاتا۔ پس دیکھا جاوے کہ اس میت کافر کا اور بھی کوئی قرابتی موجود ہے پس اگر ہو تو مسلمان کو چاہیے کہ انھین
کافرون کے اوپر چھوڑ دے اور دور سے چاہے جنازہ کے پیچھے ہوجاوے۔ اور اگر کوئی اور قرابتی متولی نہ ہو۔
فانہ یغسلہ ویکفنہ ویدفنہ۔ تو مسلمان مذکور اس میت کافر کو دھوکر کفن مین لپیٹ کر گاڑ دے۔ **بذلک امر**
علی رض فی حق ابیہ ابی طالب۔ اسی طرح کرنے کا حکم دیے گئے حضرت علی کرم اللہ وجہہ اپنے باپ ابو طالب
کے حق مین۔ **ف** چنانچہ ابو داؤد و نسائی وغیرہ نے حضرت علی رض سے روایت کی کہ جب ابو طالب نے وفات
پائی تو مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گیا اور مین نے عرض کیا کہ آپ کا بوڑھا چچا گمراہ مرگیا (تو آپ روئے
ابن سعد فی الطبقات) فرمایا کہ جاکر (دھوکر کفن دیکر ابن سعد) اپنے باپ کو گاڑ دے پھر کوئی بات نہ کرنا یہانتک کہ
میرے پاس آنا پس مین نے جاکر گاڑ دیا اور آپ کے پاس آیا پس مجھے حکم کیا تو مین نے غسل کیا اور میرے واسطے
دعا فرمائی۔ رواہ ابو داؤد والنسائی واحمد واسحق وابن ابی شیبہ والبزار وابو یعلی۔ ابو طالب کا نام عبد مناف تھا
اور نبوت کے دسوین سال ماہ شوال مین انتقال کیا اور ابو طالب سے تین روز کے بعد حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا
نے وفات پائی قبل اسکے کہ لیلۃ المعراج مین پانچون نمازین فرض ہون۔ مصنف۔ ابن کثیر م۔ اس سے معلوم ہوا کہ
غسل وکفن و دفن کرے۔ **لکن یغسل غسل الثوب النجس**۔ لیکن غسل دے جیسے نجس کپڑا دھوتے ہین

ف بدون رعایت غسل مسنون وطہارت محمود کے - ویلف فی خرقۃ - اور کپڑے مین لپیٹ دے - ف بدون رعایت کفن مومن وتکفین کے - وتحفر حفیرۃ من غیر مراعاۃ سنۃ التکفین واللحد - اور ایک گڑھا کھودے بدون اسکے کہ سنت طور پر کفن پہناوے اور لحد کھودے - ولا یوضع فیہ بل یلقی - اور لحد مین نہین رکھے بلکہ گڑھے مین ڈالدے - ف اگر مرتد ہوگیا ہو تو اسلام سے پھر کر جس ملت کفر مین گیا ہو اُنکو نہ دیا جاوے بلکہ ایک گڑھا کھود کر اُسمین کتے کی طرح ڈھکیل دیا جاوے - الخلاصہ ع ف - اگر ایک شخص مسلمان مرا اور اُسکا باپ واقارب سب کافر ہین تو چاہیے کہ وہ اُنکو نہ دیا جاوے بلکہ مسلمان لوگ اسکی تجہیز وتکفین کرین چنانچہ حدیث مین ہی کہ یہودیون سے ایک جوان لڑکا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت کیا کرتا تھا وہ بیمار ہوا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اُسکی عیادت کو گئے دیکھا کہ اُسکی وفات قریب ہو پس اسکو ارشاد کیا کہ مجھپر ایمان لا - پس اسکے باپ نے کہا کہ ابو القاسم کی اطاعت کر - یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا کہنا مان لے - اس نوجوان نے کلمہ شہادت صدق دل سے پڑھا اور انتقال کیا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وہان سے باہر آئے یہ فرماتے ہوے کہ اللہ تعالیٰ ہی کے لیے حمد وثنا ہو جس نے اس نوجوان کو میرے وسیلہ سے آتش جہنم سے نجات دی اور اپنے اصحاب سے فرمایا کہ تم اپنے بھائی کے کارپرداز ہو اور اُسکو یہودیون کے حوالہ نہین کیا - صرح بذلک المبسوط والذخیرہ معف - مکروہ ہو کہ مسلمان کی قبر مین اسکو اُتارنے کے لیے اُسکا کافر قرابتی اُترے کیونکہ کافر محل لعنت ہو تو مسلم کی قبر اس سے پاک رکھی جاوے المبسوط والمحیط عف - کافر میت بعد غسل کے پاک نہوگی حتی کہ تھیل پانی مین گرنے سے پانی نجس ہوگا پھر اسکا دھونا فقط اسلیے کہ بنی آدم کا امتیازی طریقہ ہو - المجوبل - مسلمانون وکافرون کے مردے خلط ہوگئے پس اگر مسلمانون کی شناخت ہو تو غسل ونماز ہو - البدائع - اگر شناخت نہو پس اگر مسلمانون کی کثرت تھی تو غسل ونماز مسلمانون کی نیت سے پڑھی جاوے اور اگر کافرون کی کثرت ہو تو غسل دیے جاوین بدون نماز کے - البدائع وغیرہ - اور مالک وشافعی واحمد کے نزدیک نماز بھی بہ نیت مسلمین ہو - اگر مساوی ہون تو نماز مین دو روایتین ہین - مغرب کے وقت جنازہ آیا تو بالاتفاق فرض مغرب مقدم کرین جیسے نماز عید بھی - اور رہا دوگانہ سنت یا خطبہ عید تو اسپر جنازہ مقدم کرین اور ایک قول مین موخر کرین - اگر جمعہ کے روز صبح کو تجہیز میت ہو چکی تو نماز جمعہ تک اسپر نماز کی تاخیر مکروہ ہو - ہان اگر دفن سے نماز جمعہ فوت ہونے کا خوف ہو تو تاخیر کرین - نوافل پڑھنے سے جنازہ کا ساتھ دینا افضل ہو جب کہ حق جوار یا قرابت یا میت صالح یا عالم ہو ورنہ نوافل افضل ہین - نماز جنازہ امام شافعی کے نزدیک ہر وقت مین جائز ہو اور ہمارے وثوری واحمد واسحق کے نزدیک طلوع آفتاب وزوال وغروب کے وقت مکروہ ہو جیسا کہ ترمذی نے باسناد صحیح ان ساعات مین ممانعت کو عقبہ بن عامر سے مرفوع روایت کیا - پھر اگر پڑھے تو نماز ادا ہو جائیگی اور مالک رح نے بعد نماز صبح کے جب تک بالکل سپیدی نہ ہوا اور بعد عصر کے جب تک زردی نہ ہو اجازت دی ہو - مع - جب بیان حالت موت و بعد موت کے غسل وتکفین ونماز کے مسائل سے فراغت ہوئی تو جنازہ اُٹھانے کے مسائل شروع کیے کیونکہ نماز کا جواز تو میت کے احاطہ مین بھی تھا - حتی کہ اگر وہان نماز نہ پڑھی تو جنازہ اُٹھانے مین ذیل کے طریقہ کو ملحوظ رکھین م

فصل فی حمل الجنازۃ - فصل جنازہ اُٹھانے کے بیان مین - **اذا حملوا المیت** - جب میت کو اُٹھاوین ف یعنی مرد لوگ نہ عورتین ح - **علی سریرہ** - اسکے تخت پر - ف یا اسکے مانند چارپائی وغیرہ پر - **اخذوا بقوائمہ الاربع** - تو چارپائی کے چارون پایہ پکڑے ہون - ف یعنی جب چار آدمی موجود ہون تو ہر ایک اسکا ایک پایہ پکڑے - م - یہی اکثر علماء کا قول ہو - ع - **بذلک وردت السنۃ** - اسی طریقہ کے ساتھ سنت کا ورود

ہوا ہے۔ وفیہ تکثیر الجماعۃ۔ اور اسمین جماعت کی زیادتی کرنا حاصل ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر لوگ پیچھے نہ آوین پھر چارون تو بھی چار ایک جماعت ہے۔ وزیادۃ الاکرام۔ اور میت کے اکرام مین زیادتی ہے۔ والصیانۃ۔ اور میت کے گرنے سے حفاظت ہے۔ ف۔ لہذا اگر سرہانے کی طرف سے بیچ مین ایک نے اور پائنتے بیچ سے ایک نے پکڑا تو یہ ہمارے نزدیک بلا ضرورت مکروہ ہے۔ شرح الطحاوی۔ وقال الشافعی السنۃ ان یحملہا رجلان۔ اور شافعی رح نے کہا کہ سنت یہ کہ جنازہ کو دو مرد اُٹھاوین اسطرح کہ۔ یضعہا السابق علی اصل عنقہ۔ اگلا شخص جنازہ کو اپنی گردن کے جڑ پر رکھے۔ ف۔ اور منہ میت کی طرف اور منہ سامنے کی طرف کرے۔ والثانی علی صدرہ۔ اور دوسرا شخص اُسکو اپنے سینہ پر رکھے۔ ف۔ اور منہ میت کی طرف ہو حتی کہ پائنتی اسکے دونون کاندھون کے بیچ مین سینہ کے بل سے ہو۔ لان جنازۃ سعد بن معاذ ہکذا حملت۔ اس دلیل سے کہ سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کا جنازہ یون ہی اُٹھایا گیا تھا۔ قلنا کان ذلک لازدحام الملائکۃ علیہ۔ ہم جواب دیتے ہین کہ یہ بات اسوجہ سے ہوئی تھی کہ سعد بن معاذ رض کے جنازہ پر ملائکہ علیہم السلام کا ازدحام بہت تھا۔ ف۔ حتی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے پنجون کے بل چلتے تھے۔ اعتراض ہوتا ہے کہ لیکن ازدحام ملائکہ کچھ محسوس طور پر آدمیون کو مانع نہ تھا مگر اسکا جواب کہا جاوے کہ ملائکہ کے اُٹھانے سے دو آدمیون پر کفایت کی گئی۔ ف۔ بلکہ کافی جواب یہ ہے کہ جنازہ مذکور دو آدمیون کا اسطرح اُٹھانا ابن سعد نے طبقات مین باسناد ضعیف روایت کیا ہے حتی کہ نووی نے کہا کہ اس بارہ مین کوئی نص ثابت نہین ہے وقد ضعفہ البیہقی مع ان آثار من البنۃ وارد ہے چنانچہ طبرانی نے حضرت جابر و اسید بن حضیر کا اور بیہقی نے سعد بن ابی وقاص کا جنازہ بین العمودین اُٹھایا جانا روایت کیا اور حضرت عثمان و ابن عمر و ابن الزبیر سے بین العمودین جنازہ اُٹھانے کے آثار روایت کیے اور حق یہ کہ بین العمودین کے یہ معنی ہو سکتے ہین کہ سرا اور پٹی دونون عمود کا ملان جہان ہوتا ہے اُسکو پکڑا یا چارون طرف سے ہر پٹی کو درمیان سے پکڑا۔ یہی معنی مراد ہونا اسوجہ سے راجح ہے کہ اسمین بعض صحابہ رضی اللہ عنہم سے چارون جانب سے اُٹھانا مروی ہے چنانچہ ابو عبیدہ نے اپنے باپ عبد اللہ بن مسعود رض سے روایت کی کہ جو شخص جنازہ کی اتباع کرے تو چاہیے کہ تخت کے چارون جانب کو اُٹھاوے کیونکہ یہ سنت سے ہے۔ رواہ ابن ماجہ و عبد الرزاق والطیالسی والبیہقی۔ اس اسناد مین صرف یہ کلام ہے کہ ابو عبیدہ رح نے اپنے باپ سے نہین سُنا مگر ہمارے نزدیک یہ کچھ مضر نہین تو اسناد صحیح ہے اور ابن ابی شیبہ نے اسکے مانند ابو الدرداء رض سے روایت کی اور ابن الجوزی نے علل مین اسکے مانند ثوبان و انس رض سے باسناد ضعیف روایت کی اور طبرانی نے اوسط مین انس رض سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث روایت کی کہ جس نے جنازہ کے چارون کنارہ اُٹھائے اللہ تعالیٰ اُسکے چالیس گناہ کبیرہ بخش دیتا ہے۔ ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق نے ابن عمر رض سے روایت کی کہ اُنھون نے جنازہ کے چارون جانب اُٹھائے۔ عبد الرزاق نے بسند صحیح ابو ہریرہ رض سے روایت کی کہ جس نے جنازہ کے چارون پایہ اُٹھائے تو جو اُسپر تھا پورا کر دیا۔ حدیث مین ہے کہ جس نے جنازہ کو چالیس قدم اُٹھایا تو اللہ تعالیٰ اُس سے چالیس کبیرہ گناہ عفو کر دیتا ہے۔ لہذا علماء نے کہا کہ ہر جانب سے دس قدم اُٹھاوے۔ و محمد بن الحسن نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی کہ ہم سے حضرت منصور بن المعتمر نے بیان کیا کہ جنازہ کو چارون جوانب سے اُٹھانا سنت ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ یہی سنت بلا معارضہ ہے اور اگر بعض صحابہ رض کا فعل اسی معنی پر محمول کیا جاوے جو امام شافعی کا قول ہے تو وہ سنت نہوگا اور لامحالہ مخالفت سنت سے احتراز کے لیے یہی کہا جائیگا کہ کسی عارضی وجہ سے ایسا کیا گیا اور انتہا یہ کہ وہ جواز کا مرتبہ ہوگا اور ہم بھی جواز کے قائل ہین۔ م۔ مع۔ اور واضح ہو کہ یہ کہ کندھے پر بوجھ کی طرح لادنا نہین چاہیے بلکہ ہاتھون سے پکڑ کر اُٹھائے رہے اور کندھے سے ٹیک لگانا

مضائقہ نہیں۔ کمافی شرح الجامع الصغیر لابی اللیث ع۔ لیکن شرح طحاوی میں ہے کندھے پر رکھنے میں مضائقہ نہیں۔ ۰۔ اور میت کو پیٹھ پر یا جانور پر لادنا مکروہ ہے۔ فع۔ علی ہذا گاڑی پر یا بوجھ کی طرح سر پر لادنا بھی مکروہ ہوگا۔ م۔ اگر چھوٹا بچہ دو تین برس کا ہو تو مضائقہ نہیں کہ اسکو ایک ہی شخص اپنے ہاتھوں پر اُٹھا دے اور لوگ باری باری لیتے جاویں اور مضائقہ نہیں کہ سواری پر اسکو ہاتھوں میں لیے ہو۔ البحر۔ پھر اسطرح جنازہ اٹھاکر چلنے کی طرف اسکا سر آگے کریں المضمرات۔ ویمشون بہ مسرعین۔ اور چلیں اسکو لیکر درحالیکہ سرعت سے قدم اُٹھانے والے ہوں۔ ف۔ پھر تقصار کا کچھ خلاف نہیں کہ یہ مستحب ہے ع۔ اور سرعت کی حد یہ ہے کہ میت کو جنازہ پر اضطراب نہو۔ التبیین۔ اسیواسطے فرمایا۔ دون الخبب۔ یعنی خبب سے کمتر تیز چال ہو۔ ف۔ پس یہاں دو مقام ہیں اول تیز چال تو وہ بدلیل حدیث ابوہریرہ مرفوعاً کہ جنازہ والے چلنے میں سرعت سے قدم اٹھاؤ کیونکہ اگر میت صالح ہے تو تم نے اسکو جلدی اسکی بھلائی میں پہونچادیا اور اگر بدکار ہے تو تم نے جلدی بد کو اپنی گردن سے اتار دیا۔ رواہ البخاری۔ اسراع سنت ہے۔ التحفہ۔ مگر اسی قدر کہ میت کو بھڑکنے کی حرکت نہو۔ جوامع الفقہ۔ اور یہی جمہور کا قول ہے ع۔ آہستگی بھی جائز اور کوئی چال محدود نہیں کی گئی ہے۔ المبسوط مقام دوم یہ کہ باوجود اسراع کے خبب نہو۔ لانہ علیہ السلام حین سئل عنہ قال ما دون الخبب۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جب جنازہ لے چلنے کی چال کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ خبب سے کمتر ہو۔ ف۔ رواہ ابوداؤد والترمذی لیکن اسناد ضعیف ہے اور ابن عباس رضہ نے حضرت ام المومنین میمونہ کے جنازہ کو فرمایا کہ تم نعش کو جنبش و زلزلہ نہ دینا کمافی الصحیحین۔ اور حدیث ابوموسیٰ رضہ میں ہے کہ اسطرح جنازہ لیجاتے دیکھکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم پر جنازوں کو رفق کے ساتھ لے چلنا لازم ہے۔ کمارواہ ابن ابی شیبہ پس حدیث سرعت واسکو جمع کرنے سے نکلا کہ سرعت اسی قدر مراد ہے جس سے نعش مضطرب نہو تو وہ خبب سے کمتر چال میں ہے کیونکہ خبب ایک طرح کی کودتے ہوئے رفتار کی چال ہوتی ہے جس سے خواہ مخواہ میت کو اضطراب ہوگا پس خبب سے ممانعت کا مقصود عدم اضطراب میت ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ جنازہ کے پیچھے سوار چلنے میں مضائقہ نہیں اور پیدل افضل ہے اور آگے سوار چلنا مکروہ ہے۔ قاضیخان۔ پیدل مکروہ نہیں ہے م۔ دھونی یا خوشبو کی جلتی دھونی اور نائحہ عورت کا پیچھے چلنا مکروہ ہے اور اگر وہ نہیں مانتی تو جنازہ کا ساتھ چھوڑنا نہیں چاہیے۔ نوحہ کرنا و گریبان پھاڑنا و پیٹنا گھر میں جنازہ کے ساتھ مطلقاً تحریمی ہے۔ اور خالی آنسو بہانے میں مضائقہ نہیں اور صبر افضل ہے جنازہ کے واسطے کھڑا ہونا کچھ نہیں اگرچہ نماز کی جگہ بیٹھے ہوں حتیٰ کہ جب جنازہ اتارا جاوے تب نماز کے واسطے اُٹھیں یہی صحیح ہے۔ ق ۰۔ جنازہ کے پیچھے خاموش ہوں اور مکروہ ہے کہ ذکر و قرأت قرآن باواز بلند کریں اور آہستہ جائز ہے۔ طق۔ اور ہنسنا و دنیاوی معاملات کی باتیں کرنا نہایت بدتر ہے م۔ واذا بلغوا الی قبرہ یکرہ ان یجلسوا قبل ان یوضع عن اعناق الرجال۔ اور جب اسکی قبر تک پہونچیں تو جنازہ اُتارنے سے پہلے بیٹھ جانا مکروہ ہے۔ لانہ قد تقع الحاجۃ الی التعاون والقیام امکن منہ۔ کیونکہ کبھی جنازہ میں مددگاری کی حاجت ہوتی ہے اور کھڑے ہونے میں معاونت کا قابو زیادہ ہے۔ ف۔ اور اول یہ کہ ابوہریرہ رضہ نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم جنازہ کے پیچھے جاؤ تو مت بیٹھو حتیٰ کہ وہ زمین پر اُتارا جاوے۔ رواہ ابوداؤد۔ اور یہی مذہب احمد و اسحٰق کا ہے۔ اور مالک و شافعی کے نزدیک بیٹھ جانے میں مضائقہ نہیں۔ مع۔ ابوحنیفہ رحمہ نے ابویوسف کو فرمایا کہ۔ وکیفیۃ الحمل ان تضع مقدم الجنازۃ علی یمینک۔ اور جنازہ اٹھانے کی کیفیت یہ ہے کہ تو جنازہ کے اگلے سرے میں سے داہنی کو اپنے داہنی پر رکھ۔ ثم موخرہا علی یمینک۔ پھر اسی طرح کے پچھلے کو اپنے داہنی پر رکھ۔ ثم مقدمہا علی یسارک ثم موخرہا علی یسارک ایثار التیامن۔ پھر جنازہ

بائین سے مقدم کو اپنے بائین پر پھر موخر کو اپنے بائین پر رکھ واسطے تیامن اختیار کرنے کے - ف - یعنی یہ صورت
نا سطے کہ دائین سے اُٹھانا شروع ہو - وہذا فی حالۃ التناوب - اور یہ صورت اسوقت ممکن ہو کہ اُٹھانے والون
ی ہو - ف - اور یہ پانچ آدمیون مین بھی ممکن ہو - اور اگر صرف چار ہی اُٹھانے والے ہون تو جس طرح
ئے ہین اُسی حالت سے قبر تک لے جاوینگے - م - جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہو اور آگے بھی جائز ہو مگر آنکہ
ہ جاوے یا سب ہی آگے ہو جاوین تو مکروہ ہوگا اور جنازہ کے دائین وبائین نہ چلے - شافعی رح کے نزدیک
چلنا افضل ہو اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے دونون فعل مروی ہین اور ہم نے معنی کی راہ سے ترجیح دیکر بمانند
حالت نماز کے جنازہ کو آگے رکھنا افضل جانا -

صل فی الدفن - فصل دفن کرنے کے بیان مین - میت کو دفن کرنا فرض کفایہ ہو - السراج ہ - اسپر اجماع ہو
ویحفر القبر - اور قبر کھودی جاوے - ویلحد - اور لحد بنائی جاوے - ف - اسطرح کہ قبر کے اندر قبلہ کیطرف
ردیا جاوے جسمین میت رکھی جاوے - اور یہ مسلمان کے واسطے ہو - لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اللحد لنا
ق لغیرنا - بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہمارے واسطے لحد ہو اور غیرون کے واسطے شق ہو
— رواہ الترمذی عن ابن عباس رض اور اس باب مین ایک جماعت صحابہ سے ثبوت ہو اور صحیح مسلم رح
یث سعد رض سے ثبوت ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے بھی لحد بنائی گئی تھی - اور شق یہ کہ چوڑی قبر
ر اسکے اندر ایک پتلی نالی سی بناکر اُسمین مردہ مدفون کرتے ہین - اور معنی حدیث کے یہ ہین کہ یہود وغیرہ
بناتے ہین اور ہمارے لیے لحد ہو پس یہی سنت ہو اور ائمہ اربعہ اسکے افضل ہونے پر متفق ہین - لیکن جب
رم ہو کہ لحد بننا ممکن نہو تو شق جائز ہو اور ایسی صورت مین تابوت بنانا بھی جائز ہو اور مضائقہ نہین کہ لوہے
ت ہو - کمافی قاضیخان - اور ہمارے مشائخ نے عورتون کے لیے ہر حال مین تابوت کو مستحسن رکھا کہ اسمین
ن کے واسطے اُتارنے مین پردہ زیادہ ہو - المحیط - اور بہر صورت تابوت مین مٹی ڈالنا اور دائین بائین کچی
ن رکھنا اور اوپر کا تختہ اندر سے مٹی سے لیس دینا چاہیے کہ بمنزلہ لحد کے ہو جاوے - قاضیخان - اور
ن کے واسطے بغیر نرمی زمین کے تابوت بالاتفاق مکروہ ہو - مع - اور جب زمین بالکل ریگ ہو تو اُسوقت
ر کے اوپر سے ریگ ڈالنا روا ہو - مغ - پھر قبر کا گہراو درمیانی قد کے سینہ تک ہو اور جس قدر زائد
ضل ہو - الذخیرہ والجوہرہ ع - اور عورت ومرد یکسان ہین اور امام محمد رح نے کہا کہ کوئی حد محدود نہین ہو
ور طول بقدر قامت میت کے اور چوڑان بقدر نصف قامت کے ہو - المضمرات ہ - میت سے ملی ہوئی
ینٹین مکروہ ہین - قاضیخان - ویدخل المیت مما یلی القبلۃ - اور میت اس جہت سے داخل کیجاوے جو
قبلہ ہو - ف - اسطرح کہ جنازہ کو قبر کے جانب قبلہ کنارہ پر رکھکر وہان سے قبر مین اُتارین تو اُتارنیوالا بھی
خ ہوگا - الفتح - قبر مین کوئی عورت اُتارنے کو داخل نہو - محیط السرخسی - اور اگر میت عورت ہو تو اسکے ذی رحم
لی ہین - الجوہرہ - اور جب نہون تو خالی ذی رحم بہ نسبت غیرون کے اولی ہین اور اگر نہون تو غیرون کے
لے مین مضائقہ نہین - البحر - اور جو لوگ اُتارنے کو داخل ہووے ہین خواہ طاق ہون یا جفت ہون برابر ہین
ں - مگر مستحب ہو کہ قوی امین صالحین قبلہ رخ ہو کر میت کو قبلہ کی طرف سے قبر مین اُتارین - تاتارخانیہ - خلافا
عی فان عندہ یسل سلاً - برخلاف قول شافعی کے کہ شافعی رح کے نزدیک مسلول کرلیا جاوے
— یعنی قبر کے پائینی میت کا جنازہ جس طرح قبر مین لٹایا جائیگا رکھین اور جنازہ سے میت کو سر کی طرف سے

مانند تلوار کے سوت لین - لما روے انہ صلی اللہ علیہ وسلم سل سلاً - کیونکہ مروی ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی طرح سل کرکے داخل کیے گئے تھے - ف - پس جس طریقہ سے آپ داخل کیے گئے وہ اولیٰ ہو - لیکن یہ امر دو باتون پر موقوف ہو اول یہ کہ یہ روایت ثبوت ہو - دوم یہ کہ آپ کا جنازہ مبارک جانب قبلہ اس حجرہ شریف مین رکھنا ممکن تھا پھر اسطرح کیا گیا - امام مصنف نے کہا کہ - ولنا ان جانب القبلۃ معظم فیستحب الادخال منہ اور ہماری دلیل یہ کہ قبلہ کی جانب متبرک ہو پس اسطرف سے داخل کرنا مستحب ہو - واضطربت الروایات فی ادخال النبی صلی اللہ علیہ وسلم - اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار نے مین روایات مضطرب ہین - ف - بعض مین قبلہ رخ کرکے اور بعض مین سل کرکے تو پھر کسی صورت پر اطمینان نہین ہو سکتا تو ہم نے قیاس جانب قبلہ کی تعظیم کا مؤید پایا پس اس روایت کو لیا جسمین جانب قبلہ سے اتارنا مروی ہو - واضح ہو کہ دونون صورتون کے جواز مین کچھ خلاف نہین بلکہ مالک رح کے نزدیک دونون برابر ہین اور ہمارے نزدیک جانب قبلہ سے افضل اور امام شافعی رح کے نزدیک سل مذکور افضل ہو - چنانچہ شافعی رح نے ابن عباس رضہ سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسی طرح دفن ہونے کی روایت کی اور شافعی رح نے کہا کہ ہمارے بعض اصحاب یعنی شاگردون نے ابو الزناد وربیعہ وابو النضر سے خبر دی کہ انمین کچھ اختلاف حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اسطرح دفن ہونے مین نہ تھا اور یونہی حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما - ابوداؤد نے عبد اللہ بن یزید سے اسکا سنت ہونا روایت کیا - ابن ماجہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سعد بن معاذ رضہ کا سل کرنا اور ابن ابی شیبہ نے اسکو انس رضہ سے روایت کیا - اسکی اسناد صحیح ہو - یہ تو امام شافعی رح کے دلائل سے ہین پھر ابوداؤد نے ابراہیم نخعی رح سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جانب قبلہ سے داخل کیے گئے اور سل نہین کیے گئے - وقد رواہ ابن ابی شیبہ اور ابن ماجہ نے ابو سعید رضہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم استقبال کے ساتھ جانب قبلہ سے داخل کیے گئے - اسکی اسناد مین عطیہ بن سعد العوفی ضعیف ہو جواب یہ کہ بخاری نے غیر صحیح مین وابوداؤد وترمذی نے اس سے روایت کی اور وہ صدوق ہو اگرچہ چوک جاتا ہو اور یہان مرسل النخعی اسکا مؤید ہو - پس یہ روایت صریح معارض روایت ابن عباس ہو اور توفیق ممکن ہو کہ اول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کو تخت پر سے سل کرکے قبر شریف کی جانب قبلہ اتارا پھر وہان سے مزار مبارک مین اتارا ہو - پھر عبد اللہ بن عباس رضہ سے روایت ہو کہ حضرت صلعم رات مین ایک قبر مین داخل ہوسے پس آپ کے واسطے چراغ روشن کیا گیا پس میت کو قبلہ کی طرف سے لیا اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تجھپر رحم کرے کہ تو بہت اَوَّاہ اور خوب تلاوت کرنے والا قران کا تھا اور اسپر چار تکبیرین کہین رواہ الترمذی وقال حدیث حسن - اور اسکی اسناد مین منہال بن خلیفہ وحجاج بن ارطاۃ دونون کو ضعیف کہا گیا جواب یہ کہ ابوداؤد نے فرمایا کہ منہال رح جائز الحدیث ہو - حجاج بن ارطاۃ کو امام احمد اور یحییٰ بن سعید ویحییٰ بن معین وغیرہ نے ثقہ قرار دیا - بہرحال حدیث درجہ حسن سے کم نہین جیسا کہ ترمذی رح نے تحسین کی اور عبد اللہ ذی البجادین کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جانب قبلہ سے داخل کیا - کما رواہ الخلال وغیرہ - اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یزید بن المکفف کو اور محمد بن الحنفیہ نے ابن عباس رضہ کو جانب قبلہ سے داخل کیا - ابراہیم نخعی رح نے اہل المدینہ کا یہی فعل روایت کیا اور کہا کہ پھر جب انکی نرم زمین اسکو متحمل نہوئی تو انھون نے سل کرنا اختیار کیا - یہ سب آثار ابن ابی شیبہ نے روایت کیے ہین - اس سے معلوم ہوا کہ جب روایات دونون طرح موجود ہین تو مصنف رح نے قیاس سے جانب قبلہ کو ترجیح دی - فافہم - م - ع - فاذا وضع فی لحدہ یقول واضعہ

بسم اللہ وعلی ملۃ رسول اللہ - پھر جب لحد میں رکھے یعنی جانب قبلہ سے لیتے ولحد میں لاتے ہوے رکھنے وقت کہے کہ بسم اللہ وعلی ملۃ رسول اللہ - کذا قالہ رسول اللہ حین وضع ابا دجانۃ فی القبر - یون ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا جب ابودجانہ رض کو قبر مین رکھا تھا - ف - یون ہی شیخ الاسلام خواہرزادہ نے مبسوط مین ذکر کیا اور یہی بدائع وغیرہ مین مذکور ہی اور مصنف رح بھی انکی تقلید سے آفت مین پڑ گئے کیونکہ ابودجانہ رض جنکا نام سماک بن خرشہ ہی انھون نے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جنگ یمامہ مین شہادت پائی پس یہان ابودجانہ رض کا نام بالکل غلطی ہی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جسکو قبر مین رکھا وہ ذوالبجادین رضی اللہ عنہ ہین جنکا نام عبد اللہ تھا اور غزوہ تبوک مین انتقال کیا - العینی - پھر یہ دعا کرنا سنت صحیحہ ہی چنانچہ ترمذی وحاکم وابوداؤد وابن حبان نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور ایک روایت مین بسم اللہ وعلی سنۃ رسول اللہ - واقع ہی - اور ابو العلاء بن العامر رضی اللہ عنہ نے اپنے بیٹے کو وصیت کی کہ جب مین مرجاؤن تو میرے واسطے لحد بنوائیو پھر جب مجھے لحد مین رکھے تو کہیو کہ بسم اللہ وعلی ملۃ رسول اللہ - پھر مجھپر مٹی ڈال دیجیو اور میرے سر کے قریب سورہ البقرہ کا ابتدا اور خاتمہ پڑھ دیجیو کہ مین نے اسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہی - رواہ الطبرانی - ومنع - ویوجہ الی القبلۃ - اور میت کو قبلہ کی طرف متوجہ کر دین - ف - یعنی داہنے پہلو پر قبلہ کی طرف متوجہ کرین - الخلاصہ - بذلک امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - اسی کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہی - ف - حکم دینا تو کسی حدیث مین نہین ملا - سوا اسکے کہ کبائر کے شمار مین فرمایا - واستحلال البیت الحرام قبلتکم احیاء وامواتا - اس سے نکلتا ہی کہ بیت الحرام حالت زندگی وموت کا قبلہ ہی - کما رواہ ابوداؤد والنسائی - اور حدیث ابوسعید رض مین حضرت صلعم دفن کیے جانے مین جانب قبلہ سے لیے گئے اور قبلہ کی طرف اسناد کی گئی - کما رواہ ابن ماجہ - الحاصل میت کے بائین طرف کچھ اینٹون یا مٹی سے ٹیک کرکے قبلہ کی طرف متوجہ کردے - مع - وتحل العقدۃ - اور کفن کی گرہ کھول دے - لوقوع الامن من الانتشار - کیونکہ کفن منتشر ہونے کے خوف سے اطمینان ہو چکا - (فروع) عورت میت کے کارپرداز وقت موت سے جنازہ پر رکھنے تک عورتین ہونگی پھر جنازہ اٹھاکر دفن تک مرد ہونگے - ع - قبر مین مٹی بچھانا سنت ہی - الینابیع - اور کتب شافعیہ وحنابلہ مین ہی کہ میت کے سر کے نیچے کچی اینٹ یا پتھر رکھدے مگر ہمارے یہان مذکور نہین ہی - السروجی - اگر قبر مین بغیر غسل کے یا بائین کروٹ پر یا سرہانا بجاے پائنتی ہوکر یا بغیر قبلہ رخ کرنے کے دفن کیا تو مٹی ڈال دینے کے بعد نہین اکھاڑینگے ورنہ اکھاڑ کر سنت طور پر رکھین اگرچہ کچے دیدیے ہون - اور اگر کوئی متاع قبر مین رہ گئی تو اسقدر روا ہی کہ جدھر متاع ہی اسی طرف گڑھا کرکے متاع نکال لین - المبسوط اور کہا گیا کہ قبر کھود کر نکال لینے مین مضائقہ نہین - جوامع الفقہ ع - اگرچہ مال ایک درم ہو - الجم مین کہتا ہون کہ یہ ایک دن کے قریب تک ہونا چاہیے کہ میت مین تغیر نہ ہوا ہو - فافہم - م - روایت ہی کہ مزار مبارک حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم مین مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی انگوٹھی گر گئی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مرقد شریف مین اتارنے والون مین مغیرہ رض بھی شریک تھے اور آخر باجازت صحابہ رضی اللہ عنہم مٹی اٹھاکر اپنی انگوٹھی نکالی اور حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی دونون آنکھون پر بوسہ دیا - مغیرہ رض اس بات پر فخر کیا کرتے کہ مجھے سب سے آخری دیدار حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نصیب ہوا ہی - جب میت قبر مین خاک ہوجاوے تو اس قبر مین دوسرے کو دفن کرنا اور وہان زراعت وعمارت وغیرہ جائز ہی - میت کے سر کے نیچے مثل زندون کے تکیہ رکھنا مکروہ ہی - المرغینانی - اور اسکے نیچے کوئی بستر بچھانا ابن عباس رض نے مکروہ کہا

روا ہ الترمذی۔ اور یہی قول ابو موسیٰ رضہ ہے اور شقران مولی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ مین نے سرخ کملی
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نیچے قبر مین ڈالدی۔ رواہ الترمذی۔ شقران رضہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دفن
مین شریک تھے۔ عیاض رح نے کہا کہ اسکی وجہ یہ تھی کہ اس سرخ کملی پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آرام فرماتے تھے
تو شقران نے غمناک ہوکر کہا کہ واللہ حضور اعلیٰ کے بعد کوئی اسکو استعمال نہین کریگا پس قبر مین بچھا دی۔ اور
مروی ہے کہ اس کملی کے واسطے حضرت علی وعباس نے اختلاف کیا تھا تو شقران رضہ نے نزاع مٹا دیا۔ میت کو
مٹی وغیرہ سے ٹیک کردین تاکہ وہ قبلہ سے منقلب نہو جاوے۔ م۔ ویسوی اللبن علی اللحد۔ اور لحد پر کچی اینٹین
ٹھیک لگادی جاوین۔ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل علی قبرہ اللبن۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک
پر کچی اینٹین لگائی گئین تھین۔ ف۔ چنانچہ جابر رضہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لحد مین رکھے گئے اور آپکے
لحد پر کچی اینٹین نصب کین اور آپ کی قبر مبارک بقدر ایک بالشت کے اونچی کی گئی۔ رواہ ابن حبان۔ اور نیز حاکم
کی حدیث حضرت علی رضہ اور ابن حبان کی حدیث عائشہ رضہ اور صحیح مسلم کی حدیث سعد بن ابی وقاص سے یہ بات ثبوت
ہے اور ابن ابی شیبہ نے شعبی رح سے مرسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مرقد مبارک پر نرکل لگایا گیا۔ م۔
مترجم کو ظاہر ہوتا ہے کہ لحد مبارک کے بند کرنے مین کچی اینٹین کھڑی لگائی گئین اور جہان شق ہوتی ہے وہان نرکل کھڑا گیا
تو دونون روایتین ٹھیک ہین اور بدائع مین کھڑی اینٹ لگانا مذکور اور یہی صحیح ہے اور قولہ یسوی اللبن۔ مین اشارہ
ہے کہ خوب برابر ٹھیک کرکے لگادے۔ عینی نے لکھا کہ سوراخ بالکل بند کردے تاکہ میت پر خاک نہ گرے۔ المفید۔ اور
کچی اینٹون کا افضل ہونا اجماع ہے۔ م۔ ویسجی قبر المرأۃ بثوب حتی یجعل اللبن علی اللحد۔ اور عورت کی قبر پر
پردہ کرلیا جاوے اسوقت تک کہ اسکی لحد پر کچی اینٹین لگادی جاوین۔ ف۔ پھر اسکے بعد پردہ کی ضرورت
نہین ہے۔ ولا یسجی قبر الرجل۔ اور مرد کی قبر پر پردہ نہ کیا جائیگا۔ ف۔ یعنی کچھ ضرورت نہین ہے۔ اور یہی مالک
واحمد کا قول ہے۔ لان مبنی حالھن علی الستر۔ کیونکہ عورتون کا حال تو پردہ پر مبنی ہے۔ ف۔ پس اُنکے
جنازہ اُتارنے وداخل کرنے مین جسم کھل جانے کے خوف سے قبر پر پردہ کردیا جاوے۔ ومبنی حال الرجال
علی الانکشاف۔ اور مردون کا حال بےپردگی پر مبنی ہے۔ ف۔ یعنی مرد کے واسطے اجنبیون سے پردہ کا حکم
نہین ہے۔ حتی کہ نماز مین مرد کا سر کھلنے سے حرج نہین اور عورت کی نماز فاسد ہوگی۔ اور صحیح روایت مین آیا کہ حضرت
سیدۃ النساء فاطمہ رضی اللہ عنہا کی قبر مبارک ایک کپڑے سے پردہ کی گئی اور آپکے جنازہ پر نعش لگائی گئی اور آپنے
قبل موت کے وصیت فرمائی تھی کہ میرے جنازہ پر جرید النخل کی نعش بنانا پس عورتون مین یہ سنت ہوگئی۔ م۔ نعش
یہ ہے کہ جنازہ پر کمان کی طرح شاخین لگاکر اسپر سے کپڑے کا پردہ ڈالتے ہین کہ میت اسکے اندر مستور ہوجاتی ہے۔ م۔
ویکرہ الآجر والخشب۔ اور پکی اینٹین ولکڑی لگانا مکروہ ہے۔ لانہما لاحکام البناء والقبر موضع البلی کیونکہ
پکی اینٹ ولکڑی تو عمارت کی مضبوطی کے لیے ہین اور قبر تو گل کر برباد ہونے کی جگہ ہے۔ ف۔ تو ایسی جگہ مین
دو چیز صرف کرنا جو رایگان ہو اسراف مکروہ ہے۔ پس یہ وجہ تو ان دونون چیزون کے مطلقاً مکروہ ہونے پر دلالت
کرتی ہے۔ ثم بالآجر اثر النار فیکرہ تفاولا۔ پھر یہ بھی ہے کہ پکی اینٹ مین آگ کا اثر ہے تو ازراہ بدفالی کے مکروہ
ہے۔ ف۔ گویا اسکا آخرت کا گھر آگ کی معاونت سے تیار ہوا۔ بخلاف گرم پانی کے غسل کے کہ وہ طہارت ہے
اور معلوم کہ بعضے گنہگار آگ سے پاک ہونگے تو وہان نیک فال ہے کہ وہ ابھی پاک ہوگیا لہذا جنازہ لیجانے مین
مجمرہ پیچھے لگانے چلنا مکروہ ہے۔ اور قاضیخان نے کہا کہ پکی اینٹ جبھی مکروہ ہے کہ میت سے متصل ہو۔ اھ۔ اور
المبسوط

نہیں کہ یہ اس بنا پر کہ آگ کے اثر سے جو چیز بنی ہو وہ میت سے متصل ہو اور اس صورت میں گرم پانی سے
نے اور عطر کشیدہ لگانے وغیرہ کا اعتراض وارد ہو لیکن وجہ بدفالی کی رو ہو جو میں نے اوپر بیان کی کہ آخرت
منزل آگ کی مدد سے بنی ہو اور یہ مفید ہو کہ قبر میں کسی مقام پر پختہ اینٹ ہونا مکروہ ہو جیسے اصلی وجہ جو امام مصنف
ذکر کی متقاضی کراہت اسراف کی شرعی دلیل ہو۔ ہاں اسکا مفاد یہ ہو کہ اگر کچی اینٹ و لکڑی کا کوئی جائز فائدہ ہو تو
بت مرتفع ہو چنانچہ قبر پاشی میں ہو کہ درندہ سے بچاؤ کے واسطے یا کفن چوروں کے خوف سے اور پختہ اینٹ
چوڑ رہے تو مضائقہ نہیں ہو۔ ولا باس بالقصب۔ اور نرکل کے استعمال میں کچھ مضائقہ نہیں ہو۔ ف
سے استحباب ظاہر نہیں ہوتا۔ وفی الجامع الصغیر ویستحب اللبن والقصب۔ اور جامع صغیر میں ہو کہ کچی
ٹ و نرکل کا استعمال مستحب ہو۔ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل علی قبرہ طن من قصب۔ کیونکہ حضرت صلعم
قبر مبارک پر ایک گٹھا نرکل استعمال ہوا۔ ف۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن ابراہیم النخعی مرسلا۔ اور اگر نرکل بنایا
یعنی چٹائی ہو تو ایک روایت میں جائز اور دوسرے میں مکروہ ہو۔ مع۔ ثم یہال التراب۔ پھر قبر میں مٹی ریختہ
ی جاوے۔ ف۔ خواہ ہاتھوں یا پھاوڑے وغیرہ سے۔ الجوہرہ۔ اور قبر کی مٹی سے زیادہ کرنا مکروہ ہو۔ روا
ن عن ابی حنیفہ التحفہ والمحیط ع۔ اور حدیث میں ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سر کی طرف سے تین لپ
ایک قبر میں ریختہ کی رواہ ابن ماجہ عن ابی ہریرہ رضہ ع۔ پس مستحب ہو کہ دونوں ہاتھوں سے ایک لپ سرہانے
انے میں پڑھے۔ منہا خلقناکم۔ دوسرا لپ وسط میں پڑھتے ہوئے وفیہا نعیدکم۔ اور تیسرا لپ پائنتی پر پڑھے
ے۔ ومنہا نخرجکم تارۃ اخری۔ یعنی اس آیت کو تینوں بار میں ختم کرے۔ الجوہرہ ع۔ ویسنم القبر۔ اور قبر
نم کیا جاوے۔ ف۔ یعنی شتر کوہان کے بنائی جاوے اور یہی جمہور علماء اور اکثر شافعیہ کا قول ہو ع۔ ولا
یسطح۔ اور مسطح نہ بنائی جاوے۔ ای لایربع۔ یعنی مربع چوکور نہ ہو جیسے چبوترہ ہوتا ہو۔ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم
نہی عن تربیع القبور۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبروں کو چوکور کرنے سے منع فرمایا۔ ف۔ رواہ محمد
ابی حنیفہ رح۔ نع۔ اور یہ بت پرستوں کے چبوتروں سے مشابہت ہو لہذا مکروہ تحریمی ہوگی اور اسی وجہ سے تسنیم
نے کو ظہیریہ میں واجب کہا ہو۔ اور قاضیخان میں بقدر ایک بالشت کے اور محیط میں چار انگشت یا ایک بالشت
چائی رکھے۔ م۔ مع۔ ومن شاہد قبرہ اخبر انہ مسنم۔ اور جس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مرقد مبارک کو
اہدہ کیا اس نے آگاہ کیا کہ وہ مسنم ہو۔ ف۔ رواہ ابوحنیفہ والبخاری عن النخعی رح۔ نع۔ اور بخاری رح نے
سفیان التمار سے روایت کی کہ میں نے قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مسنم دیکھا اور ابن ابی شیبہ نے زائد کیا
قبر ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کو بھی۔ اور ابن شاہین نے محمد بن علی بن الحسین اور قاسم بن محمد وسالم بن عبداللہ
ب سے روایت کی کہ تینوں مرقد مسنم ہیں۔ شعبی نے کہا کہ میں نے شہداء احد کی قبریں مسنم دیکھیں اور محمد
ابن الحنفیہ نے قبر ابن عباس کو مسنم کیا۔ لہذا شافعیہ میں سے ابوعلی وطبری وجوینی وغزالی وردیانی وغیرہ نے
ائمہ سے مسنم میں اتفاق کیا اور امام شافعی کا قول چھوڑا کہ قبر مسطح چاہیے۔ یا یہ دلیل کہ مسنم تو اٹھی ہوئی
ن ہو اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ابوالہیاج رح کو بھیجا کہ کوئی قبر جو مشرف یعنی بلند ہو برابر کردے اور جو
ن صورت ہو اسکو مٹا دے اور فرمایا کہ اسی حکم کے ساتھ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھکو بھیجا تھا اسکا راہ
ہو۔ اسکا جواب یہ کہ زمانہ جاہلیت میں قبروں پر عمدہ عمارت بلند بناتے تھے اور مسنم سے ہماری یہ مراد
ہیں بلکہ اسقدر کہ زمین سے ممتاز ہو تاکہ قبر پہچان کر پیشاب پاخانہ وغیرہ سے اہانت نہ کیجاوے۔ کمافی الفتح

دوسری دلیل امام شافعی رح کی یہ ہے جو کہ قاسم بن محمد نے اپنی پھوپھی حضرت عائشہ رض سے روایت کی کہ مین نے عرض کیا کہ اے میری اماں مجھے قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و صاحبین رضی اللہ عنہما دکھا دیجیے تو آپ نے پردہ دور کر دیا مین نے تین قبرین دیکھین کہ نہ بہت بلند اور نہ زمین سے ملی ہوئی تھین مسطوح بطحاء العرصۃ الحمراء تھین - رواہ ابو داؤد - جواب یہ کہ یہان مسطح سے مراد چوکور نہین ہے بلکہ مسنم ہے چنانچہ تھوڑے غور سے یہ بات واضح ہے اور خود قاسم بن محمد سے ابن شاہین رح کی روایت مین مسنم ہونا مصرح مذکور ہوا - اور اگر کوئی شخص معارضہ پیدا کرے تو بخاری رح کی روایت مین مسنم ہونا صحیح اور مرجح ہے - بیہقی و بغوی نے جو کہا کہ روایت ابو داؤد اصح و محفوظ ہونا چاہیے تو صاحب الالباب نے رد کر دیا کہ یہ ان دونون نے تعصب کی ٹھوکر کھائی ورنہ کوئی بھی صحیح بخاری کی روایت پر ابو داؤد کی روایت کو ترجیح نہین دے سکتا اور ابن قدامہ حنبلی نے کہا کہ روایت بخاری اصح ہے - ع - مین کہتا ہون کہ صحیح جواب تو یہی ہے کہ ابو داؤد کی حدیث مین مراد مسطح نہین بلکہ مسنم ہے - م - (فروع) قبر کو کہگل لگانا یا گچ کرنا مکروہ ہے - المحیط - اور یہی قول ثوری و مالک و شافعی و احمد کا ہے - اور نیہ مین ہے کہ مختار یہ کہ مکروہ نہین ہے اور امام ابو حنیفہ نے کہا کہ قبر پر عمارت بنانا مکروہ ہے - التبیین ع - اور سراجیہ مین ہے کہ مختار یہ کہ مکروہ نہین ہے - الدر - مین کہتا ہون کہ ستون کے مخالف ہے اور کوئی دلیل شرعی ظاہر نہین فالعبرۃ واللہ اعلم - م - اگر قبر ریختہ ہو جاوے تو اسپر کہگل مین مضائقہ نہین - الجوہرہ - اور زندگی مین اپنے واسطے قبر بنوائی تو مضائقہ نہین اور اسپر ثواب پاویگا - التاتارخانیہ - و علی ہذا مستحب ہونا چاہیے لیکن یہ کوئی نہین جانتا کہ اسکا دفن کہان ہے لہذا مضمرات مین ہے کہ وہان تنگی مقبرہ کی وجہ سے دوسرے کا دفن کرنا جائز ہے اور جو اول نے خرچ کیا اسکو دیدیا جاوے - م ہ - صالحین کے مقبرہ مین دفن کرنا افضل ہے - الجوہرہ - قبر پر مٹی جم جانے کے واسطے پانی چھڑکنا مضائقہ نہین اور ابو یوسف نے مکروہ جانا - المحیط - بعد دفن کے ایک ساعت وہان بیٹھکر قرآن پڑھ دینا و دعا کرنا مستحب ہے - الجوہرہ - امام ابو حنیفہ نے مکروہ جانا کہ قبر کو روندے یا اسپر بیٹھے یا سووے یا پیشاب پیخانہ پھرے یا اسپر کوئی علامت بنا دے یا اسکی طرف نماز پڑھے یا قبرون مین نماز پڑھے - التبیین ع - مگر قاضیخان نے کہا کہ مضائقہ نہین کہ اسپر کچھ لکھدے یا علامت کے لیے پتھر رکھدے - حسن نے ابن مسعود رض سے روایت کی کہ جب تک قبر کو کہگل نہ کیجاوے وہ اذان کی آواز سنتا رہتا ہے - المغنی للحنابلہ ع - اگر یہ روایت صحیح ہو تو ہمارے نزدیک یہ سننا بمنزلہ سلام کے ہے - م - ایک قبر مین دو مرد کا دفن مکروہ ہے مگر بضرورت - قدوری و سرخسی و مرغینانی وغیرہ مین ہے کہ بوقت ضرورت پانچ تک اجماعا جائز ہین اور افضل کو آگے کرے اور دونون کے بیچ مین کچھ خاک آڑ کرے - تعزیت کرنا مستحب ہے جیسا احادیث مین ثواب جمیل آیا ہے مگر جب کہ عورت جوان ہو تو صرف اسکے محارم ماتم پرسی کرین اور تعزیت بعد دفن کے بہتر ہے مگر جب کہ اہل مصیبت زیادہ مضطرب ہون تو پہلے بھی مضائقہ نہین - السراج - اور بہتر کلمہ یہ کہ جسطرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا - ان للہ ما اخذ ولہ ما اعطی وکل شیٔ عندہ باجل مسمی - یعنی اللہ تعالی کا تھا جو اسنے لے لیا اور جو دیا ہے اسی کا ہے اور ہر چیز کے واسطے اسکے نزدیک ایک وقت مقرر ہے مسلمان کو ثواب کی دعا اور میت مسلم کی مغفرت سے اور اگر میت کافر ہو تو مغفرت نہ کہے اور اگر دونون کافر ہین تو کہے کہ اللہ تعالی تمھاری اس مصیبت مین بھلائی کر دے اور کمی نہ کرے - السراج - مضائقہ نہین کہ اہل مصیبت اپنے گھر یا مسجد مین بیٹھین کہ لوگ تین روز تک تعزیت کرین نہ زائد مگر جب کہ وہ سفر مین ہو پھر آیا - اور اسکا ترک بہتر ہے - اور دروازون پر بیٹھنا مکروہ ہے عجم مین جو لوگ فرش بچھاتے اور راستون پر بیٹھتے ہین تو یہ نہایت قبیح حرکت ہے - الظہیریہ - الخزانہ ع - میت کو اسکے گھر مین دفن نہ کرین اگر صغیر ہو بلکہ مسلمانون کے مقابر مین لیجاوین کیونکہ

یہ بات صرف انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مخصوص ہے کہ جس جگہ وفات پائی وہیں مدفون ہوں اور حضرت ابو بکر و عمر رض
کی خصوصیت بوجہ شرافت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہے ۔ م ۔ میں کہتا ہوں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حیات
میں آگاہ فرمایا تھا کہ میں اور ابو بکر و عمر ایک مٹی سے ہوں چنانچہ بعد وفات کے یہی بات پیش آئی ۔ اور یہاں سے
معلوم ہوا کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے بطریق وحی وغیرہ معلوم کر کے اپنا جنازہ شریف ایک تابوت میں رکھا
تھا کہ وہاں سے منتقل کر کے حضرت ابراہیم و یعقوب کے مقبرہ میں لائے جاویں ۔ امام مصنف نے تجنیس میں
کہا کہ اس سے معلوم ہوا کہ میت کو منتقل کرنے میں گناہ نہیں ہے ولیکن عموماً میت کو منتقل کرنا دفن کی تاخیر و کار بیفائدہ
ہے تو یہی کراہت کے واسطے کافی ہے اور ایک دو میل تک منتقل کرنا مضائقہ نہیں کیونکہ مقابر کی مسافت اس حد تک
ہو جاتی ہے مستحب یہ کہ جہاں مرا اُسی کے مقابر میں دفن ہو ۔ کہا گیا کہ مقدار سفر سے کم ۔ اور کہا گیا کہ مقدار سفر بھی
نقل کرنا مکروہ نہیں اور حضرت سعد بن ابی وقاص و سعید بن زید نے عقیق میں انتقال کیا اور چار فرسخ تک مدینہ
منتقل کر کے لائے گئے ۔ پھر بعد دفن کے میت کو کھود کر منتقل کرنا نہیں جائز ہے خواہ مدت طویل ہو یا کثیر ہو اور
یہی شافعیہ کے نزدیک اصح ہے صرح بہ النووی ۔ مگر جب کہ کوئی عذر ہو امام مصنف نے تجنیس میں کہا کہ عذر یہ کہ جیسے زمین
مغصوب ہے یعنی کسی غیر کی ملک ہے اور بغیر اُسکی اجازت کے دفن ہوا اور وہ اجازت نہیں دیتا ۔ یا اسکو شفیع نے
شفعہ میں لیا اور جب یہ نہو تو منتقل کرنا نہیں جائز ہے اسی واسطے بہت سے صحابہ رض جو کفرستان کی زمین میں دفن
ہوئے اُنکو منتقل نہیں کیا گیا کیونکہ کوئی عذر نہیں تھا ۔ پھر اگر مالک زمین نے چاہا کہ قبر کو برابر کر کے اُسپر زراعت
کرے تو اُسکو اختیار ہے کیونکہ وہ اپنی زمین کے ظاہر و باطن کا مستحق ہے پھر چاہے تو اپنا حق باطنی چھوڑ دے ۔
منجملہ عذر کے یہ کہ لحد میں کسی کا مال یا کپڑا یا نقد ایک درم تک گر گیا ہو تو اُسکے لیے کھودنا جائز ہے ۔ پھر اگر کسی عورت
کا بیٹا کسی مقام میں مرا اور دفن کیا گیا اور وہ عورت اپنے شہر میں پھر آئی اور اُسکو صبر نہ ہوا اور اُسنے چاہا کہ لاش
کو منتقل کر لے جاوے تو مشائخ نے اتفاق کیا کہ اسکو یہ اجازت نہیں ہے پھر جو بعضے متاخرین نے اجازت جانی
وہ قابل التفات نہیں ہے ۔ کذا فی الفتح ۔ م ۔ قول شہداء احد رضی اللہ عنہم اپنے مقام پر مدفون ہوئے اور صحیح ہوا کہ جب
وہ نہر جو قبور شہداء کے قریب سے جاری ہوتی تھی نکالنے کا قصد ہوا تو حضرت سید الشہداء حمزہ رضی اللہ عنہ کی
انگلی کھل گئی ۔ اور جب قبہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم بزمانہ ولید بن عبد الملک بنایا گیا تو ایک قدم ظاہر ہوا جس سے
لوگ نہایت خوفناک ہو کر کہنے لگے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قدم مبارک کھل گیا تو عروہ بن الزبیر رح نے کہا کہ
نہیں واللہ یہ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہما دونوں انصاری شہداء احد سے ہیں ان دونوں کی قبر بعد چھیالیس برس کے
کھودی گئی حالانکہ ویسی ہی تھی گویا کل شہید ہوئے ہیں ۔ باوجود اسکے اُنکو منتقل بمدینہ نہیں کیا اور اسی وجہ سے
جو صحیح بخاری میں عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ برس بعد شہداء احد پر
نماز پڑھی جیسے میت پر پڑھتے ہیں ۔ اس نماز میں کچھ اشکال ہم پر لازم نہ آیا کیونکہ شہداء احد میں کچھ تغیر نہیں باوجود
اسکے لازم ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت کہی جاوے یا دعا ہو کیونکہ سلف و خلف کسی نے دوبارہ
نفل نماز ان شہداء پر نہیں پڑھی ۔ اور بحث گذر چکی ۔ اور یہاں کلام اتنا ہے کہ جیسے انبیاء علیہم السلام نے جس جگہ
پر وفات فرمائی خاص وہیں مدفون ہونا اُنکی خصوصیت ہے تو شہداء کے واسطے جس میدان میں شہید ہوں وہیں
دفن ہوں اگرچہ خاص وہی جگہ جہاں زخم نکلا ضرور نہیں ہے ۔ اور عوام کے واسطے ظاہر مذہب میں مستحسن یہ کہ جس
شہر میں ہوں وہیں کے مقبرہ میں دفن ہوں ۔ پھر اس دیار میں اسوقت سابقین [illegible]

الخفا اللہ عنہ کو زیادہ محبوب ہو اور دارالاسلام مقام جد بحث ہی خوب دعین مطلوب واللہ تعالیٰ ہو الموفق والمعین م - رات مین دفن
بھی جائز ہو باتفاق ائمہ اربعہ وجمہور علماء بدلیل حدیث جابر رض جسکو ابو داؤد نے بشرط بخاری ومسلم روایت کیا اور حضرت
ام المومنین عائشہ رضہ وحضرت سیدۃ النساء فاطمہ وایک جماعت صحابہ رضہ رات مین مدفون ہوئے اور دوسری حدیث جابر
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رات مین دفن کرنے سے زجر فرمایا حتی کہ اسپر نماز پڑھی جاوے مگر جب کہ ضرورت سے
مضطر ہو - رواہ مسلم - یہ اسوقت کہ بغیر نماز دفن کیا جاوے بلکہ مفید ہو کہ حالت اضطرار مین بغیر نماز روا ہو جیسے میت کے
متغیر ہوجانے کا خوف ہو - مقبرہ مین جوتا پہنے چلنا ظاہر مذہب مین مضائقہ نہین ہو جب کہ قبرون کو نہ روندے جیسے
شافعی کے نزدیک - عورتون کو زیارت قبور مکروہ ہو بدلیل حدیث لعن اللہ زوارات القبور یعنی اللہ تعالیٰ نے
قبرون کی زیارت کرنے والیون کو لعنت کی - رواہ الترمذی وصححہ - واحمد وابن ماجہ اور یہی جمہور علماء کا قول ہو ع -
اور کہا گیا کہ حدیث بریدہ رضہ مین ہو کہ مین نے تمکو زیارت قبور سے منع کیا تھا پس اب تم زیارت کیا کرو کہ وہ آخرت کو
یاد دلاتی ہو - کما فی الصحیح - اس اجازت مین عورتین بھی داخل ہوئین اور حضرت ام المومنین عائشہ رضہ وغیرہا نے زیارت
کی - مین کہتا ہون کہ ظاہر مذہب تو قول اول ہو اور بعد دلیل بھی قوی ہو اگرچہ بعض نے قول دوم اختیار کیا اور خلاف
نہین کہ عورتون کا وہان جمع ہونا حرام ہو پس احوط ظاہر المذہب ہو م - فقیہ ابو اللیث نے قبر پر ہاتھ رکھنا خلاف
اولیٰ قرار دیا - شمس الائمہ نے کہا کہ بدعت ہو اور فقہاء خراسان نے کہا کہ قبر کو نہ مسح کرے نہ بوسہ دے نہ چھووے اور
حافظ ابو موسیٰ اصبہانی رحہ نے کہا کہ یہی صحیح ہو م - قبر کے پاس سونا اور ہر ایسا فعل کرنا جو سنت مین معہود نہین ہو مکروہ
ہو اور سنت مین صرف یہی معہود ہو کہ قبر کی زیارت اور کھڑے ہو کر دعا کرے جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب مقبرہ
بقیع کو جاتے تو فرماتے السلام علیکم دار قوم مومنین وانا ان شاء اللہ بکم لاحقون اسال اللہ لی ولکم العافیۃ - الفتح ن
جوامع الفقہ مین ہو دعا کرنے مین قبلہ رخ ہوجاوے اگرچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت مین ہو - یہی زعفرانی
شافعی نے بھی اختیار کیا - ع - امام ابو حنیفہ واصحاب وسب مشائخ کے نزدیک بالاتفاق کسی کو قدرت نہین کہ اپنی
آواز کسی میت کو سناوے لیکن جب اللہ تعالیٰ چاہے تو مردہ سنتا ہو - اور اللہ تعالیٰ کا چاہنا سلام ودعا وغیرہ کا
ہمکو شرع سے معلوم ہوا پس اپنے اٹکل سے ہم کسی چیز کو زائد نہین کرسکتے ہین اور آخرت کی حیات کا قیاس
دنیاوی زندگی پر بالکل غلطی ہو اسپر فقہاء وعلماء امت متفق ہین - م - منقول وہیت تو اپنی موت کی جگہ کے
مقبرہ مین مدفون ہونا مستحب ہو اور قبل دفن کے دو ایک میل نقل کرنے مین مضائقہ نہین ہو مختصر - اور بہت شہر کو
منتقل کرنے مین مضائقہ نہین - اور بعد دفن کے نہین چاہیے اگرچہ بغیر غسل یا بغیر قبلہ رخ یا الٹے مدفون کیا ہو نہین
مگر جب کہ زمین مغصوبہ یا مشفوعہ نکلی - الفاضیخان - پس مالک چاہے اجازت دیدے اور چاہے میت کو نکالنے کا
مطالبہ کرے اور چاہے اوپر سے زراعت کرے - التجنیس - اور جب کہ قبر مین متاع گرگئی ہو - قاضیخان - اگرچہ ایک
درم ہو - ف - مقبرہ سے ہری گھاس کاٹنا مکروہ ہو کیونکہ اسکی تسبیح سے میت کو انس ہوتا ہو اور خشک مین مضائقہ نہین
ع قاضیخان - جو کشتی مین مرا اگر قریب زمین پر لانا ممکن ہو ورنہ بعد غسل وتکفین ونماز کے سمندر مین ڈالدین -
قاریون کو قبر پاس بٹھلانا بقول مختار مکروہ نہین ہو - تجنیس مین ہو کہ عورت حاملہ مرگئی اور اُسکی رائے مین پیٹ مین
زندہ بچہ پھرکتا ہو تو پیٹ چاک کرکے نکالین اور اگر مثلاً زندگی مین کسی کا مال نگل گیا ہو اور وہ پائخانہ سے نکلا
پھر وہ مرگیا تو چاک کرکے نکالنے مین دو روایتین ہین اور ارجح یہ کہ چاک کرنا جائز ہو کیونکہ اسکی بدفعلی سے
اسکا احترام زائل ہوا - میت والون کا کھانا پکاکر جمع ہونے والون کو کھلانا مکروہ ہو - امام محمد نے حضرت

جریر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ہم لوگ میت کے یہان جمع ہونے اور ان لوگون کے کھانا پکانے کھانے کو نیاحت مین شمار کرتے تھے۔ اسنادہ صحیح۔ پس جب صحابہ رضی اللہ عنہم ایک نیاحت حرام شمار کرتے تو یہ بدعت اس زمانہ مین نہایت قبیح ہے۔ اہل میت کے واسطے اقربا و پڑوسیون کو بقدر طعام بھیجنا کہ ایک رات دن انکے واسطے پیٹ بھر کافی ہو مستحب ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آل جعفر کے لیے تیار کرایا تھا۔ کما رواہ الترمذی والحاکم۔ اور اہل میت سے کھانے کے واسطے اصرار والحاح کرے کیونکہ غمی سے انکی خواہش رہ گئی۔ ملخص الفتح۔ میت سے منکر نکیر کا سوال قبر ہی مین ہے اور عامۂ علماء کے نزدیک کچھ اسی امت سے مخصوص نہین ہے۔ عامۂ علماء کے نزدیک میت پر اسکے لوگون کے رونے سے عذاب نہین ہوتا مگر جب کہ اُسنے یہ وصیت کی ہو۔ کما فی الظہیریہ۔ ع۔ اور یون ہی جب وہ زندگی مین راضی ہو۔ م۔ عیدون کے ایام مین مقابر مین کھانا لیجانا و چراغ روشن کرنا وغیرہ مکروہ ہے۔ خلاصہ مین ہے کہ مقابر مین کسی یہودی کی ہڈی ملی تو اُسکو توڑنا نہ چاہیے اور جمع العلوم مین ہے کہ مقابر مین عورت کی ہڈی پر نظر کرنا نہین روا ہے۔ ع۔

باب الشہید

باب شہید کے بیان مین۔ شہید نام اسلیے کہ مشہود بالجنۃ ہین یعنی اُنکے جنتی ہونے کا وعدہ ہے یا اسلیے کہ حضرت صلعم نے فرمایا۔ انی شہید علی ہولاء۔ مین ان لوگون پر شاہد ہون یا اسلیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ان لوگون پر گواہ ہونگے کہ جنھون نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت سے انکار کیا اور آپ کے ساتھ ناحق لڑے حتی کہ آپ کے اصحاب مین سے یہ لوگ لڑائی مین شہید ہوگئے۔ م مع۔ شہادت دو قسم ہے ایک وہ کہ احکام آخرت مین شہید ہے اگرچہ دنیاوی احکام مین اسکو غسل وغیرہ دیا جاوے اور دوم وہ کہ دنیا و آخرت دونون مین شہید ہے حتے کہ غسل نہ دیا جاوے اور اصل اسمین شہداء احد رضی اللہ عنہم ہین اور انھین پر قیاس کرنے مین بعض وجوہ سے امام و صاحبین مین اختلاف ہے چنانچہ معلوم ہوگا اور دوم تین قسم ہین جنمین بعض سے بعض اعلیٰ ہے چنانچہ فرمایا۔ الشہید شہید یعنی باتفاق امام و صاحبین کے قول مین۔ اول۔ من قتلہ المشرکون۔ جس شخص مسلمان کو مشرکون نے قتل کیا۔ ف۔ خواہ کسی آلہ تلوار بندوق لکڑی ڈھیلا پتھر وغیرہ یا کسی ذریعہ سے جبکہ قتل کے قصد سے کیا ہو۔ المحیط۔ حتی کہ دشمن نے گھوڑے پر سوار ہوکر یا سائق ہوکر اُس سے روندا یا دھکا یا ٹھوکر یا لات یا اگلے پانون سے صدمہ پہونچایا یا مجاہد شہید کے گھوڑے کو مارا یا بھگایا حتی کہ خود گھوڑے نے گرا کر مار ڈالا یا نیزہ مارا کہ وہ پانی یا آگ مین یا دیوار پر سے گر کر مر گیا اگرچہ خود نیزہ کا زخم کاری نہ تھا یا تیر یا آگ پھینکی یا پانی کے ذریعہ سے غرق کیا۔ الکافی۔ اور باغیون و رہزنون کا حکم مانند مشرکون کے ہے۔ مع۔ اور شہید کا عاقل بالغ طاہر ہونا امام کے نزدیک شرط ہے اور صاحبین کے نزدیک نہین۔ م۔ دوم۔ او وجد فی المعرکۃ وبہ اثر۔ یا وہ معرکہ مین ملا در حالیکہ اسمین اثر ہو۔ ف۔ یعنی جراحت حتی کہ آنکھ یا کان یا پیٹ سے خون بہنے یا جلنے کا اثر ہو۔ قسم سوم۔ او قتلہ المسلمون۔ یا اسکو قتل کیا مسلمانون نے ف۔ دھار دار وقاتل آلہ سے اگرچہ شہر مین ہو۔ ظلما۔ از راہ ظلم کے۔ ف۔ یعنی ناحق بدون حق قصاص ورجم کے اور باوجود ظلم کے یہ بھی شرط ہے کہ۔ ولم یجب بہ دیۃ۔ اِس قتل کی وجہ سے دیت واجب نہوئی ہو۔ ف۔ جیسے خطاء سے قتل و مشابہ عمد مین دیت واجب ہوتی ہے بلکہ قصاص واجب ہو اگرچہ وہ کسی وجہ سے ساقط ہو جاوے چنانچہ باپ نے بیٹے کو ناحق عمداً قتل کیا تو در اصل قصاص ہی واجب ہے مگر باپ کے احترام سے قصاص ساقط ہو کر

رجت ہو جاتی ہو جیسے سوائے باپ کے اگر کسی نے دوسرے کو قتل کیا اور باہم صلح کر لی گئی تو مقتول شہید ہوا۔ پس
ان تینوں صورتوں میں مقتول شہید کا حکم یہ ہو کہ۔ فیکفن۔ اُسکو کفن دیا جاوے۔ ف۔ بلاخلاف۔ ویصلی علیہ
اور اُسپر نماز پڑھی جاوے۔ ف۔ ہمارے نزدیک خلافاً للشافعی۔ ولا یغسل۔ اور اُسکو غسل نہ دیا جاوے
یہ بھی بلاخلاف کے مانند ہو۔ کافی ذخیرہ میں یہ قید ضروری ہو کہ اُسنے ارتثاث یعنی کوئی راحت کھانے پینے دوا کی نہ پائی
ہو اور اتنی دیر تک ہوش و حواس میں زندگی کہ وقت نماز گذرے یا علاج کے لیے خیمہ میں آوے بشرطیکہ ارتثاث کے
ہو اور اگر علاج کا قصد نہ ہو تو صحیح نہیں۔ اور واضح رہے کہ کھانا پانی وغیرہ بعد حرب کے ارتثاث ہو نہ حالت حرب میں
م ۔ نع۔ بالجملہ شہید آخرت میں زندہ و اپنے ثواب میں ہو اور دنیا میں اسکو غسل نہیں مگر تکفین و نماز ہو۔ لانہ فی معنی
شہداء احد۔ کیونکہ ایسا مقتول شہداء احد کے معنی میں ہو۔ وقال صلی اللہ علیہ وسلم فیہم۔ اور حضرت صلعم نے
شہداء احد کے حق میں فرمایا۔ ف۔ کہ میں ان لوگوں کا شاہد ہوں۔ زملوہم بکلومہم ودمائہم ولا تغسلوہم۔ انکو
لپیٹ دو اُنکے زخموں و خونوں کے ساتھ اور انکو غسل مت دو۔ ف۔ رواہ احمد والنسائی عن عبد اللہ بن ثعلبہ رض
اور جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم شہداء احد کو جمع کرتے اور فرماتے کہ انمین سے کون قرآن کا زیادہ
لینے والا ہو جب آپ کو کوئی بتلایا جاتا تو اسکو لحد میں مقدم فرماتے اور فرمایا کہ میں قیامت کے روز انکا گواہ ہوں اور حکم
دیا اُنکے دفن کا اُنکے خونوں سمیت اور اُنکو غسل نہیں دیا۔ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ۔ اور انپر نماز نہیں پڑھی۔ البخاری
و الترمذی۔ ابن عباس رض نے خونوں و کپڑوں میں مدفون ہونے کو بیان کیا۔ رواہ ابوداؤد۔ اور جابر رض سے بھی
اسی طرح ایک کے بارہ میں بیان کیا۔ رواہ ابوداؤد۔ اور نووی رح نے کہا کہ اسناد صحیح بشرط مسلم ہو۔ مفع۔ پس مومنین
اس جنگ میں حق پر تھے اور کافروں نے ناحق انکو قتل کیا تو وے شہید ہوئے۔ م۔ فکل من قتل بالحدید ظلماً
پس جو کوئی قتل کیا گیا اور راہ ظلم کے یعنی ناحق طور پر دھاردار سے۔ ف۔ جبکہ باہم مسلمانوں میں ہو ورنہ کافروں
سے دھاردار یا بغیر دھار کے کسی طرح سے ہو۔ وہو طاہر بالغ۔ اور وہ مسلم مقتول پاک و بالغ ہو۔ ف۔ یعنی ابوحنیفہ
کے نزدیک وہ عاقل بالغ ہو اور جنابت و حیض و نفاس سے پاک ہو اور صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہو۔ ولم یجب
بہ عوض مالی۔ اور اس قتل کی وجہ سے عوض مالی بھی واجب نہ ہوا ہو۔ ف۔ اور نہ اُسنے ارتثاث حاصل
کیا ہو۔ فہو فی معناہم۔ تو وہ بھی شہداء احد کے معنی میں ہوا۔ فیلحق بہم۔ تو انہیں کے حکم میں لاحق کیا جائیگا۔ ف۔
یعنی دنیاوی احکام میں جو برتاؤ شہداء احد کے ساتھ ہوا اسکے ساتھ بھی ہوگا۔ تو بغیر غسل کے تکفین و نماز کے ساتھ دفن
کیا جاوے۔ والمراد بالاثر الجراحۃ۔ اور اثر سے مراد جراحت ہو۔ ف۔ یعنی مصنف نے جو کہا کہ معرکہ میں پایا جاوے
اور اسمیں اثر ہو تو اثر سے مراد جراحت ہو۔ لانہا دلالۃ القتل۔ کیونکہ جراحت دلیل ہو۔ وکذا خروج الدم من موضع
غیر معتاد کالعین ونحوہ۔ اور یوں ہی خون نکلنا عادت کی خلاف جگہ سے جیسے آنکھ و اُسکے مانند۔ ف۔ کان یا
پیشاب سے چڑھکر منہ سے نکلے بخلاف ناک یا مقعد یا ذکر یا سر سے اترنا کیونکہ ان جگہوں سے بوجہ نکسیر و بواسیر و بیماری
کے نکلتا ہو تو قتل کی دلیل نہیں ہو۔ الزیادات ع۔ والشافعی یخالفنا فی الصلوٰۃ۔ اور شافعی رح نماز میں ہمسے
مخالف ہیں۔ ف۔ کہتے ہیں کہ شہید پر نماز حرام ہو۔ النووی۔ ہم کہتے ہیں کہ نماز پڑھی جاوے اور یہی شافعی کے
شاگرد مزنی رح کا اور امام احمد و اوزاعی و ثوری و مکحول و سعید ابن المسیب و حسن بصری و عکرمہ رحمہم اللہ اور عقبہ بن عامر
و ابن عباس و ابن زبیر رضی اللہ عنہم کا قول ہو۔ ویقول السیف محاء للذنوب کما رواہ ابن حبان مرفوعاً فاغنی
عن الشفاعۃ۔ اور شافعی رح کہتے ہیں کہ تلوار تو گناہوں کی محو کرنے والی ہو پس اُسنے شفاعت و دعا سے مستغنی

کر دیا۔ ف۔ اور بخاری و ترمذی کی حدیث جابر رضؓ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُنپر نماز نہین پڑھی۔ ونحن نقول الصلوٰة علی المیت لاظہار کرامتہ والشہید اولی بہا۔ اور ہم کہتے ہین کہ میت پر نماز پڑھنا اُسکی کرامت ظاہر کرنے کو ہی اور اس غرض مین شہید زیادہ لائق ہی۔ ف۔ اور جابر رضی اللہ عنہ نے نماز پڑھتے نہین دیکھا تھا کیونکہ جنگ احد مین اُنکے والد اور بھائی و ماموں مارے گئے تو مدینہ کو اُنکی تدبیر کے واسطے واپس آئے تھے اور وہان حاضر نہ تھے جس وقت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہدار احد پر نماز پڑھی پس جابر رضؓ نے جہان تک دیکھا تھا روایت کیا ہے۔ اور محو ذنوب سے نماز نہونا لازم نہین۔ والطاہر عن الذنوب لا یستغنی عن الدعاء کالنبی والصبی۔ اور جو کوئی گناہون سے پاک ہو وہ دعا سے مستغنی نہین ہو جاتا جیسے پیغمبر و طفل۔ ف۔ اور تحقیق یہ کہ دعا صرف گناہون کی مغفرت نہین بلکہ جب گناہ نہون تو بلندی درجات و منزلت ہی اور مراتب آخرت کی نہایت نہین ہی۔ م۔ اور عطار بن ابی رباح تابعی نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شہدار احد پر نماز پڑھی رواہ ابو داؤد فی المراسیل۔ اور حاکم نے جابر رضؓ سے اور امام احمد نے ابن مسعود رضؓ سے اور دارقطنی نے ابن عباسؓ سے شہدار کے بیان مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز پڑھنا روایت کیا اور ابن الہمام نے ہر ایک اسناد کو درجہ حسن سے کم نہین ثابت کیا حالانکہ متعدد روایات سے تو ضعیف بھی درجہ حسن کو پہونچتی ہی۔ پھر شداد بن الہاد تابعیؒ نے کہا کہ احد کو لشکر جانے مین ایک اعرابی آیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے ہو گیا۔ آخر تک اور اسمین مذکور ہی کہ اس اعرابی نے شہادت پائی اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر نماز پڑھی۔ رواہ النسائی۔ اور عقبہ بن عامر رضؓ کی حدیث مین ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹھ برس بعد شہدار احد پر اسطرح نماز پڑھی جیسے میت پر پڑھتے تھے۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور ابو مالک غفاری رحؒ سے مروی ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حمزہ رضؓ کے ساتھ نو شہدار پر نماز پڑھی پھر یہ تو اُٹھائے گئے اور حمزہ رضؓ وہین رہے اور دوسرے نو لائے گئے پھر نماز پڑھی پھر نو اُٹھائے گئے اور دوسرے نو لا کر حمزہ کے ساتھ رکھے گئے الخ۔ کما رواہ الطحاوی والدارقطنی۔ مین کہتا ہون کہ علی ہذا دس بار اور ہر بار سات تکبیرات سے حضرت حمزہ پر ستر تکبیرات ہوئین جیسا کہ مروی ہی۔ فافہم۔ ابن عباس و ابن الزبیر سے شہدار احد پر نماز پڑھنا مروی ہی۔ کما رواہ الطحاوی۔ یونہی سواے شہدار احد کے۔ ایک اعرابی کے واسطے غنیمت کا حصہ لگایا تو اُسنے کہا کہ مین تو اس امید پر حضور کے پیچھے گیا تھا کہ میرے حلق پر اس جگہ تیر لگے اور شہید ہو کر جنت مین جاؤن پھر ایک جہاد مین اسکو اُسی جگہ تیر لگا اور وہ شہید ہو گیا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے جبہ کا اُسکو کفن دیا اور نماز پڑھی اور نماز مین دعا فرمائی کہ الٰہی یہ تیرا بندہ تیری راہ مین ہجرت کر کے شہید ہوا مین اسکا گواہ ہون۔ پس آپ نے اسکو غسل نہ دیا اور نماز پڑھی۔ رواہ النسائی والطحاوی۔ اس حدیث سے ظاہر ہی کہ آپ نے سواے غزوہ احد کے شہید پر نماز پڑھی۔ اور چونکہ عقبہ بن عامر رضؓ کی حدیث البخاری مین تصریح ہی کہ ایسی نماز پڑھی جیسے میت پر پڑھا کرتے تھے لہذا ہم ان احادیث مین صلوٰة بمعنی دعا نہین ٹھہرا سکتے ہین اگر کہا جاوے کہ شہید تو زندہ ہین اور نماز مردون پر ہوتی ہی۔ جواب یہ کہ دنیا مین جس طرح مردہ پر نماز ہی اسیطرح شہید بھی مردہ ہی حتی کہ اسکی عورت غیر سے نکاح کر سکتی اور اسکا ترکہ میراث ہی اور مانند اسکے احکام سب مثل مردہ کے یکسان ہین۔ رہا انکا زندہ ہونا تو وہ یہ دنیاوی زندگی نہین بلکہ آخرت کی ہی۔ لقولہ تعالیٰ۔ احیاء عند ربہم۔ اور وہ زندگی جس شان سے ہو صحیح نہین ہی اور غسل و نماز دنیاوی احکام ہین۔ م مغ۔ ومن قتلہ اہل الحرب او اہل البغی او قطاع الطریق فبای شیٔ قتلوہ لم یغسل۔ اور جسکو قتل کیا ہو اہل الحرب نے یا اہل بغاوت

سنے یا رہزنون نے تو کسی چیز سے قتل کیا ہو وہ غسل نہ دیا جاوے ۔ف۔ اہل الحرب وہ کفار جو خود مختار اور اہل ایمان سے جنگ رکھتے ہین ۔ اہل بغاوت وہ گروہ مسلمانون کا جو امام سے کسی امر پر ناراض ہو کر بیعت سے پھر جاوین اور امام و اُسکے ساتھیون اہل عدل سے جنگ کرین ۔ قطاع الطریق رہزن معروف ہین پس انکا مقتول جا ہے کسی چیز سے کسی طرح مارڈالین وہ شہید ہے ۔ لان شہداء احد ما کان کلہم قتیل السیف والسلاح کیونکہ شہداء احد تو سب کے سب تلوار و ہتھیار ہی کے شہید نہین تھے ۔ف۔ شاید یون ہی ہو ۔ واللہ اعلم مگر کافی تو اسی قدر ہے کہ اِس مقتول نے بھی رضائے الٰہی مین جان فدا کی اور وہی شہید ہوتا ہے ۔ف۔ جو کفار کہ مومنون کے ملک مین عہد و ذمہ داری پر رہتے جنکو ذمی کہتے ہین یا کوئی حربی کافر امان لیکر ہمارے ملک مین آیا جسکو مستامن کہتے ہین پس اگر ذمی یا مستامن نے کسی مومن کو ظلماً قتل کیا تو وہ شہید ہے ۔ المجطع ۔ جو اپنی یا مسلمان کی جان یا مال بچانے مین یا اپنے ذمیون کی جان یا مال بچانے مین ناحق کسی آلہ و چیز سے قتل ہوا تو وہ شہید ہے محیط السرخسی ۔ مسلمانون کے ایک جہاز پر کافرون نے آگ پھینکی کہ وہ جل گئی اور اس جہاز سے دوسرے جہاز مین آگ لگی کہ وہ بھی جلے تو سب شہید ہین ۔ الخلاصہ ۔ اور اگر کافرون نے مسلمانون کو بھگا کر دے ایک دریا پر پہونچے اور بعض نے اپنے آپ کو پانی مین ڈالا اور مرے تو یہ شہید نہین یعنی دنیاوی احکام مین اور یون ہی اگر گھوڑا اپنے گھر بھگائے اور کوئی مسلمان اس سے مراد معف ۔ شہید اپنے کپڑون خون مین دفن کر دیا جاوے ۔ الکافی ۔ اور اگر شہید کے کپڑے مین نجاست ہو تو دھوئی جاوے ۔ العتابیہ ۔ خون شہید نجس نہین ۔ واذا استشہد الجنب غسل اور اگر حالت جنابت مین شہید ہوا تو غسل دیا جاوے ۔ف۔ اگرچہ وہ آخرت کے حکم مین بلاخلاف شہید ہے ۔ ہذا عند ابی حنیفۃ رح ۔ یہ امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے ۔ف۔ کیونکہ طہارت شرط ہے ۔ وقالا لا یغسل لان ما وجب بالجنابۃ سقط بالموت والثانی لم یجب للشہادۃ ۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہ غسل نہ دیا جاوے کیونکہ جو غسل بوجہ جنابت کے واجب تھا وہ تو موت سے ساقط ہو گیا اور غسل دوم یعنی غسل میت بوجہ شہادت کے واجب نہین ہوا ۔ ولابی حنیفۃ ان الشہادۃ عرفت مانعۃ غیر رافعۃ فلا ترفع الجنابۃ ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شہادت تو پہچانی گئی کہ غسل میت واجب ہونے سے مانع ہے نہ آنکہ غسل واجب کو رفع کرنے والی ہے تو وہ جنابت کو دور نہ کریگی ۔ وقد صح ان حنظلۃ لما استشہد جنبا غسلہ الملائکۃ ۔ اور صحیح ہوئی یہ حدیث کہ حنظلہ رضہ ہر گاہ کہ جنب شہید ہوے تو حنظلہ رضہ کو ملائکہ نے غسل دیا ۔ف۔ چنانچہ قصہ یہ ہے کہ جب منادی کرائی گئی کہ اے لوگو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بلاتے ہین کہ جہاد کو ساتھ نکلو تو سب لوگ فوراً نکل کر روانہ ہوے انہین حنظلہ رضہ بھی تھے اور لڑائی مین حنظلہ رضی اللہ عنہ شہید ہوے پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حنظلہ کی لاش کو دیکھا تو مسکرائے اور فرمایا کہ حنظلہ کو ملائکہ غسل دیتے ہین اور واپس ہو کر حنظلہ رضی اللہ عنہ کی بی بی سے دریافت کیا گیا تو اُسنے عرض کیا کہ ہان میرے ساتھ لیٹا تھا کہ یکایک منادی ہوئی تو اُسنے تاخیر سے خوف کیا اور اسی حالت سے فوراً روانہ ہوا ۔ یہ قصہ باسناد صحیح ابن حبان و حاکم و ابن اسحق والطبرانی وغیرہم نے روایت کیا ہے پس یہ غسل کافی ہوا جیسے حضرت آدم کو ملائکہ کا غسل کافی ہوا ۔ مع ۔ وعلی ہذا الخلاف الحائض ۔ اور اسی اختلاف پر ہے حائض یعنی جب کہ تین روز یا زیادہ خون آچکا ہو ورنہ تین سے کم مین بالاجماع غسل نہین ۔ التمرتاشی ع ۔ والنفساء ۔ اور زچہ عورت ۔ اذا طہرتا ۔ جب کہ حائضہ و نفساء دونون اپنے ایام سے پاک ہو جاوین ۔ف۔ تو انپر غسل واجب ہے پھر اگر قبل غسل کے دونون شہید کیجاوین تو امام رح کے نزدیک غسل حیض و نفاس

واجب ہے اور صاحبین کے نزدیک نہین - وکذا قبل الانقطاع فی الصحیح من الروایۃ - اور یون ہی قبل
انقطاع خون کے بنابر صحیح روایت کے - ف - وہ روایت حسن من الامام رح ہے کیونکہ موت طاری ہوتی ہے گویا
ایام منقطع ہو گئے - وعلی ہذا الخلاف الصبی - اور اسی اختلاف پر طفل کا حکم ہے - ف - کہ امام رح کے
نزدیک غسل دیا جاوے نہ صاحبین کے نزدیک - لہما ان الصبی احق بہذہ الکرامۃ - صاحبین کی دلیل یہ کہ
طفل اس کرامت کا زیادہ مستحق ہے - ف - کہ بغیر غسل کے طاہر قرار پاوے - ولہ ان السیف کفی عن الغسل
فی حق شہداء احد بوصف کونہ طہرۃ - اور امام رح کی دلیل یہ ہے کہ شہداء احد کے حق مین غسل سے تلوار کافی
ہو گئی اس وصف کے ساتھ کہ تلوار گناہون سے پاک کرنے والی ہے - ف - کیونکہ حدیث ہے کہ السیف محاء للذنوب
یعنی تلوار بہت خوب گناہون سے پاک کرنے والی ہے - کما رواہ ابن حبان - ولا ذنب علی الصبی - اور طفل پر
کوئی گناہ نہین ہے - فلم یکن فی معناہم - تو طفل ان شہداء کے معنی مین نہ ہوا - ف - پس طفل کو غسل دیا جاوے
اور یہی اولی ہے - الفتح - اور مجنون پیدائشی مین بھی یہی اختلاف ہے - زع - ولا یغسل عن الشہید دمہ ولا ینزع
عنہ ثیابہ - اور شہید سے اُسکا خون دھویا نہ جاوے اور نہ اُسکے کپڑے اُتارے جاوین - لما روینا - بدلیل اس
حدیث کے جو ہم نے روایت کی - ف - قولہ زملوہم الخ - بلکہ بدلیل حدیث ابن عباس رض کہ حضرت صلعم نے
شہداء احد کے حق مین حکم دیا کہ اُنکے بدن سے لوہا و پوستین جدا کردو اور اُنکو اُنکے کپڑون و خونون مین دفن کردو
رواہ ابو داؤد وابن ماجہ - ع - وینزع عنہ الفرو - اور جدا کردیجاوے شہید سے پوستین - والحشو - اور رو
روئی وغیرہ سے بھری ہوئی چیز - والسلاح - اور ہتھیار - والخف - اور موزے - ف - ٹوپی و پائجامہ المحیط
لانہا لیست من جنس الکفن - کیونکہ یہ چیزین جنس کفن سے نہین ہین - ف - پس اصل یہ ٹھہرا کہ جو جنس
کفن سے نہو اُتار دیجاوے - ویزیدون وینقصون ما شاؤا اتماما للکفن - اور بڑھا وین و گھٹاوین جب کہ
سنت سے زائد ہو جو چاہین بغرض کفن پورا کرنے کے - ف - یعنی کفن سنت پورا ہو - الکافی - اور فقیہ ابو جعفر
نے کہا کہ پائجامہ نہ اُتارنا چاہیے اور بہت سے مشائخ نے موافقت کی - المحیط - اور سب کپڑے اُتار کر نیا کفن دینا
مکروہ ہے - الاسبیجابی والتحفۃ - خوشبو لگایا جاوے - البحر - ومن ارتث غسل - اور جو کوئی ارتثاث پاوے وہ غسل
دیا جاوے - وہو من صار خلقا فی حکم الشہادۃ لنیل مرافق الحیاۃ لان بذلک یخف اثر الظلم فلم
یکن فی معنی شہداء احد - اور یہ وہ کہ جو حکم شہادت مین پرانا ہو گیا بوجہ حصول راحت حیات کے کیونکہ یہ راحت
حاصل ہونے سے ظلم کا اثر ہلکا پڑ گیا تو شہداء احد کے معنی مین نہین رہا - والارتثاث ان یاکل - اور ارتثاث
یہ کہ کچھ کھاوے - او یشرب - یا کچھ پیے - او ینام - یا سو جاوے - ف - یا خرید و فروخت کرے یا بہت کلام
کرے یا نماز پڑھے - البدائع - ع - او یداوی - یا اسکی دوا کیجاوے - او ینقل من المعرکۃ حیا - یا معرکہ مین
زیادہ منتقل کیا جاوے - ف - بشرطیکہ بیمار داری کے طور پر ہو - الذخیرہ - یا ایک رات دن اپنے گرنے کی جگہ
زندہ پڑا رہے - التحفۃ المحیط المغید ع - لانہ نال بعض مرافق الحیاۃ وشہداء احد ماتوا عطاشا - کیونکہ اُسنے
بعض راحت حیات حاصل کی - اور شہداء احد تو پیاسے مر گئے - والکاس تدار علیہم - حالانکہ پانی کا پیالہ
اُنپر پھرایا جاتا تھا - فلم یقبلوا خوفا من نقصان الشہادۃ - مگر اُنہون نے بخوف نقصان شہادت کے اُسکو
پینا قبول نہ کیا - ف - لاحد بنہ والقصۃ ف دع - اپنے منتقل سے اسوجہ سے اُٹھایا جاوے کہ اُسکو گھوڑے نہ روند
ڈالین - ف - تو یہ منتقل کرنا کچھ مضر نہین ہے - لانہ ما نال شیئا من الراحۃ - کیونکہ اُسنے راحت سے کچھ حاصل نہین کیا

ف - یہ جو قصہ اہل احد کے حق مین بیان کیا ہی - واللہ اعلم - کہان روایت ہی - ولیکن شعب الایمان مین ابوجہیم بن حذیفۃ العدوی سے روایت ہی کہ جنگ یرموک کے دن مین نے پانی کا مشکیزہ لیکر مقتولون مین اپنے چچازاد بھائی کو تلاش کیا کہ اسکے منہ مین پانی ٹپکاؤن اگر اسمین کچھ رمق باقی ہو پس مین نے پایا اور چہرہ پر ہاتھ پھیرا پھر مین نے کہا کہ پانی پلا دون تو اشارہ سے کہا کہ ہان پس ناگاہ ایک آواز آہ آئی تو میرے چچازاد بھائی نے کہا کہ اسکو وہان لیجا تو مین نے جلد دیکھا کہ وہ عمرو بن العاص کے بھائی ہشام بن العاص ہین پس مین نے کہا کہ پانی پلا دون اتنے مین ایک آواز آہ آئی تو ہشام نے اشارہ سے فرمایا کہ اسکو وہان لیجا پس مین وہانتک پہونچا تو دیکھا کہ اسنے انتقال کیا تو مین مشکیزہ لیکر ہشام کی طرف آیا دیکھا کہ انتقال کیا پھر مین جلد اپنے چچازاد بھائی کی طرف آیا دیکھا کہ انتقال کیا ہی - رواہ البیہقی - حبیب بن ابی ثابت رح سے روایت ہی کہ حارث بن ہشام وعکرمۃ بن ابی جہل وعیاش بن ابی ربیعہ یوم الیرموک کو شہید ہوے پس حارث کے واسطے پانی لایا گیا تو عکرمہ رض نے نگاہ کی پس حارث نے کہا کہ عکرمہ کے پاس لیجاؤ پس عکرمہ پاس لائے کہ عیاش رض نے نگاہ کی پس عکرمہ نے کہا کہ عیاش پاس لیجاؤ اور عیاش تک پہونچے نہین کہ انتقال کیا اور باقی دونون نے بھی انتقال کیا کسی نے پانی نہین چکھا - رواہ الطبرانی والبیہقی - ف - مترجم کہتا ہی کہ واقدی رح نے عکرمہ رض کی شہادت واقعہ بعلبک مین بیان کی ہی لیکن واقدی رح سے یہ لوگ قوی ہین - واللہ اعلم م - خارجۃ بن زید نے اپنے باپ سے روایت کی کہ رسول اللہ صلعم نے جنگ احد کے روز مجھے سعد بن الربیع رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا کہ شہدا مین دیکھو اگر ملے تو کہیو کہ رسول اللہ نے تجھکو سلام کہا اور حال پوچھا ہی - پس مین مقتولون مین ڈھونڈھتا پھرا اور آخر پایا کہ آخری رمق ہی اور دیکھا کہ بدن پر تلوار وتیر وغیرہ کے ملاکر ستر زخم ہین پس مین نے کہا کہ ای سعد آپ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام کہا ہی اور حال پوچھا ہی پس سعد رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اور تجھپر سلام ہی اور رسول اللہ صلعم سے کہیو کہ آپ پر فدا اور مجھے جنت کی خوشبو آتی ہی اور کہا کہ میری قوم انصار سے کہیو کہ تمہارے واسطے کچھ عذر نہوگا اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کچھ صدمہ پہونچا اور آنکھون سے آنسو جاری ہوے - شرح المصفی لعبد الملک ع - سب سے قوی قوت روحی وہ ہی جو انس بن مالک رضی اللہ عنہ کے چچا حضرت انس بن النضر رضی اللہ عنہ سے ہوا کہ یوم الیمامہ کے روز کہا کہ مجھے جنت کی خوشبو آتی ہی اور اپنے تلوار کا میان توڑ دیا اور حملہ آور ہوے ہرچند روکے گئے مگر نہ مانا اور آخر شہید ہوے رضی اللہ تعالی عنہ وعنہم اجمعین م - **ولو آواہ فسطاط او خیمۃ کان مرتثا** - اور اگر اسکو ڈیرے خیمہ یا جھونپڑے مین جگہ ملی تو اسنے ارتثاث پایا - **لما بینا** - بوجہ اسکے جو بیان ہوا - ف - کہ راحت زندگانی حاصل ہوئی - **ولو بقی حیا حتی مضی وقت صلوٰۃ** - اور اگر وہ زندہ رہا یہانتک کہ وقت نماز گذرا - ف - یعنی جسقدر سے نماز واجب ہوجاتی ہی ع - **وہو یعقل** - اور حال یہ کہ اسکے حواس درست ہی - ف - حتی کہ اشارہ سے پڑھنے پر قادر ہی - **فہو مرتث** - تو اسنے ارتثاث کیا - **لان تلک الصلوٰۃ صارت دینا فی ذمتہ وہو من احکام الاحیاء** - کیونکہ یہ نماز اسکے ذمہ قرضہ ہوگئی اور یہ زندون کے احکام مین سے ہی - **قال وہذا مروی عن ابی یوسف** - مصنف رح نے کہا کہ یہ مسئلہ امام ابو یوسف سے مروی ہی - ف - اور ہمارے نزدیک ایک رات دن ہی - المجتبیٰ ع - اور اگر حواس وسمجھ سے غافل ہو تو وہ مرتث نہین اگرچہ ایک رات دن سے زائد جیتا رہے - مختصر الکرخی ع - اور امام محمد نے کہا کہ ایک رات دن تک مرتث ہی اگرچہ غافل ہو کیونکہ شہداء احد مین کوئی اتنی دیر تک جیتا نہین رہا - نع - اور اگر اپنی جگہ سے کھڑا ہوگیا یا دوسری جگہ گیا تو وہ

مرتث ہے۔ الخلاصہ۔ ولو اوصی بشئی من امور الآخرۃ کان ارتثاثا عند ابی یوسف۔ اور اگر امور آخرت
میں سے کسی چیز کی وصیت کی تو ابو یوسف رح کے نزدیک یہ بھی ارتثاث ہے۔ لانہ ارتفاق۔ کیونکہ یہ حصول ثواب
کی راحت ہے۔ وعند محمد لا یکون لانہ من احکام الاموات۔ اور امام محمد رح کے نزدیک یہ ارتثاث نہیں کیونکہ
یہ مردوں کے احکام سے ہے۔ ف۔ قال الصدر الشہید رح امور دنیا کی وصیت میں بالاجماع ارتثاث ہے۔ شرح
الطحاوی میں کہا کہ ابو یوسف نے امور الدنیا میں ارتثاث کہا اور امام محمد نے امور آخرت کو ارتثاث نہیں کہا تو
درحقیقت کچھ اختلاف نہیں ع۔ ظاہرا ان علماء نے قول محمد رح کو ترجیح دی۔ وہو الاولی۔ پھر میں نے رد المحتار
میں دیکھا کہ جوہرہ میں اسی کو اصح کہا ہے م۔ پھر یہ سب جب ہی ارتثاث ہونگے کہ لڑائی ختم ہونے کے بعد ہوں اور
اگر قبل اسکے تو کچھ ارتثاث نہیں ہے۔ التبیین ف۔ پھر جس نے ارتثاث پایا وہ غسل کے حق میں شہید نہیں اور
آخرت میں شہید ہے م۔ ومن وجد قتیلا فی المصر غسل۔ اور جو شخص کہ شہر میں مقتول ملا ہو وہ غسل دیا جاوے
ف۔ اگرچہ تیز ہتھیار سے مجروح ہو۔ لان الواجب فیہ القسامۃ والدیۃ۔ کیونکہ اس قتل میں واجب تو قسامت
و دیت ہے۔ ف۔ نہ قصاص۔ فخف اثر الظلم۔ تو ظلم کا اثر ہلکا پڑ گیا۔ ف۔ پس شہداء احد کے معنی میں
نہیں رہا پس آخرت میں اگرچہ وہ شہید ہو لیکن دنیا میں غسل دیا جائیگا۔ الا اذا علم انہ قتل بحدیدۃ ظلما۔ مگر جب کہ
یہ معلوم ہو کہ وہ دھاردار چیز سے ازراہ ظلم کے مارا گیا ہے۔ ف۔ جیسے مثلا ڈاکو نے مارا اور کوئی مقتول ہوا تو قاتل
ظالم معلوم ہے اگرچہ بعینہ نہیں معلوم ہے تو وہ شہید ہے۔ لان الواجب فیہ القصاص وہو عقوبۃ۔ کیونکہ اس
قتل میں واجب تو قصاص ہے اور وہ عقوبت ہے۔ ف۔ گو قاتل متعین نہیں۔ والقاتل لا یتخلص منہا
ظاہرا۔ اور قاتل کا اس عقوبت سے چھٹکارا نہ ہونا ظاہر معلوم ہے۔ اما فی الدنیا واما فی العقبی۔ یا تو وہ دنیا
میں عقوبت پاویگا اگر مل گیا اور یا عقبی میں پکڑا جائیگا اگر دنیا سے بچ گیا۔ ف۔ بہرحال وہ عقوبت قصاص
میں گرفتار ہوگا ع۔ اور اولی یہ کہ یوں کہا جاوے کہ اصل قتل ازراہ ظلم کے موجب قصاص معلوم ہے تو مقتول
شہید ہے بخلاف اسکے جب سبب ظلم معلوم نہ ہو تو احتمال ہے کہ شاید ظلم سے قتل ہوا یا اسنے مثلا کسی کا مال چھین لینے کا
قصد کیا تھا اور لڑائی میں مارا گیا مگر قاتل نے اپنے پاس اسوقت گواہ نہ ہونے سے اپنی تصدیق نہ دیکھی اور
مقتول پر ظلم کو اسطرح ڈال دیا ہو۔ فافہم۔ پھر جب اس قتل کا قاتل مسلمان ہو تو امام رح کے نزدیک شرط یہ کہ دھاردار
چیز سے قتل کیا ہو تب شہید ہوگا کیونکہ اگر لٹھ یا بھاری پتھر سے مار ڈالا تو اسمیں قصاص عوض نہیں ہے۔ وعند
ابی یوسف ومحمد۔ اور ابو یوسف ومحمد کے نزدیک۔ ما لا یلبث کالسیف۔ جو چیز قتل میں درنگ نہیں کرتی
وہ مثل تلوار کے ہے۔ ف۔ حتی کہ بھاری پتھر ولٹھ کے قتل سے جب کہ ظلما معلوم ہو تو قصاص واجب اور مقتول
شہید ہے یعنی غسل نہ دیا جاوے۔ وعلی ہذا اگر پتلی لکڑی وغیرہ جس سے غالبا قتل نہیں ہوتا ہے اگر اتفاق سے مر گیا
تو بالاتفاق شہید نہیں ہے۔ ویعرف فی الجنایات ان شاء اللہ تعالی۔ اور یہ مسئلہ باب الجنایات میں
انشاء اللہ تعالی معلوم ہوگا۔ ومن قتل فی حد۔ اور جو شخص قتل کیا گیا کسی حد میں۔ ف۔ مثلا حد زنا میں رجم
ہوا۔ او قصاص۔ یا قصاص میں۔ ف۔ مثلا کسی کو ناحق قتل کر کے شہید کیا تھا اسکے عوض میں حق پر قصاص
میں قتل ہوا۔ غسل وصلی علیہ۔ تو وہ غسل دیا جاوے اور نماز پڑھی جاوے۔ ف۔ جیسے
بخاری میں ماعز بن مالک رضی اللہ عنہ کے واسطے نماز ہے۔ لانہ باذل نفسہ لایفاء حق مستحق علیہ۔ کیونکہ اسنے
بذل کیا اپنی جان کو ایسے حق وفا کرنے میں جو اسپر واجب ہوا تھا۔ ف۔ پس اس بات میں تو قاتل ظلما

لیکن وہ شہید کے درجہ پر جب ہوتا کہ شہداء احد کے طور پر جان دیتا - وشہداء احد بذلوا انفسہم لابتغاء
مرضاۃ اللہ تعالےٰ - اور شہداء احد نے تو اللہ تعالیٰ کی رضامندی حاصل ہونے کو اپنی جانین قربان کین -
ف - پس اسمین اور انمین بڑا فرق ہے - فلا یلحق بہم - تو یہ مقتول اُن شہداء کے ساتھ لاحق نہوگا - ومن
قتل من البغاۃ - اور امام حق کے باغیون مین سے جو شخص قتل ہوا حالت جنگ مین - او قطاع الطریق
یا رہزنون مین سے قتل ہوا - لم یصل علیہ - تو اُسپر نماز نہین پڑھی جائیگی - لان علیا رضہ لم یصل علی البغاۃ
کیونکہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے باغیون پر نماز نہین پڑھی - ف - یہ روایت تو ثبوت نہین ہوئی - اور ابن سعد
وغیرہ نے روایت کی کہ جب معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ تحکیم واقع ہوئی اور حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ
کوفہ مین واپس آئے تو آپ کے ساتھیون مین سے ایک گروہ نے آپ سے مخالفت کی اور حروراء مین مجتمع ہوے
تو آپ نے عبد اللہ بن عباس رضہ کو اُنکے پاس بھیجا - ابن عباس رضہ نے اُنکے شبہات دور کیے اور آیات
واحادیث سے اُنکو قائل کیا پس بہتون نے توبہ کی اور بہت سے اسی خیال پر اڑے رہے اور حروراء سے
نہروان کو جاکر حضرت خباب بن الارت کو شہید کر ڈالا پس حضرت امیر المومنین رضی اللہ عنہم اُنکی جانب روانہ
ہوے اور لڑائی مین خوارج کا سردار مارا گیا اور یہ مسئلہ کا ذکر ہے اور وہان سے کوفہ واپس آئے - سروجی نے
کہا کہ آپ نے مقتول خوارج کو غسل نہین دیا اور نہ نماز پڑھی تو عرض کیا گیا کہ کیا یہ لوگ کافر ہین فرمایا کہ نہین بلکہ
باغی ہین اور یہ اُنکے واسطے زجر وعقوبت ہے - م ع - جس نے اپنے آپ کو قتل کیا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اُسپر نماز نہین پڑھی - کما فی صحیح مسلم عن جابر بن سمرۃ رضی اللہ عنہ اور یہی ابو یوسف رح نے امام ابو حنیفہ سے روایت
کی - یہی ائمہ ثلثہ رح کا قول ہے اور حلوائی رح نے کہا کہ اصح یہ ہے اسپر نماز پڑھی جاوے - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے نماز نہ پڑھنے سے یہ لازم نہین کہ اُسپر نماز نہو کیونکہ مقروض پر خود نہ پڑھی اور دوسرون کو اجازت دی - اسیطرح
مرجوم پر لوگون کو منع نہ کیا - م - جس سے ملک مین فساد کرنا یا گلا گھونٹ کر یا دھتورہ یا پھانسی سے مار ڈالنا مکرر
ثبوت ہوا تو وہ باغیون و رہزنون کے حکم مین ہے - الخلاصہ - جو غرق ہو کر یا دیوار وغیرہ سے دب کر یا گر کر یا درندہ کے
پھاڑنے سے مرا وہ غسل دیا جاوے اور اُسپر نماز پڑھی جاوے اور جو شخص شہر مین رات کو ہتھیار سے یا باہر
شہر کے ہتھیار یا بغیر ہتھیار کے مارا گیا اور دیت واجب نہوئی تو ہمارے نزدیک شہید ہے - م ع - قتال کفار یا قصد جہاد مین جو شخص
کسی طرح مارا گیا وہ آخرت مین شہید ہے اگرچہ اُسنے ارتثاث پایا ہو اور اسمین کچھ خلاف نہین ہے اسی واسطے امام مصنف
نے یہ نہین کہا کہ مرتث شہید نہین بلکہ کہا کہ غسل دیا جاوے یعنی فقہی احکام کی راہ سے شہید نہین ہے صرح بہ فی الفتح
آخرت کے شہید دس مین سے ایک مبطون ہے یعنے جو اسہال و پیٹ کے عارضہ سے بدون معصیت مرا ہو اور
اسمین ہیضہ والا بھی داخل ہے دوم - مسلول یعنی عارضہ سل مین مرا - سوم - ذات الجنب مین مرا - چہارم - طاعون
مین مرا - اور اسمین ہر قسم کی وبا داخل ہے جب کہ تقدیر سے گریز نہ کرے - پنجم - غریق یعنی ڈوب کر مر گیا - ششم
جل کر مرا - ہفتم - اوپر سے گرا - ہشتم - کچل کر مر گیا - نہم - خطاء سے قتل ہوا - دہم - کسب حلال معاش کے
کسی صدمہ سے مرا - یون ہی علم دین حاصل کرنے مین مرا - اور علامہ سیوطی نے قریب تیس کے شمار کیے ہین - واضح ہو کہ
ڈوبنا مثلاً عمداً نہو اور کسی معصیت کے مطلب مین نہو حتی کہ جو لوگ لہو طور پر دریاؤن مین پیرنا و سیر تماشا وغیرہ
مکروہات مین مبتلا ہوتے ہین وہ عاصی کے ساتھ الیق ہین اور یہی لحاظ مابعد مین ضرور ہے - م ع حسن نیت - کیا نہین
دیکھتے کہ جو لوگ جہاد مین نام و شہرت و غنیمت کے طالب ہین اُنکو صریح حدیث مین شہید سے خارج کیا ہے - فافہم

واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔

باب الصلوٰۃ فی الکعبۃ

باب کعبہ میں نماز پڑھنے کے بیان میں۔ الصلوٰۃ فی الکعبۃ جائزۃ۔ نماز پڑھنا کعبہ میں جائز ہے۔ ف۔ یعنی شرع میں ہے۔ فرضہا ونفلہا۔ خواہ نماز فرض ہو یا نفل ہو۔ ف۔ اور امام شافعی بھی متفق ہیں مگر جب دروازہ کھلا ہو اور آگے سترہ نہو یا چھت پر ہو تو بھی ہمارے نزدیک جائز ہے۔ خلافاً للشافعی فیہما۔ یعنی امام شافعی نے خلاف کیا فرض و نفل دونوں میں۔ ف۔ یعنی جب دروازہ کھلا اور آگے سترہ نہو تو شافعی کے نزدیک فرض و نفل نہیں جائز ہے اور اگر دروازہ بند ہو یا آگے سترہ ہو تو جائز ہے۔ نووی رح نے فرمایا کہ یہی صحیح ہے۔ السروجی۔ مع۔ ولمالک فی الفرض اور مالک نے اختلاف کیا صرف فرض میں۔ ف۔ یعنی واجبات میں حتی کہ طواف کی دو رکعت و سنت فجر و وتر بھی جو بقوت واجب ہیں امام مالک رح کے نزدیک نہیں جائز اور نوافل جائز ہیں۔ کما فی الذخیرۃ المالکیہ اور یہی قول امام احمد ہے۔ مع۔ اور ہمارے نزدیک سب طرح اور سب نمازیں جائز ہیں۔ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی جوف الکعبۃ یوم الفتح۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے روز کعبہ کے اندر نماز پڑھی۔ ف۔ دو رکعت جیسا کہ صحیحین کی حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں مصرح ہے۔ اور واضح ہو کہ جب آپ حجۃ الوداع میں تشریف لے گئے تو یوم النحر کو اندر داخل ہوئے اور نماز نہیں پڑھی صرف دعا کی اور دوسرے روز داخل ہوئے تو اندر دو رکعت پڑھیں پھر نکل کر درمیان باب و حجر کے دو رکعت پڑھکر فرمایا کہ یہی قبلہ ہے جیسا کہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے دارقطنی نے باسناد حسن روایت کی پس صحیحین میں ابن عباس سے جو روایت ہے کہ صرف دعا کی وہ حجۃ الوداع میں ایک روز کے داخلہ پر محمول ہے اور یہ خود دارقطنی و طبرانی رح نے ابن عباس سے مصرح روایت کی۔ اور اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ سے بھی امام احمد و ابن حبان نے دونوں ستونوں کے درمیان نماز پڑھنا روایت کیا۔ اور حدیث عبد اللہ بن السائب رض میں ہے کہ یوم الفتح کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نعلین مبارک اتار کر بائیں طرف رکھیں اور نماز میں سورہ والمومنون شروع کی۔ کما رواہ ابن حبان فی الصحیح۔ مف۔ وجہ قول مالک رح یہ بیان ہوئی کہ اندر نماز پڑھنے میں بعض قبلہ پیٹھ کے پیچھے پڑتا ہے اور یہ کچھ نہیں ہے کیونکہ نص صریح وارد میں ہے۔ ولانہا صلوٰۃ استجمعت شرائطہا۔ اور اسوجہ سے اندر جو نماز ہو صحیح ہے کہ وہ نماز ایسی ہوئی کہ تمام شرائط نماز کو جامع ہے یعنی طہارت و ستر و استقبال قبلہ وغیرہ اور استقبال قبلہ میں تردد صحیح نہیں۔ لوجود استقبال القبلۃ۔ کیونکہ استقبال قبلہ پایا گیا۔ لان استیعابہا لیس بشرط۔ کیونکہ تمام قبلہ کا استقبال شرط نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ ممکن نہیں ہے۔ بلکہ قبلہ تو وہ فضا ہے نہ دیواریں و چھت۔ بلکہ نص اصح قولہ تعالیٰ۔ ان طہرا بیتی للطائفین والعاکفین والرکع السجود۔ کیونکہ نماز کے واسطے بیت کی پاکی رکھنا صریح اجازت نماز ہے۔ م۔ ہمارے نزدیک اسمیں جماعت بھی جائز ہے۔ فان صلی الامام بجماعۃ فیہا۔ پس اگر امام نے کعبہ کے اندر جماعت سے نماز پڑھی۔ فجعل بعضہم ظہرہ الی ظہر الامام جاز۔ پس بعض مقتدیوں نے اپنی پیٹھ امام کی پیٹھ کی طرف کی تو جائز ہے۔ ف۔ کیونکہ اقتدا کے واسطے یہ شرط ہے کہ قبلہ کا استقبال ہو اور اپنے امام کو خطا پر نہ سمجھے اور یہاں دونوں باتیں موجود ہیں۔ لانہ متوجہ الی القبلۃ۔ کیونکہ یہ مقتدی قبلہ کی طرف متوجہ ہے۔ ف۔ اسلیے کہ وہاں عین قبلہ ہے جدھر منہ کرے۔ ولا یعتقد امامہ علی الخطاء۔ اور وہ اپنے امام کو بھی خطا پر نہیں جانتا۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ یہ جیسے نہ ہو [illegible]

رات مین جہان قبلہ معین معلوم ہو مسافرون نے تحری سے جماعت پڑھی اور مقتدی کی پیٹھ امام کی پیٹھ کی طرف ہوئی اور مقتدی جانتا ہو تو حکم یہ کہ مقتدی کی نماز جائز نہین ہے۔ پھر یہان بھی یہی صورت ہو تو جائز نہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ یہان قبلہ تحقیقی معلوم ہو اور مقتدی امام کو بھی تحقیقاً قبلہ رخ متوجہ جانتا ہو۔ بخلاف مسئلۃ التحری۔ بر خلاف مسئلہ تحری کے۔ ف۔ کہ وہان مقتدی کی تحری مین قبلہ ایک طرف اور امام کی تحری مین اسکے برعکس جانب ہو حتی کہ ایک کی پیٹھ دوسرے کی طرف ہوگئی اور ہر ایک دوسرے کی جہت کو خطا سمجھتا ہو پس اقتدا صحیح نہین جبکہ امام کو اپنی راے مین خلاف جہت قبلہ متوجہ سمجھتا ہو اور تحری مین ہر ایک کا حقیقی قبلہ وہی ہو جسطرف تحری واقع ہو۔ ومن جعل منہم ظہرہ الی وجہ الامام لم یجز صلوتہ۔ اور مقتدیون مین سے جس نے اپنی پیٹھ کو امام کے منہ کی طرف کر دیا تو اسکی نماز نہین جائز ہو۔ ف۔ کیونکہ اسلیے نہین کہ قبلہ رخ نہین رہا بلکہ۔ لتقدمہ علی امامہ۔ بوجہ اسکے امام سے مقدم ہو جانے کے۔ ف۔ کیونکہ یہ صورت جب ہی ہوگی۔ مقتدی امام سے آگے ہو۔ اگر مقتدی نے اپنا منہ امام کے منہ کی طرف کیا تو جائز مگر ظاہری صورت مکروہ ہو لہذا اگر درمیان مین کوئی چیز حائل کر دے تو کراہت نہو گی۔ الایضاح۔ اور اگر مقتدی کا منہ امام کے پہلو کی طرف ہو تو جائز ہو۔ وبالعکس۔ العتابی۔ اور اگر خانہ کعبہ کے باہر مسجد الحرام مین امام نے جماعت کی تو بھی جائز ہو۔ واذا صلی الامام فی المسجد الحرام وتحلق الناس حول الکعبۃ وصلوا بصلوۃ الامام۔ اور جب امام نے مسجد الحرام مین نماز پڑھی یعنی کعبہ کی طرف متوجہ ہوکر اور حال یہ کہ مقتدیون کی کثرت وغیرہ سے لوگون نے گرد کعبہ کے حلقہ باندھا اور امام کی نماز مین اقتدا کی۔ ف۔ تو ظاہر ہو کہ ایک دیوار کی طرف امام کا منہ اور اسکے پیچھے صف مقتدیون کی ہو اور دوسری تیسری چوتھی دیوارون کی طرف صفین مقتدیون کی متوجہ ہین اور سب نے امام کی اقتدا کی۔ فمن کان منہم اقرب الی الکعبۃ من الامام جازت صلاتہ اذا لم یکن فی جانب الامام۔ تو جو کوئی بہ نسبت امام کے کعبہ سے زیادہ نزدیک ہو تو اسکی نماز بھی جائز ہو بشرطیکہ جس جانب امام ہو اس جانب مین نہو۔ ف۔ کیونکہ وہ امام سے آگے بڑھا ہوا نہین کہلاویگا۔ لان التقدم والتاخر انما یظہر عند اتحاد الجانب۔ کیونکہ آگے ہونا اور پیچھے ہونا تو جب ہی ظاہر ہوگا کہ طرف ایک ہو۔ ف۔ تو امام کی طرف مین جو امام سے آگے بڑھکر کعبہ سے زیادہ نزدیک ہوا اور امام سے آگے بڑھ گیا تو اسکی نماز فاسد ہو بر خلاف اسکے جو مقتدی دوسری طرف مین ہو۔ اگر امام خانہ کعبہ مین اندر رہے اور دروازہ کھلا ہوا ہو اور مقتدیون نے باہر سے اقتدا کی تو صحیح ہو۔ ع ت۔ ومن صلی علی ظہر الکعبۃ جازت صلوتہ۔ اور جس نے عمارت کعبہ کی چھت پر نماز پڑھی تو اسکی نماز جائز ہو۔ ف۔ یعنی نماز ہوگئی اگرچہ مکروہ ہو۔ خلافا للشافعی۔ اسمین امام شافعی رح کا خلاف ہو۔ ف۔ بلکہ مالک کا خلاف بھی ہونا چاہیے کیونکہ ذخیرہ المالکیہ مین ہو کہ امام شافعی کے نزدیک بعض عمارت کعبہ کا استقبال کرنا اور مالک کے نزدیک اتبع عمارت کا قصد کرنا شرط ہو تو چھت پر دونون کے نزدیک جواز نہوگا اور ہمارے نزدیک روا ہو۔ لان الکعبۃ ہی العرصۃ والہواء الی عنان السماء عندنا دون البناء۔ کیونکہ ہمارے نزدیک کعبہ تو وہ میدان و فضاء خالی آسمان تک ہو نہ وہ عمارت۔ ف۔ یعنی دیوار و چھت نہین ہو۔ لانہ ینقل۔ کیونکہ وہ تو منتقل ہو سکتی ہو۔ ف۔ پس اگر وہی پتھر کعبہ ہوتے تو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو سکتا اور یہ باطل ہو۔ الا تری انہ لو صلی علی جبل ابی قبیس جاز ولا بناء بین یدیہ۔ کیا نہین دیکھتے کہ اگر کسی نے کوہ ابو قبیس کی چوٹی پر جو عمارت کعبہ سے بہت اونچا ہو چڑھکر نماز پڑھے تو جائز ہو حالانکہ اسکا سامنا عمارت سے ممکن نہین ہو

ف — مثلا کہ اگر اسکے سامنے سے خط کھینچا جاوے تو عمارت سے بہت اوپر واقع ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ وہ فضاء تا آسمان کعبہ ہے پس چھت پر بھی استقبال موجود ہے تو نماز جائز ہے۔ الا انہ یکرہ لما فیہ من ترک التعظیم۔ مگر بات اتنی کہ چھت پر چڑھکر پڑھنا مکروہ ہے کیونکہ اسمین ترک تعظیم ہے۔ وقد ورد النہی عنہ عن النبی صلعم۔ اور اس سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام مین ممانعت وارد ہوئی ہے۔ ف — چنانچہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت ہے کہ سات مقام مین نماز جائز نہین خانہ کعبہ کی چھت پر اور مقبرہ وگھورے پر اور جہان اونٹ وغیرہ ذبح ہوتے ہون اور حمام مین اور جہان رات کو اونٹ بند ھتے ہین اور بیچ راستہ مین۔ رواہ ابن ماجہ والترمذی۔ اور تنقیح التحقیق مین کہا کہ ابو صالح راوی کی ایک جماعت نے توثیق اور دوسرون نے تضعیف کی۔ مع۔ الحاصل عدم جواز بوجہ ترک تعظیم ہے ورنہ شرائط نماز موجود ہونے سے نفس نماز صحیح ہے م۔ (فروع) دیوار کعبہ پر کھڑا ہوکر جب چھت کی طرف استقبال کیا تو صحیح ہے اور اگر اُس طرف پیٹھ کرے تو نماز باطل ہے۔ مع۔ امام نے عورتون کی نیت کی اور ایک عورت نے امام کے محاذی اُسی کی جہت مین استقبال کیا توکل کی نماز فاسد ہوئی۔ فائدۃ الاولی جو سجدہ اپنے محل مین ادا ہو محتاج نیت نہین ہے اور جب اپنے موقع سے چھوٹ گیا تو نیت ضرور ہے۔ موقع سے چھوٹنا جب ہی معتبر ہے کہ درمیان مین پوری ایک رکعت ہو جاوے۔ الثانیہ۔ جب شک ہوا کہ کوئی چیز چھوٹی یا سجدہ تو دونون کو جمع کر دے اور سجدہ پہلے ادا کرے اور اگر رکعت مقدم کی تو نماز فاسد ہوئی۔ الثالثہ۔ جس چیز مین دلیل سے اختلاف پڑے کہ یہ واجب ہے یا بدعت ہے تو احتیاط یہ کہ اسپر عمل کرے اور جسکی سنت یا بدعت ہونے مین تردد ہو تو اُسکو ترک کرے۔ الظہیریہ ومحیط السرخسی م۔

كتاب الزكوة

چونکہ قرآن پاک مین نماز کے بعد زکوۃ ملائی گئی۔ کما فی قولہ تعالے۔ اقیموا الصلوۃ واتوا الزکوۃ الآیہ۔ اور حدیث اسلام کے پانچون ارکان مین بھی اقام الصلوۃ وایتاء الزکوۃ۔ اور بعد ہجرت کے دوسرے سال زکوۃ فرض ہوئی تو مصنف رح نے بعد نماز کے زکوۃ کو بیان کیا۔ عرف شرع مین وہ جزو مال ہے جو خالصاً لوجہ اللہ تعالے ادا کیا جاتا ہے۔ اور فقہاء کی اصطلاح مین اس مال کے ادا کا نام زکوۃ ہے کیونکہ زکوۃ واجب ہونے سے بھی فعل وجوباً بجا لانا مراد ہے۔ نسفی وغیرہ نے کہا کہ مالک کر دینا اپنے مال مین سے ایک جزو کا کسی مسلمان فقیر کو جو ہاشمی یا اُسکا غلام نہو خالصاً للہ تعالے بشرطیکہ مالک اس سے اپنی ہر طرح کی منفعت قطع کر دے۔ مع۔ واضح ہو کہ زکوۃ دین کے کھلے ہوئے ارکان مین سے ہے اور جب کوئی شخص اللہ تعالی ومحمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا تو وہ دل وزبان سے ہر فرائض کا مقر ہوا یعنی نماز کے تو ظاہر کہ فرض عین ہے اور اقرار زکوۃ کے یہ معنی کہ اگر مال ہوگا تو ادا کرونگا۔ جیسے حرام سے اجتناب کے یہی معنی کہ جب موقع پیش آویگا باز رہونگا پس یہ وجوب تو ہر شخص پر ہے اور وجوب الاداء بعد مال کے ہے۔ اور اجماع ہے کہ انبیاء علیہم السلام پر فرض نہین کیونکہ ملک مالی نہین ہے۔ منع۔ حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ کی حدیث مین ہے کہ مال کی بتاکید کرنے والے بربادی ہے اور فرمایا کہ جس کسی اونٹ وگائے والے نے اسکی زکوۃ نہ دی اور مر گیا تو قیامت مین یہ جانور نہایت بزرگ وموٹے تازے آکر اُسکو سینگون وکھرون سے مارینگے اور دوسرا ادا کرنے تک پہلا پھر جائیگا یہی حال رہیگا یہانتک کہ لوگون کے درمیان فیصلہ ہو۔ رواہ الترمذی وغیرہ وہو حدیث صحیح۔ الزکاۃ واجبۃ۔ زکوۃ واجب۔ ف

یعنی قطعی ہر حتی کہ اسکا منکر کافر ہر بالاجماع - سات شروط کے ساتھ چار مالک مین اور تین مال مین چنانچہ فرمایا کہ وہ فرض
ہر - علی الحر - آزاد پر - ف - خواہ عورت ہو یا مرد ہو لہذا غلام پر نہین پس ایک تو آزاد ہو - دوم - العاقل -
عاقل ہو - ف - پس مجنون پر نہین - سوم - البالغ - بالغ ہو - ف - پس طفل پر نہین ہر - چہارم - المسلم -
مسلمان ہو - ف - پس کافر پر نہین ہر اگرچہ آخرت مین وہ کفر پر انواع عذاب پاویگا - پس مسلمان عاقل بالغ
آزاد پر وجوب - اذا ملک نصابا - جب کہ وہ مالک نصاب ہو - ف - اور نصاب اقسام اموال مین سے
اسقدر جسپر زکوٰۃ ہونا آیندہ بیان ہوگا پس ایک تو یہ مال بقدر نصاب ہو - دوم - ملکا تاما - مالک ہونا بلک
تام ہو - ف - یعنی مالک ہونے کے سب آثار پر قدرت ہو حتی کہ قرضدار یا مکاتب کا مال نہو اور کسی پر ضمانت
کی وجہ سے یا عورت پر خلع کا عوض یا عورت کا مہر جو ہنوز وصول نہین ہوا ہر نہو - سوم - وحال علیہ الحول -
اور اسپر ایک سال گذر جاوے - ف - پس بدون سال گذرنے کے زکوٰۃ ادا کرنا واجب نہین ہر اگرچہ زکوٰۃ
کا سبب یعنی مال موجود ہر - بیان ہر ایک کا یہ ہر - اما الوجوب فلقولہ تعالے واتوا الزکوٰۃ - رہا واجب
ہونا زکوٰۃ کا تو تین دلیل سے اول قولہ تعالے وآتوا الزکوٰۃ - ف - یعنی حکم کے صیغہ سے اور یہ صیغہ موجب یعنی
فرض کرنے والا ہر - ولقولہ علیہ السلام ادوا زکوٰۃ اموالکم - اور دوم بدلیل قولہ علیہ السلام ادوا زکوٰۃ اموالکم
ف - حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ حجۃ الوداع مین فرمایا - اتقوا اللہ وصلوا خمسکم وصوموا شہرکم وادوا زکوٰۃ
اموالکم واطیعوا اللہ اذا امرکم تدخلوا جنۃ ربکم - اسکو ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ حسن صحیح - ورواہ ابن حبان
والحاکم من ابی امامہ رض اور ابو الدرداء رضی اللہ عنہم کی حدیث مین حج البیت بھی ہر - رواہ الطبرانی - وعلیہ اجماع
الامۃ - اور دلیل سوم یہ کہ اسی پر اجماع امت ہر - ف - حتی کہ جو منکر ہو کافر ہر اور جو اقرار کرے مگر ادا نہ کرے
وہ فاسق ہر - واضح ہو کہ ابتداے اسلام مین جس نے زکوٰۃ ادا نہ کی اُس سے حاکم قدر زکوٰۃ مع اسکے مثل یعنی
دوچند بطور جرمانہ لیتا تھا اور وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آل واولاد پر حرام نجس ہر - کما فی حدیث ابوداؤد
والنسائی - پھر یہ منسوخ ہوگیا اور جس نے ادا نہ کیا ہو وہ قدر مفروض ادا کرے اور یہی ائمہ اربعہ وجمہور علماء کا قول
ہر - مع - اگر کہا جاوے کہ دلائل سے تو فرض ہونا مقطوع ہوا پھر کتاب مین واجب کیون کہا جواب یہ کہ - المراد
بالوجوب الفرض لانہ لاشبہۃ فیہ - مراد واجب سے فرض ہر کیونکہ اسمین کچھ شبہہ نہین ہر - ف - خلاصہ یہ
کہ شرع مین واجب وہ کہ جو بندہ کے ذمہ اسکا کرنا قطعاً لازم ہو پھر ہم کو جس دلیل سے ثبوت پہونچا اگر قطعی بلاشبہہ ہو
تو ہم اسکو فرض کہتے ہین اور اگر کچھ شبہہ ہو تو واجب کہتے ہین اور یہان مصنف نے اس اصطلاح پر کلام نہین کیا بلکہ
شرعی اطلاق کیا ہے اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر انکو آگاہ کر کہ اللہ تعالے نے
انپر انکے اموال مین زکوٰۃ فرض فرمائی ہر جو اُنکے تونگرون سے لیکر انہین کے فقیرون کو تقسیم ہوگی - کمافی السنن وغیرہا -
تو فرض کا اطلاق موجود ہر - م - واشتراط الحریۃ - اور آزادی کا شرط ہونا - لان کمال الملک بہا - اسواسطے
ہر کہ کامل ملکیت اسی کے ساتھ ہوتی ہر - ف - اور امام جصاص رح نے شرح الطحاوی مین اپنی اسناد کے ساتھ
جابر رض سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مکاتب کے مال مین زکوٰۃ نہین یہانتک کہ آزاد ہو
ع - حالانکہ مکاتب کی گردن مملوک ہر اور ہاتھ خود مختار ہر تو محض غلام جسکی گردن وہاتھ دونون مملوک ہین اسپر
زکوٰۃ بدرجۂ اولی نہین اور آزاد ہونے پر زکوٰۃ صحیح ہر - م - والعقل والبلوغ لما نذکرہ - اور عقل وبلوغ شرط
ہونا اس دلیل سے جسکو ہم ذکر کرینگے - والاسلام لان الزکوٰۃ عبادۃ - اور اسلام شرط ہونا اسوجہ سے ہر کہ

زکوٰۃ ایک عبادت جنت ہے - ولا تحقق العبادۃ من الکافر - اور کافر سے کوئی عبادت متحقق نہیں ہوتی - ف
ورنہ وہ ثواب جنت کا مستحق ہو اور یہ باطل ہے - ولا بد من ملک مقدار النصاب - اور ملک بھی بقدر نصاب
ہوتا ضرور ہے - ف یعنی کوئی مقدار جو اس قسم کے مال میں مقدر ہو - لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قدر السبب
بہ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سبب زکوٰۃ کو قدر نصاب کے ساتھ مقدر کر دیا ہے - ف چنانچہ فرمایا کہ خا
کے پانچ وسق سے کم میں زکوٰۃ نہیں اور پانچ راس اونٹ سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے - کما رواہ البخاری عن ابی سعید رضہ
مع - بلکہ حدیث معاذ میں صحیح ہے کہ تونگروں سے لیکر فقیروں پر تقسیم ہوگی تو ضرور ہوا کہ کس قدر مال پر تونگر ہوگا اور
وہ حدیث سے بیان ہوا - پھر آیا ہر روز واجب ہو تو ضرور ہے کہ تونگر فقیر ہو جاوے یا کوئی حد ہے کہ اسمیں تونگر اپنے مال
وحاصلات سے مقدار حاصل کرے تو فرمایا کہ - ولا بد من الحول لانہ لا بد من مدۃ تحقق فیہا النماء - اور سال
گذرنا ضرور ہے کیونکہ اتنی مدت کی ضرورت تھی جسمیں نمو اور بڑھاور ہو - وقدرہا الشرع بالحول - اور شرع نے
اس مدت کو ایک سال مقدر کیا ہے - ف اور اسی پر اجماع سلف وخلف واقع ومتوارث چلا آیا ہے - لقولہ
علیہ السلام لا زکوٰۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول - بدلیل حدیث کہ کسی مال میں زکوٰۃ نہیں یعنی واجب الادا
نہیں یہانتک کہ اسپر سال گذر جاوے - ف چنانچہ دارقطنی وابن عدی نے انس رضہ سے اور دارقطنی نے
ابن عمر رضہ سے اور ابن ماجہ نے عائشہ رضہ سے اور ابو داؤد نے حضرت علی رضہ سے روایت کی اور اسناد ابو داؤد
میں عاصم بن ضمرہ کو ابن معین وابن المدینی ونسائی نے ثقہ کہا تو حدیث حسن ہے اور باقی روایات کی اسانید اگرچہ
ضعیف ہیں مگر مؤید اور قوی ہوگئیں - علاوہ بریں اسپر اجماع ہے تو افادہ ہوا کہ کبھی متن ثابت کی اسناد ضعیف ہوتی
ہے جیسے شرط حول - ولانہ ممکن بہ من الاستنماء - اور اسوجہ سے کہ یہ قابو دینے والا ہے بڑھاورکا - ف
یعنی سال کے اندر آدمی کو وقت ملتا ہے کہ تجارت وغیرہ سے مال کو بڑھاوے پس فقراء کی خبرگیری کو زکوٰۃ نکالے
لاشتمالہ علی الفصول المختلفہ - کیونکہ سال تو مختلف فصلوں سب کو شامل ہے - والغالب تفاوت الاسعار
فیہا - اور ان فصلوں میں غالباً نرخوں کا تفاوت ہوتا ہے - ف تو آدمی کو تجارت میں نفع حاصل ہو کر مال بڑھ
جاتا ہے پس مدار اگرچہ نمو اور بڑھاور پر ہے اور وہ سال میں ہو جاتی ہے - فادیر الحکم علیہ - تو حکم ادائے زکوٰۃ کا مدار
اسی پر کر دیا گیا - ف اگر کہا جاوے کہ جس نے مال دفینہ کر دیا اسپر بھی زکوٰۃ ہے حالانکہ وہاں کچھ بھی بڑھاور
نہیں - جواب یہ کہ مالک کی حماقت ہے کہ اسنے زمین کے حوالہ کیا حالانکہ اسکو اپنے مال پر تجارت وغیرہ کی قدرت
حاصل ہے تو اسکی قدرت معتبر ہوئی اور حماقت معتبر نہ ہوئی - م - رہا یہ کہ جب زکوٰۃ بعد سال کے واجب الادا
ہوئی تو آیا فی الفور ادا کرنی واجب ہے یا تاخیر جائز ہے - تو ظاہر الروایۃ کچھ مذکور نہیں اور اسمیں اختلاف مشائخ ہے چنانچہ فرمایا
ثم قیل ہی واجبۃ علی الفور - پھر کہا گیا کہ وہ علی الفور واجب ہے - ف - حتی کہ تاخیر میں گنہگار ہوگا - لانہ مقتضی مطلق
الامر - کیونکہ یہی مقتضائے امر ہے جب امر مطلق ہو - ف لیکن اصول میں قول مختار یہ کہ امر مطلق تو فی الفور یا
تاخیر کسی کو مقتضی نہیں بلکہ خارجی دلیل چاہیے پس یہاں خارج سے ظاہر ہے کہ زکوٰۃ تو فقیر کی حاجت روائی کے لیے ہے
تو فوراً ادا کرنی واجب ہے - کما فی الفتح - اور یہی قول اصح ہے - التہذیب - یہی عامہ اہل حدیث کا قول ہے - ع - اور
نوادر میں امام محمد رح نے کہا کہ جو تاخیر کرے اسکی گواہی مردود ہے - المحیط - وقیل علی التراخی - اور کہا گیا کہ زکوٰۃ ادا
کرنے میں دیری جائز ہے - لان جمیع العمر وقت الاداء - کیونکہ تمام عمر اسکے اداء کا وقت ہے - ف یعنی اگر
فی الفور ادا نہ کی تو جب کبھی عمر میں ادا کرے تو ادا ہوگی قضاء نہوگی تو معلوم ہوا کہ اسکے اداء کا وقت موت تک ہے

ولہذا لایضمن بہلاک النصاب بعد التفریط - اور اسی وجہ سے جب واجب الاداء زکوۃ دیدینے میں تقصیر
کی پھر کل مال تلف ہوگیا تو وہ مقدار زکوۃ کا ضامن نہیں ہوتا - ف - یہی قول صحیح ہے پس اگر فی الفور واجب
ہوتی تو ضامن ہوتا - اور بعض کے نزدیک زکوۃ کا ضامن ہے اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد کا ہے - مع - اور
اگر خود تمام مال صرف کردیا تو مقدار زکوۃ کا بالاتفاق ضامن ہے - اور حق یہ کہ اگر فی الفور ادا نہ کرے تو ترک واجب
کا گنہگار ہے اور دینے کا وقت نہیں گیا حتی کہ جب دیدے ادا ہوگی - پھر عقل و بلوغ شرط ہے - **ولیس علی الصبی
والمجنون زکوۃ** - اور طفل یعنی غیر بالغ پر اور مجنون پر زکوۃ نہیں ہے - ف - یہی ایک جماعت سلف سے
مروی اور حسن بصری نے اسپر صحابہ رض کا اجماع نقل کیا - مع - **خلافا للشافعی** - بخلاف قول شافعی رح کے
ف - کہ انکے نزدیک غیر بالغ اور مجنون کے مال پر زکوۃ ہے اور یہی قول مالک و احمد ہے بدلیل حدیث عمرو
بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ پڑھا اور فرمایا کہ جو شخص کسی مالدار یتیم کا
متولی ہو تو اسکے مال کو تجارت میں لگاوے اور بیکار نہ چھوڑے کہ اسکو صدقہ کھا جاوے - ترمذی نے کہا
کہ حدیث ضعیف ہے اور امام احمد نے کہا کہ صحیح نہیں اور اسکے مانند طبرانی رح کی حدیث انس رض میں ہے - شمس الائمہ
سرخسی وغیرہ نے جواب دیا کہ صدقہ سے مراد نفقہ ہے کیونکہ حدیث میں اسکو بھی صدقہ فرمایا ہے اور یوں ہی صدقہ نفقہ
اور یہ اسوجہ سے کہ زکوۃ تمام مال کو نہیں کھاتی ہے علاوہ بریں یہ روایات ضعیفہ ہیں - مع - **فانہ یقول ہی غرامۃ
مالیۃ فتعتبر بسائر المؤن کنفقۃ الزوجات وصار کالعشر والخراج** - اور شافعی کہتے ہیں کہ زکوۃ تو مال پر
ایک حق لازمی ہے تو باقی مؤنت پر قیاس ہوگی جیسے عورتوں کا نفقہ اور یہ حق مانند عشر اور خراج کے ہوگیا - **ولنا
انہا عبادۃ فلا تتادی الا بالاختیار تحقیقا لمعنی الابتلاء ولا اختیار لہما لعدم العقل** - اور ہماری دلیل
یہ کہ زکوۃ ایک عبادت ہے تو یہ عبادت نہ ادا ہوگی مگر باختیار تاکہ ابتلاء کے معنی محقق ہوں اور طفل و مجنون کے لیے
کچھ اختیار نہیں بوجہ عقل نہونے کے - ف - حاصل یہ کہ مال دینے میں نفس تنگی کرتا ہے جب سمجھ ہو پھر جب اختیار
کے ساتھ دیدے تو نفس کی مخالفت و عبودیت ہے اور خود اختیاری بعد بلوغ و عقل کے ہوتی ہے - **بخلاف الخراج
لانہ مؤنۃ الارض** - بخلاف خراج کے کہ وہ تو زمین کی مؤنت ہے - **وکذلک الغالب فی العشر معنی
المؤنۃ ومعنی العبادۃ تابع** - اور اسی طرح عشر میں بھی مؤنت کے معنی غالب ہیں اور عبادت کے معنی تابع ہیں
ف - اسی واسطے خراج و عشر تو پیداوار پر ہے اور سال گذرنے پر نہیں ہے اور عشر میں فقراء پر خرچ کیے جانے سے
معنی عبادت ہیں - مع - پھر یہ تو ایسے مجنون میں جو سال بھر میں برابر مجنون رہا - **ولو افاق فی بعض السنۃ**
اور اگر اسکو سال کے بعض وقت میں افاقہ ہوگیا - ف - اگرچہ قلیل ہو اور وہ ابتداء سال و آخر میں نصاب
کا مالک رہا تو اسپر اس سال کی زکوۃ واجب ہوگی ع - یہی ظاہر الروایۃ ہے - الکافی ہو الاصح ء - **فہو بمنزلۃ
افاقتہ فی بعض الشہر فی الصوم** - تو یہ بمنزلہ اسکے کہ ماہ رمضان کے بعض وقت میں اسکو افاقہ ہوا - ف -
خواہ دن یا رات میں چنانچہ تمام مہینے کے روزے اسپر واجب ہوجاتے ہیں اگرچہ قضا کرے یا کفارہ دے
مع - **وعن ابی یوسف انہ یعتبر اکثر الحول** - اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ انہوں نے سال کا اکثر
وقت اعتبار کیا - ف - پس اگر اکثر وقت مجنون رہا تو سال بھر مجنون ہے اور افاقہ رہا تو مفیق ہے لیکن ظاہر الروایۃ
اول ہے - پھر جنون دو قسم ہے ایک یہ کہ مجنون ہی بالغ ہوا اور یہ اصلی ہے دوم یہ کہ بحالت عقل وہ بالغ ہوا تھا پھر
جنون طاری ہوگیا اور یہ عارضی ہے - **ولا فرق بین الاصلی والعارضی** - اور حکم جنون اصلی میں و عارضی میں

کچھ فرق نہیں ہے۔ ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے ع۔ حتیٰ کہ جس جنون میں سال کے اندر کچھ افاقہ ہو زکوٰۃ واجب
ہوگی۔ **وعند ابی حنیفۃ انہ اذا بلغ مجنونا**۔ اور ابوحنیفہ رح کا مذہب یہ ہے کہ مجنون جب مجنون ہی بالغ ہوا
ف۔ پھر کسی وقت اسکو افاقہ ہوا۔ **یعتبر الحول من وقت الافاقۃ**۔ تو افاقہ کے وقت سے سال شروع
ہونا معتبر ہوگا۔ **بمنزلۃ الصبی اذا بلغ**۔ بمنزلۂ طفل کے جب بالغ ہوا۔ ف۔ تو وقت بلوغ ہی سے سال
شروع ہوتا ہے۔ پس امام رح کے مذہب پر سال شروع ہونا تو معتبر ہوگیا پس اگر سال میں سے ایک روز بھی افاقہ
مین رہا تو زکوٰۃ واجب ہوگی۔ م۔ اور جو بار بار مجنون وخفیق ہوتا ہے وہ بمنزلۂ عاقل کے ہے ع۔ اگر تمام سال اغماء
رہا تو بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ قاضیخان۔ پھر ملک تام یعنی کامل یہ ہے کہ ملک وقبضہ دونوں مجتمع ہوں ورنہ تام نہیں
جیسے عورت نے مہر معین پر قبضہ نہیں پایا اگرچہ ملک ہے یا مکاتب یا قرضدار کے قبضہ میں مال ہے مگر ملک مولیٰ یا قرضخوا
ئی ہے۔ السراج۔ اگر خریدی ہوئی چیز پر قبضہ نہ کیا ہو تو صحیح یہ کہ وہ قبضہ نصاب ہے۔ محیط السرخسی۔ **ولیس علی المکاتب زکوٰۃ**
اور مکاتب پر زکوٰۃ نہیں۔ **لانہ لیس بمالک من کل وجہ لوجود المنافی وہو الرق**۔ کیونکہ وہ ہر وجہ سے مالک نہیں
کیونکہ ملک کے منافی بات پائی جاتی ہے اور وہ رقیت ہے۔ ف۔ اور حدیث میں ہے کہ مکاتب پر جبتک ایک درم رہے وہ
غلام ہے۔ **ولہذا لم یکن من اہل ان یعتق عبدہ**۔ اور اسیوجہ سے مکاتب ایسے لوگوں سے نہیں کہ اپنے غلام کو آزاد کرے
ف۔ مثلاً مکاتب نے کمائی کر کے ایک غلام خریدا تو وہ اس غلام کو آزاد نہیں کرسکتا۔ م۔ جس غلام کو مولیٰ نے تجارت
کی اجازت دی اگر اسپر قرضہ نہو تو صحیح یہ کہ جب مولیٰ نے اس سے مال لے لیا تب زکوٰۃ ادا کرنا لازم ہے۔ محیط السرخسی۔ **ومن
کان علیہ دین یحیط بمالہ**۔ اور جس شخص پر اسقدر قرضہ ہو کہ اسکے تمام مال کو محیط ہو۔ ف۔ اور اس قرضہ کا
کوئی بندہ مطالبہ کرنے والا ہو خواہ یہ قرضہ بندوں کا ہو یا اللہ تعالیٰ کے واسطے ہو جیسے چرنے والے جانوروں
کی زکوٰۃ برخلاف نذر و کفارات وغیرہ کے جنکا مطالبہ امام نہیں کرتا ہے۔ **فلا زکوٰۃ علیہ**۔ تو ایسے مقروض پر کچھ
زکوٰۃ نہیں ہے۔ ف۔ یہی قول ایک جماعت سلف وخلف کا اور مذہب امام احمد کا ہے۔ مع۔ **وقال الشافعی
یجب**۔ اور شافعی رح نے کہا کہ اس مقروض پر بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ ف۔ یہی انکا اصح قول ہے۔ **لتحقق
السبب وہو ملک نصاب تام**۔ کیونکہ سبب موجود اور وہ مالک ہونا نصاب نامی کا۔ ف۔ یعنی ایسے
نصاب کا جسمین قوت نمو یعنی بڑھاو ہے۔ **ولنا انہ مشغول بحاجتہ الاصلیۃ**۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسکا مال اسکی
اصلی حاجت میں مشغول ہے۔ ف۔ اور وہ اداے قرضہ ہے کیونکہ قرضہ دنیا و آخرت میں ہلاک ہے۔ **فاعتبر معدوما**
تو یہ مال گویا معدوم شمار ہوا۔ **کالماء المستحق بالعطش**۔ جیسے وہ پانی معدوم شمار ہوتا ہے جو پیاس بجھانے کے لیے
مستحق ہے۔ ف۔ پس اسکے ہوتے ہوئے تیمم جائز ہے۔ **وثیاب البذلۃ**۔ اور جیسے خرچی روزمرہ کے کپڑے۔
والمہنۃ۔ اور کار خدمت کے کپڑے۔ ف۔ کہ انکا ہونا زکوٰۃ کے حق میں کالعدم ہے۔ مع۔ اگر مرد پر زوجہ کا
مہر میعادی یا فی الحال ادا کرنے والا واجب ہو تو بھی زکوٰۃ واجب نہیں۔ محیط السرخسی۔ اور یہی صحیح وظاہر المذہب ہے
اور مشائخ نے کہا کہ اگر دین مہر ادا کرنے کی نیت ہی نہو تو یہ زکوٰۃ سے مانع نہیں کیونکہ اسکا مطالبہ نہیں ہوتا اور یہ قول
خوب ہے۔ الجواہر۔ مترجم کہتا ہے بلکہ یہاں اسی پر فتوی رہیگا۔ م۔ یہ سب اسوقت کہ وجوب زکوٰۃ سے پہلے اسپر
قرضہ ہوگیا ہو اور اگر زکوٰۃ واجب ہوجانے کے بعد اسپر یہ قرضہ ہوا تو زکوٰۃ ساقط نہوگی۔ الجوہرہ۔ یہ اسوقت کہ
مطالبہ کا قرضہ اسکے سب مال کو محیط ہو۔ **وان کان مالہ اکثر من دینہ**۔ اور اگر اسکا مال اسکے قرضہ سے زائد ہو
زکی الفاضل۔ تو قرضہ کی مقدار سے جو بڑھتی ہے اسکی زکوٰۃ ادا کرے۔ **اذا بلغ نصابا**۔ بشرطیکہ یہ بڑھتی قدر نصاب

کو بہو نچ جاوے - بالفراغۃ عن الحاجۃ - مع حاجت سے فارغ ہونے کے - ف - یعنی نصاب بھی ہو اور اسکی
حاجت اصلی سے فارغ بھی ہو تب زائد مین زکوۃ واجب ہے - والمراد بہ - اور دین سے مراد - دین لہ مطالب
من جہۃ العباد - ایسا قرضہ ہے جسکا کوئی مطالبہ کرنے والا بندون کی طرف سے ہو - ف - اگرچہ اللہ تعالے ہی
کے واسطے بندہ مطالبہ کرے جیسے چرائی کے جانورون کی زکوۃ کو امام المسلمین ہی مطالبہ کرتا ہے - تو ایسا قرضہ وجوب
زکوۃ سے روکتا ہے ورنہ نہین - حتی لا یمنع دین النذر والکفارۃ - حتی کہ جیسے نذر وکفارہ کا قرضہ ہے وہ وجوب
زکوۃ سے مانع نہین - ف - مثلاً ایک کے پاس دوسو درم ہین اور اسنے کسی قدر درم خیرات کرنے کی نذر کی یا اسپر
قسم کا کفارہ لازم ہے اور اسنے نذر یا کفارہ ادا نہ کیا حتی کہ سال گذر گیا تو اسپر دوسو درم کی زکوۃ واجب ہوگی اس لیے
کہ نذر وکفارہ وہ خود ادا کرے اور امام المسلمین یا قاضی اسپر مطالبہ نہین کریگا - ودین الزکوۃ - اور رہا دین زکوۃ سا
ف - پس اگر چرنے والے جانورون کی زکوۃ اسنے نہین دی تھی تو یہ قرضہ - مانع حال بقاء النصاب
لانہ ینتقص بہ النصاب - وجوب زکوۃ سے مانع ہے درحالیکہ فقط قدر نصاب باقی ہون کیونکہ زکوۃ کے جانور
نکالکو نصاب کم ہو جائیگا - ف - اور اسمین اتفاق ہے - اور اگر اسباب تجارت وغیرہ کی زکوۃ نہ دی تھی وہ اسپر
قرضہ ہے اور اب صرف ایک نصاب ہے کہ نکالنے سے کمی آتی ہے تو بھی ظاہر الروایۃ مین وجوب زکوۃ سے مانع ہے - وکذا
بعد الاستہلاک - اور یہی حکم بعد تلف کرنے کے ہے - ف - یعنی اگر نصاب مع حصہ زکوۃ کے سب اسنے
تلف کردیا حتی کہ زکوۃ اسکے ذمہ قرضہ رہی پھر فقط دوسو درم پائے اور اسپر سال گذر گیا تو بھی ظاہر الروایۃ مین زکوۃ
واجب نہوگی کیونکہ اگر اسمین سے قرضہ مذکور طرح دین تو باقی نصاب سے کم ہے - مع - اور وبری مین ہے کہ اگر چرائی کے جانورونکی
زکوۃ نہ دی پھر جانور تلف ہوے تو صحیح یہ کہ ضامن نہوگا - ع - خلافاً لزفر فیہما - زفر رحمہ نے دونون صورتونمین خلاف کیا -
ف - یعنی زکوۃ دین ہو یا اسنے تلف کردی ہو وجوب زکوۃ سے مانع نہین ہے - ولابی یوسف فی الثانی - اور خلاف کیا
ابو یوسف نے دوسری صورت مین - ف - جبکہ مال کو تلف کر ڈالے تو وجوب زکوۃ سے مانع نہین - علی ماروی عنہ - بنابراس
روایت کے جو ابو یوسف سے مروی ہوئی - ف - یعنی غیر ظاہر الروایۃ مین ورنہ ظاہر الروایۃ مین تو بدون ذکر خلاف کے یہی مروی
ہے کہ دونون صورتمین وجوب زکوۃ سے مانع ہین - لان لہ مطالبا - کیونکہ دین الزکوۃ کا مطالبہ کرنیوالا بندہ موجود ہے - وہو الامام
فی السوائم ونائبہ فی اموال التجارۃ - اور وہ بندہ چرائی والے جانورونکی زکوۃ مین امام المسلمین ہے اور دیگر اموال تجارت مین
امام کا نائب ہے - ف - اگر کہا جاوے کہ سواے چرائی کے جانورونکے نقد واموال تجارت کی زکوۃ مانگنے امام کا کوئی نائب
نہین آتا اور یہ تو معروف ہے - جواب یہ کہ امام نے خود مالکون کو اجازت دیدی - فان الملاک نوابہ - پس مالکان مال خود
علمبان امام ہین - ف - پس مالک مال زکوۃ نکالنے مین صاحب زکوۃ ہے اور یہ زکوۃ فقیرون کو ادا کرنے مین امام کا نائب ہے - م - اصل
یہ ہے کہ اللہ تعالے نے فرمایا - خذ من اموالہم صدقۃ الآیہ - لے انکے مالون مین سے زکوۃ کو الخ ہر مال مین سے امام کو زکوۃ لینے کا
حکم ہے لہذا حضرت رسول اللہ صلعم وحضرت ابوبکر وعمر رضہ جانورون ونقود واموال تجارت سب کی زکوۃ لے کر مصارف
حق مین صرف کرتے تھے یہانتک کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا وقت خلافت ہوا تو آپ نے دیکھا کہ اہل اسلام
مین زکوۃ معروف ہو چکی لیکن آیندہ ایک زمانہ ہوگا کہ سلاطین لوگون کے مال پر ہوس کا ہاتھ پھیرینگے پس مالکان
مال کو نائب کردیا کہ خود ادا کرین اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا - مع - کسی نے بیع مین ضمان درک کرلی پھر وہ
مبیع درحقیقت استحقاق مین لی گئی اور مشتری کے ثمن کی ضمان اس ضامن پر آئی تو مشائخ نے کہا کہ سال کے اندر
ہوا تو مانع ہے اور اگر بعد سال کے ہوا تو مانع نہین - البدائع - اگر قرضہ جو وجوب زکوۃ سے مانع تھا ساقط ہوگیا مثلاً

تشا قرضخواہ نے اسکو معاف کردیا تو جسوقت سے سقوط ہے اُسی وقت سے زکوۃ واجب ہونے کا سال شروع ہوگا۔الفتح
اگر ایک شخص کے پاس چار سو درم ہین اور ان قرضون کے اقسام سے سو درم ہین تو دو سو درم پر زکوۃ واجب ہوگی اور
اگر صرف دو سو درم ہون تو زکوۃ بالکل واجب نہوگی۔م۔ واضح ہو کہ زکوۃ اس مال نصاب پر واجب ہوتی ہی جو اصلی
حاجت سے بھی فارغ ہو لہذا فرمایا۔ ولیس فی دور السکنی وثیاب البدن واثاث المنزل ودواب الرکوب
وعبید الخدمۃ وسلاح الاستعمال زکوۃ۔ یعنی زکوۃ واجب نہین رہنی کے گھرون مین اور بدن کے کپڑون مین
اور گھر کے اثاثہ مین (جیسے چارپائی برتن چکی وغیرہ) اور سواری کی غرض کے جانورون مین اور خدمت کے غلامون
مین اور استعمال کے ہتھیارون مین۔ ف۔ اور اہل وعیال کے کھانے کے اناج وطعام مین اور زینت وتجمل کے
ظروف مین جب کہ سونے وچاندی کے نہون اور یون ہی موتیون ویاقوت وہیرے ولعل وغیرہ زیورون مین
جب کہ تجارت کے واسطے نہون اور اسی طرح ان فلوس مین جو خرچ کے واسطے خریدے ہون۔المبسوط۔ لانہا
مشغولۃ بالحاجۃ الاصلیۃ۔ کیونکہ یہ چیزین اصلی حاجت مین گھری ہوئی ہین۔ ف۔ اور اصلی حاجت اسکو
کہتے ہین کہ جس سے انسانی ہلاکت وتکلیف دور ہو خواہ حقیقۃً یا تقدیراً۔ع۔ اور یہ چیزین اسی قسم سے ہین ولیست
بنامیۃ ایضا۔ اور یہ چیزین بڑھاور والی بھی نہین ہین۔ ف۔ یعنی جب تجارت کے واسطے ہون تو اشیاے
تجارت مین مقدار نصاب پر زکوۃ واجب ہوگی اور جب یہ چیزین استعمال وصرف مین ہین تو کچھ نمو نہین ہی۔ وعلی ہذا
کتب العلم لاہلہا۔ اور اسی حکم پر علم کی کتابین اہل علم کے واسطے ہین۔ ف۔ شمس الائمہ سرخسی نے شرح مبسوط
مین کہا کہ ہمارے مشائخ کا قول ہی کہ فقیہ اگر کتابون مین سے اسقدر مالک ہی کہ مال عظیم کو پہونچتی ہین لیکن اسکو
ان کتابون کی احتیاج ہی تو فقیہ کو صدقہ لینا حلال ہی مگر جب کہ حاجت سے زائد ہو۔ الفتح۔ اگر یہ کتابین اہل علم کے پاس
نہون بلکہ کسی جاہل کے پاس ہون مگر وہ تجارت کے واسطے نہین ہین تو انمین بھی زکوۃ واجب نہوگی کیونکہ نمو نہین ہی
لیکن اسکو زکوۃ لینا بوجہ ان کتابون کے حلال نہوگا جب کہ انکی قیمت بقدر نصاب ہو۔ کذا فی شرح الکافی۔ اگر یہ کتابین
تجارت کے واسطے ہون تو کسی کے پاس ہون نصاب پر زکوۃ واجب ہوگی۔ ع ن ع۔ والآت المحترفین۔ اور
اسی حکم اہل حرفہ کے آلات ہین۔ لما قلنا۔ بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا۔ ف۔ کہ یہ چیزین اصلی حاجت مین مشغول
ہین جیسے باورچیون وحلوائیون ورنگریزون کی دیگین وکڑھاو وغیرہ اور عطارون وبڑھیون وغیرہ کے آلات۔ اور
ذخیرہ مین ہی کہ اگر نیت ہو کہ آخر مین انکو فروخت کر دونگا تو اس نیت کا کچھ اعتبار نہین ہی۔ اگر کاریگرون نے ایسی چیزین
خریدین کہ جنکا اثر باقی نہین رہتا۔ جیسے دھوبی نے صابون واشنان وریہ ورٹھا خریدا اور نانبائی نے لکڑی ونمک
روٹیون کے لیے خریدا اور دباغ نے چمڑے کے لیے چربی وتیل خریدا تو چاہے جسقدر روپیہ کے ہون انمین زکوۃ واجب
نہین اور اگر ایسی چیزین ہون جنکا اثر بنائی ہوئی چیز مین رہتا ہی جیسے رنگریز نے کسم وزعفران ورنگ خریدا اور باورچی
نے قلیہ کے تل خریدے تو انمین زکوۃ ہی۔ مع۔ اصل یہ کہ نقود اور سونا چاندی اور اسکے ظروف وزیور اور اس زمانہ مین
کاغذ زر یعنی نوٹ۔ ان چیزون کے سواے باقی اسباب واموال مین انمین زکوۃ کے لیے تجارت کی نیت یا جانور
ہون تو جنگل مین چرائی معتبر ہی اور املاک فارغہ یعنے گھر وزمین مین حساب حاصلات ہی۔ م مع۔ اگر مال کسی پر قرضہ
ہو تو اسمین کئی صورتین ہین چنانچہ فرمایا۔ ومن لہ علی آخر دین۔ اور جس شخص کا دوسرے پر قرضہ ہی فجحدہ سنین
اور اسنے کئی برس اس قرضہ سے انکار رکھا۔ ثم قامت بہ بینۃ۔ پھر اسکے گواہ کھڑے ہو گئے۔ ف۔ حالانکہ
پہلے نہ سمجھے تھی کہ یہ قرضہ اب ایسا قرضہ ہوا کہ جسکے گواہ ہین۔ لم یزکہ لما مضی۔ تو وہ گذرے ایام کی زکوۃ اس قرضہ کی

نہ دیگا - ف - اور مصنف رح نے جو کہا کہ - قامت لہ بینۃ - یہ کلام بہت جامع ہی - معناہ صارت لہ بینۃ - اس کلام کے معنی یہ کہ اسکے گواہ ہوگئے - بان اقر عند الناس - باین طور کہ مدیون نے لوگون کے نزدیک قرضہ کا اقرار کر دیا - ف - تو یہ اسکے اقراری گواہ ہوگئے - وباین طور کہ اہل عدل کو اسنے مخفی کر کے مدیون سے باتین کین اور اسنے تنہا سمجھکر اقرار کیا جسکو اہل عدل نے سُنا اور مدیون کو بے شبہہ پہچان لیا یا دیکھ لیا - تو بغیر تفصیلی حال کے یہ لوگ گواہی دین - المترجم - یون ہی جب کہ گواہ بھول گئے تھے پھر انکو اپنی گواہی یاد ہوگئی - یا کہین باہر گئے تھے وہان سے آگئے - مع - اگر قرضہ پر ابتدا سے گواہ عادل ہون تو گذرے ایام کے زکوۃ بھی واجب ہوگی - المبسوط شیخ الاسلام - اور اگر گواہ غیر عادل ہون تو بھی بقول صحیح زکوۃ واجب ہوگی اور اگر مدیون مقر ہو تو خواہ وہ تونگر ہو یا تنگدست ہو یا مفلس ہو بہر حال زکوۃ واجب ہوگی - الکافی - اگر قاضی نے اعلان کرا دیا ہو کہ فلان مفلس ہی اور اس مفلس پر اسکا قرضہ ہو جو بعد چند سال کے وصول ہوگیا تو شیخین رح کے قول مین گذرے ایام کی زکوۃ واجب ہی - شرح الجامع الصغیر لقاضیخان - امام محمد رح کے نزدیک قرضدار منکر کے قرضہ پر زکوۃ نہین اگرچہ گواہ ہون کیونکہ گواہ کبھی قبول نہین ہوتے اور یہی صحیح ہی - ابن ملک - د - وہی مسالۃ المال الضمار - اور یہ مال الضمار کا مسئلہ ہی - ف - مال ضمار ہر وہ مال جو اصل مین مملوک ہو قبضہ سے باہر اور اس سے نفع اُٹھانے کی امید نہو - المحیط - اور اگر امید ہو تو ضمار نہین ہی - مع - وفیہ خلاف زفر والشافعی - اور مال ضمار مین زفر و شافعی کا خلاف ہی - ف - چنانچہ اس مسئلہ مین انکے نزدیک گذرے ایام کی زکوۃ واجب ہی اور یہی ایک روایت احمد ہی - مع - ومن جملتہ المال المفقود والآبق والضال والمغصوب اذا لم یکن علیہ بینۃ والمال الساقط فی البحر والمدفون فی المفازۃ اذا نسی مکانہ والذی اخذہ السلطان مصادرۃ - اور منجملہ مال ضمار کے وہ مال ہی جو مفقود ہوگیا اور وہ غلام جو بھاگ گیا - اور وہ جانور و غلام جو بہک کر گم ہوگیا اور وہ مال جسکو کسی نے غصب کر لیا بشرطیکہ غاصب پر گواہ نہون اور وہ مال جو سمندر مین گر پڑا اور وہ مال جسکو جنگل مین دفینہ کر دیا جبکہ اُسکی جگہ بھول گیا ہو اور وہ مال جسکو سلطان نے مالک سے جدا کر لیا ہو - ف - پھر بعد کئی سال کے یہ چیزین ملین تو گذرے ایام کی زکوۃ نہین - م - اور اگر چرائی کے جانور غصب کر لیے تو مالک پر زکوۃ نہین اگرچہ غاصب مقر ہو - البحر - ووجوب صدقۃ الفطر بسبب الآبق والضال والمغصوب علی ہذا الخلاف - اور بھاگے غلام و بھٹکے غلام و غصب کیے ہوے غلام کی طرف سے صدقۃ الفطر واجب ہونا اسی اختلاف پر ہی - ف - چنانچہ ہمارے نزدیک نہین واجب اور زفر و شافعی کے نزدیک واجب ہی - لہما ان السبب قد تحقق وفوات الید غیر مخل بالوجوب کمال ابن السبیل - زفر و شافعی کی دلیل وجوب یہ ہی کہ صدقہ فطر کا سبب تو متحقق موجود ہی اور ہاتھ قبضہ نہ ہونا تو وہ وجوب کا مخل نہین ہی جیسے مسافر کا مال - ف - کہ حالت سفر مین اسکے قبضہ مین نہین حالانکہ بالاتفاق اسپر صدقہ فطر بلکہ زکوۃ واجب ہی - ولنا قول علی کرم اللہ وجہہ لا زکوۃ فی مال الضمار - اور ہماری دو دلیلین عدم وجوب کے ہین ایک تو قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ کہ مال ضمار مین زکوۃ نہین ہی - ف - یون ہی ہمارے مشائخ نے ذکر کیا اور زیلعی نے علم الروایۃ مین نہین پایا - ولیکن ابو عبید قاسم بن سلام نے کتاب الاموال مین کہا کہ حدثنا یزید بن ہارون عن ہشام بن حسان عن الحسن البصری قال اذا حضر الوقت الذی یودی فیہ الرجل زکوتہ ادی عن کل مال وعن کل دین الا ما کان ضمارا لا یرجو - یعنی حسن رح نے فرمایا کہ جب کسی شخص کا وہ وقت آوے جسمین وہ اپنی زکوۃ ادا کرتا ہی تو ہر مال سے و ہر قرضہ سے زکوۃ ادا کرے سوائے اس مال کے

جو ضمار ہو کہ اسکی امید نہین رکھتا - ف - اسناد صحیح - م - ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا عبد الرحمن بن سلیمان عن عمرو
بن میمون قال اخذ الولید بن عبد الملک الخ یعنی عمرو بن میمون نے کہا کہ ولید بن عبد الملک بادشاہ نے اہل کوفہ
مین سے ایک شخص ابو عائشہ نام کا بیس ہزار مال لیکر بیت المال مین ڈال دیا پھر جب عمر بن عبد العزیز رح خلیفہ
ہوئے تو اس شخص کے فرزندون نے آکر خلیفہ سے اپنے مظلمہ کی نالش کی پس آپ نے میمون کو لکھا کہ ان لوگون
کا مال انکو دیدے اور انسے اسی سال کی زکوٰۃ لے لے کیونکہ اگر وہ مال ضمار نہوتا تو ہم انسے گذرے برسون کی
زکوٰۃ وصول کرتے - انا ابو اسامہ عن ہشام عن الحسن قال علیہ زکوٰۃ ذلک العام - یعنی حسن بصری نے کہا کہ
ضمار والے پر اسی سال کی زکوٰۃ ہے امام مالک رح نے موطا مین ایوب السختیانی رح سے روایت کی کہ عمر بن عبد العزیز
نے ایسے مال کی نسبت جسکو بعض سلاطین نے ظلم سے لیا تھا یون لکھا کہ وہ واپس دیدو اور گذرے برسون کی
زکوٰۃ لے لو پھر پیچھے سے دوسرا فرمان بھیجا کہ اسمین سے صرف ایک سال کی زکوٰۃ لیجا دے کیونکہ وہ مال ضمار تھا - ا
مین ایوب رح نے عمر بن عبد العزیز کو نہین پایا لیکن ہمارے نزدیک مضر نہین ہے - شافعی رح تو قول صحابی کو حجت نہین
رکھتے اور یہان تو تابعین کا قول ہے - لیکن ہمارے نزدیک اثبات مذہب کے واسطے دلیل ہے - ولان السبب
ہو المال النامی - اور دلیل دوم یہ کہ سبب زکوٰۃ تو وہ مال ہے جو نمو والا ہو - ولا نماء الا بالقدرۃ علی التصرف -
اور نمو نہین مگر جبکہ تصرف کی قدرت ہو - ولا قدرۃ علیہ - اور تصرف کی قدرت مال ضمار پر حاصل نہین - ف -
تو اسمین زکوٰۃ بھی نہین ہے پھر قدرت تصرف خواہ بذات خود ہو یا بذریعۂ نائب ہو اور خواہ حقیقۃً قبضہ سے ہو یا حکماً
بذریعۂ امکان قبضہ ہو پس یہ قدرت تو مال مسافر و مدفون و متروض سب کو شامل ہے چنانچہ فرمایا - وابن السبیل
یقدر بنائبہ - مسافر کو اپنے نائب کے ذریعہ سے قدرت تصرف حاصل ہے - ف - تو اسپر زکوٰۃ واجب ہے - والمدفون
فی البیت - اور جو مال کہ کوٹھری مین دفن ہو - ف - یا ایسی جگہ جہان آسانی سے مل سکتا ہے - نصاب لتیسر
الوصول الیہ - وہ نصاب زکوٰۃ ہے کیونکہ اسکو قبضہ تصرف مین لانا آسان ہے حتی کہ اگر اسکو یا اسکی جگہ بھول گیا
تو بعد سال کے زکوٰۃ واجب ہوگی - وفی المدفون فی الارض او الکرم اختلاف المشائخ - اور جو مال کہ زمین کھیت یا باغ مین دفن
ہو تو اسمین مشائخ کا اختلاف ہے - ف - جبکہ جگہ بھول گیا بعض نے کہا کہ سب کھودنا ممکن ہے تو وہ بمنزلہ کوٹھری کے ہوگیا تاج الشریعہ
ع - حتی کہ غیر کی زمین و دار ہو تو بھی ضمار نہین - البحر - اور بعض نے کہا کہ سب کھودنا متعذر اور حرج عظیم ہے جو شرع نے دور کیا تو وہ نصاب نہ
ہے تاج الشریعہ - اقول اسی حرج سے بندے نے اسکو تصرف مین لانے سے چھوڑا تو اسپر نمو اعلی و اجل ہے کہ حق الزکوٰۃ ساقط نہ کرے
پس اظہر قول دوم ہے - واللہ اعلم پس جب کبھی ہاتھ آوے تو اسی سال کی زکوٰۃ واجب ہوگی م - ولو کان الدین علی مقر ملی او معسر
یجب الزکوٰۃ - اور اگر قرضہ ہو پس اگر قرضہ کسی قرضدار مقر پر ہو خواہ وہ مقر مالدار ہو یا تنگدست ہو زکوٰۃ واجب
ہوگی - لامکان الوصول الیہ ابتداء - کیونکہ قرضہ وصول کر لینا ممکن ہے یا تو ابتداء مین - ف - جب کہ مدیون
مذکور مالدار ہے - او بواسطۃ التحصیل - یا بواسطہ تحصیل کے - ف - جبکہ تنگدست ہو یعنی اسکی کمائی سے
بحکم قاضی یا باہمی رضامندی حاصل کرے پس ایسے قرضہ پر اسکو حکماً قدرت حاصل ہے - یہ اس بنا پر کہ قرض
مین میعاد لازم نہین ہے - وکذا لو کان علی جاحد - اور یون ہی اگر قرضہ کسی منکر پر ہو - وعلیہ بینۃ - اور اسپر
گواہ موجود ہون - ف - تو زکوٰۃ واجب ہے اگرچہ گواہ غیر عادل ہون یہی صحیح ہے - الکافی ع - امام محمد نے
اصل مین کہا کہ قرضہ پر زکوٰۃ نہین واجب یعنی اگرچہ گواہ عادل ہون - تحفہ اور مبسوط شمس الائمہ مین کہا کہ یہی صحیح
ہے کیونکہ ہر گواہ قبول نہین ہوتے اور ہر قاضی عادل نہین ہے - مع - او علم القاضی بہ لما قلنا - یا قاضی کو اس

قرضہ کا علم ہو بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا - ف - یعنی وصول ممکن ہے کیونکہ قاضی اپنے علم کے موافق اموال میں
حکم کر دیگا ع الکافی - لیکن فتوی یہ کہ قاضی اپنے علم پر حکم نہ دے اور شاید یہ سوائے اموال کے حدود میں ہو مگر
اصح واوفق یہ کہ امام محمد کے قول پر فتوی دیا جاوے - واللہ اعلم م - ولو کان علی مقر مفلس - اور اگر قرضہ کی
مدیون مقر مفلس پر ہو - ف - یعنی قرضدار اقرار کرتا ہے مگر قاضی نے اس مرد کی افلاس کا حکم دیا اور اعلان کر دیا
ہے - فہو نصاب عند ابی حنیفۃ لان تفلیس القاضی لایصح عندہ - تو یہ قرضہ بھی امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک
نصاب زکوۃ ہے کیونکہ قاضی کا اسکو مفلس کرنا امام رح کے نزدیک صحیح نہیں ہے - ف - کیونکہ یہ ایک قسم کی ممانعت
ومجوری ہے - اور صاحبین کے نزدیک تفلیس القاضی صحیح ہے تو امام محمد اپنی اصل پر رہے چنانچہ کہا - وعند محمد
لایجب لتحقق الافلاس عندہ بالتفلیس - اور امام محمد کے نزدیک ایسے قرضہ کی زکوۃ واجب نہو گی کیونکہ امام محمد
کے نزدیک تفلیس القاضی سے افلاس متحقق ہو جاتا ہے - وابو یوسف مع محمد فی تحقق الافلاس - اور ابو یوسف
افلاس متحقق ہونے میں امام محمد کے موافق ہیں - ومع ابی حنیفۃ فی حکم الزکوۃ رعایۃ لجانب الفقراء - اور
زکوۃ واجب ہونے میں ابو حنیفہ کے موافق ہیں بنظر رعایت فقراء کے - ف - کیونکہ جب زکوۃ واجب ہوئی
تو فقیروں کو انکی حاجت روائی پہونچیگی - م - ابن رستم نے امام محمد سے روایت کی کہ ایک نے دوسرے کو ودیعت
دی جسکو اسنے کئی سال میں پہچانا پھر یاد کیا تو مالک ودیعت پر گذری ایام کی زکوۃ واجب ہے - قدوری نے کہا
کہ یہ صحیح ہے - م ع - ومن اشتری جاریۃ للتجارۃ - اور جس شخص نے تجارت کے لیے خریدی ایک باندی - ف -
یا اور کوئی چیز - ونواہا للخدمۃ - اور خدمت کے لیے اسکی نیت کر لی - ف - پس اگر یہ نیت ہو کہ اس تجارتی
باندی سے سال دو سال خدمت بھی لونگا تو وہ تجارتی ہے اور اگر یہ نیت ہو کہ تجارت سے خارج کر لی تو اسکا حکم فرمایا کہ
بطلت عنہا الزکوۃ - تو اس باندی سے زکوۃ باطل ہو گئی - ف - الخلاصہ - کیونکہ وہ باندی خدمت کیواسطے
ہو گئی - لاتصال النیۃ بالعمل وہو ترک التجارۃ - کیونکہ نیت متصل بعمل ہوئی اور وہ ترک تجارت ہے - ف -
واضح ہو کہ نیت جب کارآمد ہوتی ہے کہ کام سے متصل ہو جاوے پس جب کسی باندی یا کسی چیز کے حق میں خدمت کی
نیت کر لی تو اس چیز میں تجارت ترک کی پس نیت خود اس فعل یعنی ترک تجارت سے ملی تو کارآمد ہوئی اور وہ
تجارت سے خارج ہو گئی پس زکوۃ واجب نہو گی - وان نواہا للتجارۃ بعد ذلک لم تکن للتجارۃ - اور
اگر بعد اسکے یعنی باندی کی خدمت کی نیت سے کر لینے کے بعد پھر باندی کی تجارت کے واسطے نیت کی تو وہ باندی
تجارت کے واسطے نہو جائیگی - ف - اسلیے کہ تجارت کا فعل ابھی نہیں ہوا - حتی یبیعہا - یہانتک کہ اس
باندی کو فروخت کرے - ف - یعنی وہ کرے جو تجارت کا فعل ہے - فیکون فی ثمنہا زکوۃ - تو اب اس
باندی کے ثمن میں زکوۃ ہے - ف - حاصل یہ کہ خالی نیت سے تجارت کی نہوئی اور بعد فعل تجارت کے ہو گئی -
لان النیۃ لم تتصل بالعمل اذ ہو لم یتجر فلم تعتبر - کیونکہ جب تک خالی نیت تھی تو نیت کسی عمل تجارت سے
متصل نہوئی کیونکہ اسنے تجارت کا کوئی فعل نہیں کیا تو نیت معتبر نہوئی - ف - اور یہی کل نیت کا حال ہے -
ولہذا یصیر المسافر مقیما بمجرد النیۃ - اور اسی وجہ سے مسافر خالی نیت سے مقیم ہو جاتا ہے - ف - کیونکہ اقامت
کا فعل یہی کہ سفر ترک کرے تو درحقیقت خالی نیت نہیں بلکہ فعل سے متصل ہے - ولا یصیر المقیم مسافرا بالنیۃ الا
بالسفر - اور مقیم فقط نیت سے مسافر نہوگا لیکن سفر کے ساتھ - ف - جبکہ چلنا شروع کرے - یونہی روزہ دار
خالی نیت سے افطار کرنے والا نہوگا اور خالی نیت سے روزہ دار ہو جائیگا - مسلمان خالی نیت سے کافر ہو جائیگا

جب کہ کفر کا معتقد ہو اور کافر خالی نیت سے مسلمان نہو گا مگر جب کہ اسلام لاوے ۔ م ۔ وان اشتری شیئا ونواہ للتجارۃ کان للتجارۃ ۔ اور اگر کوئی چیز خریدی اور تجارت کے واسطے اسکی نیت کی تو وہ تجارت کی ہو گئی ۔ لاتصال النیۃ بالعمل ۔ کیونکہ نیت متصل بعمل ہے ۔ ف ۔ یعنی خریداری کیونکہ تجارت بھی خرید و فروخت ہے ۔ بخلاف ما اذا ورث ونوی للتجارۃ ۔ بخلاف اسکے اگر میراث مین کوئی چیز پائی اور اُسکی نیت تجارت کے لیے کرلی ۔ ف ۔ تو وہ تجارت کے واسطے نہو گی جب تک کہ اُسکو فروخت نہ کرے ۔ لانہ لاعمل منہ ۔ کیونکہ نیت کے ساتھ اس سے کوئی عمل نہین ہوا ۔ ولو ملکہ بالہبۃ او بالوصیۃ او النکاح او الخلع او الصلح عن القود ونواہ للتجارۃ کان للتجارۃ عند ابی یوسف لاقترانہا بالعمل ۔ اور اگر وہ ہبہ سے کسی چیز کا مالک ہوا یعنی کسی نے اسکو ہبہ مقبوضہ کر دیا ۔ یا وصیت سے مالک ہوا یا نکاح کے ذریعہ سے مہر کے غلام یا اسباب کا مالک ہوا یا خلع کے ذریعہ سے مالک ہوا یا قصاص کے عوض صلح کرکے مالک ہوا اور اس چیز کی نیت تجارت کرلی تو ابو یوسف رح کے نزدیک وہ تجارت کے واسطے ہو جائیگی کیونکہ نیت متصل بعمل ہے ۔ ف ۔ یعنی ہبہ وغیرہ جب اسنے قبول کیا تب ہی مالک ہوا تو نیت اسکے فعل قبول سے متصل ہوئی ۔ اور ایجاب و قبول تجارت یعنی بیع کے رکن ہین ۔ وعند محمد لایصیر للتجارۃ لانہا لم تقارن عمل التجارۃ ۔ اور امام محمد رح کے نزدیک یہ چیز تجارت کے واسطے نہین ہو گی کیونکہ نیت تو کسی عمل تجارت سے متصل نہوئی ۔ ف ۔ اور قبول مخصوص تجارت کا فعل نہین ہے کیونکہ سواے خرید و فروخت کے دیگر عقود مین بھی ایجاب و قبول ہوتا ہے ۔ وقیل الاختلاف علی عکسہ ۔ اور کہا گیا کہ اختلاف اسکے برعکس ہے ۔ ف ۔ یعنی ابو یوسف کے نزدیک وہ تجارت کے لیے نہو گی اور امام محمد کے نزدیک ہو جائیگی ۔ الحاصل درہم و دینار تو بذات خود ثمن ہین تو انین زکوٰۃ ہر طرح واجب ہوگی چاہے جیسے رکھے اگرچہ خرچ کرنے کی نیت سے رکھے ۔ اور جانورون مین زکوٰۃ اسوقت کہ مفت کے جنگل مین چرائے جاوین ۔ اور عروض و اسباب مین اسوقت کہ تجارت کی نیت ہو خواہ وہ خرید کے وقت صریح نیت کرے یا تجارتی مال کے عوض کوئی مال مین بدلے یا تجارتی گھر کو کسی اسباب کے عوض اجارہ پر دیدے تو یہ مین دلالۃ نیت سے تجارت کے لیے ہونگے ۔ ان مضارب نے اگر کوئی چیز خریدی تو ہر حال مین تجارت کی ہوگی اور جو چیز اُسکی زمین خراجی یا عشری سے یا اجارہ پر یا مانگی ہوئی سے پیداوار ہوئی تو اسمین تجارت کی نیت صحیح نہین ہے کیونکہ اسمین ایک حق تو عشر یا خراج موجود ہے پھر زکوٰۃ لازم نہو گی ۔ د ۔ ولا یجوز اداء الزکوٰۃ الا بنیۃ مقارنۃ للاداء ۔ اور ادائے زکوٰۃ نہین جائز مگر ایسی نیت کے ساتھ جو ادا سے متصل ہو ۔ ف ۔ یعنی ادا کے ساتھ موجود ہو ۔ او مقارنۃ لعزل مقدار الواجب ۔ یا ایسی نیت کے ساتھ جو مقدار واجب نکالنے سے متصل ہو ۔ ف ۔ یعنی جسقدر زکوٰۃ واجب ہوئی ہے اسکو نصاب مین سے جدا کرنے کے وقت زکوٰۃ کی نیت ہو ۔ پھر چاہے فقرا کو دینے کے وقت نیت نہو تو اول کافی ہے ۔ لان الزکوٰۃ عبادۃ ۔ کیونکہ فعل زکوٰۃ تو عبادت ہے ۔ ف ۔ اور اگر زکوٰۃ مقدار مال کا نام ہو تو کہو کہ وہ مال ادا کرنا عبادت ہے ۔ فکان من شرطہا النیۃ تو اسکی شرط مین سے نیت بھی ہوئی ۔ ف ۔ تاکہ وہ دوسرے صدقہ سے ممتاز ہو ۔ والاصل فیہا الاقتران ۔ اور نیت مین اصل اقتران ہے ۔ ف ۔ یعنی اصل یہ کہ فعل زکوٰۃ کے ساتھ ملی ہوئی نیت ہو ۔ الا ان الدفع یتفرق ۔ سوا اس بات اتنی ہے کہ مقدار واجب فقیرون کو دینا متفرق واقع ہوتا ہے ۔ ف ۔ پس ہر بار نیت کرنے مین حرج شدید ہے ۔ فاکتفی بوجودہا حالۃ العزل ۔ تو مقدار واجب کو نصاب سے جدا کرنے کے وقت نیت ہونے پر اکتفا کیا گیا ۔

تیسیراً - بغرض آسانی دینے کے - ف - یعنی بغرض اسکے کہ حرج شرع نے دور کیا ہو تو آسانی لازم ہو اور وہ اسطرح
کر جدا کرنے وقت زکوٰۃ کی نیت کرلے - کتقدیم النیۃ فی الصوم - جیسے روزہ مین تقدیم نیت کافی ہو - ف -
کیونکہ طلوع صبح کے ساتھ ہی نیت شرط کرنے مین حرج شدید ہو - م - واضح ہو کہ نیت کا فعل کے ساتھ ہونا جیسے حقیقۃً ویسے
حکماً بھی کافی ہو - مثلاً فقیر کو بغیر نیت دیا خواہ اپنا مال یا غیر کی طرف سے غیر کا مال اور ابھی وہ فقیر کے قبضہ مین اسی طرح
قائم ہو پس زکوٰۃ کی نیت کی یا غیر نے اجازت دی تو جائز ہو یا وکیل مسلمان یا ذمی کافر کو مقدار واجب بہ نیت زکوٰۃ دی
کہ فقیرون مین تقسیم کردے پھر وکیل نے تقسیم کی وقت نیت نہ کی تو جائز ہو کیونکہ موکل ہی کی نیت معتبر ہو - اگر وکیل
کو کچھ مال دیا کہ یہ صدقہ یا کفارہ قسم وغیرہ ہو پھر وکیل نے ہنوز فقراء کو تقسیم نہ کیا تھا کہ موکل نے زکوٰۃ کی نیت
کرلی تو صحیح ہو - وکیل نے اگر دو موکلون کی زکوٰتین خلط کردین تو وکیل ضامن ہوا اور موکلین اپنی اپنی زکوٰۃ ادا
کرین - لیکن اگر فقیرون نے کسی کو اپنی طرف سے مال زکوٰۃ وصول کرنے کا وکیل کیا تو اس صورت مین ملانا جائز ہو
اور ضامن نہوگا - اسی طرح اگر کسی نے لوگون کی خیرات بطور چندہ وصول کین اور سب کو خلط کردیا تو وہ اللہ تعالے
کے نزدیک ضامن ہو اور جواز کا طریقہ یہی ہو کہ فقراء اسکو وکیل کردین - جیساکہ آخر کتاب الوقف ہندیہ مین ہو - وکیل
کو کہا کہ جہان چاہے صرف کر تو اسکو اختیار ہو کہ خود لے لے جب کہ فقیر ہو - اگر یہ نہین کہا تو خود نہین لے سکتا مگر اپنے
فرزند یا زوجہ کو دے سکتا ہو - م ع - جسنے مقدار واجب جدا کی تو صرف زکوٰۃ سے بری نہ ہوگا یہانتک کہ فقراء کو دیدے
- اگر کہا جو کچھ آخر سال تک صدقہ دون وہ مین نے زکوٰۃ مین سے نیت کی تو جائز نہین ہو - السراجیہ - ومن تصدق
بجمیع مالہ لاینوی الزکوٰۃ سقط فرضہا عنہ - اور جسنے اپنا تمام مال زکوٰۃ صدقہ کردیا حالانکہ نیت زکوٰۃ نہین ہو تو فرض
زکوٰۃ اس سے ساقط ہوگیا - ہذا استحسان - یہ حکم بدلیل استحسان ہو - لان الواجب جزء منہ - کیونکہ واجب
تو اسمین سے ایک جزء ہو - ف - یعنی چالیسوان حصہ - فکان متعینا فیہ - تو وہ نصاب مین متعین تھا
فلا حاجۃ الی التعیین - تو معین کرنے کی کچھ حاجت نہین ہو - ف - پس کل کے صدقہ کرنے مین وہ متعین جزء
زکوٰۃ بھی ادا ہوگیا - یہ اسوقت کہ کچھ نیت نہ تھی یا نفل صدقہ کی نیت تھی - اور اگر کسی واجب مانند نذر وغیرہ کی
نیت ہو تو جسکی نیت ہو وہی واقع ہوگا اور مقدار زکوٰۃ کا ضامن رہیگا - التبیین - ولو ادی بعض النصاب -
اور اگر اسنے نصاب کا بعض حصہ دیا ہو تو - سقط زکوٰۃ المؤدی - دیے ہوے کے حصہ زکوٰۃ بھی ساقط ہوگئی
عند محمد رح - یہ حکم امام محمد رح کے نزدیک ہو - لان الواجب شائع فی الکل - کیونکہ جسقدر مقدار واجب
تھی وہ کل نصاب مین پھیلی ہوئی تھی - ف - مثلاً دو سو درم مین ۵ - درم تھے اور اسنے چالیس درم صدقہ
کردیے تو انمین ایک درم زکوٰۃ بھی نکل گیا اور یہی روایت امام ابو حنیفہ سے بھی ہو اور یہی اشبہ ہو - کافی الزاہدی
وعند ابی یوسف لایسقط لان البعض غیر متعین - اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس حصہ کی زکوٰۃ ساقط
نہوگی کیونکہ زکوٰۃ کے لیے نصاب کا یہ ٹکڑا کچھ متعین نہ تھا - لکون الباقی محلا للواجب - کیونکہ جسقدر باقی
رہا وہ بھی زکوٰۃ واجبہ کا محل ہو - ف - تو کل مقدار یعنی مثلاً ۵ درم اسی مین سے ادا ہوسکتے ہین - بخلاف
الاول - بخلاف مسئلہ اول کے - ف - جب کہ کل مال دیدیا کیونکہ قدر واجب تو لامحالہ اسمین داخل
ہو - واللہ تعالی اعلم - (فروع) دوسرے پر قرضہ تھا اور بعد سال بھر کے کل قرضہ سے جو قدر نصاب تھا
قرضدار کو بری کیا تو اسمین زکوٰۃ بھی ادا ہوگئی - ف - اور اگر قرضدار خود صاحب نصاب ہو تو قرضخواہ زکوٰۃ کا ضامن
ہوگا - یہی اصح ہو - المحیط - ع - زکوٰۃ کو اعلان سے ادا کرنا چاہیے بخلاف دوسرے صدقات کے - قاضیخان

ئف - اگر فقیر کو معلوم ہو کہ یہ زکوۃ ہی تو جائز ہی کیونکہ زکوۃ دینے والے کی نیت معتبر ہی - شیخ الاسلام - عیدین میں جو اپنے عزیز اقارب فقرا، اور لڑکوں و مبارکباد دینے والوں یا نیا پھل لانے والوں کو جب کہ مسلمان ہوں جو کچھ دیتا ہی اگر زکوۃ کی نیت کرے تو زکوۃ ہوگی کیونکہ اِنمین سے کوئی چیز واجب نہیں ہی - عیدوں و خوشی کے ایام میں جو مرد عورتیں کام کاج کرتی ہیں اور اُنکو اجرت پر مقرر نہیں کیا ہی تو سواے اجرت کے جو کچھ دے اگر زکوۃ کی نیت کرے تو ادا ہوگی - جمع العلوم والمجتبیٰ ع - اپنے پاس جو مال ہی اُسکی زکوۃ کی نیت سے فقیر کو اپنا قرضہ جو فلان پر ہی دلوایا تو ہمارے نزدیک جائز ہی یعنی جب کہ فقیر کو وصول ہو جاوے - البحر ہ - اور اگر ایسی صورت میں خود قرضدار کو ہبہ کیا تو نہیں جائز ہی - الکافی - زکوۃ میں سال قمری کا اعتبار ہی - القنیہ - اور سال کے اول و آخر میں نصاب پورا ہونا کافی ہی اگرچہ درمیان میں کم ہو جاوے جیسا کہ کتاب میں آتا ہی اور اگر نقود یا مال تجارت کو اسی کے جنس سے یا غیر جنس سے بدل لیا تو سال کا حکم نہیں قطع ہوگا اور اگر چرائی کے جانوروں کو جنس یا غیر جنس سے بدلا تو سال کا حکم بدل گیا اور اب سے نیا سال شروع ہوگا حتی کہ اُسکے گذر لینے پر زکوۃ واجب ہوگی - محیط السرخسی - اور جو مال درمیان سال میں ملا اگر اسی جنس کا ہو تو آخر میں سب ملا کر سب کی زکوۃ دے خواہ ملنے والا مال نفع سے ملا ہو یا میراث وہبہ وغیرہ تجارت میں لگایا ہو یا نقد ہو - بشرطیکہ پہلے سے قدر نصاب سے کم نہ ہو ورنہ نہیں - البدائع - اور اگر بالکل غیر جنس ملا جیسے اونٹ تھے اور بکریاں ملیں تو ملایا نہ جاوے اور اسپر جدید سال شروع ہوگا - الجوہرہ - اور جو بعد ختم سال کے ملا بالاتفاق نہیں ملایا جائیگا - شرح الطحاوی
نصاب چاندی و سونے و جانوروں کا بیان ہوتا ہی - م -

باب صدقۃ السوائم

باب زکوۃ سوائم کے بیان میں - سوائم جمع سائمہ وہ جانور جو مباح جنگلوں میں چرائے جاتے ہیں تو اُسکے نر و مادہ ملے ہوے ہیں زکوۃ واجب ہی بشرطیکہ مقصود دودھ اور نسل یعنی بچوں کی بڑھاور اور موٹائی دونوں کی زیادتی ہو - حتی کہ اگر یہ نہیں بلکہ سواری یا گوشت مقصود ہو تو زکوۃ نہیں - المحیط البدائع - اور اگر تجارت مقصود ہو تو اِنمین زکوۃ السوائم نہیں بلکہ زکوۃ التجارۃ ہوگی - البدائع - مترجم کہتا ہی کہ مباح جنگل کی قید ضرور ہی حتی کہ اگر قیمت دینی پڑے جیسے ہمارے وقت میں خلاف طریقہ اسلام کے حاکم کا عملدرآمد ہی تو اِنمین زکوۃ نہیں رہی - فلیحفظ - پھر میں نے درمختار میں شمنی رح سے مصرح پایا فالحمد للہ علام الغیوب - المترجم - پھر سال بھر مباح میں چرنے والے بقصد مذکور سائمہ ہیں اور اگر سال میں اکثر حصہ چرائی پر رہے اور باقی دنوں باندھکر کھلاے گئے تو وہ بھی سائمہ ہیں - محیط السرخسی - اور اگر نصف سال باندھکر چارہ دیا ہو تو سائمہ نہیں - التبیین - اور اگر تجارت کے واسطے ہیں پھر اُنکو چھ مہینے یا زیادہ چرائی پر رکھا تو سائمہ نہو جاوینگے مگر جب کہ اُنکو سائم کر دے جیسے تجارت کے واسطے غلام تھا اور چاہا کہ کئی سال اس سے خدمت لے اور یہی کیا تو وہ بحال خود تجارت کا غلام ہی مگر جب کہ نیت کرلے کہ اُسکو تجارت سے خارج کر کے خدمت کے لیے کر لیا - الخلاصہ - اور اگر چاہا کہ سائم کو باندھکر چارہ دے اور کام میں لاوے مگر ارادہ پورا نہ کیا حتی کہ چرائی پر سال گذر گیا تو اِنمین زکوۃ السوائم واجب ہی - قاضیخان - اور اگر اُنکو تجارت کے لیے خریدا تھا پھر درمیان میں سائمہ کر دیا تو جب سے کیا ہی اُسی وقت سے سال شروع ہوگا - محیط السرخسی ہ - سوائم وقف اور خیل وقف میں زکوۃ نہیں - الجوہرہ - و -

فصل فی الابل - فصل سوائم اونٹ کی زکوٰۃ مین - لیس فی اقل من خمس ذود صدقۃ - پانچ راس اونٹ سے کم مین کچھ زکوٰۃ نہین ہے - ف - اور نصاب مین قیاس کو دخل نہین - ف - فاذا بلغت خمسا سائمۃ جب مقدار پانچ پہونچے - ف - تو نصاب ہوا - سائمۃ - درحالیکہ یہ سائمہ ہون - وحال علیہا الحول - اور انپر سال پلٹ جاوے - ففیہا شاۃ الی تسع - تو پانچ مین ایک بکری ہے نو تک - ف - بکری مادہ بیجاوے جو پورے سال کی ہوکر دوسرے مین لگی ہو - الجوہرہ - اور پانچ کے بعد نو تک عفو ہے وہی ایک بکری رہیگی - فاذا کانت عشرا - پھر دس ہوجاوین - ففیہا شاتان الی اربع عشرۃ - تو دس مین دو بکریان ہین چودہ تک - فاذا کانت خمس عشرۃ ففیہا ثلث شیاہ الی تسع عشرۃ - پھر جب پندرہ ہوجاوین تو پندرہ مین تین بکریان ہین ۱۹ تک - فاذا کانت عشرین ففیہا اربع شیاہ الی اربع وعشرین - پھر جب ۲۰ ہوجاوین تو ۲۰ مین چار بکریان ہین ۲۴ تک - ف - پس ۲۰ تک ہر پانچ مین ایک بکری رہی اور چار عفو ہونگی - فاذا بلغت خمسا وعشرین - پھر جب اونٹ ۲۵ تک پہونچ جاوین - ففیہا بنت مخاض تو انمین ایک بنت مخاض ہے - وہی التی طعنت فی الثانیۃ - اور بنت مخاض وہ مادہ بچہ جو دوسرے سال مین لگی ہو - ف - مخاض حاملہ تو بنت مخاض اسواسطے ہوئی کہ جب دوسرے سال مین لگتی ہے تو اُسکی ماں گابھن ہوجاتی ہے - پس یہ بنت مخاض پچیس مین واجب ہوگی - الی خمس وثلثین - ۳۵ تک - ف - تو درمیان مین دس عفو رہے - فاذا کانت ستا وثلثین - پھر جب ۳۶ ہوجاوین - ففیہا بنت لبون - تو ۳۶ مین ایک بنت لبون ہے - وہی التی طعنت فی الثالثۃ - اور بنت لبون مادہ بچہ جو تیسرے سال مین لگی ہو - الی خمس واربعین - ۴۵ تک - ف - پس ۳۶ سے ۴۵ تک ۹ عفو ہین - فاذا کانت ستا واربعین پھر جب اونٹ ۴۶ ہوجاوین - ففیہا حقۃ - تو انمین ایک حقہ ہے - وہی التی طعنت فی الرابعۃ - اور حقہ وہ مادہ بچہ جو چوتھے سال مین لگی ہو - الی ستین - ۶۰ تک - ف - تو ۴۶ سے ۶۰ تک ۱۴ عفو ہین - فاذا کانت احدی وستین - پھر جب ۶۱ ہوجاوین - ففیہا جذعۃ - تو ۶۱ مین جذعہ ہے - وہی التی طعنت فی الخامسۃ - اور جذعہ وہ مادہ بچہ جو پانچوین سال مین لگی ہو - الی خمس وسبعین - ۷۵ تک یہی جذعہ دینا پڑیگی - فاذا کانت ستا وسبعین - پھر جب ۷۶ ہوجاوین - ففیہا بنتا لبون الی تسعین تو ۷۶ مین دو بنت لبون ہین ۹۰ تک - فاذا کانت احدی وتسعین - پھر جب ۹۱ ہوجاوین - ففیہا حقتان الی مائۃ وعشرین - تو ۹۱ مین دو حقہ ہین ۱۲۰ تک - بہذا اشتہرت کتب الصدقات من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - جس طرح مذکور ہوا اُسی کے ساتھ زکوٰۃ کے فرمان حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مشہور ہوے - ف - جیساکہ صحیح بخاری مین حضرت انس رض سے بلکہ صحیح ابن حبان مین حدیث عمرو بن حزم رض مین مذکور بلکہ عامہ امصار سلف وخلف مین معمول ومشہور ہین - ثم اذا زادت علی مائۃ وعشرین تستانف الفریضۃ - پھر جب ۱۲۰ سے بڑھین تو فریضہ دوہرایا جاوے از سر نو - ف - یہ پہلا دوہرانا شروع ہوا - فیکون فی الخمس شاۃ وحقتان - تو پانچ کی زیادتی پر ایک بکری اور دو حقہ ہونگی - ف - یعنی ایک صد وبست کے دو حقہ اور پانچ کی ایک بکری پس ۱۲۵ پر دو حقہ وایک بکری ہوئی تو پانچ کی زیادتی پر ایک بکری ہے - وفی العشر شاتان - اور دس مین دو بکریان - ف - یعنی ۱۳۰ پر دو حقہ و دو بکریان اسی طرح دو حقہ کے اوپر ہر پانچ پر ایک بکری کے حساب سے بڑھیگا - چنانچہ - وفی خمس

عشرۃ ثلث شیاہ وفی العشرین اربع شیاہ - اور پندرہ مین تین بکریان اور بیس مین چار بکریان ف یعنی ۱۴۵ - پر دو حقہ تین بکریان اور ۱۴۰ - پر دو حقہ چار بکریان - وفی خمس وعشرین بنت مخاض - اور پچیس مین بنت مخاض - ف یعنی ۱۴۵ - مین دو حقہ وایک بنت مخاض ہوئین پھر یہ دوہرانا چلا جائیگا الی مائۃ وخمسین - ایک سو پچاس تک - ف جب ایک سو پچاس پورے ہوے - فیکون فیہا ثلث حقاق - تو ایک سو پچاس مین تین حقہ ہوجاوینگے - ثم تستانف الفریضۃ - پھر فریضہ دوہرایا جاوے ف یہ دوسرا دوہرانا شروع ہوا - فیکون فی الخمس شاۃ - پس پانچ مین ایک بکری ہوگی - ف یعنی ۱۵۰ - پر پانچ بڑھے تو ۱۵۵ - پر تین حقہ وایک بکری ہوئین ہر پانچ پر ایک بکری چنانچہ کہا - وفی العشر شاتان وفی خمس عشرۃ ثلث شیاہ وفی عشرین اربع شیاہ - اور دس بڑھنے مین دو بکریان اور پندرہ مین تین بکریان اور بیس مین چار بکریان ہوئین - ف پس ۱۵۰ - پر ۲۰ - بڑھے تو ۱۷۰ - پر تین حقہ وچار بکریان ہوئین وفی خمس وعشرین بنت مخاض - اور پچیس مین بنت مخاض - ف تو ۱۷۵ - پر تین حقہ وایک بنت مخاض وفی ست وثلثین بنت لبون - اور ۳۶ - مین بنت لبون - ف تو ۱۸۶ - مین تین حقہ وایک بنت لبون ہے - فاذا بلغت مائۃ وستا وتسعین - پھر جب دس بڑھکر ۱۹۶ - تک پہونچے - ففیہا اربع حقاق - تو ۱۹۶ مین چار حقہ ہین - الی مائتین - دو سو تک - ف اور اگر چاہے تو بجاے چار حقہ کے پانچ بنت لبون دیدے - قاضیخان - ثم تستانف الفریضۃ ابدا کما تستانف فی الخمسین التی بعد المائۃ والخمسین - پھر فریضہ ہمیشہ ہر پچاس کے واسطے اسطرح دوہرایا جایا کریگا جیسا کہ ایک سو پچاس کے بعد پچاس کے لیے دوہرایا گیا تھا ف یعنی دو سو کے بعد ہر پچاس کا حساب رہیگا اسطرح کہ ہر پانچ کے واسطے ایک بکری ۲۴۰ - تک پھر ۲۲۵ - پر بنت مخاض اور ۲۳۶ - پر بنت لبون اور ۲۴۶ - پر حقہ پچاس تک - تو دو سو پچاس پر پانچ حقہ ہوے پھر آئندہ پچاس کے واسطے بھی اسیطرح ہر پانچ پر بکری یہانتک کہ ۲۸۵ - پر بنت لبون آخر ۲۹۶ - پر حقہ پچاس تک پس تین سو پر چھ حقہ ہوے غرضکہ ہر پچاس کا حساب ہوتا رہیگا - م - وہذا عندنا - اور یہ ہمارے نزدیک ہے - ف واضح ہو کہ ایک سے ۱۲۰ - تک تو اتفاق ہے اور بعد اسکے اختلاف ہے - وقال الشافعی - اور شافعی نے کہا ف اور یہی قول احمد رح ہے کہ - اذا زادت علی مائۃ وعشرین واحدۃ ففیہا ثلث بنات لبون - جب ایک سو بیس پر ایک بڑھے تو اسمین تین بنت لبون دینی پڑینگی - ف کیونکہ یہ چالیس کا سہ چند ہے - اور اصل اسکے نزدیک یہ کہ ہر چالیس پر بنت لبون اور ہر پچاس پر ایک حقہ ہے - چنانچہ کہا کہ - فاذا صارت مائۃ وثلثین ففیہا حقۃ وبنتا لبون - پھر جب ۱۳۰ - ہوجاوین یعنی دس بڑھین تو اسمین ایک حقہ دو بنت لبون ہین ف یعنی ۱۳۰ - دو چالیس وایک پچاس ہے تو دو بنت لبون وایک حقہ دینی پڑینگی - پھر دس بڑھین ۱۴۰ - ہون تو دو حقہ وایک بنت لبون اور ۱۵۰ - پر تین حقہ ہوے اور ہمارے نزدیک بھی ۱۵۰ - پر تین حقہ ہین اور آگے معلوم ہوگا کہ درمیان مین وجہ اختلاف کیا ہے - م - ثم یدار الحساب علی الاربعینات والخمسینات بعد اسکے امام شافعی کے نزدیک حساب گھومایا جائیگا ہر چلے وپچاسے پر - فیجب علی کل اربعین بنت لبون وفی کل خمسین حقۃ - تو ہر چالیس پر ایک بنت لبون اور ہر پچاس پر ایک حقہ واجب ہوا کریگا - لما روی نہ علیہ السلام کتب اذا زادت الابل علی مائۃ وعشرین ففی کل خمسین حقۃ وفی کل اربعین بنت ن - کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمان مین تحریر فرمایا کہ جب اونٹ ایک سو بیس سے

بڑھین تو ہر پچاس مین ایک حقہ اور ہر چالیس مین ایک بنت لبون ہی۔ ف۔ یہ صحیح بخاری کی اسی حدیث
انس رض مین جسکا حوالہ اوپر گذرا ہر چالیس و پچاس کا حساب مذکور ہی۔ من غیر شرط عود ما دونہا۔ بدون شرط
عود اس سے کم کے۔ ف۔ یعنی حدیث مین اربعینات سے کم کی صورت مین ابتدائی فریضہ کا عود کرنا شرط نہین
فرمایا کہ ہر پانچ مین بکری دیہر ہ۔ یہ مین بنت مخاض بھی ہو تو اس سے مفہوم ہوا کہ کثر سب عفو ہی۔ مترجم کہتا ہی بلکہ
حدیث محتمل ہی کہ ۱۲۰ کے بعد مجموعہ چالیس زیادہ ہون تو بنت لبون ہی یا ایک زیادہ ہو تو بنت لبون چالیس تک
اور انتالیسوین سے حقہ پچاس تک ہی لیکن ابوداؤد کی روایت ابن المبارک عن یونس عن الزہری مین دوسرے معنی
صریح ہین۔ م۔ ولنا انہ علیہ السلام کتب فی آخر ذلک فی کتاب عمرو بن حزم رض۔ اور ہماری دلیل یہ ہی
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم رض کو جو فرمان دیا اسمین اس بیان کی آخر مین لکھا۔ فما کان اقل من
ذلک۔ پس جو اس سے کم ہو۔ ف۔ یعنی پچاس و چالیس سے کم ہو۔ ففی کل خمس ذود شاۃ۔ تو ہر پانچ
راس مین ایک بکری ہی۔ فنعمل بالزیادۃ۔ پس ہم لوگ اس زیادت پر عمل کرتے ہین۔ ف۔ کیونکہ چالیس
و پچاس کے حساب سے یہ نفی نہین کہ کم مین کچھ نہو۔ پس ہمنے چالیس و پچاس مین موافق فرمان انس رض کے اور کم مین
موافق فرمان عمرو بن حزم کے عمل کیا۔ ع۔ مین کہتا ہون کہ شارحین کی یہ تقریر تو صحیح نہین جب کہ استدلال شافعی کے
تقریرین نے بیان کر دی کہ مراد حدیث یہ کہ ایک سو بیس کے بعد جب زیادہ ہون تو ایک سے چالیس تک بنت لبون
کیونکہ ابوداؤد کی روایت زہری مین ہی کہ پھر جب ایک سو بیس کے بعد ایک زیادہ ہو تو تین بنت لبون۔ ۱۲۹ تک ہین
پھر جب پورے ۱۳۰ ہو جاوین تو دو بنت لبون و ایک حقہ ہی الخ۔ پس تحقیق جواب یہ ہی کہ یہ روایت مرسل ہی
جو تفسیر ٹھہرائی گئی اور فرمان عمرو بن حزم رض جسکا مصنف رح نے حوالہ دیا ہی اسکو ابوداؤد نے مراسیل مین اور اسحٰق
بن راہویہ نے مسند مین اور طحاوی نے مشکل الآثار مین حماد بن سلمہ سے روایت کیا کہ مین نے قیس بن سعد سے
محمد بن عمرو بن حزم کا فرمان مانگا تو مجھے دیکر کہا کہ مین نے اسکو ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم سے لیا اور مجھسے ابوبکر
نے کہا کہ یہ فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے دادا کے واسطے لکھا تھا جب یمن بھیجا ہی پھر آخر تک روایت
ذکر کی۔ اسمین ہی کہ پھر جب ۱۲۰ سے بڑھین تو اعادہ کیا جاوے اول فریضہ اونٹ کا الخ۔ پھر اگر عبدالرزاق ونسائی
وابن حبان کی روایت فرمان عمرو بن حزم رض مین یہ زیادت نہین ہی تو کچھ مضر نہین۔ کیونکہ زیادت ثقہ مقبول ہی بلکہ موئد
اسکی حدیث سفیان ثوری عن ابی اسحٰق عن عاصم عن علی رضی اللہ عنہ ہی جو بالکل اسکے موافق ہی۔ رواہ ابن ابی شیبہ
اور اسمین دیگر آثار بھی ہین پس معلوم ہوا کہ وہ جو حدیث مین آیا کہ پھر جب ۱۲۰ سے بڑھین تو ہر چالیس پر بنت لبون
اور ہر پچاس پر حقہ ہی اسکے معنی یہی کہ جب چالیس تک پہونچے ورنہ ایک بڑھنے سے بنت لبون چالیس تک جیسا کہ
ابوداؤد کی مرسل زہری مین ہی وہ ابوداؤد کے مرسل حماد بن سلمہ سے متعارض ہی اور مرسل حماد بن سلمہ عن قیس بن سعد رح
دو وجہ سے مرجح ہی کہ اول تو اسکے موئد قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ وغیرہ۔ دوم یہ کہ اس سے خاص نقل فرمان ثبوت
ہوتا ہی۔ سوم جمیع روایات مین موافقت ہوجاتی ہی۔ چہارم اصل یہ کہ مقادیر مین نص ہی نہ قیاس۔ پنجم یہ محکم ہی اور وہ
محتمل۔ تو یہی مرجح ہی لیکن ضرور ہی کہ حساب چالیس و پچاس کا بعد ۱۵۰ کے تاویل کرین اور موافق قول شافعی رح کے
حدیث عمرو بن حزم کا ترک لازم آتا ہی تو ہر ایک نے اپنے اجتہاد کو لیا۔ پس یہ انتہائے تحقیق المقام ہی واللہ تعالیٰ اعلم
بالصواب پھر اختلاف دو مقام پر ہی۔ اول تو ۱۲۰ سے لیکر ۱۵۰ تک کیونکہ یہ مقدار صرف (۳۰) ہی پھر ۱۵۰ سے
لیکر ۲۰۰ تک مین چالیس و ۵۰ کا حساب درست مگر چالیس سے کم مین ہمارے نزدیک مثل ابتدا کے اور شافعی رح

نزدیک نہین ہے - بالجملہ نصاب اونٹ کی زکوٰۃ کا یہ ہے جو مذکور ہوا - والبخت والعراب سواء - اور بختی، عربی دونون برابر ہین - ف - یعنی اونٹ کسی قسم کے ہون جب عدد نصاب کو ہونچین زکوٰۃ واجب ہوگی - لان مطلق الاسم یتناولہما - کیونکہ ابل کا لفظ دونون کو شامل ہے - ف - تو جب حدیث مین ابل پر زکوٰۃ ہے تو بختی ہون یا عربی یا مخلوط انپر زکوٰۃ ہے - م - کمتر عمر کا بچہ جو نصاب مین شمار ہو ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک بنت مخاض ہے شرح الطحاوی اور اندھا و بچہ شمار ہوگا مگر زکوٰۃ مین نہ لیا جائیگا اور واضح ہو کہ زکوٰۃ لینے والا ایسی اونٹنی نہین لیگا جو بچہ کو دودھ پلاتی ہو یا گوشت کے لیے موٹی کی گئی یا حاملہ ہو اور اونٹون کی زکوٰۃ مین مادہ کے سواے نر نہین لیگا - محیط السرخسی - م -

فصل فی البقر - فصل جنس گاے کی زکوٰۃ مین - واضح ہو کہ بقر اسم جنس ہے نر و مادہ پر بولا جاتا ہے اور بقرہ ایک ساس اور کہا گیا کہ مونث ہے - اسکا نصاب (۳۰) ہے چنانچہ فرمایا - لیس فی اقل من ثلثین من البقر صدقۃ - ۳۰ - بقر سے کم مین زکوٰۃ نہین - فاذا کانت ثلثین سائمۃ وحال علیہا الحول ففیہا تبیع او تبیعۃ - پھر جب ۳۰ - ہو جاوین درحالیکہ سائمہ ہون اور آنپر سال گذر جاوے تو انمین ایک تبیع یا تبیعہ واجب ہے - وہی التی طعنت فی الثانیۃ - اور تبیع یا تبیعہ وہ بچہ جو دوسرے سال مین لگا ہو - ف - اور یہان بکریون مین کچھ مادہ بچہ دینا متعین نہین - ف - اور یہی کمتر عمر ہے جب سے زکوٰۃ کے جانورون مین شمار ہوگا - شرح الطحاوی - وفی اربعین مسن او مسنۃ - اور چالیس مین ایک مسن یا مسنہ واجب ہے - وہی التی طعنت فی الثالثۃ - اور مسن یا مسنہ وہ بچہ جو تیسرے سال مین لگا ہو - بہذا امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معاذا رضی اللہ عنہ - رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یہی حکم دیا تھا - ف - جب انکو یمن بھیجا ہے - کما رواہ الاربعۃ وابن حبان والحاکم - اور ابن عبد البر رح نے کہا کہ اسکی اسناد متصل ہے اور ابن حزم رح نے اسی پر جزم کیا کیونکہ مسروق رح نے یمن مین معروف پایا کہ معاذ بن جبل نے اسی نصاب پر زکوٰۃ وصول کی - لمخص الفتح - فاذا زادت علی اربعین - پھر جب چالیس سے بڑھین - ف - تو امام ابو حنیفہ سے تین روایات ہین اول یہ کہ - وجب فی الزیادۃ بقدر ذلک - زیادتی مین بقدر اسکے واجب ہے الی ستین - ساٹھ تک - ففی الواحدۃ الزائدۃ ربع عشر مسنۃ - پس ایک زائد مین مسنہ کا چالیسوان حصہ ہے - وفی الاثنین نصف عشر مسنۃ - اور دو زائد مین بیسوان حصہ مسنہ کا - وفی الثلاثۃ ثلثۃ ارباع عشر مسنۃ - اور تین زائد مین تین چالیسوین حصے - ف - یعنی مسنہ کی قیمت لگا کر مثلاً فرض کرو کہ دس آنہ کا ہے تو اُسکے چالیس حصہ کرکے تین حصہ چنانچہ تین پیسے ہوے - اور علی ہذا القیاس - م - وہذا روایۃ الاصل - اور یہ مبسوط کی روایت ہے - لان العفو ثبت نصا بخلاف القیاس ولا نص ہہنا - اسکی وجہ یہ ہے کہ مال زکوٰۃ مین عفو کا ثبوت از روے نص کے ہوا بخلاف قیاس کے اور یہان یعنی چالیس سے زائد کی عفو مین کوئی نص نہین - ف - تو ہم قیاس سے ثابت نہین کر سکتے ہین - لیکن آگے آتا ہے کہ ایک نص وارد ہے مگر جبکہ ماؤل ہو - م - وروی الحسن عنہ انہ لایجب فی الزیادۃ شیٔ حتی تبلغ خمسین ثم فیہا مسنۃ وربع مسنۃ او ثلث تبیع - اور روایت دوم وہ جو حسن بن زیاد نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ زیادتی مین کچھ واجب نہوگا یہانتک کہ پچاس ہو جاوین پھر پچاس مین ایک پورا مسنہ ہوگا اور اسکے ساتھ مسنہ کی چوتھائی قیمت یا تبیع کی تہائی قیمت ہوگی - لان مبنی ہذا النصاب علی ان یکون بین کل عقدین وقص وفی کل عقد واجب - اس روایت کی وجہ یہ کہ نصاب بقر کا مبنی اس شان پر ہے کہ ہر دو عقد کے درمیان وقص یعنی عفو ہو اور ہر عقد پر جبا کر واجب ہو - ف - عقد یعنی دہائی کی گرہ - جیسے ۳۰ - ۴۰ - ۵۰ - ۶۰ - ۷۰ - وغیرہ تو ۳۰ - اور ۴۰ - کے درمیان

عفو ہے اور ۵۰۔ کے عقد پر تبیعہ واجب اسی طرح ۴۰۔ سے وہاں تک عفو ہے اور ۵۰۔ پر جاکر واجب ہوا۔ و قال ابو یوسف ومحمد لاشئی فی الزیادۃ حتی تبلغ ستین۔ اور صاحبین نے کہا کہ چالیس سے بڑھنے میں کچھ واجب نہ ہوگا یہانتک کہ ساٹھ کو پہونچیں۔ ف۔ اور یہی مالک وشافعی واحمد کا قول ہے۔ وھو روایۃ عن ابی حنیفۃ۔ اور یہی تیسری روایت امام ابو حنیفہ رح سے ہے۔ ف۔ یہی روایت اوفق ہے۔ المحیط۔ اور یہی مختار ہے۔ جوامع الفقہ۔ اسی پر فتوی ہے۔ البحر۔ لقولہ علیہ السلام لمعاذ رض لاتاخذ من اوقاص البقر شیئاً۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رض کو ارشاد فرمایا کہ اوقاص البقر سے کچھ نہ لینا۔ وفسروہ بما بین اربعین الی ستین۔ اور علماء نے اوقاص کی تفسیر کی کہ وہ مقدار جو ۴۰۔ اور ۶۰۔ کے درمیان ہے۔ ف۔ یعنی دو نصاب کے درمیان۔ قلنا قد قیل ان المراد ھھنا الصغار۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ یہ بھی کہا گیا کہ اس مقام پر اوقاص سے بہت چھوٹے بچے مراد ہیں۔ ف۔ یعنی عجاجیل جو سال بھر کے نہوں۔ مترجم کہتا ہے کہ اس تاویل میں اشکال ہے۔ دارقطنی اور ابو بکر البزار رح نے ابن عباس رض سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رض کو یمن بھیجا اور حکم دیا کہ ہر تیس بقر سے تبیع یا تبیعہ لے اور ہر چالیس سے مسن یا مسنہ لے پس اہل یمن نے کہا کہ پھر اوقاص لیجئے اوقاص میں کیوں نہیں لیتے تو معاذ رض نے کہا کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسمیں کچھ حکم نہیں دیا اور میں عنقریب دریافت کرونگا جب وہاں حاضر ہونگا پس سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہوکر دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ اوقاص میں کچھ نہیں ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ اسکی اسناد میں ضعف ہے اور معجم طبرانی کی روایت معاذ بن جبل رض میں مذکور ہے کہ مجھے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ اہل یمن میں حکم دیا کہ بقر ہر تیس میں تبیعہ اور ہر چالیس میں مسنہ اور ساٹھ میں دو تبیع اور ستر میں تبیعہ ومسنہ لوں اور حکم دیا کہ انکی مابین میں کچھ نہ لوں مگر جبکہ مسنہ یا جذع کو پہونچے ورواہ القاسم بن سلام یعنی ابو عبید رح۔ ابن الہمام نے کہا کہ روایت مرسل ہے اور راوی غیر مشہور۔ میں کہتا ہوں مرسل اور غیر مجروح سے ضرر نہیں اور یہ مفید ہے کہ بعد دریافت کے روایت کی۔ فاحفظہ فانہ نافع۔ م۔ ثم فی الستین تبیعان او تبیعتان۔ پھر ساٹھ میں دو تبیع یا دو تبیعہ ہیں۔ ف۔ بحساب ہر تیس پر تبیع یا تبیعہ کے۔ وفی سبعین مسنۃ وتبیع۔ اور ستر میں ایک مسنہ وایک تبیع۔ ف۔ یعنی ۴۰۔ کا مسن یا مسنہ اور ۳۰۔ کا تبیع یا تبیعہ۔ وفی ثمانین مسنتان۔ اور اسی میں دو مسنہ ہیں۔ ف۔ بحساب ہر چالیس پر مسنہ کے۔ وفی تسعین ثلثۃ اتبعۃ۔ اور نوے میں تین تبیعہ ہیں۔ وفی المائۃ تبیعان ومسنۃ۔ اور سو میں دو تبیعہ وایک مسنہ ہے۔ وعلی ہذا۔ اور اسی قیاس پر حساب کرنا چاہیے۔ فیتغیر الفرض فی کل عشرۃ من تبیع الی مسنۃ ومن مسنۃ الی تبیع۔ پس فرض زکوۃ متغیر ہوتا جائیگا ہر دہائی پر تبیع سے مسنہ کی طرف اور مسنہ سے تبیعہ کی طرف۔ لقولہ علیہ السلام فی کل ثلثین من البقر تبیع او تبیعۃ وفی کل اربعین مسن او مسنۃ۔ بدلیل قولہ علیہ السلام بقر سے ہر تیس میں ایک تبیع یا تبیعہ ہے یعنی نر یا مادہ اور ہر چالیس میں مسن نر یا مسنہ مادہ ہے۔ ف۔ رواہ ابوداود عن علی رض ورواہ الطبرانی عن معاذ رض۔ ع۔ والجوامیس والبقر سواء۔ جاموس وبقر برابر ہیں۔ ف۔ یعنی زکوۃ کے حق میں حکم یکسان ہے حتی کہ ہر تیس بھینسوں پر ایک سال گذرا ہوا بچہ نر یا مادہ ہے اور ہر چالیس بھینسون پر دو سال گذرا ہوا نر یا مادہ بچہ ہے۔ لان اسم البقر یتناولہا۔ کیونکہ بقر کا نام گاے وبھینس دونوں کو شامل ہے۔ ف۔ اور بیل وبھینسا اسی جنس میں ہیں۔ اذ ھو نوع منہ۔ کیونکہ جاموس یعنی گاومیش ایک قسم گاوکی ہے

الا ان اوہام الناس لایسبق الیہ فی دیارنا نقلتہ - مگر ہمارے دیار مرغینان مین چونکہ بھینس بہت کم ہین تو گاو بولنے سے گاومیش کی طرف خیال نہین جاتا ہے - ف - اور ہمارے دیار ہندوستان مین بھی دونون کا نام علحدہ معروف ہونے سے جنس وذات کا خیال چھوڑکر گاے کہنے سے بھینس کی طرف بالکل ذہن تبادر نہوگا مگر زکوٰۃ تو اصل حقیقت پر مبنی ہے اور قسم کی بنا البتہ عرف تبادر پر ہے - فلذلک لایحنث بہ فی یمینہ لایاکل لحم بقر - اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ گوشت گاو نہ کھاؤنگا تو بھینس کا گوشت کھانے سے حانث نہ ہوگا - ف - یعنی قسم نہ ٹوٹیگی - مین کہتا ہون کہ امام مصنف کے ملک مین تو گاومیش اور گاو مین ذاتی جنسیت کے ساتھ نام کی بھی کچھ شرکت ہے لہذا قسم نہ ٹوٹنا ایک نوع تبادر پر ہے اور ہمارے دیار مین تو کچھ شبہہ نہین کہ بھینس کے گوشت سے مانند بکری کے گوشت کے حانث نہوگا - واللہ تعالی اعلم - م - اگر پالو مادہ اور جنگلی نر سے پیدا ہوے ہون تو ان پر زکوٰۃ ہے اور برعکس ہو تو نہین ہے - محیط السرخسی - ع - اگر گائین بھینسین مختلط ہون تو نصاب پورا کرنے کے لیے انکو ملاکر شمار کرنا واجب ہے پھر دونون قسم مین سے جس قسم کے زیادہ ہون اسی قسم سے زکوٰۃ مین لیا جاوے اور اگر مساوی ہون تو اعلی مین سے ادنی لیا جاوے اور ادنی مین سے اعلی لیا جاوے - البحر - افضل یہ کہ بقر کی زکوٰۃ مین نر سے تبیع اور مادہ مین سے مسنہ دیجاوے - التتابیہ

فصل فی الغنم - فصل غنم کی زکوٰۃ کے بیان مین - ف - غنم ہر شخص کے لیے مفت غنیمت ہے بخلاف گاے کے کہ وہ سینگ بھونک کر پیٹ بقر کردیتی ہے - غنم اسم جنس ہے جو بکری وبھیڑ دونون قسم کو شامل ہے - اسکا کمتر نصاب چالیس ہے چنانچہ فرمایا - لیس فی اقل من اربعین من الغنم السائمۃ صدقۃ - غنم کی چالیس چرائی والیون سے کم مین زکوٰۃ نہین ہے - فاذا کانت اربعین - پھر جب چالیس ہوجاوین - ف - ضمن سال بھر کا بچہ بھی شمار ہوگا نہ کم کا - شرح الطحاوی - اور وہ بھی جو پالو مادہ سے پیدا ہوا اگرچہ نر جنگلی کھبا یا ہرن ہو نہ برعکس - محیط السرخسی - پس شمار چالیس ہو - سائمۃ - درحالیکہ سائمہ ہون - وحال علیہا الحول - اور انپر سال پلٹ جاوے - ففیہا شاۃ تو انمین ایک شاۃ واجب ہے - ف - نر ہو یا مادہ - پھر جب چالیس سے بڑھین تو بھی ایک ہی واجب رہیگی الی مائۃ وعشرین - ایک سو بیس تک - فاذا زادت واحدۃ ففیہا شاتان الی مائتین - پھر جب ۱۲۰ پر ایک زیادہ ہوگئی تو انمین دو بکریان واجب ہین دو سو تک - فاذا زادت واحدۃ ففیہا ثلث شیاہ - پھر جب دو سو پر ایک زیادہ ہو تو اسمین تین بکریان ہین - ف - پھر یہی تین بکریان واجب رہینگی یہانتک کہ چار سو پورے ہون - فاذا بلغت اربع مائۃ ففیہا اربع شیاہ - پھر جب چار سو ہوجاوین تو اسمین چار بکریان واجب ہین - ثم فی کل مائۃ شاۃ - پھر ہر سیکڑے پر ایک بکری بڑھتی جاویگی - ف - حتی کہ پانچ سو پر پانچ اور چھ سو پر چھ ہین - علی ہذا القیاس - ہکذا ورد البیان فی کتاب رسول اللہ علیہ السلام ایسا ہی بیان نصاب وارد ہوا ہے فرمان حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین - ف - جو عمرو بن حزم رضہ کو لکھدیا - وفی کتاب ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ - اور فرمان زکوٰۃ حضرت صدیق رضی اللہ عنہ - ف - رواہ البخاری - اور فرمان حضرت عمر رضہ مین - رواہ ابو داؤد وغیرہ - وعلیہ انعقد الاجماع - اور اسی پر اجماع منعقد ہوا - ف - اور یہی فقہاء سلف وخلف اور چارون مجتہدین وغیرہم کا مذہب ہے - مع - والضان والمعز سواء - اور قسم ضان ومعز دونون اسمین یکسان ہین - ف - حتی کہ نصاب پورے ہونے مین دونون کو ملایا جائیگا اور اسمین کچھ اختلاف نہین - مع - لان لفظۃ الغنم شاملۃ للکل - کیونکہ لفظ غنم دونون کو شامل ہے

ف۔ جیسے اسم جنس اپنے انواع کو شامل ہوتا ہے۔ **والنص ورد بہ** ۔ اور نص بلفظ غنم وارد ہے۔ ف۔ تو دونوں شامل رہیں ۔ **ویوخذ الثنی فی زکوتہا** ۔ اور ثنی اسکی زکوٰۃ میں لیا جائیگا۔ ف۔ خواہ ضان کا ہو یا معز کا۔ **ولا یوخذ الجذع من الضان الا فی روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ** ۔ اور ضان کا جذع نہیں لیا جائیگا۔ ظاہر الروایۃ میں سوائے حسن بن زیاد کی روایت ابو حنیفہ کے۔ **والثنی ما تمت لہ سنۃ** ۔ اور ثنی وہ بچہ کہ پورا سال بھر کا ہو۔ ف۔ دوسرے میں لگا ہو۔ اور گائے کا ثنی دو برس کا اور اونٹ کا پانچ برس کا ہے۔ **والجذع ما اتی علیہ اکثرہا** ۔ اور جذع وہ بچہ کہ جسپر سال کا زیادہ حصہ گذرا ہو۔ ف۔ یہی ظاہر المذہب ہے اور بدائع وغیرہ میں کہا کہ جس پر چھ ماہ گذرے ہوں ۔ع۔ **وعن ابی حنیفۃ وہو قولہما انہ یوخذ الجذع** ۔ اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ ضان کا جذع لیا جاوے اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ **لقولہ علیہ السلام انما حقنا الجذعۃ والثنی** ۔ کیونکہ حدیث ہے کہ ہمارا حق تو جذعہ و ثنی ہے۔ ف۔ یہ روایت تو غریب ہے لیکن مسعر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو مصدقین سے روایت ہے کہ ہم کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاملہ بکری لینے سے منع فرمایا اور ہم جذعہ یا ثنیہ لیتے ہیں ۔ کما رواہ ابو داؤد والنسائی واحمد۔ اسی طرح حدیث سفیان بن عبد اللہ میں حضرت عمر رضہ نے فرمایا کہ سخلہ یعنے جذعہ سے چھوٹا تعداد نصاب میں شمار ہوگا اور زکوٰۃ میں نہ لیا جائیگا اور گوشت کے موٹے تازے اور بچہ کو دودھ پلانے والی اور حاملہ اور غنم کا نر نہیں لیا جائیگا بلکہ جذعہ یا ثنیہ لیا جائیگا اور یہ عدل ہے اور حدیث کو مالک رح نے موطا میں روایت کیا ۔مف۔ **ولانہ یتادی بہ الاضحیۃ** اور جذعہ اس وجہ سے جائز ہوگا کہ اُسکی قربانی جائز ہے۔ ت۔ کما فی حدیث عاصم بن کلیب رحمہ اللہ عند ابی داؤد وابن ماجہ واحمد والحاکم ۔ **فکذا الزکوٰۃ** ۔ تو زکوٰۃ بھی جائز ہے۔ **وجہ الظاہر حدیث علی رضہ موقوفاً ومرفوعاً** ۔ وجہ ظاہر الروایۃ کی حدیث حضرت علی رضہ ہے جسکو حضرت علی کا قول کرکے موقوف اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کرکے مرفوع روایت کیا ہے کہ۔ **لا یوخذ فی الزکوٰۃ الا الثنی فصاعدا** ۔ زکوٰۃ میں نہیں لیا جائیگا مگر ثنی یا اس سے بڑھکر۔ ف۔ تو ثنی سے کم یعنی جذعہ جائز نہ ہوا۔ **ولان الواجب ہو الوسط وہذا من الصغار** ۔ اور اسوجہ سے کہ واجب تو وسط درجہ کا ہے اور جذعہ ادنی درجہ میں ہے۔ ف۔ تو جذعہ جائز نہ ہوا۔ **ولہذا لا یجوز فیہا الجذع من المعز** ۔ اور اسی ادنی ہونے کی وجہ سے معز کا جذعہ زکوٰۃ میں لینا باتفاق نہیں جائز ہے۔ ف۔ رہا جذعہ ضان کی قربانی ہونا تو فرمایا کہ۔ **وجواز التضحیۃ بہ عرف نصا** ۔ جذع کا قربانی میں جائز ہونا نص سے معلوم ہوا۔ ف۔ کہ جب مسنہ میسر ہونا مشکل ہو تو ضان کا جذع ذبح کرو۔ رواہ مسلم عن جابر رضہ۔ اور زکوٰۃ میں کوئی نص نہیں ہے اگر کہا جاوے کہ روایت نص تو اوپر گذری کہ انما حقنا الجذع والثنی۔ تو جواب دیا کہ۔ **والمراد بما روی الجذع من الابل** ۔ مراد اس روایت میں اونٹ کا جذع ہے۔ ف۔ سرخسی رح نے کہا کہ یہ تاویل بعید ہے اسواسطے کہ اونٹ میں مذکر یعنی نر تو لیا نہیں جاتا ۔ع۔ پھر مخفی نہیں ۔ ہاں مسعر رضی اللہ عنہ کی حدیث ابو داؤد ونسائی واحمد میں اور حدیث سفیان رح کے موطا میں صریح اس تاویل کو رد کرتی ہیں اور وہ بلاشبہ بحکم مرفوع ہے تو غیر ظاہر الروایۃ کو ترجیح دینا جب ہو یعنی امام و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق جذع الضان لینا جائز ہے۔ مف۔ **ویوخذ فی زکوٰۃ الغنم الذکور والاناث** ۔ اور غنم کی زکوٰۃ میں نر و مادہ دونوں لینا جائز ہے۔ **لان اسم الشاۃ ینتظمہا وقد قال علیہ السلام فی اربعین شاۃ شاۃ** ۔ کیونکہ شاۃ کا لفظ نر و مادہ دونوں کو شامل ہے حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ چالیس شاۃ میں ایک شاۃ واجب ہے۔ ف۔ تو شاۃ خواہ نر ہو یا مادہ ہو وہ دیدے اور حدیث روایہ ابو داؤد

والترمذی ہم - مسئلہ - حضرت الصدیق وحضرت عمر رضی اللہ عنہما کے فرمان زکوٰۃ مین یہ عبارت موجود ہے - وما کان من خلیطین فانہما یتراجعان بالسویہ ولا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع مخافۃ الصدقہ یعنی اور جو چیز کہ دو خلیط سے ہو تو دونون باہم عدل کے ساتھ رجوع کرین اور جمع نہ کیا جاوے درمیان متفرق کے اور نہ تفرقہ کیا جاوے درمیان مجتمع کے بخوف زکوٰۃ - شافعی رح نے کہا کہ اس حکم سے مثلاً ۵ - اونٹ یا ۳۰ - گاے یا ۴۰ - غنم اگر دو شخصون مین بشرائط خلطہ مخلوط ہون تو اس نصاب واحد مین زکوٰۃ واجب ہوگی اور ہمارے نزدیک زکوٰۃ واجب نہین اور حدیث کے یہ معنی نہین ہین ورنہ ہر ایک پر نصاب سے کم مین زکوٰۃ لازم آوے اور یہ خلاف حدیث ہے بس جمع وتفریق باعتبار ملک کے مالکان ومصدق دونون کو منع ہے - چنانچہ اگر کسی کے ملک مین ۱۲۰ - بکریان مجتمع ہین تو ایک بکری واجب ہے بس اگر مصدق انکو ۴۰ - ۴۰ - ۴۰ - کے تین ٹکڑے کرے تو تین بکریان لازم آدین اور اگر تین شخصون کی درحقیقت ہون تو انپر خلط کرنے سے ایک ہی بکری رہ جاوے - اسیطرح اگر چالیس بکریان دو آدمیون کی ہین تو انکو مجتمع کرکے نصاب نہ بناوے حالانکہ ہر ایک کے ۲۰ - ہین اور اگر ایک کی ہون تو وہ دو ٹکڑے نہ کرے کہ زکوٰۃ نہو بس حاصل یہ کہ اگر واقعی خلیط ہون تو مصدق نے جو لیا ہے دونون خلیط باعتبار اپنے حصہ کے سمجھ لین اور اگر خلیط نہون تو بخوف صدقہ جمع وتفریق نہین جائز ہے بس قولہ - لا یجمع بین متفرق - متفرق ملک والے جانورون کو مصدق جمع نہ کرے تاکہ نصاب پورا کرے اور نہ مالکان مجتمع کرکے (۱۲۰) بکرون پر ایک ہی بکری دین - ولا یفرق بین مجتمع مخافۃ الصدقہ - اور مجتمع کو متفرق نہ کرے - بخوف صدقہ حتی کہ مالک واحد ۴۰ - غنم کو دو جگہ متفرق نہ کرے تاکہ زکوٰۃ لازم نہ آوے یا مصدق ۱۲۰ اسکو ملک واحد مین مجتمع جنین ایک بکری ہے تین ٹکڑے کرکے تین بکریان نہ لے بس مصدق تو نصاب بنانے یا صدقہ بڑھ جانے کی غرض سے جمع وتفریق نہ کرے اور مالکان نصاب توڑنے یا صدقہ گھٹانے کے لیے جمع وتفریق نہ کرین اور مین نے اس تفریق سے بعضے جہلا کا زعم توڑا جو اس مسئلہ کو مخالف حدیث زعم کرتے ہین حالانکہ یہ عین موافق ومحقق ہے فالحمد واللہ تعالیٰ اعلم -

فصل فی الخیل

فصل گھوڑون کی زکوٰۃ مین - خیل ہر قسم کے گھوڑے کو شامل ہے خواہ مذکر ہو یا مونث ہو - واضح ہو کہ جو گھوڑا جہاد وغیرہ مین استعمال کا ہو اسمین بالاتفاق زکوٰۃ نہین - ع - اور جو گھوڑا تجارت کا ہے بالاتفاق اُسکی قیمت پر زکوٰۃ ہے - المضمرات - اور جو گھوڑے چرائی ونسل کے ہین اُنمین اختلاف ہے چنانچہ فرمایا - اذا کانت الخیل سائمۃ - جب خیل سائمہ ہون - ذکورا واناثا - نرومادہ ملے ہوے - ف - واضح ہو کہ اُنکے نصاب کی کچھ تعداد نہین اور نہ اُنکی ذات سے جزو زکوٰۃ ہے اور بالاجماع اُنکی زکوٰۃ کو امام جبرًا نہین وصول کریگا بلکہ اسکے مالک پر واجب ہے - فصاحبہا بالخیار - تو انکا مالک مختار ہے یعنے دو باتون مین ایک یہ کہ - ان شاء اعطی من کل فرس دینارا - اگر چاہے تو ہر گھوڑے سے ایک دینار دیدے - دوم - ان شاء قومہا واعطی عن کل مائتین خمسۃ دراہم - اگر چاہے تو اُنکی قیمت لگا کر ہر دو سو درم سے پانچ درم دیدے - ف - یعنی مثلاً قیمت اندازہ کرنے والون نے چار سو درم کا گھوڑا جانچا تو ہر دو سو پر پانچ کے حساب سے دس درم اس گھوڑے کی زکوٰۃ دیدے - وہذا عند ابی حنیفہ وہو قول زفر - اور یہ حکم زکوٰۃ واجب ہونے کا امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اور یہی زفر رح کا قول ہے - وقالا لا زکوٰۃ فی الخیل - اور ابو یوسف ومحمد نے کہا کہ خیل مین زکوٰۃ نہین - ف - یہی مالک وشافعی واحمد کا قول ہے - لقولہ علیہ السلام لیس علی المسلم فی عبدہ ولا فی فرسہ صدقۃ - بدلیل حدیث کہ نہین ہے مسلمان پر اسکے غلام مین اور نہ اُسکے گھوڑے مین کچھ صدقہ - ف - رواہ الستہ - ہم کہتے ہین کہ غلام تجارت مین بالاجماع صدقہ

تو غلام خدمت مراد ہے اسی طرح فرس جہاد و ضرورت، تو خیل سائمہ میں صدقہ نہ ہونا کہاں سے ثبوت ہوا۔ بلکہ دلیل موجود ہو تو زکوٰۃ واجب ہوگی بدلیل **قوله عليه السلام في كل فرس سائمة دينارا او عشرة دراهم** - اور امام ابو حنیفہ کی دلیل حدیث کہ ہر چرائی کے گھوڑے میں ایک دینار یا دس درم واجب ہیں۔ **ف** یہ حدیث بدون ذکر دس درم کے دارقطنی و بیہقی نے روایت کر کے کہا کہ ضعیف ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسکی قوت کے واسطے حدیث ابو ہریرہ رض ہے کہ جس میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ نہ دینے والوں کے ذکر میں گھوڑوں کا ذکر فرمایا کہ ایک وہ مرد جس نے گھوڑے کو اظہار ثروت و تعفف کی راہ سے باندھا پھر وہ اس گھوڑے کی گردن و پیٹھ میں اللہ تعالیٰ کا حق نہیں بھولا۔ کما رواہ البخاری و مسلم۔ تو پیٹھ کے بعد گردن کا حق وہی زکوٰۃ ہے کیونکہ بالاتفاق سوائے زکوٰۃ کے دیگر حقوق ساقط ہیں۔ مع۔ پھر اگر کہا جاوے کہ صحاح الستہ کی حدیث جس سے صاحبین نے استدلال کیا وہ اُسکے معارض و اصح و اقوی ہے تو جواب یہ کہ وہ ماول ہے۔ **وتاويل ما رواياه** - اور تاویل اس حدیث کی جو صاحبین نے روایت کی۔ **ف** یہ کہ گھوڑے سے مراد ہیں۔ **فرس الغازي** ہے۔ **ف** یعنی غازی مسلمان پر اسکے گھوڑے کی زکوٰۃ نہیں اور احمد بن زنجویہ نے کتاب الاموال میں کہا کہ حدثنا علی بن الحسن حدثنا سفیان بن عیینۃ عن ابن طاؤس عن ابیہ قال الخ یعنی طاؤس نے کہا کہ میں نے ابن عباس رض سے پوچھا کہ کیا خیل میں زکوٰۃ ہے فرمایا کہ غازی فی سبیل اللہ کے گھوڑے پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ مع۔ **وهو المنقول عن زيد بن ثابت** - اور یہی زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے منقول ہے۔ **ف** کتب الروایۃ میں نہیں ملی۔ ہاں شیخ ابو زید رح نے کتاب الاسرار فقہ میں ذکر کیا ہے۔ مع۔ **والتخيير بين الدينار والتقويم ماثور عن عمر رض** - اور اختیار ہونا کہ چاہے ایک دینار دیدے یا قیمت لگا کر زکوٰۃ دے یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ **ف** واضح ہو کہ زکوٰۃ الخیل کے مسئلہ میں فتاوی قاضیخان و خلاصہ و کافی میں ہے کہ فتوی صاحبین کے قول پر ہے۔ مگر شمس الائمہ سرخسی و صاحب التحفہ نے قول ابو حنیفہ رح کو ترجیح دی کہ فرس کی اضافت سے اسکی سواری و استعمال کا گھوڑا مراد ہے۔ تو ایسے گھوڑے میں زکوٰۃ نہ ہونے سے یہ کیونکر لازم آیا کہ کسی گھوڑے میں زکوٰۃ نہیں۔ پھر گردن پر حق سوائے زکوٰۃ کے اور نہیں رہا۔ حدیث میں جب آپ سے گدھوں کو پوچھا گیا تو ارشاد فرمایا کہ اسکے بارہ میں مجھپر کچھ نازل نہیں ہوا۔ پس اگر گھوڑوں میں زکوٰۃ تجارت مراد ہوتی تو وہ گدھوں میں بھی بلا خلاف موجود ہے پس گھوڑوں میں زکوٰۃ سائمہ ثابت ہے۔ بعض نے کہا کہ ثبوت پہلے تھا پھر نسخ ہوگیا بدلیل حدیث علی رض مرفوعا کہ میں نے تمکو زکوٰۃ الخیل و زکوٰۃ غلاموں سے عفو کیا پس درم و دینار کی زکوٰۃ لاؤ۔ رواہ الترمذی والنسائی۔ جواب۔ کچھ بھی دلالت نسخ نہیں بلکہ خدمتی غلام بالاجماع مراد ہیں تو وہی گھوڑے بھی۔ ابن المنذر نے کہا کہ خلفاے راشدین سے زکوٰۃ الخیل ثابت نہیں۔ جواب آنکہ غلط دعوی ہے بلکہ دارقطنی نے جویریہ عن مالک عن الزہری عن السائب بن یزید رضی اللہ عنہ روایت کی کہ سائب نے فرمایا کہ میں نے اپنے باپ کو دیکھا کہ خیل کو مقوم لاتے پھر اُسکی زکوٰۃ حضرت عمر رض کو ادا کرتے تھے۔ ابن عبد البر نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ عبد الرزاق نے ابن جریج عن عمرو بن دینار عن حبیر بن یعلی بن امیہ عن ابیہ روایت کی جسمیں حضرت عمر رض نے یعلی کو ہر فرس سے ایک دینار لینے کا حکم کیا۔ عبد الرزاق عن ابن جریج عن ابن ابی حسین عن ابن شہاب الزہری روایت کی کہ حضرت عثمان رض خیل کی زکوٰۃ لیتے اور مجھے سائب بن یزید رض نے خبر دی کہ میں گھوڑوں کی زکوٰۃ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لاتا تھا۔ مع۔ یہ روایات صحیحہ مثبت ہیں کہ قول ابو حنیفہ احوط ہے اور قول صاحبین بوجہ موافقت جمہور کے لینا آسان ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ پھر بقول ابو حنیفہ رح مختلط نر و مادہ میں تو زکوٰۃ ہے۔ **وليس في ذكورها منفردة زكوة** - اور فقط تنہا مذکر

گھوڑوں میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ لانها لا تتناسل۔ کیونکہ فقط نروں سے تناسل نہیں ہوتا۔ ف۔ تو جب نر نہوا تو زکوٰۃ بھی نہیں ہے۔ وکذا فی الاناث المنفردات فی روایۃ۔ اور یہی حکم تنہا گھوڑیوں میں بھی ایک روایت میں ہے۔ وعنہ الوجوب فیہا۔ اور دوسری روایت میں امام رح سے فقط گھوڑیوں میں وجوب زکوٰۃ ہے۔ لانها تتناسل بالفحل المستعار بخلاف الذکور۔ کیونکہ فقط گھوڑیاں تو غیر کے گھوڑے سے جفتی ہیں برخلاف نروں کے۔ وعنہ انہا تجب فی الذکور المنفردۃ ایضاً۔ اور امام رح سے دوسری روایت میں فقط نر گھوڑوں میں بھی وجوب زکوٰۃ آیا ہے۔ ف۔ شیخ محقق ابن الہمام رحمہ اللہ تعالے نے فتح القدیر میں تحقیق سے روایات میں ترجیح دی کہ فقط گھوڑیوں مادہ کی صورت میں زکوٰۃ واجب ہے اور گھوڑوں میں فقط نر گھوڑوں کی صورت میں نہیں واجب ہے۔ مت۔ ولا شئ فی البغال والحمیر۔ اور خچروں وگدھوں میں کچھ زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ سائمہ اور مختلط نر و مادہ ہوں۔ لقولہ علیہ السلام لم ینزل علی فیہما شئ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خچروں وگدھوں کی زکوٰۃ میں مجھ پر کچھ حکم نازل نہیں ہوا۔ ف۔ کما رواہ البخاری۔ لیکن اسمیں خچروں کا ذکر نہیں ہے۔ شاید کہ دونوں کو ایک قسم شمار کیا جیسا کہ عرف میں ہے۔ و المقادیر تثبت سماعا۔ اور مقادیر زکوٰۃ توسمعی ہیں۔ ف۔ قیاسی وعقلی نہیں تو جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ سماع نہیں ہوا تو انمیں زکوٰۃ واجب نہوگی۔ الا ان یکون للتجارۃ۔ مگر جبکہ خچر وگدھے تجارت کے لیے ہوں۔ ف۔ تو تجارتی زکوٰۃ انمیں واجب ہوگی۔ لان الزکوٰۃ حینئذ تتعلق بالمالیۃ کسائر اموال التجارۃ۔ کیونکہ زکوٰۃ تو اس حالت میں مالیت سے متعلق ہوگی جیسے دیگر اموال تجارت میں ہوتی ہے۔ ف۔ وعلی ہذا سکھلائے ہوئے چیتے وکتے میں زکوٰۃ تجارت واجب ہے۔ السراجیہ۔ یوں ہی تجارتی لبیدوں میں ہونا چاہیے۔

فصل۔ مسائل متعلقہ زکوٰۃ سوائم کے بیان میں۔ لیس فی الفصلان۔ نہیں ہے فصلان یعنی اونٹ کے بچوں میں جو بنت مخاض سے چھوٹے ہوں۔ والعجاجیل۔ جمع عجول یعنی نہ گاے کے بچوں میں جو تبیعہ نہوں۔ والحملان۔ یعنی نہ غنم کے بچوں میں۔ صدقۃ عند ابی حنیفۃ۔ زکوٰۃ نزدیک ابو حنیفہ کے۔ ف۔ یعنی جب خالی فصلان وعجاجیل وحملان ہوں تو ابو حنیفہ کے نزدیک انمیں زکوٰۃ واجب نہیں۔ الا ان یکون معہا کبار۔ مگر جبکہ ان بچوں کے ساتھ بڑے بھی ہوں۔ ف۔ یعنی پورے سال کے یا زیادہ۔ اگر کہا جاوے کہ یہ بچہ خود ہی بڑے ہو جاوینگے اسواسطے کہ زکوٰۃ تو بعد سال کے واجب ہوتی ہے۔ جواب میں بعض نے کہا کہ بعد سال کے اس قابل ہونگے کہ اب سے انپر زکوٰۃ کا سال شروع ہو یا ابتدا سے سال زکوٰۃ شمار کیا جاوے بعض نے کہا کہ بلکہ یہ صورت ہے کہ مائیں بعد چھ ماہ کے قدر نصاب بچہ جنیں پھر مائیں مرگئیں اور بچہ رہے تو کیا دوسال انپر محول ہوگا یا نہیں۔ علی ہذا سال بھر و زیادہ کے جانور تھے اور درمیان سال میں اتنے سال سے کم بچہ خریدے پھر بڑے مرگئے۔ التحفہ۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ مائیں بعد دس ماہ کے مریں اور بچہ رہ گئے تو بعد دو ماہ گذرنے کے کیا سال زکوٰۃ ان بچوں پر محول ہوگا۔ حاصل جواب امام اعظم رح کے نزدیک یہ کہ نہیں مگر جبکہ کوئی سال یا زیادہ کا بھی ہو۔ مع۔ وہذا آخر اقوالہ۔ اور یہ امام اعظم کے تین اقوال میں سے آخری قول ہے۔ وہو قول محمد اور یہی امام محمد کا قول ہے۔ ف۔ اور یہی سفیان ثوری رح کا قول ہے۔ ع۔ وکان یقول اولا یجب فیہا ما یجب فی المسان۔ اور ابو حنیفہ پہلے یہ کہتے تھے کہ ان بچوں میں وہ واجب ہوگا جو مسنہ جانوروں میں واجب ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی بڑوں کی زکوٰۃ۔ وہو قول زفر ومالک۔ اور یہ زفر ومالک کا قول ہے۔ ثم رجع وقال

فیہا واحد منہا۔ پھر ابو حنیفہ رح نے رجوع کیا اور کہا کہ ان بچون مین انھین مین کا ایک واجب ہوگا۔ وہو قول ابی یوسف والشافعی۔ اور یہی ابو یوسف رشافعی کا قول ہے۔ ف۔ مبسوط مین ایک حکایت ذکر کی کہ ابو یوسف نے کہا کہ مین نے جاکر ابو حنیفہ رح سے پوچھا کہ ایک شخص کے پاس چالیس حملان ہین تو انمین کیا واجب ہوگا امام نے کہا کہ مسنہ بکری واجب ہوگی۔ مین نے کہا کہ پھر تو چالیس حملان کی قیمت سے اُس مسنہ کی قیمت زیادہ ہوئی تو برابر ہوگی۔ تب ایک ساعت غور کر کے کہا کہ ہان مسنہ نہین بلکہ انھین مین کا ایک واجب ہوگا۔ مین نے کہا کہ بھلا کیا سال بھر سے کم بچہ زکوٰۃ مین لے لیا جائیگا۔ تب ایک ساعت غور مین رہے پھر کہا کہ تب تو انمین کچھ واجب نہوگا۔ بعض نے کہا کہ انمین ابو حنیفہ رح کی تعریف ہے کہ ایک مجلس مین تین قول کہے اُنمین سے کوئی متروک نہین ہے۔ بعض مشائخ نے کہا کہ نہین بلکہ یہ مجنون واطفال سے واقع ہونا محال ہے۔ پھر امام ابو حنیفہ رح سے یہ کیونکر واقع ہوگا۔ فوائد الظہیریہ مع۔ مین کہتا ہون کہ امام مصنف کا کلام بھی اسی طرف مشعر ہے۔ مگر بعض مشائخ نے کہا کہ حکایت تو مشہور ہے پس ناچار تاویل کیجاوے کہ امام رح نے ابو یوسف کا امتحان کرنے کو ایسا کیا ہوگا۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ بغیر اسناد تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر موضوعات حدیثین مشہور ہین حتی کہ زمخشری نے کشاف مین لکھین بلکہ علامہ بیضاوی نے اس سے نقل کین ہان سراج المنیر مین مصرح تردید کر دی پس تردید اولی ہے۔ واللہ اعلم۔ بھلا اول تو مسنہ واجب کہتے پھر انہین کا ایک واجب کہا۔ پھر اس سے بھی رجوع کیا۔ وجہ قولہ الاول ان الاسم المذکور فی الخطاب ینتظم الصغار والکبار۔ قول اول کی وجہ یہ کہ نص مین جو اسم مذکور ہے وہ چھوٹے بڑون سب کو شامل ہے۔ ف۔ یعنی ابل وبقر وشاۃ جیسے بڑے ویسے بچے حتی کہ گاے کا گوشت نہ کھانے کی قسم مین حلوان عجل کھانے سے جھوٹا ہوگا تو بچون پر بھی وہی زکوٰۃ بڑون کی واجب ہے لیکن لازم آتا ہے کہ عمدہ مال یا درحقیقت کل مال لیا گیا اور یہ منع ہے لہذا رجوع کیا۔ وجہ الثانی تحقیق النظر من الجانبین۔ قول دوم کی وجہ طرفین کا پورا لحاظ ہے۔ ف۔ چنانچہ فقیر ون کو بھی ایک بچہ مل گیا اور مالک پر تمام بچون کی برابر قیمت کا مسنہ دینا لازم نہوا۔ کما یجب فی المہازیل واحد منہا۔ جیسے مہزول جانورون مین سے انھین مین سے ایک واجب ہوتا ہے۔ ف۔ توضیح یہ کہ مثلاً زکوٰۃ مین مسنہ واجب ہوئی اور گوسفندان مین سے بعض بڑی وقوی موٹی تازی ہے اور بعض چھوٹی کمزور لاغر ہے اور بعض درجہ اوسط پر ہے تو زکوٰۃ مین یہی اوسط واجب ہے پھر اگر سب ہی جانور مہزول یعنی دبلی ربغل ہون تو بعوض واجب درجہ اوسط سے اتر کر انھین مہزولون مین سے ایک جائز ہے اسی طرح واجبی عمر سے اتر کر ناقص عمر کا بھی جائز ہے لیکن ابو داؤد و نسائی کی حدیث سوید بن غفلہ رض مین دودھ پیتا بچہ لینے سے صریح ممانعت ہے۔ لہذا اس قول سے رجوع کیا۔ اور کہا کہ کچھ واجب نہین ہے۔ ووجہ الاخیر۔ اور اس قول اخیر کی وجہ یہ ہے۔ کہ ان المقادیر لا یدخلہا القیاس۔ مقادیر نصاب مین دخل قیاس کو نہین ہے۔ فاذا امتنع ایجاب ما ورد بہ الشرع امتنع اصلا۔ تو جب ممتنع ہوا واجب کرنا ایسی چیز کا جسکے ساتھ شرع وارد ہوئی ہے تو بالکل امتناع ہو گیا۔ ف۔ یعنی مثلاً ۲۵ بنت مخاض اور ۳۶۔ بنت لبون وغیرہ تو جب ابتدا سے بنت مخاض ہی ندارد ہے تو زائد بنت لبون کہان سے آوے اور اگر عمدہ کر دے تو گویا تمام مال یا عمدہ دیدے اور اگر انھین مین سے دے تو خلاف منصوص ہے علاوہ برین مثلاً ۲۵۔ مین ایک دے تو ۳۰۔ مین پھر ۴۶۔ مین آخر تک کیونکر دے۔ پھر واضح ہو کہ موطاے مالک کی حدیث سفیان بن عبد اللہ مین ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رض نے بھیجے زکوٰۃ وصول کرنے کو بھیجا پس مین نصاب کے شمار مین سخلہ کو بھی گن دیتا تو ان لوگون نے کہا کہ آپ سخلہ کو شمار کرتے حالانکہ زکوٰۃ مین نہین لیتے
سال سے کم بچہ

پس جب میں واپس آیا تو میں نے حضرت رضی اللہ عنہ سے عرض کیا آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہاں سخلہ اپنی تعداد نصاب
میں شمار ہوگا اور ہم اسکو زکوٰۃ میں نہیں لینگے - اصل حدیث موطا میں ہے - اس سے معلوم ہوا کہ سخلہ بھی نصاب میں
شمار ہے لہذا ابو حنیفہ رح نے فرمایا - **واذا کان فیہا واحدۃ من المسان جعل الکل تبعاً لہ فی انعقادہا**
نصاباً دون تادیۃ الزکوٰۃ - اور جب ان بچوں میں کوئی ایک بھی مسنہ ہو تو یہ سب بچے اس مسنہ کے تابع شمار
کیے جاوین مگر نصاب منعقد ہونے میں تابع ہیں نہ زکوٰۃ ادا ہونے میں - **ف** - لہٰذا زکوٰۃ میں تو جب مسنہ واجب
ہوا وہی لیا جائیگا - اور سخلہ نہیں لیا جائیگا - م - یہ اسوقت ہے کہ جتنے واجب زکوٰۃ ہوئے ہیں ایک یا دو وہ ان بچوں میں
موجود ہوں ورنہ وجوب نہوگا - اسکا بیان یہ کہ ۱۱۹ - حملان یعنی بکری کے حلوان بچے ہیں اور دو بچے پورے سال بھر
میں تو دونوں زکوٰۃ میں واجب ہونگے اور اگر حملان ۱۲۰ - ہوں اور ایک مسنہ ہو تو امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک یہی
ایک مسنہ واجب ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک ایک مسنہ وایک بچہ واجب ہوگا اور یہی قیاس اونٹ وگاے
کے بچوں میں ہے - جب مسنہ واجب ہوا تو وہ دیا جاوے اگرچہ درجہ اوسط سے کم ہو - اگر سال گذر کر مسنہ مرگیا
تو باقی بچوں سے زکوٰۃ باطل ہوگئی اور اگر بچے مرگئے اور مسنہ رہگیا تو اسکا چالیسواں حصہ لیا جائیگا - منح - **ثم عند
ابی یوسف لا یجب فی ما دون الاربعین من الحملان وفیما دون الثلثین من العجاجیل** - پھر امام ابو یوسف
کے نزدیک چالیس حملان سے اور تیس عجاجیل گاے کے بچہ سے کم میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی - **ف** - جیسے
اسوقت بھی کہ بڑے ہوں تو اس نصاب سے کم میں نہیں واجب ہوتی ہے - پھر زیادہ کی صورت میں جب بڑے
ہوں تو معلوم ہے اور مشکل تو ان بچوں میں ہے - **ویجب فی خمس وعشرین من الفصلان واحد** - اور اونٹ
کے فصیل بچوں میں جب کہ ۲۵ - ہوں ایک بچہ واجب ہے - **ف** - یہ تو آسان ہے مگر بڑوں ۳۶ - پر ایک بنت
لبون اور ۴۶ - پر ایک حقہ تھا بس بچوں کی صورت میں کیا ہوگا تو فرمایا - **ثم لا یجب شئ حتی تبلغ مبلغاً
لو کانت مسان ثنی الواجب** - پھر زائد میں کچھ واجب نہوگا یہانتک کہ بچوں کی تعداد اس مبلغ کو پہونچ
جاوے کہ اگر مسنات ہوتی تو واجب جوڑا ہوتا - **ف** - یعنی بچوں کی تعداد اتنی ہو جاوے کہ اس تعداد
پر بڑوں میں جو چیز واجب ہوتی ہے وہ دو ہوتی ہے اور وہ ۷۶ - ہے کیونکہ ۷۶ - پر دو بنت لبون واجب ہوتی ہیں تو
بچوں میں سے دو بچہ واجب ہونگے - **ثم لا یجب شئ حتی یبلغ مبلغاً لو کانت مسان ثلث الواجب**
پھر اسکے بعد کچھ واجب نہوگا یہانتک کہ ایسے مبلغ کو پہونچ جاوین کہ اگر مسنات ہوتی تو واجب تین ہوتیں -
ف - اور یہ مبلغ ۱۴۵ - ہے کہ اسوقت تین حقہ واجب ہوتے ہیں تو ۱۴۵ - بچوں پر تین بچہ واجب ہونگے
پھر واضح ہو کہ ۱۹۶ - پر چار حقہ واجب ہوتے ہیں تو ۱۹۶ - بچوں پر چار بچہ ہونگے وعلی ہذا القیاس - میں کہتا
ہوں کہ ۱۹۶ - پر چاہے چار حقہ کی جگہ پانچ بنت لبون دیدے حالانکہ پانچ بچہ دینے میں اشکال ہے - فافہم - پھر
یہی قیاس گاے وبکری کے بچوں میں ہے م - **ولا یجب فیما دون خمس وعشرین فی روایۃ** - اور یہ
بیان اونٹ کے ۲۵ - سے کم بچوں میں تو ایک روایت میں واجب نہیں - **وعنہ انہ یجب فی الخمس خمس
فصیل وفی العشر خمسا فصیل علی ہذا الاعتبار** - اور ابو یوسف سے دوسری روایت میں یہ کہ پانچ بچوں
میں ایک فصیل کا پانچواں حصہ واجب اور دس میں دو پانچویں وعلی ہذا القیاس - **ف** - ۱۵ - میں تین
پانچویں اور ۲۰ - میں چار پانچویں اور پچیس میں ایک بچہ - **وعنہ انہ ینظر الی قیمۃ خمس فصیل فی الخمس
والی قیمۃ شاۃ وسط فیجب اقلہما** - اور ابو یوسف سے تیسری روایت میں یہ کہ پانچ فصلان کی صورت میں

یعنی فصیل کی قیمت کے پانچوین حصہ کو اور ایک مسنہ بکری کی قیمت کو دیکھیں پس جو دونون مین سے کم ہو وہ واجب ہے۔ وفی العشر الی قیمۃ شاتین والی قیمۃ خمسی فصیل۔ اور دس فصلان کی صورت مین اوسط دو بکریون مسنہ کی قیمت کو اور فصیل کی قیمت کے دو پانچوین مقدار کو دیکھیں جو کم ہو وہ واجب ہے۔ علی ہذا الاعتبار علی ہذا القیاس۔ ف۔ پندرہ و بیس فصلان کی صورتون مین ہے۔ **قال ومن وجب علیہ سن فلم یوجد۔** مصنف نے کہا کہ اور جس شخص پر سن یعنی ایک سال کا جو دو سال سے کم اوسط درجہ کا واجب ہوا وہ موجود نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اوسط درجہ کا مسنہ نہیں مگر اعلی یا ادنی موجود ہے۔ **اخذ المصدق اعلے منہا ورد الفضل۔** تو مصدق اس سے اعلی کو لیکر زیادتی کو پھیر دے۔ ف۔ مثلاً اوسط مسنہ کی قیمت دو روپیہ ہے اور اعلی کی قیمت ڈھائی روپیہ ہے تو اعلی لیکر آٹھ آنہ واپس کر دے۔ **او اخذ دونہا واخذ الفضل** یعنی واجبہ اوسط سے ادنی کو لے اور زیادتی کو لے۔ ف۔ مثلاً ادنی کی قیمت پونے دو روپیہ ہین تو ادنی کو اور اسکے ساتھ چار آنہ لے۔ **وہذا ینبنی علی ان اخذ القیمۃ فی باب الزکوۃ جائز عندنا علی ما نذکرہ ان شاء اللہ تعالے۔** اور یہ مسئلہ اس بنا پر ہے کہ باب زکوۃ مین قیمت لینا ہمارے نزدیک جائز ہے چنانچہ ہم اسکو انشاء اللہ تعالے ذکر کرینگے۔ ف۔ پھر ظاہر عبارت کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ اس بارہ مین مصدق کو اختیار ہے یہی تجرید مین مذکور ہے۔ مع۔ بلکہ صحیح یہ کہ اختیار مالک کو ہے۔ النہایہ۔ نہین بلکہ معنی کتاب یہ کہ مصدق دونون صورتون مین سے کسی صورت سے وصول کر لے۔ **الا ان فی الوجہ الاول۔** مگر دونون مین فرق یہ کہ اول صورت مین۔ ف۔ جبکہ اعلی لیکر زیادتی پھیرے تجتی ہے۔ **لہ ان لایاخذ۔** مصدق کو اختیار ہے کہ اعلی جانور کو نہ لے۔ **ویطالبہ بعین الواجب۔** اور مالک سے عین واجب کا مطالبہ کرے۔ ف۔ یعنی مثلاً جانور اوسط مسنہ دیدے۔ **او بقیمتہ۔** یا اوسط کی قیمت دیدے۔ **لانہ شراء۔** کیونکہ یہ تو خرید ہے۔ ف۔ اور کسی پر خرید کرنے کے لیے جبر نہین ہو سکتا۔ **وفی الوجہ الثانی یجبر۔** اور دوسری صورت مین مصدق پر جبر کیا جائیگا۔ ف۔ کہ ادنی مسنہ و زیادتی لیوے۔ **لانہ لابیع فیہ بل ہو اعطاء بالقیمۃ۔** کیونکہ اسمین کچھ بیع نہین بلکہ زکوۃ دینا بذریعہ قیمت ہے۔ ف۔ غایت یہ کہ قیمت بالکل نقد نہین دی۔ م۔ یہی قول صحیح ہے۔ السراج الکافی مع۔ اور مصدق صرف اوسط درجہ کا لیگا اور اگر سب ہی جید ہون تو پھر جید لے لے۔ ت۔ **ویجوز دفع القیم فی الزکوۃ عندنا۔** اور ہمارے نزدیک زکوۃ مین قیمت دیدینا جائز ہے۔ ف۔ بالاجماع وہ قیمت جو ادا کے روز ہو۔ یہی اصح ہے اور قیمت اسی شہر کی معتبر ہوگی جہان مال ہے اور اگر جنگل مین ہو تو وہ قیمت دے جو وہان سے قریب تر آبادی مین ایسے جانور کی ہو۔ مف۔ اور اصل اسمین صحیح بخاری کی حدیث انس رضی اللہ عنہ ہے جسمین یہ مذکور ہے کہ جسکے پاس اونٹون مین زکوۃ جذعہ واجب ہوئی اور اسکے پاس جذعہ نہین مگر حقہ ہے تو اس سے حقہ قبول کیا جاوے اور وہ حقہ کے ساتھ دو بکریان کر دے اگر اسکو میسر آوین یا ۲۰ درم دیدے۔ اور جس پر زکوۃ حقہ واجب ہوئی اور اسکے پاس حقہ نہین مگر جذعہ ہے تو جذعہ قبول کیا جائیگا اور مصدق اسکو بیس درم یا دو بکریان دیدیگا۔ الخ۔ اور واضح ہو کہ زیادتی لینے و پھیرنے مین دو بکریان یا ۲۰ درم کچھ لازمی تقدیر نہین بلکہ اسی زمانہ مین یہی نرخ تھا پس ہر زمانہ کے نرخ پر مدار ہوگا۔ مع۔ اور اگر چار اوسط درجہ کی واجب ہوئین اور انکی قیمت مین مالک نے تین موٹی تازی دیدین یعنی مصدق کے نزدیک بھی اسی قیمت کی ہین تو جائز ہے۔ اسی طرح اوسط درجہ کی بنت مخاض کے برابر قیمت کی دُبلی بنت لبون

پڑے تو جائز ہے کیونکہ منصوص تو زکوٰۃ میں اوسط درجہ کا جانور ہے پس اعلیٰ اسمیں داخل نہ ہوگا اور جید ہونا سوائے سود والی چیزوں کے اور چیزوں میں معتبر ہے۔ الفتح۔ بالجملہ زکوٰۃ میں ادائے قیمت جائز ہے۔ وکذا فی الکفارات اور یونہی کفارات میں ادائے قیمت جائز ہے۔ ف مراد مالی کفارے ہیں مثلاً قسم کے کفارہ میں روزہ رکھنا یا کھانا یا کپڑا واجب ہے پس بادشاہ کے واسطے تو روزہ رکھنا حتمی کر دیا گیا اور باقی لوگوں کو دس مساکین کا کھانا یا کپڑا دینا بھی کفارہ ہے پس بجائے اسکے اگر نقد قیمت دیدے تو جائز ہے۔ وصدقۃ الفطر۔ اور یونہی صدقہ فطر میں نقد قیمت دینا جائز ہے۔ والعشر والنذر۔ اور یونہی قیمت دیدینا عشر میں اور نذر میں جائز ہے ف یعنی اُسکی زمین کی پیداوار میں دسواں حصہ واجب ہوا اسنے سب فروخت کرکے دسواں حصہ قیمت دی یا دسواں حصہ اندازہ کرکے دیدی تو جائز ہے اور اگر یہ اشرفی صدقہ کرنے کی نذر کی پھر اسکے برابر درم صدقہ کر دیے تو جائز ہے بخلاف اسکے اگر دو غلام آزاد کرنے کی نذر کی تو اُنکے برابر قیمت کا ایک غلام آزاد کرنے سے ادا نہیں ہوگی۔ منح۔ اور قیمت وہ معتبر ہوگی جو وجوب کفارہ یا صدقہ فطر وغیرہ کے روز تھی۔ د۔ وقال الشافعی لا یجوز اتباعا للمنصوص۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ قیمت ادا کرنا بوجہ منصوص کے اتباع کے نہیں جائز ہے۔ ف یعنی منصوص تو بنت مخاض یا مسنہ وتبیعہ ہے اور یونہی کفارات وصدقہ فطر میں پس اسی کی اتباع واجب ہے اور قیمت نہیں جائز ہے۔ کما فی الھدایا والضحایا۔ جیسے ہر قسم کی ہدی وقربانیوں میں ف بالاتفاق قربانی کے سوائے قیمت نہیں جائز ہے۔ ولنا ان الامر بالاداء الی الفقیر ایصال للرزق الموعود الیہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فقیر کو ادا کرنے کا حکم جو شرع نے دیا ہے یہ اُسکو وعدہ دیا ہوا رزق پہونچانا ہے۔ ف یعنی حق تعالے نے ہر جاندار کے رزق کا وعدہ فرمایا ہے تو اس وعدہ پر رزق پہونچانے میں ایک سبیل یہ کہ مالداروں کو حکم دیا کہ فقیروں کو زکوٰۃ ادا کریں۔ فیکون ابطالا لقید الشاۃ۔ تو یہ بکری کے قید کا ابطال ہے ف یعنی اس سے معلوم ہوا کہ کچھ بکری خاصۃً دینے کی قید نہیں ہے۔ فصار کالجزیۃ۔ تو یہ مثل جزیہ کے ہو گیا۔ ف اور جزیہ میں کوئی خصوصیت بالاتفاق نہیں ہے۔ اور حدیث انس رضی اللہ عنہ اوپر گذری جس سے صاف ظاہر ہے کہ کوئی خاص بنت لبون یا حقہ یا جذعہ کی خصوصیت نہیں ہے۔ اور نیز بخاری کی روایت طاؤس سے معاذ رض کی زکوٰۃ الیمن وصول کرنے میں تعلیقاً مذکور ہے صحیح ہے اور ابن ابی شیبہ نے عبدالرحمن بن سلیمان عن مجاہد عن قیس بن ابی حازم عن الصنابحی الاحمسی قال ابصر النبی الخ یعنی صنابحی احمسی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کے اونٹوں میں عمدہ اونٹ دیکھکر فرمایا کہ یہ کہاں سے آیا تو مصدق نے عرض کیا کہ میں نے ناکارہ دو اونٹوں سے اسکو بدل لیا ہے۔ فرمایا کہ پھر تو خوب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بنت مخاض وبنت لبون وغیرہ جنکی تنصیص ہے وہ مقدار مالیت کے لیے بیان ہوئی ہیں ورنہ انکی خصوصیت نہیں ہے۔ معف بخلاف الھدایا لان القربۃ فیھا اراقۃ الدم۔ بخلاف ہدی جانوروں کے کیونکہ ہدی وقربانی میں تو تقرب قربان کرنا ہوتا ہے۔ ف حتی کہ بعد قربانی کیے اگر جانور ضائع ہو گیا تو اُسپر کچھ لازم نہیں۔ وھو لا یعقل اور قربان کرکے خون بہانا کی قربت میں عقل کو دخل نہیں۔ ف یعنی ہم اسقدر جانتے ہیں کہ قربان کرنا تعبد ہے مگر علت کو متعین نہیں کر سکتے کہ کیا وجہ ہے۔ ووجہ القربۃ فی المتنازع فیہ سد خلۃ المحتاج وھو معقول اور زکوٰۃ وغیرہ جنمیں گفتگو ہے انمیں وجہ قربت کی محتاج کی احتیاج رفع کرنا اور یہ عقل سے معلوم ہے۔ ف بلکہ اکثر اوقات قیمت دینے میں محتاج کا زیادہ نفع ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ استبدال بھی جائز ہے مثلاً چار دُبلی تپلی

کے عوض تین موٹی تازی لین تو جائز ہے سوا ان چیزون کے جنین ربا یعنی سود جاری ہے جنکا بیان کتاب البیوع
مین آویگا چنانچہ ناکارہ ایک صاع خرما کے عوض آدھا صاع عمدہ چھوہارے کا دیا تو نہین جائز اگرچہ قیمت مین
زیادہ ہون اور اگر ایک صاع جو کے عوض نصف صاع عمدہ چھوہارے دیے تو نہین جائز ہے - مع - ولیس
فی العوامل والحوامل والعلوفة صدقة - عوامل وحوامل وعلوفہ مین زکوٰۃ نہین ہے - ف - عوامل جمع عاملہ
وہ جانور جو کام کے واسطے ہون - حوامل جمع حامل جو لادنے کے لیے ہوتے ہین - علوفہ وہ جانور جنکو سال یا
زائد حصہ مین باندھکر کھلایا ہو - تو ان جانورون مین ہمارے و شافعی و احمد وغیرہم کے نزدیک زکوٰۃ نہین
خلافا لمالک - اسمین امام مالک کا خلاف ہے - لظواہر النصوص - دلیل امام مالک رح کی ظاہری نصوص
ہین - ف - چنانچہ قولہ تعالے خذ من اموالہم صدقة - عام اموال کو شامل ہے اور یون ہی حدیث پانچ
اونٹ مین بکری ہے - ہر قسم کے اونٹون کو شامل ہے - ولنا قولہ علیہ السلام لیس فی الحوامل والعوامل
والبقرة المثیرة صدقة - اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام کہ حوامل وعوامل و ہل چلانے والے بیل مین زکوٰۃ
نہین ہے - ف - اسطرح مجموع تو غریب ہے لیکن ابوداؤد کی حدیث علی رض مرفوعا مین مذکور ہے کہ عوامل پر کچھ نہین
ہے - ورواہ الدارقطنی اور ابن القطان نے کہا کہ اسناد صحیح اور راوی سب ثقہ معروف ہین - عبد الرزاق
نے اسکو حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا - اور عوامل مین حوامل بھی داخل ہین اور رہی مثیرہ یعنی
زمین گوڑنے و ہل چلانے والا جانور تو دارقطنی و عبد الرزاق نے جابر رضی اللہ عنہ سے موقوف روایت کی
اور اسناد صحیح ہے - مع - اور میرے نزدیک عوامل مین مثیرہ یعنی ہل چلانے والے بھی داخل ہین پس حدیث
علی رضی اللہ عنہ اس استدلال کے واسطے کافی ہے - م - ولان السبب ہو المال النامی - اور اس دلیل
سے کہ سبب زکوٰۃ وہ مال ہے جو نامی ہو - ف - یعنی اسمین نمو اور بڑھاؤ ہو - ودلیلہ الاسامة او الاعداد
للتجارة - اور نمو کی دلیل تو سائمہ کرنا یا تجارت کے لیے مہیا کرنا - ولم یوجد - حالانکہ ان دونون مین سے
کوئی بات نہین پائی گئی - ولان فی العلوفة تتراکم المؤنة فیعدم النماء معنی - اور اس جہت سے کہ علوفہ کے کھلانے
مین ہمیشہ بار خرچہ پڑتا ہے تو معنی کی راہ سے نمو معدوم ہے - ف - تو زکوٰۃ واجب نہوگی - م - اگر وہ دودھ یا سواری یا گوشت
کے لیے چرائی مین رکھے تو زکوٰۃ نہین اور اگر تجارت کے لیے ہون تو زکوٰۃ التجارة ہے - البدائع - اور واضح ہو کہ بالاجماع
زکوٰۃ السائمہ و زکوٰۃ التجارة دونون جمع نہونگے - اور یہی قول مالک و شافعی و احمد ہے - مع - ثم السائمة ہی التی
یکتفی بالرعی فی اکثر الحول - پھر سائمہ وہ جانور ہے جو سال کے اکثر حصہ مین چرائی پر اکتفا کرے - ف -
ہمارے و امام احمد و بعض شافعیہ کے نزدیک - حتی لو علفہا نصف الحول او اکثر کانت علوفة لان القلیل
تابع للاکثر - حتی کہ اگر جانور کو آدھے سال یا زیادہ باندھکر کھلایا ہو تو وہ علوفہ ہے کیونکہ قلیل تابع کثیر ہے - ولا یاخذ
المصدق خیار المال ولا رذالتہ ویاخذ الوسط - اور مصدق نہین لیگا بہتر مال اور نہ بدتر مال بلکہ لیگا درجہ
اوسط کا مال - ف - اسی پر اہل العلم کا اجماع ہے - ع - اور وسطیہ کہ گھٹے ہوے مین سے اعلی ہو اور بڑھے
ہوے مین سے ادنی ہو - الملتقی - ع - لقولہ علیہ السلام لا تاخذوا من حزرات اموال الناس -
کیونکہ حدیث مین ہے کہ لوگون کے اموال مین سے مت لو حزرات - ای کرائمہا - یعنی عمدہ و بہتر - وخذوا من
حواشی اموالہم - اور لو انکے اموال مین سے حواشی - ای اوساطہا - یعنی اوسط درجہ کے - ف - یہ روایت
غریب ہے اور بیہقی نے عروہ بن الزبیر رح سے مرسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مصدق کو

فرمایا کہ لاتاخذ من حزرات اموال الناس شیئاً وخذ الشارف والبکر وذات العیب - اور ابن ابی شیبہ و ابوداؤد نے بھی عروہ سے مرسل روایت کی - اور حدیث معاذ رض میں ہے کہ خبردار لوگون کے اموال سے عمدہ مت بیجو - کما فی الصحیح - اور موطا میں ہے کہ حضرت عمر رض کا گذر زکوٰۃ کی بکریون کی طرف ہوا تو ایک بکری موٹی تازی بڑے تھن والی دیکھکر فرمایا کہ یہ بکری کیسی ہے لوگون نے کہا کہ زکوٰۃ میں سے ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس بکری والون نے اسکو خوشی خاطر سے نہ دیا ہوگا تم لوگون کو فتنہ میں مت ڈالو لوگون کی حزرات مت لو - پھر مجتبیٰ میں ہے کہ اگر سوائم میں کانی و لنگڑی دسوکھی ہون تو نصاب میں شمار ہونگی لیکن زکوٰۃ میں نہ لیجاوینگی مگر جبکہ عیبدار کی قیمت ایسی تندرست کے برابر ہو جو زکوٰۃ میں واجب ہے - مع - پھر حدیث مرسل تو دلالت کرتی ہے کہ عیبدار لیجائیگی لیکن مذہب میں اسکے خلاف روایت ہے - مف - **ولان فیہ نظرا من الجانبین** - اور اوسلئے اس دلیل سے واجب ہے کہ اسمین جانبین کا لحاظ ہے - **ف** - یعنی زکوٰۃ دینے والے اور فقیر دونون کا لحاظ ہے **المسئلۃ - ومن کان لہ نصاب** - اور جس شخص کے پاس ایک نصاب ہو - **ف** - مثلاً اونٹ ہون **فاستفاد فی اثناء الحول** - پھر اسنے درمیان سال میں استفادہ پایا - **ف** - تو کیا اول نصاب میں ملاکر زکوٰۃ دیجاوے یا نہیں تو جواب یہ کہ اگر غیر جنس ہو مثلاً بکری یا روپیہ تو بالاجماع نہ ملایا جائیگا اور اگر اسی جنس کا ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر اسی نصاب اول سے مستفاد ہو مانند اولاد یا منافع کے تو بالاجماع ملایا جاوے - اور اگر اصل سے مستفاد نہو اور - **من جنسہ** - اول کی جنس سے ہو - **ضمہ الیہ وزکاہ بہ** - تو بھی اول سے ملاکر اسکے ساتھ زکوٰۃ دیجاوے **وقال الشافعی لایضم** - اور شافعی رح نے کہا کہ ملایا نہ جاوے - **لانہ اصل فی حق الملک فکذا فی وظیفتہ بخلاف الاولاد والارباح لانہا تابعۃ فی الملک حتی ملکت بملک الاصل** - کیونکہ یہ مستفاد تو مملوک ہونے میں اصل ہے پس اپنے وظیفہ زکوٰۃ میں بھی اصلی رہیگا یعنی تابع ہوکر اول میں ملایا نہ جائیگا بر خلاف اولاد و منافع کے کیونکہ اولاد تو ملکیت میں اصل کے تابع ہیں حتی کہ اصل ہی کے مملوک ہونے سے انکی ملک ثبوت ہوئی **ف** - بخلاف دیگر مستفاد کے بحدیث ابن عمر کہ جس نے مال استفادہ کیا تو اسپر زکوٰۃ نہیں حتی کہ سال پلٹ جاوے رواہ الترمذی ونحوہ ابن ماجہ وفیہ ضعف - **ولنا ان المجانسۃ ہی العلۃ فی الاولاد والارباح** - اور ہماری دلیل یہ کہ اولاد اور منافع میں ملانے کی علت یہی جنسیت ہے - **ف** - یعنی چونکہ اولاد اسی جنس سے ہیں لہذا تابع کرکے ملائی گئین - **لان عندہا یتعسر التمییز** - کیونکہ مجانست ہونے سے امتیاز کرنا مشکل ہوتا ہے **فیعسر اعتبار الحول لکل مستفاد** - پس ہر مستفاد کے لیے سال کا علٰحدہ شمار کرنا بہت دشوار ہے - **ف** - حتی کہ جو شخص درم کا نصاب رکھتا ہو اور وہ ہر روز دو ایک درم استفادہ حاصل کرتا ہے تو کہانتک ہر ایک پر علٰحدہ سال شمار کریگا - ع - **وما شرط الحول الا للتیسیر** - اور سال پلٹنے کی شرط تو اسی آسانی کے لیے دی گئی ہے - **ف** - اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ اگر صحیح مان لیجاوے تو ہر مستفاد کو عام نہیں اسواسطے کہ اولاد بالاجماع ملائی جاتی ہیں تو پھر بالاتفاق ہمکو اختیار رہا کہ ایسے ہمجنس کو خاص کریں جسکے نہ ملانے میں حرج ومشقت ہے - مف - میں کہتا ہون بلکہ حرج ومشقت خود قرآن سے دلیل تخصیص ہے تو قیاس کی بھی حاجت نہ رہی - م - (فرع) اونٹون کی زکوٰۃ دیدی پھر دوسرے سال کے آخر میں انکو نقد روپیہ سے فروخت کیا اور اسکے پاس نصاب روپیہ کا موجود ہے تو اونٹون کا روپیہ اول روپیہ میں نہیں ملاوے بقول ابو حنیفہ اور ملاوے بقول صاحبین - مف - **قال والزکوٰۃ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف فی النصاب دون العفو** - قدوری رح نے فرمایا کہ ابو حنیفہ وابو یوسف کے نزدیک

زکوٰۃ کا تعلق نصاب سے ہوتا ہے نہ عفو سے۔ ف۔ جو کہ ہر دو نصاب کے درمیان میں ہوتا ہے شلاً ۲۵۔ اونٹ میں
بنت مخاض ہے پھر ۳۶۔ پر بنت لبون تو درمیان میں عفو ہے۔ **وقال محمد وزفر فیہما**۔ اور امام محمد و زفر نے کہا کہ نصاب
و عفو دونوں میں زکوٰۃ ہے۔ **حتی لو ہلک العفو وبقی النصاب یبقی کل الواجب عند ابی حنیفۃ وابی یوسف**
حتی کہ اگر عفو ہلاک ہوئے اور نصاب پورا رہگیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک جو واجب تھا وہ پورا
باقی ہے۔ **وعند محمد وزفر یسقط بقدرہ**۔ اور امام محمد و زفر کے نزدیک بقدر ہلاک شدہ کے ساقط ہوجائیگا
ف۔ مثال یہ کہ ۸۰۔ بکریاں تھیں جنمیں ایک بکری واجب ہے پھر سال گذرنے پر چالیس تلف ہوگئیں تو شیخین
کے نزدیک چالیس باقی پورا نصاب ہے جسپر ایک بکری واجب تھی وہ باقی ہے اور امام محمد و زفر کے نزدیک نصف
مال ہلاک ہوا تو نصف واجب ساقط ہوگیا پس نصف مسنہ بکری کی قیمت دیدے۔ **لمحمد وزفر ان الزکوٰۃ وجبت
شکر النعمۃ المال والکل نعمۃ**۔ امام محمد و زفر کی دلیل یہ کہ زکوٰۃ تو نعمت مال کا شکرانہ واجب ہوا ہے اور
کل مال نعمت ہے۔ ف۔ تو جو واجب ہوا وہ کل کا شکرانہ ہے۔ بلکہ فرمان ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہ میں ہے کہ پھر
جب اونٹوں کی تعداد پچیس سے ۳۵ تک پہونچے تو ان میں ایک بنت مخاض ہے۔ اور یوں ہی لکھا ہے کہ پھر جب
۶۱۔ سے ۹۰ تک پہونچیں تو انمیں حقہ ہے یوں ہی۔ ۱۲۰ تک ذکر فرمایا اور اسی طرح غنم میں لکھا کہ چالیس سے ۱۲۰۔
تک میں ایک بکری الخ۔ یہ تو روایۃ البخاری میں اور یوں ہی فرمان حضرت عمر رضہ میں بروایت ابو داؤد مذکور ہے اور
اور یہ صریح ہے کہ نصاب مع عفو میں زکوٰۃ ہے۔ مف۔ **ولہما قولہ علیہ السلام فی خمس من الابل السائمۃ شاۃ**۔
اور شیخین کی دلیل یہ حدیث کہ پانچ ابل سائمہ میں ایک بکری ہے۔ **ولیس فی الزیادۃ شئی حتی تبلغ عشرا**۔ اور
زیادت میں کچھ نہیں یہانتک کہ دس کو پہونچے۔ **وہکذا قال فی کل نصاب**۔ اور یوں ہی ہر نصاب میں بیان
فرمایا۔ **نفی الوجوب عن العفو**۔ تو عفو سے وجوب کی نفی کی۔ ف۔ یہ حدیث تو نہیں ثابت ہوئی مگر
ابن الجوزی نے تحقیق میں حوالہ دیا کہ اسکو ابو یعلی اور ابو اسحٰق الشیرازی نے روایت کیا۔ الفتح۔ ابو عبید نے
کتاب الاموال میں روایت فرمان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں یوں ذکر کیا کہ اونٹ جب ۱۲۰۔ پر زیادہ ہوں
تو اس پر کچھ نہیں یہانتک کہ ۱۳۰۔ ہوجائیں۔ مع۔ شیخ محقق ابن الہمام نے کہا کہ اگر یہ ثبوت بھی ہو تو امام محمد و زفر
کی قوت حدیث کو نہیں پہونچ سکتی تو از راہ دلیل امام محمد کا قول اظہر ہے کیونکہ جو ہلاک ہوا اسکو فقط زائد عفو میں
قرار دینا خواہ مخواہ زبردستی ہے اسلیے کہ کل جانوروں میں سے نصاب کے جانور کچھ متعین نہیں ہیں بلکہ انہیں
کل میں ہیں۔ اور مشائخ کا یہ کہنا کہ زائد کا نام شرع میں عفو ہے تو یہ نص صریح کا معارضہ ہے ہم اسکی جانب توجہ نہیں
کرینگے۔ الفتح۔ امام مصنف نے امام ابو حنیفہ رح کے واسطے دوسری دلیل ذکر کی۔ **ولان العفو تبع للنصاب
فیصرف الہلاک اولاً الی التبع کالربح فی مال المضاربۃ**۔ اور اس دلیل سے کہ عفو تو نصاب کا تابع ہے
تو ہلاک کو پہلے تابع کی طرف پھیرا جائیگا جیسے مال مضاربت میں نفع کو۔ ف۔ یعنی جب شرکت مضاربت
پر مال تجارت کو دیا اور اسمیں نفع ہوا اور برابر مضارب تجارت کرتا تھا کہ ناگاہ کچھ مال تلف ہوا تو یہ نقصان
بالاتفاق پہلے نفع پر ڈالا جاتا ہے جب کفایت نہ کرے تو جو کچھ کمی ہے وہ اصلی سرمایہ پر ڈالی جاتی ہے۔ **ولہذا
قال ابو حنیفۃ یصرف الہلاک بعد العفو الی النصاب الاخیر**۔ اسی واسطے ابو حنیفہ رح نے فرمایا کہ جسقدر
تلف ہوا وہ عفو کے بعد اخیر کے نصاب کی طرف پھیرا جاوے۔ ف۔ جب کہ عفو سے پورا نہو شلاً ۵۲
اونٹ میں سے ۱۲۔ اونٹ تلف ہوے تو اخیر نصاب ۴۶۔ ہے پس ۱۲۔ میں سے پہلے چھ تو عفو میں ڈالے جاوینگے

۴۶-رہے-پھر دوسرا نصاب ۳۶-ہر تو ۱۰-عفو مین ڈالے جاوین-۳۶-رہے پھر باقی پانچ کم کرنا لازم ہوا تو ۳۱
رہے پس بنت مخاض واجب ہے-پس کمی عفو کے بعد اخیر نصاب پر ڈالین اگر پوری نہو تو عفو مین پھر پورے نو
ثم الی الذی یلیہ-پھر اس نصاب پر جو اخیر سے نیچے لگا ہوا ہے-ف- پھر پوری نہو تو اس سے نیچے والے
عفو مین پھر نصاب مین-الی ان ینتہی-یہانتک کہ کمی پوری منتہی ہو جاوے-لان الاصل ہو النصاب
الاول-کیونکہ اصل تو نصاب اول ہے-ف- مثلاً اونٹ مین پانچ نصاب اول ہے-وما زاد علیہ تابع-اور
جو اسپر زائد ہوا وہ تابع ہے-ف- کیونکہ اسمین زائد کے معنی مین پھر جب دس ہو پہنچے تو یہ اول کی راہ سے
تابع اور اپنی ذات سے دوسرا نصاب اصل ہوا حتی کہ ۱۵ کا نصاب اُسکے تابع ہے-علی ہذا القیاس-اور یہ خاصۃ
امام ابو حنیفہ رح کا قول ہے-وعند ابی یوسف یصرف الی العفو اولا ثم الی النصاب شائعا-اور
ابو یوسف رح کے نزدیک پہلے تو عفو کی طرف پھیرا جاوے پھر کمی ہو تو نصاب مین شائع قرار دیجاوے-ف-
ابو یوسف رح سے یہی روایت جامع مین ہے-مثال ایک شخص کے پاس ۹ اونٹ ہین بعد سال کے چار تلف ہو گئے
تو ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک چار عفو گئے اور پانچ مین ایک مسنہ بکری واجب رہی اور امام ابو یوسف رح کے نزدیک
۹-مین ایک مسنہ واجب تھی تو اُسکی قیمت نو آنہ فرض کر پس چار آنہ ساقط ہوے اور پانچ آنہ ادا کرے-اور
یہی حساب مالکیہ و شافعیہ و حنابلہ نے اپنی کتابون مین لکھا ہے-مع-اگر ۱۴-مین سے چار تلف ہوے تو بقول
ابو حنیفہ رح ۴-عفو مین اور ایک اخیر نصاب دس سے خارج ہوا-تو ایک بکری واجب رہی اور بقول ابو یوسف رح
۴-عفو گئے اور باقی دس دو نصاب مین دو بکریان ہوئین اُنکی قیمت کے دس حصہ مین سے ایک حصہ ساقط ہے
اور بقول محمد رح دو بکریون کی قیمت کے ۱۴-حصہ مین سے چار حصہ ساقط ہین-م-اور امالی مین ابو یوسف رح نے
اپنا قول مثل امام محمد کے بیان کیا اور یہی اصح ہے-مع-واذا اخذ الخوارج الخراج وصدقۃ السوائم لاثنی
علیہم-اور اگر خارجیون نے خراج کو اور سائمہ جانورون کی زکوٰۃ کو وصول کر لیا تو لوگون سے مکرر نہ لیجاویگی لیکن
واضح ہو کہ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ جو اپنے وقت مین خلیفہ برحق تھے اور امیر معاویہ رض سے جو قاتلان
عثمان رضی اللہ عنہ کے مطالبہ پر لڑنے لگے یہ قرارداد ہوئی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کو حکم قرار دیا جاوے
حضرت امیر المومنین نے منظور فرمایا-اس بات پر آپ کے لشکر مین سے ایک گروہ آپ کی جماعت و طاعت سے
خارج ہو کر موضع حرورا مین جمع ہوا کہ یہ امام برحق نہین ورنہ حکم ٹھہرانا کیا معنی تھے-آپ نے ابن عباس رض کو
بھیجا-ابن عباس نے اُنکو موافق فہمایش حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے دلیل سنت سے قائل کیا پس بہت سے نادم
ہو کر طاعت مین آ گئے اور باغی کمبخت علانیہ باغی ہو کر جماعت سنت اور طاعت امام عادل کرم اللہ وجہہ سے خارج
ہو کر باغی ہوے اور موضع نہروان مین جا کر مجتمع ہوے-اور اپنی راے سے مسائل و عقائد ایسے نکالے جنسے
حضرت علی کرم اللہ وجہہ پر طوفان قائم کرین جیسے روافض فرقہ نے ایسے اقوال بنائے جنسے حضرات خلفاے
ثلثہ سابقین پر بہتان باندھین-چونکہ امیر معاویہ رض کو حضرت خلیفہ برحق کرم اللہ وجہہ سے عقائد و آپ کی برحق
خلافت مین کچھ نزاع نہ تھا لہذا آپ نے امیر معاویہ رض کو چھوڑ کر اس خارجی گروہ نہروان پر بذات خود بنفس نفیس
لشکرکشی کی کیونکہ یہ لوگ عقائد اسلام و سنت مین فتنہ ڈالنے والے دشمن تھے اور اُنکو قتل و غارت کر کے
منتشر کر دیا مگر یہ کمبخت اور دراز ملکون کو چل دیے-اسوقت سے برابر آپ کی جان پر خارجیون کی طرف خوف
کیا جاتا تھا آخر ابن ملجم نے دغا سے آپ کو نماز مین شہید کیا تھا-اور لولو نے حضرت فاروق اعظم کو نماز مین شہید کیا تھا

پھر جاننا چاہیئے کہ ان لوگون نے قرآن کی آیات مین اپنی احمق سمجھ سے معنی لگائے مذا آپ نے اولاً ابن عباسؓ کو حجت کے لیے بھیجدیا تھا۔ اب مسئلہ یہ ہر کہ ایسا خارجی فرقہ جو امام عدل سے منحرف ہو کر کسی شہر و دیار کے لوگون پر مسلط ہو جاوے اور اُنسے خراج جو کافرون پر ہر وصول کرلے اور وہان کے مسلمانون سے اُنکے سوائم جانورون کی زکوٰۃ وصول کرلے پھر امام عادل مع لشکر پہونچکر اُنپر غالب ہو تو وہان کے لوگون سے کیا خراج و زکوٰۃ دوبارہ لیجاوے تو جواب مسئلہ یہ کہ دوبارہ نہین لیجاویگی۔ لان الامام لم یحمہم۔ کیونکہ امام نے لوگون کی حفاظت نہین کی۔ والجبایۃ بالحمایۃ۔ اور محصول تو حمایت پر ہر۔ ف۔ یعنی کفار کسی عقیدہ کفر پر سواے اسلام کے ہون جب اُنھون نے اطاعت سے رہنا منظور کر لیا تو وے ہمارے عہد و ذمہ مین ہین اُنکی جان و مال کی حفاظت کرنا مثل اپنی جان و مال کے فرض ہر پھر خراج جو اُنسے لیا جاتا ہر وہ اسواسطے ہر کہ اسی خراج سے فوج کا خرچ دیا جاوے جو اُنکی جان و مال کو غیرون سے محفوظ رکھے لہذا جب امام عادل نے اُنکو خارجیون کے تسلط سے نہین بچایا تو اب خراج کا مستحق نہین رہا۔ وافتوا بان یعیدوہا دون الخراج۔ اور وہان کے لوگون کو فتوے دیا جائیگا کہ زکوٰۃ کو دوبارہ خود محتاجون کو دیدین نہ خراج کو۔ ف۔ یعنی خراج تو ضرورت حفاظت کے واسطے تھا اسکا اعادہ ظاہر و باطن کچھ نہین ہر مگر زکوٰۃ تو ایک طاعت الٰہی عزوجل ہر جو بر رضامندی امام عادل کے ہاتھون مسلمان فقراء کو دیجاتی ہر حالانکہ مسئلہ مذکورہ مین وہ خارجیون نے وصول کرلی تو مسلمانون کو فتوے یہ دیا جاوے کہ زکوٰۃ کو دوبارہ بذات خود دیدین۔ فیما بینہم وبین اللہ تعالے۔ یعنی خفیہ طور پر اپنے و اللہ تعالیٰ کے درمیان مین۔ ف۔ براہ دیانت و طاعت۔ برخلاف خراج کے جو خارجیون کو بھی ملنا جائز ہو گیا۔ لانہم مصارف الخراج۔ کیونکہ خوارج بھی وہ چیز ہین جہان خراج صرف کیجاوے۔ لکونہم مقاتلۃ کیونکہ خوارج بھی لڑنے والون مین ہین۔ ف۔ اور خراج کا مصرف لڑنے والون مین ہوتا ہر جو کافرون و دشمنون کے حملے سے ملک کو محفوظ رکھین اور حملہ کرنے والون سے لڑین اور خوارج بھی کافرون سے بدرجۂ اولی لڑینگے جبکہ وے تو امام عادل سے لڑتے ہین۔ واضح ہو کہ یہ صریح ہر کہ خوارج بالکل کافر نہین ہین اور یہی حکم روافض مین ہر یہی قول صحیح ہر۔ کما مر فی المقدمہ و بہ صرح الشامی وغیرہ م۔ والزکوٰۃ مصرفہا الفقراء ولا یصرفونہا الیہم۔ اور زکوٰۃ کا مصرف تو مسلمان فقیر ہین اور خوارج اِسکو فقیرون مین خرچ نہ کرینگے۔ ف۔ کیونکہ خوارج تو اہل عدل کا قتل کرنا مباح جانتے ہین۔ لہذا زکوٰۃ کو مالک لوگ بطور خود دوبارہ فقراء کو دیدین۔ وقیل۔ اور کہا گیا یعنی فقیہ ابوجعفر نے کہا کہ اذا نوی بالدفع الیہم۔ جب مالک مال نے خارجیون کو دیتے وقت نیت کی۔ التصدق علیہم۔ اُنکو صدقہ دینے کی۔ ف۔ جیسے زکوٰۃ مین فقیر کو صدقہ دینے کی نیت ہوتی ہر۔ سقط عنہ۔ تو مالک سے زکوٰۃ ساقط ہو جائیگی۔ وکذا ما دفع الی کل جائر۔ ایسے ہی ہر اس مال کے دینے مین جو کسی ظالم زبردست کو دینا پڑے۔ ف۔ جب یہ نیت کرلے کہ اِس فقیر کو زکوٰۃ دیتا ہون تو زکوٰۃ ساقط ہو جائیگی۔ پھر خوارج کو یا سلطان ظالم کو فقیر قرار دینا جائز ہر۔ لانہم بما علیہم من التبعات فقراء۔ کیونکہ ایسے لوگ بوجہ اُن مظلمون کے جو اُنکے پیچھے لگے ہوے ہین فقیر ہین۔ ف۔ یعنی ان ظالمون پر امام عادل کی اور تمام لوگون کی جنکے مال خلاف عدل شرعی لیے ہین یا شرعاً لیکر عامہ مسلمانون کے حقوق بیت المال و خزانہ کے اپنی خواہش پر خرچ کر کے سب کے تاوان و مظلمے اُٹھائے ہین وہ اسقدر زائد ہین کہ جو کچھ اُنکے قبضہ مین دولت جمع ہر اول تو یہ اُنکی ذاتی نہین اور اگر ہو تو بھی سب کے حقوق جو اُنکی گردن پر ہین ادا کرنے مین عشر عشیر کو بھی کفایت نہ کریگی تو یہ لوگ محض فقیر رہے م۔ مبسوط مین ہر کہ ہمارے زمانہ کے ظالم

بادشاہ پر کچھ زکوٰۃ جانوروں کی اور زمین کا عشر و خراج وغیرہ بیٹھے ہیں صحیح یہ کہ مالکان مال سے یہ سب ساقط ہوجاتا ہے بشرطیکہ مالکوں نے اُنکو دینے وقت صدقہ وزکوٰۃ دینے کی نیت کی ہو کیونکہ مسلمانوں کے اموال وحقوق جو اُنکے قبضہ مین ہین اُس سے ادا کرین تو کچھ بھی اُنکے ہاتھ نہین رہیگا - شیخ محمد بن سلمہ نے فتوی دیا کہ علی بن عیسی بن ہامان کو صدقہ لینا جائز ہے حالانکہ وہ بلخ وخراسان کا بادشاہ تھا اور اسپر کفارہ قسم لازم آیا تھا تو مشائخ نے فتوی دیا کہ تو فقیر ہے کہ روزے رکھکر کفارہ دے تو وہ بادشاہ پس اُسنے غمناک ہوکر رونا شروع کیا کہ علماء مجھے فتوی دیتے ہین کہ تیرے اوپر جو حقوق ہین اُنکے قرضہ مین تو فقیر ہے اور یحیی بن یحیی المصمودی المالکی نے بعضے بادشاہان ملک مغرب کو فتوی دیا تھا اور اُسکی وجہ یہی تھی نہ وہ کہ بادشاہ پر کفارہ ادا کرنا آسان ہے تو روزہ کا فتوے ہو - مفع - اور ایسی آسانی ومشکل کا اختیار کسی عالم کو شرع اسلامی مین نہین ہوسکتا بلکہ یہ تو نصرانیون ویہودیون کا زعم ہے اور عالم اسلام تو شرع شریف پر فتوی دیگا خواہ آسان ہو یا مشکل ہو - م - الحاصل دو قول ہوے اول یہ کہ زکوٰۃ اعادہ کرین اور دوم یہ کہ خوارج وظالمون کو فقیر کی نیت سے دی ہو تو اصح یہ کہ ادا ہوگئی - **والاول احوط** امام مصنف نے کہا کہ قول اول مین زیادہ احتیاط ہے - ف - کیونکہ بالیقین ادا ہوگئی - اگرچہ قول دوم ارفق وآسان ہے کیونکہ عموماً حکام ظالم ہین پس اگر اعادہ کا حکم ہو تو زکوٰۃ مکرر ہوئی جاتی ہے اور اولی یہ کہ مفتی فی زماننا قول دوم پر فتوی دے - فاللہ تعالے اعلم - م - شیخ صدر الشہید نے کہا کہ یہ حکم ظاہری اموال مین ہے جیسے جانور وعشر جنکی زکوٰۃ امام وصول کرکے تقسیم کرتا ہے اور باطنی اموال مانند زر نقد واموال تجارت باطنی اگر سلطان نے یہ مال لیا تو صحیح یہ کہ زکوٰۃ نہوگی اگرچہ نیت کرے - مع - اسی پر فتوی ہے - الولوالجیہ - فتوی اسپر کہ اموال ظاہری مین ساقط ہوگی نہ باطنی مین - **التجنیس** ہ د - بعد واضح ہو کہ بنو تغلب ایک قوم نصارائے عرب سے تھی جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اُنپر جزیہ باندھنا چاہا تو کہنے لگے کہ ہم بھی عرب ہین ہمکو ادائے جزیہ سے شرم آتی ہے اگر آپ ہمپر جزیہ باندھینگے تو ہم بھاگ کر آپ کے دشمنون یعنی اہل روم سے مل جاوینگے پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا پھر ایک شخص تغلبی نے آکر عرض کیا کہ یا امیر المؤمنین ہم لوگون سے مصالحہ کیجیے تو آپ نے اُنسے اس امر پر صلح کی کہ جو مسلمانون سے لیا جاتا ہے اُسکا دو چند اُنسے لیا جاوے پھر بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضرت عثمان نے بھی تعرض نہ کیا حالانکہ اُسوقت تمام شام وروم وفارس وغیرہ مسلمانون کے تحت مین داخل تھے مگر اُن لوگون پیچھلون سب پر یہ صلح لازم ہوگئی نافذ فرمایا - **ولیس علی الصبی من بنی تغلب فی سائمتہ شئی** - اور بنی تغلب مین سے طفل کے چرائی جانورون مین کچھ نہین ہے - **وعلی المرأۃ ما علی الرجل منھم** - اور اُنکی عورت پر وہی ہے جو اُنکے مرد پر ہے - **لان الصلح قد جرٰی علی ضعف ما یوخذ من المسلمین** - کیونکہ اُنسے صلح اسپر جاری ہوئی کہ جو مسلمانون سے لیا جاتا ہے اُسکا دو چند اُنسے لیا جاوے - **ویوخذ من نساء المسلمین دون صبیانھم** - اور مسلمانون کی عورتون سے لیا جاتا ہے نہ اطفال سے - ف - تو اُنکے اطفال سے نہ لیا جائیگا مگر عورتون سے دو چند لیا جائیگا جیسے اُنکے مردون سے لیا جاتا ہے - م - ت - حسن نے ابوحنیفہ سے روایت کی کہ تغلبی عورتون سے بھی نہ لیا جائیگا - یہی قول شافعی وزفر وثوری کا ہے اور کرخی رحمہ نے کہا کہ یہی اقیس ہے کیونکہ یہ در اصل جزیہ ہے اور عورتون پر جزیہ نہین ہوتا - اور امام جصاص رازی نے فرمایا کہ اُنکے اطفال پر [illegible] واجب ہے [illegible] - **وان ھلک المال بعد وجوب الزکوٰۃ سقطت الزکوٰۃ** اگر زکوٰۃ واجب ہوجانے کے بعد مال تلف ہوگیا تو زکوٰۃ ساقط ہوگئی - ف - یہی قول امام شافعی رحمہ

کا ہے۔ وقال الشافعی یضمن اذا ہلک بعد التمکن من الاداء۔ اور شافعی رح نے کہا کہ اگر ادا کرنے کا قابو ہونے کے بعد مال تلف ہوا ہو تو وہ زکوٰۃ کا ضامن ہوگا۔ لان الواجب فی الذمۃ۔ کیونکہ زکوٰۃ تو ذمہ واجب ہوتی ہے۔ فصار کصدقۃ الفطر۔ تو مانند صدقۃ الفطر ہو گیا۔ ولانہ منعہ بعد الطلب۔ اور اس وجہ سے کہ اُسنے بعد طلب کے زکوٰۃ کو روکا۔ ف۔ یعنی فقیر نے مانگا اور اُسنے نہ دی۔ فصار کالاستہلاک۔ اور تلف ہونا ایسا ہو گیا جیسے اُسنے خود تلف کر ڈالا۔ ف۔ حالانکہ خود تلف کر ڈالنے میں بالاجماع ضامن ہوگا۔ ولنا ان الواجب جزء من النصاب۔ اور ہماری دلیل یہ کہ واجب تو نصاب کا ایک جزو ہے۔ ف۔ اور ذمہ نہیں واجب ہے تحقیقاً للتیسیر۔ بوجہ آسانی محقق ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ جزو نکالنے کا کام انسان کی قدرت میں ہے اور خود جزو تو مال میں موجود ہے۔ فیسقط بہلاک محلہ۔ تو یہ جزو اپنا محل تلف ہونے سے ساقط ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ آدمی اب اِسکو نکال نہیں سکتا۔ کدفع العبد الجانی بالجنایۃ یسقط بہلاکہ۔ جیسے مجرم غلام کا دیدینا اِسکے ہلاک سے ساقط ہو جاتا ہے۔ ف۔ یعنی کسی کے غلام نے دوسرے کا غلام خطا سے قتل کیا تو حکم یہ کہ قاتل غلام خود دیدیا جاوے یا اُسکا فدیہ دے اور مالک نے دینا اختیار کر لیا پھر قبل سپرد کرنے کے وہ مر گیا تو دینا ساقط ہو گیا۔ اگر کہا جاوے کہ یہی ہوتا اگر وہ مستحق کے مانگنے پر نہ روکتا۔ جواب آنکہ اُسنے مستحق سے نہیں روکا والمستحق ما یعینہ المالک ولم یتحقق منہ الطلب۔ اور مستحق تو وہ فقیر ہوگا جسکو مالک معین کرے اور ایسے معین کی طرف سے مانگنا متحقق نہیں ہوا۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ جب زکوٰۃ فوراً ادا کرنے کا حکم ہے تو فقیر کی طرف سے خود شرع نے طلب کر لی مگر اُسنے نہ دی۔ جواب یہ کہ جب دیتا تو ادا ہوتی نہ قضا پس وقت دینے کا گذر نہیں گیا اور اگر فوراً دینا واجب ہو تو بھی تاخیر کا گناہ ہے نہ آنکہ وقت گذار دیا ہے۔ رہا یہ کہ اگر ساعی یعنی زکوٰۃ وصول کرنے والے نے مانگی اور نہ دی ہو تو فرمایا کہ۔ وبعد طلب الساعی قیل یضمن۔ اور بعد طلب ساعی کے کہا گیا کہ ضامن ہوگا۔ ف۔ یعنی اگر ساعی نے زکوٰۃ مانگی اور اُسنے نہ دی یہانتک کہ سب مال تلف ہو گیا تو شیخ ابو الحسن الکرخی رح نے کہا کہ زکوٰۃ کا ضامن ہوگا حتی کہ جب اِسکو مال میسر آوے تو یہ تاوان ادا کرے وقیل لا یضمن۔ اور کہا گیا کہ نہیں ضامن ہوگا۔ لانعدام التفویت۔ کیونکہ اِسنے خود تلف نہیں کر دیا۔ ف۔ یہی قول ابو الطاہر الدباس وابو سہل الزجاجی کا اور مشائخ ماوراء النہر کا ہے یہی اصح ہے۔ المبسوط البدائع۔ یہی صحیح ہے۔ المفید والمزید۔ وفی الاستہلاک وجد التعدی۔ اور تلف کر ڈالنے میں اِسکی طرف سے تعدی وحد سے تجاوز پایا گیا۔ ف۔ لہذا بالاجماع ضامن ہوتا ہے۔ (الفرع) مال تجارت کو مال تجارت سے بدلا تو یہ استہلاک نہیں ہے اور اگر مال تجارت کو دیگر جو چیز بدل لی اُسمیں عدم تجارت کی نیت کی تو یہ استہلاک ہے اور اگر نیت نہ کی تو تجارت کا بدل تجارت ہے اگرچہ مالک کے نزدیک نہو اور خدمت کا بدل واسطے خدمت کے ہے اگرچہ مالک کے نزدیک تجارت کا ہو۔ کافی۔ ف۔ وفی ہلاک البعض یسقط بقدرہ اعتبارا لہ بالکل۔ اور بعض نصاب تلف ہونے کی صورت بقدر تلف کے ساقط ہوگا بر قیاس کل کے۔ ف۔ یعنی جیسے کل تلف ہونے میں کل واجب ساقط ہوتا ہے ایسے ہی بعض نصاب میں بعض واجب ساقط ہوگا مثلاً ۴۰ بکریوں میں سے ۲۰ مریں تو نصف ہلاک ہوئیں پس نصف بکری ساقط ہوئی۔ وان قدم الزکوٰۃ علی الحول وہو مالک للنصاب جاز۔ اور اگر کسی نے سال گذرنے سے پہلے زکوٰۃ ادا کر دی تو جائز ہے درحالیکہ وہ مالک نصاب ہو۔ ف۔ یعنی نصاب کامل نہ ناقص۔ الخلاصہ۔ یہی امام شافعی و احمد کا قول ہے۔ مع۔ لانہ ادی بعد سبب الوجوب

فیجوز - کیونکہ اسنے سبب وجوب کے بعد ادا کیا تو جائز ہے - ف - یعنی زکوٰۃ واجب ہونے کا سبب یہی نصاب ہے اور یہ موجود ہے تو زکوٰۃ دیدینا بھی جائز ہے - کما اذا کفر بعد الجرح جیسے بعد زخمی کرنے کے کفارہ دیدیا تو جائز ہے - ف - صورت یہ کہ ایک نے شکار کو بندوق ماری وہ گولی خطا سے ایک مسلمان کو لگی اور ایسا مجروح کر دیا کہ زندگی کی امید نہیں پس قتل خطاء میں کفارہ ایک بردہ آزاد کرنا چاہیے وہ مجروح کی موت سے پہلے آزاد کیا تو جائز ہے - واضح ہو کہ اگر مجروح نہیں مرا تو بھی وہ آزاد ہو چکا - م - پھر تین شرطیں ملحوظ ہیں اول یہ کہ پیشگی دیتے وقت نصاب پر سال چلتا ہو - دوم آخر سال میں نصاب پورا ہو - سوم درمیان میں اصل نصاب بالکل مفقود نہ ہو جاوے - شرح الطحاوی ہ - حتی کہ اگر دو سو درم تھے وہ کل تلف ہو گئے سوائے ایک درم کے پھر اسکو ہبہ یا صدقہ یا میراث سے مال مل گیا کہ دو سو درم آخر سال پر پورے ہو گئے تو پیشگی دیا ہوا زکوٰۃ ہوا برخلاف اسکے اگر پہلا ایک درم بھی نہ رہا ہو تو پیشگی اسکی زکوٰۃ نہو گی بلکہ جب سے جدید مال ملا ہے سال تمام ہوتے اسکی زکوٰۃ دی - الفتح البحر اور پیشگی زکوٰۃ نفل صدقہ ہو گئی - شرح الطحاوی - یعنی واپس نہیں لے سکتا بخلاف اسکے جب مال نصاب نہیں ملا تو یہ خود فقیر ہے لہٰذا اگر پیشگی دیا ہوا ساعی یا امام کے پاس قائم ہو تو واپس لے سکتا ہے - ملخص الفتح - وفیہ خلاف مالک رح - اور تقدیم زکوٰۃ میں امام مالک کا خلاف ہے - ف - اور ہماری حجت حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت عباس رض نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل وقت آنے کے پیشگی زکوٰۃ ادا کرنے کو پوچھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو اجازت دیدی - رواہ الترمذی - اور دوسری روایت ترمذی و ابو داؤد میں پیشگی لینا صحیح ہے - ویجوز التعجیل لاکثر من سنۃ لوجود السبب - اور ایک سال سے زیادہ کے لیے تقدیم زکوٰۃ بھی جائز ہے کیونکہ سبب یعنی نصاب کامل موجود ہے - ف - بحدیث ابن مسعود رض کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے عباس رضی اللہ عنہ سے دو سال کی زکوٰۃ پیشگی قبول کر لی - رواہ الطبرانی فی الاوسط - محمد بن ذکوان راوی کو ابن حبان نے قوی کیا اگرچہ دوسروں نے ضعیف کیا ہو - م ع - ویجوز لنصب اذا کان فی ملکہ نصاب واحد خلافا لزفر - اور کئی نصابوں کی زکوٰۃ پیشگی دیدینا جائز ہے جب کہ اسکے ملک میں ایک ہی نصاب ہو اسمیں زفر رح کا خلاف ہے - ف - اور شافعی و احمد کا بھی - کیونکہ جو اسکے ملک میں نہیں اسکی پیشگی زکوٰۃ بغیر وجود سبب ہے ع - اور ہمارے نزدیک جائز - لان النصاب الاول ہو الاصل فی السببیۃ والزائد علیہ تابع لہ - کیونکہ سبب ہونے میں اصل تو نصاب اول ہے یعنی وہ موجود ہے اور جو اس نصاب پر زائد نصاب ہو وہ اول کے تابع ہے - ف - پس زائد تابع کا وجود اسکے اصل کے وجود سے موجود ہے - واللہ تعالیٰ اعلم م - اگر دو سو درم ہوں اور چار سو کی زکوٰۃ دی پس اگر نیت میں کہا کہ آخر سال تک چار سو ہو گئے تو انکی زکوٰۃ ورنہ دوسرے سال کے لیے موجودہ کی زکوٰۃ ہے تو جائز ہے - محیط السرخسی اور اگر نیت نہ کی اور ہزار کی زکوٰۃ دیدی پس اگر آخر سال پر ہزار ہو گئے تو جائز ہو گی اور اگر وہی دو سو درم رہے پھر استفادہ ہوا تو وقت استفادہ سے سال پورا ہونے پر اسکی زکوٰۃ ادا کرے - البحر حیوانات مختلفہ میں سے بعض کی پیشگی دی پھر وہ تلف ہوئے تو دوسروں سے ادا نہ ہو گی - محیط السرخسی

باب زکوٰۃ المال

باب زکوٰۃ مال کے بیان میں - سوائم جانور جنکی زکوٰۃ مذکور ہو چکی درحقیقت مال ہیں لیکن ہماری عرف میں

مال سے نقد و اسباب سمجھ مین آتا ہے - مف - پھر انمین سونا و چاندی خلقی نامی یعنی اصل خلقت مین مال نامی ہین حتی کہ تجارت یا عدم تجارت یا نفقہ کوئی نیت ہو یا نہ ہو اور اسکے سوائے فعلی نامی ہوتے ہین حتی کہ فعل تجارت یا چرائی کی نیت و فعل ہونا چاہیے - البدائع - روپیہ و چاندی کو مقدم کیا کیونکہ فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مین یہی مقدم اور یہی بکثرت متداول ہے - مفع - لہذا کہا کہ -

فصل فی الفضۃ - فصل اول چاندی کے بیان مین - ف - چاندی اکثر روپیہ کی ساخت مین اور کمتر زیور وظروف ومتاع کی ساخت مین مملوک ہوتی ہے لہذا فرمایا - **لیس فیما دون مائتی درہم صدقۃ** - دو سو درم وزن سے کم مین صدقہ نہین ہے - **لقولہ علیہ السلام لیس فیما دون** - خمسۃ اوسق صدقۃ ولا فیما دون خمس ذود صدقۃ ولا فیما دون - **خمس اواق** - (من الورق مسلم) صدقۃ - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہین کم پانچ وسق مین زکوۃ اور نہ کم پانچ راس مین زکوۃ اور نہ کم پانچ اواقی (روپیہ مین صحیح مسلم) زکوۃ - ف - رواہ البخاری ومسلم - وسق ساٹھ صاع کا یعنی چھوہارے وغیرہ مین - اور ذود یعنی اونٹ مین - اور اواقی جمع اوقیہ - **والاوقیہ اربعون** درہما - اور ایک اوقیہ چالیس درم وزن ہے - ف - چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہ رض نے مہر ازواج مطہرات کو ساڑھے بارہ اوقیہ کو پانچ سو درم فرمایا - کما فی صحیح مسلم - پس ہر اوقیہ چالیس درم وزن ہوا - ف - پس دو سو درم وہ جنکا وزن پانچ اوقیہ ہو - **فاذا کانت مائتین وحال علیہا الحول ففیہا خمسۃ دراہم** - پس جب پورے دو سو درم (یعنی پانچ اوقیہ وزن) ہون اور انپر سال گذر جاوے تو انمین پانچ درم واجب ہین - **لانہ علیہ السلام کتب الی معاذ رض ان خذ من کل مائتی درہم خمسۃ دراہم ومن کل عشرین مثقالا من ذہب نصف مثقال** - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ ہر دو سو درم مین پانچ درم لے اور ہر بیس مثقال سونے مین نصف مثقال لے - ف - اس حدیث کا حال تو اللہ تعالی جانے لیکن دار قطنی مین ہے کہ جب معاذ رض کو یمن بھیجا تو ہر چالیس دینار پر ایک دینار اور ہر دو سو درم پر پانچ درم الخ کا حکم کیا - مفع - مین کہتا ہون کہ مصنف رح نے اسی کے معنی ذکر کیے اور چونکہ مشہور یہ کہ معاذ رض بعد وفات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم واپس آئے اور وقت بھیجنے کے اہل یمن کو ایمان واسلام کی ہدایت کرنے کو کہا تھا تو مصنف رح نے زکوۃ کا حکم بذریعہ خط کے قرار دیا اور مین نے سابق مین اس بحث کو لکھا اور ترجیح دی کہ معاذ رضی اللہ عنہ کا کرر آنا وجانا روایات سے ظاہر ہوتا ہے چنانچہ یہ روایت دارقطنی بھی اسی کو موئد ہے - شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن چالیسوان حصہ درم کی زکوۃ مین احادیث کثیرہ مشہور ہین - **قال ولا شئی فی الزیادۃ حتی تبلغ اربعین** - قدوری نے کہا کہ پھر دو سو پر زیادتی مین کچھ واجب نہین یہانتک کہ چالیس تک پہنچے - **فیکون فیہا درہم** - تب انمین ایک درم ہوگا - ف - پس دو سو چالیس پر چھ درم ہوے - **ثم فی کل اربعین درہما درہم** - پھر ہر چالیس درم مین ایک درم ہوگا - **وہذا عند ابی حنیفۃ رح** - اور یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے - ف - یہ قول حضرت عمر رض و ابو موسی رضی اللہ عنہما کا اور علمائے تابعین مین سعید بن المسیب وحسن بصری وعطاء وطاؤس وشعبی وزہری ومکحول کا اور فقہاء مین اوزاعی وعمرو بن دینار کا ہے - مع - **وقالا مازاد علی المائتین فزکاتہ بحسابہا** - اور صاحبین ابو یوسف ومحمد نے کہا کہ دو سو پر جو کچھ بڑھے تو اسکی زکوۃ بحساب دو سو کے ہے - ف - چنانچہ اگر ایک درم زائد ہوا تو درم کا چالیسوان حصہ زکوۃ پر بڑھا - و اسی اختلاف پر اگر ایک شخص کے پاس دو سو پانچ درم ہون اور انپر دو برس گذر گئے تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک اسپر دس درم زکوۃ واجب ہے کیونکہ سال اول مین ۲۰۵

پر پانچ درم واجب ہوے تو صرف دوسو درم رہے اُنپر دوسرا سال گذرنے پر پھر پانچ درم لازم ہوے تو دس درم دونوں سال کے ہوے اور صاحبین کے نزدیک اسپر فقط پانچ درم مع آٹھواں حصہ درم کے دونوں سال مین واجب ہونگے اسلیے کہ اول سال مین ۲۰۵ پر پانچ درم و ایک درم کا آٹھواں حصہ واجب ہوا تو دوسرے سال مین اسکے پاس دوسو درم سے آٹھواں حصہ کم باقی رہے تو اسقدر کمی کی وجہ سے دوسرے سال مین کچھ زکوۃ واجب نہوئی انفع - کیونکہ کمی اگرچہ قلیل ہو زکوۃ واجب نہین ہوتی - التاتارخانیہ ۔ پس یہ اسی وجہ سے کہ صاحبین کے نزدیک دوسو پر قلیل وکثیر جو زائد ہو اُسپر بحساب مذکور زکوۃ کا جزد ہے م - وہو قول الشافعی - اور یہی قول ہے امام شافعی - ف - اور مالک و احمد و داؤد کا اور یہی حضرت علی و ابن عمر رضی اللہ عنہما و ابراہیم نخعی رح سے مروی ہے مع - لقولہ علیہ السلام فی حدیث علی رضہ وما زاد علی المائتین فبحساب ذلک - صاحبین کی دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو حدیث علی رضی اللہ عنہ کے آخر مین ہے کہ اور جو کچھ دوسو پر زائد ہو تو بحساب اسکے ہے - ف - رواہ ابو داؤد - اور راوی نے کہا کہ مجھے معلوم نہین کہ یہ جملہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنی طرف سے فرمایا ہے یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمایا ہوا بیان کیا ہے اور ابو داؤد نے کہا کہ شعبہ و سفیان ثوری وغیرہما نے اس حدیث کو صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ تک وقف رکھا اور مرفوع نہین کیا - مع - مین کہتا ہون کہ وجہ استدلال یہ کہ جو زائد ہو عام ہے کہ چالیس یا کم ایک دو درم جو کچھ زائد ہو اُسپر زکوۃ کا حساب ہے مخفی نہین کہ یہ بھی مراد ہو سکتی ہے کہ زائد پر بحساب مذکور ہر چالیس پر ایک درم ہوگا مگر ظاہر اول اور یہ محتمل ہے م - ولان الزکوۃ وجبت شکرا لنعمۃ المال - اور دوسری دلیل یہ کہ زکوۃ تو نعمت مال کا شکرانہ واجب ہے - ف - اور زائد جو کچھ ہو مال ہے تو اسپر شکرانہ لازم ہوا - وہم ہوگا کہ پھر ابتداء مین دوسو سے کم مال پر بھی شکرانہ لازم ہونا چاہیے حالانکہ دوسو شرط ہین - جواب دیا کہ - واشتراط النصاب فی الابتداء لتحقق الغناء - اور ابتداء مین دوسو درم نصاب کی شرط ہونا اسلیے کہ تونگری موجود ہو - ف - جسکے شکرانہ مین فقیر کو زکوۃ دے اور دوسو کے بعد زیادتی تو تونگری پر اور زیادتی ہے - وہم ہوگا کہ چرائی کے جانورون مین مثلاً چالیس بکریون پر تونگری نصاب ہوکر ایک بکری سال بھر کی واجب ہوئی تو پھر اُس تونگری پر ۱۲۰ تک زیادتی کیون بحساب نہین ہے - جواب دیا کہ - وبعد النصاب فی السوائم تحرزا عن التشقیص - سوائم مین بعد نصاب کے زیادتی کے حساب سے وجوب نہونا ٹکڑے کرنے سے بچاؤ کے لیے ہے - ف - تاکہ مالک کے مال مین فقیر چالیسوین حصہ کا شریک نہو جاے - مخفی نہین کہ متعدد مسائل مین صاحبین و شافعی نے ٹکڑا باعتبار قیمت کے لگایا تو وہی یہان بھی ہوگا - علاوہ برین چالیس کے بعد ۱۲۰ تک دوبارہ چالیس چالیس معاف ہین فافہم م - ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام فی حدیث معاذ لاتاخذ من الکسور شیئا - اور ابو حنیفہ رح کی دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول جو حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مین ہے کہ کسور مین کچھ مت لیجیو - ف - بلکہ چالیس پر ایک درم پورا لیجیو اور اُس سے کم مین کسر ہوتی ہے تو کسر مین سے آدھا و تہائی وغیرہ کچھ مت لیجیو م - یہ حدیث دارقطنی نے بسند ضعیف روایت کی - مفع - امام ابوبکر الجصاص نے بلا سند شرح الطحاوی مین اسکو روایت کیا غایۃ البیان مع - اور دلیل دوم - قولہ علیہ السلام فی حدیث عمرو بن حزم ولیس فیما دون الاربعین صدقۃ - قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کی حدیث مین ہے کہ چالیس سے کم مین صدقہ نہین ہے - ف - چنانچہ عبد الحق نے کتاب الاحکام مین ذکر کیا مگر نسائی و ابن حبان وغیرہ مین اسی قدر ہے کہ جو زائد ہو تو ہر چالیس درم مین ایک درم ہے پس اسمین کمی سے تعرض نہین ہے تو استدلال کا طریقہ یہ کہ

حدیث صحیح مین آیا کہ ہاتوا ربع العشور من کل اربعین درہما درہم - پس ربع العشور یعنی دسوین حصہ کا چہارم زکوٰۃ دو جسکی تفسیر یہ کہ من کل اربعین درہما درہم - کیونکہ یہ جملہ مفعول سے حال کی جگہ ہو تو دینا اس صفت پر ہوا کہ ہر چالیس مین ایک درم ہو پس یہ دوسو سے زائد کا پورا بیان ہوا اور حدیث علی کرم اللہ وجہہ کہ زائد مین بحساب مذکور زکوٰۃ ہو" کچھ صریح منطوق نہین کہ ایک دو زائد مین بھی زکوٰۃ ہو تو دونون مین موافقت ہوگئی کہ زائد مین بحساب مذکور زکوٰۃ ہو یعنی ہر چالیس درم پر ایک درم کیونکہ اگر ایک دو زائد پر ہو تو حدیث عمرو بن حزم رض جو عبد الحق نے ذکر کی اسکے معارض ہوگی اور وجہ ترجیح موجود کہ ہر چالیس پر ایک درم مراد ہو اسلیے کہ نظائر زکوٰۃ مین عفو ہو اور اسلیے کہ آسانی و تخفیف کے ساتھ اتباع نص حاصل ہونا شرعاً محمود ہو - ولان الحرج مدفوع وفی ایجاب الکسور ذٰلک لتعذر الوقوف - اور اسلیے کہ حرج تو شرعاً دور کیا گیا ہو حالانکہ کسور واجب کرنے مین یہ حرج موجود ہو کیونکہ کسور کے حساب پر واقف ہونا متعذر ہو - ف - چنانچہ اگر اسکے پاس دوسو سات درم ہون تو کسور واجب کرنے مین اول سال اسپر دوسو کے پانچ درم اور سات کے عوض چالیس ٹکڑے مین سے سات ٹکڑے واجب ہوے پس اسکے پاس چالیس کے ۳۳ ٹکڑے اور دوسو ایک درم باقی رہے پس دوسرا سال گذرنے پر اسکی زکوٰۃ مین دوسو کے پانچ درم اور ایک درم کے عوض چالیسوان ٹکڑا درم کا اور ۳۳ ٹکڑون کے عوض ایک درم کے ایک ہزار چھ سو ٹکڑون مین سے ۳۳ ٹکڑے واجب ہوے - اول یہ تو یہ حساب بہت سے فقہا نہین سمجھ سکتے تو عوام پر اسکا سمجھنا محال ہو - دوم ادا کرنا متعذر کیونکہ درم کے ایک ہزار چھ سو ٹکڑے کرنا محال ہو اور شرع نے مشکل کو دور کیا تو محال قطعاً دور ہو پس بالیقین زکوٰۃ کسر پر واجب نہین ہو - م - والمعتبر فی الدراہم وزن سبعۃ - اور درمون مین وزن سبعہ معتبر ہو - وہو ان یکون العشرۃ منہا وزن سبعۃ مثاقیل - وزن سبعہ یہ کہ درم مین سے دس کا وزن سات مثقال ہو - ف - بالجملہ قدر واجب وزن سے پانچ اوقیہ کا چالیسوان حصہ ہو اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک قیمت معتبر نہین ہو - م - جوامع الفقہ مین ہو کہ زکوٰۃ مین وزن اہل مکہ اور کیل اہل مدینہ معتبر ہو یہی حدیث ابوداؤد اور نسائی مین ثابت ہو - اور خطابی رح نے کہا کہ اسی معیار پر زمانہ جاہلیت و اسلام مین درم درم تھے صرف صورت و نقش کا فرق ہوا - یہی قاضی عیاض کا قول اور اسی کو نووی رح نے صواب کہا اور مثقال کا تغیر زمانہ جاہلیت و اسلام مین نہین ہوا اور اسی پر عصر اول سے اب تک اجماع ہو - ابو عبید نے کہا کہ بنو امیہ نے درم کے چھ دانگ کیے اور اسپر سب لوگ متفق ہوگئے - ماوردی رح نے کہا کہ احکام اسلام مین سے وزن درم چھ دانگ اور ہر دس درم بوزن سات مثقال ہو - حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مختلف سکون کو جمع کرکے ہر دس درم کو سات مثقال کے وزن پر لیا اور یہ باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا - مع - بذٰلک جری التقدیر فی دیوان عمر - اور اسی اندازہ کے ساتھ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دفتر مین تقدیر جاری ہوئی - ف - یعنی باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم - واستقر الامر علیہ - اور اسی پر یہ امر مستقر ہوگیا - ف - پہلے معلوم ہوا کہ مثقال ہمیشہ سے ایک حال پر رہا ہو یعنی بیس قیراط تو سات کے ۱۴۰ قیراط ہوے اور دس درم کا یہی وزن ٹھہرا تو ہر درم ۱۴ قیراط کا ہوا اور دینار ایک مثقال ۲۰ قیراط کا اور ہر قیراط پانچ جو کا ہو - پس زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ۱۴ قیراط کے درم پر زکوٰۃ و خراج و مہر و دیت و چوری کا نصاب و صدقۃ الفطر اسی وزن پر رہا - مجتبی مین جمع النوازل و العیون سے منقول ہو کہ ہر شہر مین وہان کے درم و دینار کا اعتبار ہو اور اسی کو امام سرخسی نے اختیار کیا کیونکہ ہر زمانہ مین اُس زمانہ والون کی عادت معتبر ہو - مع - واضح ہو کہ اگر ۴ جو کی ایک رتی شمار ہو اور

روپیہ صرف ۱۱۔ ماشہ کا ہو تو چالیس روپیہ پر پانچ درم یعنی چالیسواں حصہ یعنی ایک روپیہ زکوٰۃ ہے اور اگر ساڑھے گیارہ
ماشہ کا روپیہ ہو تو ۔ ۳۰ ۔ روپیہ اور ایک چہارم روپیہ پر نصاب پورا ہو کر چالیسواں حصہ واجب ہو گا ۔ خلاصہ یہ کہ درم
۷۰ ۔ جو کا اور مثقال ۱۰۰ ۔ جو کا ہوتا ہے پس جتنے جو کی ایک رتی ہو اُسی حساب سے دو سو درم چاندی کا نصاب
اور ۲۰ ۔ مثقال سونے کا نصاب حساب لگا کر تولہ یا روپیہ و اشرفی کے حساب میں لانا چاہیے ۔ اور روپیہ میں جو
خفیف میل ہوتا ہے وہ وزن سے خارج نہ ہو گا چنانچہ مصح بیان فرمایا بقولہ ۔ **و اذا کان الغالب علی الورق الفضۃ
فھو فی حکم الفضۃ** ۔ اور اگر روپیہ میں چاندی غالب یعنی زائد ہو تو وہ روپیہ چاندی کے حکم میں ہے ۔ ف ۔ کیونکہ یہ
دھات کھوٹی چاندی ہے تو اسپر چاندی کی زکوٰۃ ہے ۔ **و اذا کان الغالب علیھا الغش فھو فی حکم العروض** ۔ اور
جب سکہ پر میل غالب ہو تو یہ سکہ اسباب کے حکم میں ہیں ۔ ف ۔ جبکہ چاندی اس میں سے الگ نہ ہو سکے ۔ **فیتابع**
ع ۔ تو اس اسباب میں زکوٰۃ واجب ہونے کے لیے ۔ **یعتبر ان یبلغ قیمتھا نصابا** ۔ یوں اعتبار ہو گا کہ اسکی
قیمت بقدر نصاب پہونچ جاوے ۔ ف ۔ کیونکہ یہ کھوٹی چاندی بھی نہیں بلکہ ایک دھات ہے جسمیں چاندی
کا جزو بھی ملا ہوا ہے ۔ عروض جمع عرض اور مراد سوائے مال غیر منقول و چرائی جانوروں و نقود کے دیگر اموال ہیں اور
مترجم نے اسکا ترجمہ اسباب رکھا ہے ۔ پھر اسباب پر زکوٰۃ اُسی وقت کہ اسباب کی قیمت بقدر نصاب ہو یا نجار
غلبہ کا اعتبار ہے ۔ **لان الدراھم لا تخلو عن قلیل غش لانھا لا تنطبع الا بہ و تخلو عن الکثیر** ۔ اسواسطے کہ درم تو قلیل
میل سے خالی نہیں ہوتا کیونکہ وہ مسکوک نہیں ہوتا بدون خفیف میل کے ۔ اور درم بہت میل سے خالی موجود ہوتا ہے
فجعلنا الغلبۃ فاصلۃ ۔ تو ہم نے غلبہ کو حد فاصل قرار دیا ۔ ف ۔ حتیٰ کہ چاندی کا غلبہ ہو تو چاندی کے حکم میں
ہے ۔ اور اگر میل غالب ہو تو میل کے حکم میں اسباب ہے پس مدار غلبہ پر رہا ۔ **و ھو ان یزید علی النصف اعتبارا
للحقیقۃ** ۔ اور غلبہ یہ کہ آدھے سے زائد ہو باعتبار حقیقت کے ۔ ف ۔ کیونکہ جب آدھے سے زیادتی ہو تو
فی الحقیقۃ زائد غالب ہے ۔ اور ہم آیندہ باب الصرف میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کرینگے ۔ ف ۔ جس باب میں باہم
نقود کا مبادلہ و بیع مذکور ہے ۔ **الا ان فی غالب الغش لا بد من نیۃ التجارۃ کما فی سائر العروض** ۔ لیکن
بات یہ کہ جو روپیہ کہ میل غالب ہونے سے عروض کے حکم میں ہیں تو دیگر اسباب کی طرح زکوٰۃ واجب ہونے کے
لیے انمیں بھی تجارت کی نیت ضرور ہے ۔ **الا اذا کان تخلص منھا فضۃ تبلغ نصابا** ۔ مگر جب کہ انمیں سے چاندی
جدا کر کے اتنی نکل سکتی ہے کہ وہ نصاب کو پہونچ جاوے ۔ ف ۔ اور اسکی صورت یہ کہ مثلاً چاندی کے
خول کے اندر تانبے کا پترجو اس سے وزن میں زائد ہے رکھکر منڈھ دیا گیا تو یہ درم ایسے ہیں کہ اوپر سے چاندی
خالص جدا ہو سکتی ہے پس اگر ایسے درم اسقدر ہوں کہ انمیں یہ خالص چاندی دو سو درم وزن کی پہونچ جاوے
تو چاندی کی زکوٰۃ واجب ہو گی ۔ **لانہ لا یعتبر فی عین الفضۃ القیمۃ ولا نیۃ التجارۃ** ۔ کیونکہ عین چاندی میں
قیمت معتبر نہیں اور نہ تجارت کی نیت ضرور ۔ ف ۔ بلکہ ملک کامل کافی ہے ۔ پھر غایۃ البیان معترض ہے کہ درموں
میں اسقدر چاندی معلوم ہونا کافی ہے اگرچہ جدا نہ ہو ۔ عینی رح نے جواب دیا کہ آگ میں گلا کر جدا کرنے ہی سے
یہ علم ہو گا ۔ مترجم کہتا ہے کہ سوال و جواب دونوں بیکار ہیں اور تحقیق یہ کہ جن درموں میں چاندی کم اور جستہ یا رانگ
وغیرہ زائد ہے اسکی دو صورتیں اول یہ کہ دونوں گلا کر اسطرح خلط ہیں کہ چاندی جدا نہیں ہو سکتی تو چاندی اس
دوسری دھات میں مستہلک و فنا ہو گئی پس اگر تجارت کی نیت ہو تو اسمیں جست کی زکوٰۃ واجب ہو گی جب کہ
اسکی قیمت بقدر نصاب ہو ۔ دوم یہ کہ جست سے چاندی جدا ہو سکتی ہو یعنی مستہلک نہ ہو جسکی صورت مذکور ہو چکی

قاضیخان - م - اگر چاندی جدا ہونے والی قدر نصاب سے کم مگر اسکے پاس دوسری چاندی یا اسکے درم ہیں جنکا مجموعہ نصاب ہے تو زکوٰۃ دے - اگر درم میں چاندی و میل کی دھات برابر ہوں تو احتیاطاً زکوٰۃ واجب ہے - شرح الاقطع ع - و قاضیخان و الخلاصہ البحر ۃ - کل درم و روپیہ جسمیں چاندی غالب ہے بوجہ عام رواج کے بیان کی ضرورت نہیں ہے اور اگر سکہ کے سواے چاندی میں تھوڑا میل کر دیا تو بغیر بیان فروخت کرنا حرام اور مشتری کو خیار عیب ہوگا اور اگر ایسی چاندی پر سال گذر جاوے تو زکوٰۃ الفضہ واجب ہوگی جب کہ پانچ اوقیہ ہو - ش م - کیونکہ جو چاندی کے حکم میں ہے اسمیں وزن معتبر ہے خواہ سکہ ہو یا نہو خواہ گلائی ہو یا بغیر گلی خواہ ڈھالی ہو یا نہو - الخلاصہ ۃ - اور جو مقدار زکوٰۃ میں دیتا ہے اسمیں بھی وزن معتبر ہے نہ قیمت حتی کہ کھری دو سو درم چاندی کا چالیسواں حصہ پانچ درم چاہیے پس اگر کھوٹی چاندی پانچ درم وزن بھر دیدے تو شیخین رح کے نزدیک جائز مگر مکروہ ہے اور اگر کھوٹی پانچ درم کے عوض میں کھری چار درم جو قیمت میں انسے کچھ زیادہ ہیں دیے تو نہیں جائز ہے - اگر کھوٹی چاندی کی زنجیر ہے جسمیں چالیس لڑیں ہیں اور وزن میں دو سو درم مگر قیمت بلحاظ ساخت کے دو سو پچیس درم ہے پس اگر زنجیر میں سے چالیسواں حصہ ایک لڑی دیدے تو جائز ہے اور اگر پانچ درم دیدے تو بھی جائز ہے اور اگر اسکی زکوٰۃ غیر جنس سے ادا کرنا چاہے تو بالاجماع قیمت معتبر ہوگی - دو سو درم شمار میں ہیں مگر وزن میں ایک جو کم تو زکوٰۃ واجب نہیں البدائع - ۃ فع - ڈیڑھ سو درم کا زیور قیمت دو سو درم ہے تو بالاجماع زکوٰۃ نہیں ع - باب زکوٰۃ میں چاندی و سونے میں میل ہونا کوئی علیحدہ صفت اعتبار نہیں ہوتی بلکہ کمی میل میں وہ سونا چاندی ہی معتبر رہتے ہیں - المحیط البدائع التحفہ - انگریزی چاندی میں اگر میل کم ہو تو وزن میں بمنزلہ چاندی ہے کہ زکوٰۃ میں شمار معتبر اور اسکے ظروف کا استعمال ممنوع ہے اور اگر میل زائد ہو تو نہیں - و اللہ تعالیٰ اعلم م - چاندی میں سونا مخلوط ہے اگر چاندی غالب ہے پس جو نصاب کو پہنچے اسکی زکوٰۃ ہے اور اگر چاندی کم ہو تو وہ سب بمنزلہ کھوٹی سونے کے ہے کیونکہ سونا زیادہ گران قیمت ہے

و اللہ تعالیٰ اعلم - مف -

فصل فی الذہب - فصل دوم سونے کی زکوٰۃ میں - لیس فیما دون عشرین مثقالا من ذہب صدقۃ - بیس مثقال سونے سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے - ف - ایک مثقال - ۲۰ - قیراط اور یہی ایک دینار تھا - فاذا کانت عشرین مثقالا ففیہا نصف مثقال - پھر جب بیس مثقال ہو تو اسمیں نصف مثقال زکوٰۃ ہے - لما روینا - بدلیل اسکے جو ہم نے روایت کر دی - ف - یعنی حدیث معاذ رض اور قوی حدیث علی رض و حدیث عمرو بن حزم بھی گذری ہیں مف - و المثقال ما یکون کل سبعۃ منہا وزن عشرۃ دراہم و ہو المعروف - اور مثقال وہ کہ ہر سات اسمیں سے بوزن دس درم ہوں اور یہی معروف ہے - ف - یعنی مراد یہی معروف ہے جسکی تعریف کی حاجت نہیں جسکا حوالہ درم میں گذرا کہ ہر دس درم بوزن سات مثقال ہوں - مف - ثم فی کل اربعۃ مثاقیل قیراطان - پھر بعد نصاب مذکور کے ہر چار مثقال پر دو قیراط ہیں - لان الواجب ربع العشر - کیونکہ واجب تو چالیسواں حصہ ہے - و ذلک فیما قلنا - اور یہ حساب اسمیں درست ہے جو ہم نے کہا - اذ کل مثقال عشرون قیراطا - کیونکہ ہر مثقال - ۲۰ - قیراط ہوتا ہے - ف - تو چار مثقال کے ۸۰ - قیراط اور اسکا چالیسواں حصہ دو قیراط ہیں - الحاصل پہلا نصاب ۲۰ مثقال ہیں - جب اسپر پورے چار مثقال بڑھیں تو دو قیراط زکوٰۃ بڑھی - و لیس فیما دون اربعۃ مثاقیل صدقۃ - اور چار مثقال سے کم بڑھنے میں کچھ صدقہ نہیں ہے - عند ابی حنیفۃ رح - یہ امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے - و عندہما یجب بحساب ذلک - اور صاحبین کے نزدیک بحساب مذکور واجب ہے - ف - حتی کہ ۲۰ - مثقال پر اگر

ایک مثقال زیادہ ہو تو صدقہ میں نصف مثقال مع اسکے بیسویں حصہ کے یعنی نصف قیراط کے ہوگا - وہی مسئلہ الکسور - اور یہ وہی مسئلہ کسور ہے - ف - جو درم کی زیادتی میں گذرا - وکل دینار عشرۃ دراہم فی الشرع اور ہر دینار شرع میں دس درم ہے - فیکون اربعۃ مثاقیل فی ہذا کاربعین درہما - تو چار مثقال اسمین مانند چالیس درم کے ہوئے - ف - پس جیسے درم میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک شرعاً چالیس سے کم میں صدقہ کچھ نہیں بڑھتا تھا اسی طرح چار مثقال سے کم میں زکوٰۃ نہیں بڑھیگی - اور اس بیان سے افادہ فرمایا کہ دینار و مثقال برابر ہیں - م - اور غایۃ البیان معترض ہوا کہ اول تو مصنف نے کہا تھا کہ دس درم بوزن سات مثقال ہیں نہ وزن ایک دینار - مع - جواب یہ کہ اول بیان وزن ہے یعنی دس درم کا وزن سات مثقال یا سات دینار ہے اور بیان بیان قیمت ہے یعنی ایک دینار جو ایک مثقال سونا ہوا شرع نے اسکی قیمت دس درم ٹھہرادی تھی بایں معنی کہ مثلاً کسی کو دھوکے سے مار ڈالا تو اسکی دیت اگر اشرفیوں سے دے تو ہزار دینار اور اگر درم سے دے تو دس ہزار درم دے - یوں ہی چوری جسپر ہاتھ کاٹا جاوے ایک دینار یا دس درم ہے پس احکام جاننے کے واسطے دینار کی مالیت دس درم رکھی تھی پھر وہ ہر زمانہ کے نرخ پر ہے - م ع ف - قال وفی تبر الذہب والفضۃ وحلیہما وآنیتہما الزکوٰۃ - اور کہا کہ سونے و چاندی کے تبر یعنی بغیر مضروب و بے سکہ کی ہوئی چاندی و سونے میں اور دونوں کے زیور و ظروف میں زکوٰۃ واجب ہے - ف - اگرچہ مرد نے اپنا زیور بنوایا جو حرام ہے اور اگرچہ ظروف کا استعمال حرام ہے پس ہر زیور مرد و عورت کا اور مہر انگوٹھی کی چاندی اور تلوار کے قبضہ کی چاندی اور جو لگام و زین میں جڑی ہو حتی کہ چاندی کے کیلوں کو جمع کرکے زکوٰۃ کا حساب لگانا واجب ہے اور ہر چیز جو چاندی کی کہلاوے اگرچہ وہ کھوٹی ہو لگانا واجب ہے - م ف ع ہ - حتی کہ چاندی کا کیس جو گھڑی پر ہوتا ہے - م - وقال الشافعی لاتجب فی حلی النساء وخاتم الفضۃ للرجال - اور شافعی نے کہا کہ عورتوں کے زیور میں اور مردوں کی چاندی کی مہر انگوٹھی میں زکوٰۃ واجب نہیں - ف - اور یہی قول مالک و احمد کا ہے - ع - لانہ مبتذل فی مباح - کیونکہ یہ مباح میں مبتذل ہے - ف - یعنی جس زیور کا استعمال مباح ہے وہ مبتذل طور پر مستعمل ہوتا ہے - فشابہ ثیاب البذلۃ تو مبتذل کپڑوں کے مشابہ ہوا - ف - حالانکہ ان کپڑوں میں بالاتفاق زکوٰۃ نہیں ہے - اور ثیاب البذلہ وہ کہ ہر وقت استعمال میں آدیں - ولنا ان السبب مال نام - اور ہماری دلیل یہ کہ زکوٰۃ کا سبب مال نامی ہے - ف - اور نماء دو طرح ایک وہ کہ خلقی ہو جیسے سونا چاندی اور دوم وہ کہ فعلی ہو بذریعہ تجارت کے - ودلیل النماء موجود اور دلیل نمو کے یہاں موجود ہے - وہو الاعداد للتجارۃ خلقۃ - اور وہ پیدائشی طور پر تجارت کے واسطے مہیا ہونا - ف - کیونکہ سونے چاندی کی ذات سے انتفاع نہیں ہوتا بلکہ خرید فروخت سے لہذا انمیں نیت تجارت شرط نہیں جبکہ پیدائشی طور پر یہ مال نامی ہیں - والدلیل ہو المعتبر - اور دلیل ہی معتبر ہے - ف - نہ لوگوں کا فعل جنہوں نے سونا چاندی ظروف و زیور میں استعمال کردیا - بخلاف الثیاب - برخلاف ثیاب بذلہ کے - ف - کیونکہ انمیں کوئی دلیل نماء نہیں ہے نہ پیدائشی اور نہ فعلی - پھر دلائل احادیث میں سے اول تو عموم سونا چاندی پر زکوٰۃ کا حکم جو مذکور ہو چکا - دوم خصوص زیور میں حدیث حسین المعلم عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عورت اپنی دختر کو ساتھ لیے آئی اور دختر کے ہاتھ میں سونے کے دو کڑے موٹے تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو انکی زکوٰۃ دیتی ہے - بولی کہ نہیں - آپ نے فرمایا کہ کیا تجھے یہ خوش معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ انکے عوض تجھے آگ کے دو کنگن پہنادے - پس اسنے کڑوں کو نکال کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم

کے حضور مین ڈالدیا اور کہا کہ یہ دونو خدا اور رسول کے لیے ہیں - رواہ ابو داؤد والنسائی - منذری نے مختصر مین کہا کہ اسکی اسناد مین
کچھ کلام نہین پھر سب رجال کی توثیق ذکر کی - ابن القطان نے کہا کہ یہ اسناد صحیح ہے - ترمذی نے اسکو ابن لہیعہ سے
روایت کر کے کہا کہ ابن لہیعہ اور مثنی بن الصباح ضعیف ہے اور اس باب مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح نہوا
منذری رح نے کہا کہ شاید ترمذی کی مراد انہی دونون اسانید مین ورنہ اسناد ابو داؤد مین کچھ کلام نہین اور خالد
بن الحارث وحسین المعلم دونون صحیحین کے راوی ہین اور عمرو بن شعیب مین اگرچہ بعض نے کلام کیا مگر ترمذی نے
بخاری رح سے نقل کیا کہ مین نے دیکھا کہ احمد بن حنبل واسحٰق بن راہویہ وعلی بن المدینی وابو عبید وعامہ محدثین حدیث
عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے حجت لیتے تھے اسکو مسلمانون مین سے کسی نے ترک نہین کیا - بالجملہ بعد صحت
اسناد کے ترمذی کا قول قبول نہین ہے بلکہ ابو داؤد نے محمد بن عمرو بن عطاء کے طریق سے حضرت عائشہ رضہ سے فتخات
کی حدیث روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تو انکی زکوٰۃ دیتی ہے مین نے عرض کیا کہ نہین تو فرمایا کہ یہ تجھے
آگ سے کافی ہین - اسکی اسناد بھی صحیح ہے اور دارقطنی نے کہا کہ محمد بن عطاء مجہول ہے تو بیہقی وابن القطان نے رد کر دیا
کہ یہ محمد بن عمرو بن عطاء ہے اور وہ ثقات مین سے ہے چونکہ دادا کی طرف منسوب ہوا تو دارقطنی کو وہم ہو گیا اور ابو داؤد کی اسناد
مین شیخ محمد بن ادریس یعنی امام ابو حاتم الرازی نے مبین کر دیا ہے - بلکہ تیسری حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا مین سونے
کی ہنسلیان پہنتی تھی تو مین نے کہا کہ یا رسول اللہ کیا یہ بھی کنز ہے فرمایا کہ جو چیز نصاب زکوٰۃ کو پہونچ جاوے اور اسکی
زکوٰۃ دیدے وہ کنز نہین ہے - رواہ ابو داؤد اور حاکم کی روایت مین ہے کہ جب تو اسکی زکوٰۃ دیدے تو کنز نہین ہے
ابو داؤد کی اسناد مین بیہقی نے کہا کہ ثابت بن عجلان منفرد ہے اور عبد الحق نے کہا کہ قابل حجت نہین ہے - صاحب
التنقیح نے کہا کہ کچھ مضر نہین کیونکہ ثابت بن عجلان سے بخاری نے روایت کی اور ابن معین نے کہا کہ ثقہ ہے اور
مثل عبد الحق کے کسی نے نہین کہا چنانچہ شیخ تقی الدین بن دقیق العید نے کہا کہ یہ عبد الحق کا تجاہل ہے - حاکم کی
اسناد مین محمد بن مہاجر راوی کو ابن الجوزی نے کہا کہ ابن حبان کے قول سے وہ جھوٹی حدیثین بنانے والا ہے - صاحب
التنقیح نے کہا کہ ابن الجوزی سے یہ سبب اضطراب خطا ہوئی کیونکہ محمد بن مہاجر جو کذاب وضاع ہے وہ دوسرا ہے اور یہ
محمد بن مہاجر جس نے ثابت بن عجلان سے روایت کی مرد ثقہ شام کا رہنے والا ہے اسکی احمد وابن معین وابو زرعہ
وابو داؤد وغیرہم نے توثیق کی اور صحیح مسلم مین اس سے روایت موجود ہے اور اسکی متابعت مین عتاب بن بشیر نے
ثابت بن عجلان سے یہی حدیث روایت کی اور عتاب بن بشیر کو ابن معین نے ثقہ کہا اور بخاری نے متابعات
مین اسکی روایت داخل کی - اگر کہا جاوے حضرت جابر رضہ سے مرفوع روایت ہے کہ زیور مین زکوٰۃ نہین تو ابن الجوزی
نے کہا کہ مرفوع نہین بلکہ موقوف از قول جابر رضہ ہے - بیہقی نے کہا کہ یہ باطل ہے اسکی کچھ اصل نہین بلکہ جابر رضہ کا
قول روایت کیا جاتا ہے - پھر آثار صحابہ رضی اللہ عنہم البتہ بنظر سرسری بعض معارض ہین چنانچہ مالک رح نے موطا
مین ابن عمر رضہ سے روایت کی کہ اپنی بیبیون وبیٹیون کے سونے کے زیور سے زکوٰۃ نہین نکالتے تھے - جواب
یہ کہ اول تو یہ فعل ہے علاوہ ازین محتمل کہ معنی یہ ہون کہ خود زیور کو زکوٰۃ مین نہ دیتے تھے کیونکہ دارقطنی نے روایت
کی کہ ابن عمر رضہ نے سالم رح کو لکھا کہ میری بیٹیون کے زیورون کی زکوٰۃ ہر سال دیدے - اور ابن ابی شیبہ نے ابن
عمر رضہ سے روایت کی کہ اپنی ازواج کو حکم کرتے کہ اپنے زیورون کی زکوٰۃ نکالین - پس یہ معارض ہین اور نفی
پر اثبات مقدم ہے - حضرت عمر رضہ نے ابو موسیٰ اشعری کو لکھا کہ مسلمانون کی عورتون کو حکم کر کہ زیورون کی زکوٰۃ
نکالین - رواہ ابن ابی شیبہ - حضرت ابن مسعود نے کہا کہ زیور مین زکوٰۃ ہے - رواہ عبد الرزاق - اور عطاء

وابراہیم نخعی وسعید بن جبیر وطاؤس وعبداللہ بن شداد سے بھی ابن ابی شیبہ نے روایت کیے۔ مترجم۔ میں کہتا ہوں کہ بعض آثار عائشہ وانس جو معارض ہیں شاید انمیں مراد سواے چاندی وسونے کا زیور ہو لہذا عطا ونخعی نے کہا کہ سنت جاری ہو چکی کہ سونے وچاندی کے زیور میں زکوٰۃ ہے۔ بالجملہ جب اسقدر احادیث مرفوعہ وآثار صحابہ رضی اللہ عنہم باسانید صحیحہ موجود ہیں تو کچھ شک نہیں کہ زیور میں جبکہ سونے یا چاندی کا ہو زکوٰۃ واجب ہے بشرطیکہ نصاب پورا ہو یا روپیہ کے ساتھ ملاکر نصاب ہو۔ یہی مذہب صحیح ہے اور اسکے معارض کوئی نص ثابت نہیں ہے۔ واللہ تعالے اعلم۔ م۔ ایک کے پاس پورا نصاب سونا اور پورا نصاب چاندی ہے اسنے ایک کی طرف سے پیشگی زکوٰۃ دی تو دونوں کی طرف سے واقع ہوگی کیونکہ دونوں جنس واحد ہیں اس دلیل سے کہ دونوں ملاکر نصاب بنانا جائز ہے تو کسی کی تعیین لغو ہوگی ہاں اگر ایک نصاب قبل سال گذرنے کے تلف ہوگیا تو دوسرا متعین ہوگیا۔ الکافی۔ فلوس میں زکوٰۃ نہیں ہے مگر جب کہ تجارت کے لیے ہوں اور دوسو درم قیمت کو پہنچ جاویں تو زکوٰۃ واجب ہے۔ المحیط۔

فصل فی العروض۔ فصل چہارم زکوٰۃ عروض کے بیان میں۔ ف۔ ابن المنذر نے کہا کہ عروض میں وجوب زکوٰۃ پر اہل علم کا اجماع ہے جنمیں مدینہ کے فقہاء سبعہ یعنی سعید بن المسیب وقاسم بن محمد وعروۃ بن الزبیر وابوبکر بن عبد الرحمن بن الحارث وخارجہ بن زید وعبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ۔ سلیمان بن یسار بھی ہیں۔ مالک رح سے روایت ہے کہ عروض میں نہیں حتی کہ اسکے دام نقد ہو جاویں اور یہی ابن عباس سے مروی ہے مع۔ عروض جمع عرض وہ ہر متاع وچیز سواے درم ودینار کے۔ کمافی الصحاح۔ اور یہی یہاں مراد ہے کیونکہ چرائی کے جانوروں میں نیت تجارت ہو تو زکوٰۃ التجارۃ یعنی قیمت لگاکر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے مع۔ **الزکوٰۃ واجبۃ فی عروض التجارۃ** ۔ عروض تجارت میں زکوٰۃ واجب ہے۔ ف۔ پس تجارت کی نیت وقصد ہونا چاہیے۔ **کائنۃ ماکانت**۔ چاہے کوئی متاع وچیز ہو۔ ف۔ یعنی خواہ ایسی جنس ہو جنمیں زکوٰۃ ہے جیسے چرائی کے جانور ہیں یا ایسی جنس ہو جنمیں زکوٰۃ بدون تجارت نہیں جیسے خچر وگدھے۔ مفع۔ بلکہ سکھائے ہوئے کتے وچیتے۔ کمافی السراجیہ ح۔ **اذا بلغت قیمتہا نصابا من الورق اوالذہب**۔ بشرطیکہ اس عروض کی قیمت نصاب کو پہنچ جاوے خواہ درم سے یا اشرفی سے۔ ف۔ عروض کی قیمت لگانے میں سکہ دار روپیہ ودرم یا اشرفی کا اعتبار ہے حتی کہ گھوڑا تجارت کا بعوض دوسو درم وزن کے گلائی چاندی کے خریدا جسکی قیمت دوسو سکہ دار نہیں ہیں تو اس گھوڑے میں زکوٰۃ نہیں اگرچہ اس چاندی میں زکوٰۃ واجب تھی۔ الذخیرہ والظہیریہ مع۔ لقولہ علیہ السلام **فیہا یقومہا فیؤدی من کل مائتی درہم خمسۃ دراہم**۔ کیونکہ حدیث میں عروض تجارت کے حق میں ہے کہ عروض کی قیمت لگاوے پس ہر دوسو درم سے پانچ درم دے۔ ف۔ یہ حدیث اگرچہ غریب ہے لیکن اس باب میں احادیث مرفوعہ موجود ہیں جیسے ابو داؤد کی حدیث سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ کہ ہم لوگوں کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم حکم فرماتے کہ جو بیع کے واسطے مہیا ہو اس سے زکوٰۃ نکالیں۔ ابن عبد البر نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے۔ حاکم کی حدیث ابوذر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اونٹ میں اسکی زکوٰۃ اور غنم میں اسکی زکوٰۃ اور بز میں اسکی زکوٰۃ ہے۔ نووی رح نے کہا کہ بز باء موحدہ وزاء منقوطہ ہے یعنی کپڑا۔ پس کپڑے میں زکوٰۃ تجارت ہے مع۔ اور آثار میں سے حضرت عمر رض سے بروایت احمد وعبد الرزاق ودارقطنی مروی کہ چمڑے وجعاب کو فرمایا کہ قیمت لگاکر اسکی زکوٰۃ ادا کر۔ ابن عمر رض نے کہا کہ ہر مال تجارت میں ہر سال زکوٰۃ ہے رواہ عبد الرزاق باسناد صحیح

ابن عمرؓ نے کہا کہ عروض میں زکوٰۃ نہیں مگر جب کہ تجارت کے لیے ہوں۔ رواہ البیہقی۔ عروۃ بن الزبیر و سعید بن المسیب و قاسم بن محمد نے کہا کہ عروض میں ہر سال کے پیچھے زکوٰۃ ہے۔ رواہ عبد الرزاق م ع۔ ولانہا معدۃ للاستنماء باعداد العبد۔ اور اس دلیل سے کہ عروض بھی بڑھاور حاصل کرنے کے لیے بندہ کے مہیا کرنے سے مہیا ہوگا۔ ف۔ یعنی بطریق تجارت۔ پس یہ از راہ فعل کے مال نامی ہو گیا۔ فاشبہ المعد باعداد الشرع تو مشابہ ہو گیا ایسے مال سے جو شرع کے مہیا کرنے سے نامی ہے۔ ف۔ یعنی سونا چاندی۔ اور مراد یہ کہ از راہ خلقت کے مال نامی ہے پس اوس کے طور پر شرع کا نام لیا حالانکہ شرع نے تو عروض تجارت اور سونا چاندی دونوں کو مال نامی قرار دیا ہے پس حاصل یہ کہ سونا چاندی جو خلقی مال نامی ہیں آنکے مشابہ عروض بھی ہو جائیگا جبکہ بندہ اسکو بڑھاور حاصل کرنیکے لیے مہیا کرے۔ لہذا فرمایا۔ ویشترط نیۃ التجارۃ لیثبت الاعداد۔ اور تجارت کی نیت شرط ہے تاکہ بڑھاور کا مہیا کرنا ثبوت ہو۔ ف۔ کیونکہ مہیا کرنا جب بغرض خدمت و استعمال حاجت ہو تو بالاجماع زکوٰۃ نہیں ہے۔ پھر مالک خود اختیاری بطور بیع یا اجارہ حاصل کرنے کے وقت تجارت کی نیت ہو تو وہ مال تجارت ہے خواہ صریح نیت کرے یا مثلاً تجارتی مال کے عوض مال خریدے تو یہ دلیل ہے کہ تجارت کے لیے ہے مگر جب کہ اسکے برخلاف تجارت سے خارج کرنیکی نیت کرے اور اگر یہ قصد کیا کہ اس سے دو ایک برس خدمت لیکر فروخت کر دونگا تو بھی تجارتی مال رہا۔ یہ تو مالک حاصل کرنے کے وقت نیت ہے اور اگر بعد ملک ہو جانیکے نیت کی مثلاً میراث کا حصہ اسباب بوجہ وراثت کے اسکا ہو گیا پھر تجارت کی نیت کی تو جب تک تجارت کا فعل نکرے تب تک وہ اسباب تجارت نہوگا م ع۔ پھر شرط ہے کہ وہ قابل تجارت بھی ہو حتی کہ مثلاً خراجی زمین بہ نیت تجارت خریدی تو اسپر خراج ہے نہ زکوٰۃ۔ نخاشی یعنے ٹٹو وغیرہ جانور واسطے تجارت کے خریدے پھر جانوروں کے واسطے جھولیں و لگامیں و رسیاں وغیرہ خریدیں پس اگر جانور کے ساتھ میں یہ چیزیں خریدار کو نہیں دیتا تو استعمال میں ہیں انپر زکوٰۃ نہیں اور اگر دیتا ہے تو ان چیزوں میں بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ اسیطرح عطر و تیل بیچنے والے نے دو سو درم کی شیشیاں خریدیں پس اگر تیل کے ساتھ خریدار کو دیدیتا ہے تو انپر زکوٰۃ ہے ورنہ نہیں۔ کما فی فتاوی قاضیخان و محیط السرخسی والذخیرۃ ح معت۔ تجارتی گھر جس اسباب کے عوض کرایہ پر دیا وہ اسباب مال تجارت ہے اگرچہ صریح نیت نہو جب کہ اصل میں ہے اور جامع میں لکھا کہ نیت پر موقوف ہے اور مشائخ بلخ نے اسی کو صحیح کہا۔ اور جو اسباب بطریق ہبہ یا صدقہ یا وصیت پایا جسمیں کچھ مبادلہ نہیں یا بطریق مہر یا بدل الخلع یا بدل عتق یا صلح خون کرایا یا جسمیں غیر مال کے عوض مال ملا ہے تو اصح یہ کہ اس اسباب میں نیت تجارت نہیں صحیح ہے البحر۔ یعنی فقط نیت سے تجارتی نہوگا جب تک کہ تجارت کا فعل نکرے۔ پھر جب نیت مع فعل جمع ہوں تو تجارتی ہوا کہ اسوقت سے سال گذرنے پر اسکی قیمت درم یا دینار سے لگا دے اور ہر نصاب کی زکوٰۃ دے م۔ ثم قال پھر امام محمد و قدوری نے کہا کہ۔ یقومہا بما ہو انفع للمساکین۔ عروض کی قیمت ایسے نقد سے لگا دے جو مساکین کے واسطے زیادہ نافع ہو۔ احتیاطاً لحق الفقیر۔ بغرض احتیاط حق فقیر کے۔ قال رح وہذا روایۃ عن ابی حنیفۃ مصنف رح نے فرمایا کہ یہ بھی امام ابو حنیفہ رح سے ایک روایت ہے۔ وفی الاصل خیرہ۔ اور دوسری روایت اصل یعنی مبسوط میں مالک کو اختیار دیا ہے۔ ف۔ یعنی مالک مختار ہے چاہے درم سے یا دینار سے قیمت لگا دے۔ لان الثمنین فی تقدیر قیم الاشیاء بہما سواء۔ کیونکہ اشیاء کی قیمت اندازہ کیے جانے میں دونو نقد برابر ہیں۔ ف۔ چاہے جس نقد سے اندازہ کرے تو اندازہ صحیح و جائز ہوگا پس فقیر کیلیے

انفع کے ساتھ اندازہ کرنا شرط نہ ہوا لہذا انفع کی روایت کچھ اندازہ صحیح ہونے میں نہیں ہے بلکہ - تفسیر الانفع ان یقومہا بما یبلغ نصابا - مجتبیٰ کے یہ انفع لفظ کے معنی یہ ہیں کہ ایسے نقد سے اندازہ کرے جس کے ساتھ اندازہ کرنے میں نصاب پورا ہوتا ہو - ف - مثلاً ایک گھوڑا مال تجارت ہے اور سونا اسوقت گران ہے تو دو ... مثقال سونے کا نہیں مگر دوسو درم سکہ کا ہے تو بالاتفاق اسکو درم سے اندازہ کرے - ن ف - وعن ابی یوسف انہ یقومہا بما اشتری ان کان الثمن من النقود - اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ عروض کا اندازۂ قیمت ایسے نقد کے ساتھ کرے جسکے عوض خرید اتھا بشرطیکہ اسکے دام کسی نقد سے دیے ہوں - لانہ ابلغ فی معرفۃ المالیۃ - کیونکہ اس طریقہ سے مالیت پہچاننے میں پوری رسائی ہے - وان اشتراہا بغیر النقود قومہا بالنقد الغالب - اور اگر عروض کو نقد کے سوا کسی چیز کے عوض خرید ا ہو تو ایسے نقد سے اندازہ کرے جسکا چلن سب سے زیادہ ہو - ف - اور یہی شافعی کا قول ہے مثلاً گھر کے عوض تجارتی گھوڑا خرید ا اور شہر میں اشرفیوں کا چلن تجارتوں میں زیادہ ہے تو اسی سے اندازہ کرے - وعن محمد انہ یقومہا بالنقد الغالب علی کل حال - اور امام محمد سے مروی ہے کہ عروض کا اندازِ قیمت ہر صورت میں زیادہ چلن والے نقد کے ساتھ کرے - ف - خواہ نقد کے عوض خرید ا ہو یا مال کے - کما فی المغصوب والمستہلک - جیسے مغصوب اور مستہلک میں ہوتا ہے - ف - صورت مغصوب یہ کہ زید نے عمرو کا گھوڑا بطریق ناجائز اپنے قبضہ میں کر لیا تھا حتیٰ کہ گھوڑا تلف ہو گیا تو زید اسکو قیمت تاوان دے پھر قیمت کا اندازہ ایسے نقد سے ہوگا جسکا وہاں چلن زیادہ ہے - اور مستہلک کی مثال یہ کہ زید نے عمرو سے یہ گھوڑا عاریت دو کوس ایک جگہ جانے کے لیے لیا تھا پھر وہاں سے آگے دس کوس لیگیا کہ وہ تھک کر مر گیا تو قیمت کا ضامن ہوا اور اسی طرح قیمت کا اندازہ ہوگا - م - بالجملہ جب درم یا دینار کسی ایک ہی سے نصاب پورا ہوتا ہو تو جس سے پورا ہوتا ہو اسی سے اندازہ کرنا بالاتفاق واجب ہے اور اگر ہر ایک سے پورا ہوتا ہو تو اختلاف ہے امام کے نزدیک بالانفع و امام محمد کے نزدیک بغالب النقد اور امام ابو یوسف کے نزدیک ثمن یا بغالب نقد - کما فی الخلاصہ - ن ف - پھر واضح ہو کہ عروض کی قیمت وہیں اندازہ کیجاے جہاں مال موجود ہے حتیٰ کہ اگر کسی مطلب سے مال دوسرے شہر میں بھیجا اور وہاں وقت زکوٰۃ آیا تو وہیں کی قیمت اندازہ ہوگی - پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک قیمت اس روز کی معتبر ہے جس دن وجوب زکوٰۃ ہوا اور صاحبین کے نزدیک اداے زکوٰۃ کے دن جو قیمت ہو معتبر ہے - مثلاً اول روز رمضان کو وجوب ہوا اور قیمت دوسو درم ہے تو پانچ درم واجب ہوے پھر اسنے ماہ عید میں زکوٰۃ ادا کرنی چاہی حالانکہ اسوقت نرخ بڑھکر قیمت دوسو چالیس درم ہو گئی ہے تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک پانچ درم دیدے اور صاحبین کے نزدیک اب چھ درم دینا واجب ہیں - اگر عروض گیہوں یا کوئی وزن کی چیز یا گنتی کی چیز ہو پس اگر اسنے عین مال کا چالیسواں حصہ دیدیا تو بالاتفاق جائز ہے خواہ نرخ گران ہو یا ارزان - اور اگر قیمت دینی چاہی تو اختلاف مذکور جاری ہوگا - اگر عین مال میں نقص ہو جانے سے نرخ گھٹ گیا مثلاً گیہوں بھیگ گئے تو بالاتفاق اسی روز کی قیمت معتبر ہے جس دن ادا کرنا چاہتا ہے اور اگر عین مال میں زیادتی ہو جانے سے نرخ بڑھ گیا ہو مثلاً جانور دبلا پتلا تھا وہ بعد وجوب کے موٹا تازہ ہو گیا تو بالاتفاق جس دن وجوب ہوا اسی روز کی قیمت معتبر ہوگی - مع - واضح ہو کہ تجارتی اسباب خرید ا اور قبضہ نہ کیا تو صحیح قول پر قبضہ سے پہلے وہ نصاب ہے یعنی اسپر زکوٰۃ کا سال شروع ہو جائیگا - محیط السرخسی - یہی رہن کا حکم ہے مگر جب کہ رہن کا اسباب مرتہن کے قبضہ میں ہو تو راہن پر زکوٰۃ نہیں - ابحر - اگر اسکے پاس کئی نصاب مختلف

کامل ہوں مثلاً نصاب درم و نصاب دینار و نصاب عروض تجارت او رنصاب سوائم- اور اسپر قرضہ بھی ہو تو پہلے اس قرضہ کی طرف درم و دینار کو محسوب کیا جاوے پھر اگر قرضہ اس سے بھی زیادہ ہو تو عروض کو محسوب کیا جاوے پھر اگر کچھ قرضہ بڑھا تو سوائم محسوب ہوں اور یہ اسوقت کہ سوائم کی زکوٰۃ وصول کرنے والا حاضر ہو گیا ہو کیونکہ وہ اسی ظاہری مال سے زکوٰۃ وصول کریگا لہذا قرضہ کی طرف باطنی مال درم دینار وعروض پھیرا جاتا ہے اور اگر صدقہ سوائم وصول کرنے والا موجود نہو تو مالک مختار ہے جو مال چاہے قرضہ میں لگا دے- شرح المبسوط للسرخسی- **واذا کان النصاب کاملا فی طرفی الحول فنقصانہ فیما بین ذلک لایسقط الزکوٰۃ**- اور جب کہ سال کے دونوں طرف میں نصاب پورا ہو تو اُسکے مابین میں نصاب گھٹ جانا زکوٰۃ کو ساقط نہیں کرتا- **لانہ یشق اعتبار الکمال فی اثنائہ**- کیونکہ درمیان سال میں نصاب پورے رہنے کا اعتبار کرنے میں مشقت ہے- ف- پس یہ شرط ہے کہ ابتدا میں پورا ہو اور انتہا میں پورا ہو- **اما لابد منہ**- رہا جسکے پورا مشروط ہونے سے چارہ نہیں- **فی ابتدائہ للانعقاد وتحقق الغناء**- تو وہ ابتداء سال میں واسطے سال منعقد ہونے اور تونگری متحقق ہونے کی ہے- **وفی انتہائہ للوجوب**- اور انتہاے سال میں واسطے زکوٰۃ واجب ہونے کے- ف- یعنی قدر معلوم دینے کے واسطے پس ان دو موقع پر نصاب پورا ہونا لابد ہے- **ولا کذلک فیما بین ذلک لانہ حالۃ البقاء**- اور اسکے مابین میں ایسا نہیں کیونکہ وہ تو حالت بقا ہے- ف- یعنی تونگری متحقق ہو کر سال شروع ہو گیا پس درمیان میں اس حالت کا بقا ہے تو اسمیں کمال لابدی نہیں- پھر یہ اسوقت کہ درمیان میں اس مال سے باقی ہے صرف نصاب میں کمی آئی- **بخلاف مالو ہلک الکل**- برخلاف اسکے جب کہ کل مال تلف ہو گیا- ف- یعنی کچھ باقی نہ رہا کہ حالت بقا کہلاوے- **حیث یبطل حکم الحول**- تو سال کا حکم باطل ہو جائیگا- ف- یعنی اسپر جو وجوب زکوٰۃ منعقد ہو کر سال مشروط گذرنا تھا وہ مٹ گیا- **ولا تجب الزکوٰۃ**- اور زکوٰۃ واجب نہوگی- ف- جبکہ یہ سال پورا ہو- **لانعدام النصاب فی الجملۃ**- کیونکہ بالکلیہ نصاب معدوم ہو گیا- **ولا کذلک فی المسئلۃ الاولی**- اور پہلے مسئلہ میں جب کہ فقط کمی آئی ایسا نہیں ہے- **لان لبعض النصاب باقی فیبقی الانعقاد**- کیونکہ کچھ نصاب باقی ہے تو انعقاد باقی رہا- ف- اگر درمیان میں مال بالکل جاتا رہا ایک بھی نہ رہا پھر آخر سال میں نصاب کامل موجود ہوا مثلاً اسکو نقد مال بوجہ میراث یا ہبہ یا صدقہ وغیرہ کے مل گیا تو جو سال مٹ چکا وہ گیا اور یہ نصاب جدید جس وقت سے ملا اُسی وقت سے اُسکا سال شروع ہوگا- م- **قال وتضم قیمۃ العروض الی الذہب والفضۃ حتی یتم النصاب**- اور عروض کی قیمت کو سونے وچاندی میں ملایا جاوے تاکہ نصاب پورا ہو- ف- یعنی جب اگر عروض کے ساتھ سونا چاندی ہو اور قیمت عروض بقدر نصاب نہو تو اسکو سونے چاندی میں ملا کر پورا کریں اور یہ بالاجماع ہے- **لان الوجوب فی الکل باعتبار التجارۃ**- کیونکہ وجوب زکوٰۃ تو ان سب میں باعتبار تجارت یعنی خرید فروخت کی بڑھاوے کے ہے- **وان افترقت جہۃ الاعداد**- اگرچہ اعداد کی راہ جدا ہے- ف- یعنی سونا چاندی براہ خلقت واسطے خرید فروخت واستنماء کے ہیں اور عروض براہ فعل بندہ ہیں- لہذا عروض کی جنس مختلفہ کو قیمت کے حساب سے ایک میں ملاتے ہیں- **ویضم الذہب الی الفضۃ**- اور سونے کو چاندی کے ساتھ ملایا جاوے- **للمجانسۃ من حیث الثمنیۃ**- کیونکہ ثمن ہونے میں دونوں ہمجنس ہیں- **ومن ہذا الوجہ صار سببا**- اور اسی جہت سے وہ سبب زکوٰۃ ہوا- ف- تو زکوٰۃ میں دونوں ہمجنس ہیں بخلاف اسکے اگر قسم کھائی کہ سونا تھوہیں نہ لونگا تو چاندی سے حانث نہوگا اسواسطے کہ بحسب الذات مختلف ہیں- **ثم تضم بالقیمۃ عند**

ابو حنیفہ رح - پھر ابو حنیفہ رح کے نزدیک ملانا بقیمت ہوگا - ف - یہی قول احمد و ثوری ہے - معنی یہ کہ سونے کی قیمت لگا کر چاندی میں ملا دیا جاوے اور جسقدر ہو زکوٰۃ ویدی جاوے - وعندہما بالاجزاء وہو روایۃ عنہ - اور صاحبین کے نزدیک بحساب اجزاء کے ملایا جاوے اور یہ ابو حنیفہ رح سے بھی ایک روایت ہے - ف - یہی قول مالک و ایک روایت احمد ہے - یعنی مثلاً دس مثقال سونا ہو تو آدھا نصاب ہوا اور سو درم کا آدھا نصاب ملاکر پورا نصاب ہوگیا - اور ثمرہ اختلاف کا اختلاف قیمت پر ظاہر ہوگا - حتی ان من کان لہ مائۃ درہم وخمسۃ مثاقیل ذہب تبلغ قیمتہا مائۃ درہم فعلیہ الزکوٰۃ عندہ خلافاً لہما - حتی کہ جس شخص کے پاس سو درم ہوں اور پانچ مثقال سونا جسکی قیمت سو درم ہے تو ابو حنیفہ کے نزدیک اُسپر زکوٰۃ واجب ہوگی بخلاف صاحبین کے - ف - کیونکہ بظاہر الروایۃ پانچ مثقال کی قیمت جب سو درم ہیں تو دو سو درم ملکر نصاب ہوگیا - اور صاحبین کے نزدیک پانچ مثقال چہارم نصاب طلا ہے اور سو درم نصف نصاب تو ملکر تین چوتھائی نصاب ہوا تو زکوٰۃ نہ ہوگی ہما یقولان المعتبر فیہما القدر دون القیمۃ - صاحبین کہتے ہیں کہ سونے چاندی میں معتبر تو وزن ہے نہ قیمت حتی لا یجب الزکوٰۃ فی مصوغ وزنہ اقل من مائتین وقیمتہ فوقہا - حتی کہ جس ساختہ چیز مثلاً پیالہ کا وزن دو سو درم سے کم ہو اور اسکی قیمت دو سو سے زیادہ ہو زکوٰۃ بالاتفاق واجب نہیں ہوتی - ف - تو اسی سبب سے کہ قیمت معتبر نہیں اور وزن معتبر ہے - ہو یقول ان الضم للمجانسۃ وہو تحقق باعتبار القیمۃ دون الصورۃ فیضم بہا - ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ ضم کرنا بوجہ ہمجنسی کے ہے اور یہ ضم کرنا باعتبار قیمت کے متحقق ہوگا نہ باعتبار صورت کے تو اسی قیمت کے ساتھ ضم کیا جاوے - ف - بخلاف مسئلہ پیالہ کے کہ وہاں کسی چیز کا ضم کرنا نہیں تو اسپر قیاس فاسد ہے - اگر دس مثقال طلا بقیمت سو درم ہوں اور سو درم دیگر تو بالاتفاق ضم ہوں کیونکہ امام رح کے نزدیک دو سو درم برابر قیمت ہوگی اور صاحبین کے نزدیک دونوں نصفا نصف پورا نصاب ہوے - اور اگر سو درم کے ساتھ دس مثقال بقیمت پچاس درم ہوں تو صاحبین کے نزدیک زکوٰۃ واجب اور امام کے نزدیک نہیں - اگر ۱۵۰ درم اور پانچ مثقال طلا، تو صاحبین کے نزدیک زکوٰۃ ہے اور امام کے نزدیک اگر پانچ مثقال کی قیمت پچاس درم ہو تو ضم ہے ورنہ نہیں یہی صحیح ہے - محیط السرخسی ؟ - اور فقیہ ابو جعفر نے کہا کہ درموں کا سونا پندرہ مثقال ہو تو واجب ہے اور یہی صحیح ہے - مع - اگر طلا، چاندی ہر ایک نصاب ہو اسنے ایک نصاب کو دوسرے میں ملایا کہ سونے یا چاندی سے ادا کرے تو مضائقہ نہیں مگر واجب ہے کہ قیمت لگانا ایسے نقد سے ہو جو مقدار او رواج میں فقراء کو زیادہ نافع ہو ورنہ ہر ایک سے چالیسواں حصہ ادا کرے - محیط السرخسی - اگر سونے کے حساب سے کچھ فاضل ہے جو چار مثقال نہیں اور درم نصاب سے اسقدر فاضل کہ چالیس درم نہیں تو دونوں فاضل کو ملا دے تاکہ چالیس درم یا چار مثقال ہو جاویں - المضمرات - یاقوت موتی و جواہرات میں زکوٰۃ نہیں اگرچہ اُسکے ہار بنے ہوں مگر جب کہ تجارت کے لیے ہوں تو زکوٰۃ واجب ہے باعتبار قیمت کے - الجوہرہ - نانبائی نے اگر لکڑیاں ونمک واسطے خمیری روٹی کے خریدیں تو زکوٰۃ نہیں - اور اگر قلیہ پر لگانے کے لیے تل خریدے تو اسپر زکوٰۃ ہے - الذخیرہ - جسکے ذمہ اداے زکوٰۃ ہے اُسکو قرض لینا مستحب ہے بشرطیکہ غالباً ادا کرنے پر قادر ہوگا ورنہ افضل یہ کہ قرض نہ لے اسلیے کہ قرضخواہ کا جھگڑا آخرت میں سخت ہے - محیط السرخسی - اگر مال گر پڑا اُسکو فقیر نے اُٹھایا پھر مالک نے اسکو زکوٰۃ دینے کی نیت کی پس اگر مال اُسکے ہاتھ میں قائم اور وہ مال پہچانے تو جائز ہے - الخلاصہ جسپر زکوٰۃ باقی ہے اور وہ مرگیا تو زکوٰۃ ساقط ہوگئی - المحیط

باب فیمن یمر علی العاشر

باب اُس مال والے کے بیان مین جو عاشر پر گذرے - عاشر جو امام کی طرف سے راہ پر مقرر ہو کہ تاجرون سے عشر یعنی دہاگی وصول کرے اور اُسکی جہت سے تاجر لوگ چور و رہزنون سے محفوظ رہتے ہین اور وہ جیسے ظاہری اموال کے دہاگی لیگا اسیطرح اموال باطنہ از قسم درم و دینار جو تاجر کے ساتھ ہون اُنکا محصول بھی وصول کریگا - الکافی - اور جیسے مسلمان سے لیگا جو زکوٰۃ ہو اُسی طرح ذمی و حربی تاجرون سے بھی لیگا جو محصول ہو نہ زکوٰۃ مگر مسلمان سے چالیسوان حصہ اور ملک اسلام کے رہنے والے کافر تاجر سے جسکو ذمی کہتے ہین بیسوان حصہ لیگا اور ملک حرب کے کافر تاجر سے جسکو حربی کہتے ہین دسوان حصہ لیگا جب کہ کوئی قرارداد خاص نہو - تو عاشر اسکا نام صرف اسی اعتبار پر ہو جو حربی سے دہاگی لیتا ہو - اگر عاشر نے ظلم کے ساتھ وصول کیا تو اُسی کی مذمت حدیث مین ہو کہ مکاس داخل جنت نہوگا یعنی ابتدا مین نہ جاویگا - مع - اذا مر علی العاشر بمال - اگر تاجر گذرا عاشر پر مال کے ساتھ - ف - اگرچہ مال باطن ہو کیونکہ مال ظاہر یعنی سوائم کا صدقہ لینا کچھ عاشر کی طرف مرور سے مشروط نہین ہیں اگرچہ مال باطن لیکر گذرا تو عاشر مذکور تاجر مسلمان و ذمی و حربی سے ہر ایک سے مقرری مع شرائط وصول کریگا - اور اگر مال والے نے شرائط سے انکار کیا - فقال اصبتہ منذ اشہر - پس کہا کہ مین نے اِسکو چند مہینہ سے پایا - ف - یعنی سال پورا نہین ہوا - او علی دین - یا مجھپر قرضہ ہو - ف - تو زکوٰۃ واجب نہین - وحلف صدق - اور اِس بات پر قسم کھا گیا تو اِسکی تصدیق کیجائیگی - ف - لیکن یہ شرط اُسی تاجر کے لیے جو دارالاسلام کا ہو چنانچہ آئندہ معلوم ہوگا - والعاشر من نصبہ الامام علی الطریق - اور عاشر وہ شخص جسکو امام نے مقرر کیا ہو رستہ پر - ف - واسطے حفاظت مال تجار کے - المبسوط - لیاخذ الصدقات من التجار - تاکہ وہ تاجرون سے صدقات وصول کرے - ف - اور شرط ہو کہ وہ آزاد مسلمان ہو اور ہاشمی نہو - الغایۃ البحر - تو یہود کا مقرر کرنا نہین جائز ہو - د - پھر جو مسلمان تاجر سے لیا وہ زکوٰۃ ہو پس اسکو زکوٰۃ کے خزانہ مین رکھے اور وہ چالیسوان حصہ ہو - اور جو ذمی تاجر سے لے وہ بیسوان حصہ ہو اسکو خزانہ جزیہ و خراج مین رکھے اور اِس سے اِسکا جزیۃ الراس ساقط نہوگا اور سال مین ایکبار کے سوا ذمی سے زیادہ نہ لیا جائیگا - السراج - فمن انکر منہم تمام الحول - پس جس نے ان تاجرون مین سے سال پورا ہونے سے - او الفراغ من الدین - یا فارغ از قرضہ ہونے سے انکار کیا - کان منکرا للوجوب تو وہ وجوب محصول سے منکر ہوا - والقول قول المنکر مع الیمین - اور قسم کے ساتھ منکر کا قول قبول ہوتا ہو - ف - تو قسم سے اُسکا قول قبول ہوگا - وکذا اذا قال ادیتہا الے عاشر اخر - اور یون قسم سے تصدیق کیا جائیگا جب کہ اِسنے کہا کہ مین نے عشر کو دوسرے عاشر کو ادا کر دیا - مرادہ اذا کان فی تلک السنۃ عاشر آخر - اور مراد یہ کہ جب اِس سال مین دوسرا عاشر رہا ہو - ف - تب اِسکے قول کی تصدیق ہوگی - لانہ ادعی وضع الامانۃ موضعہا - کیونکہ اِسنے امانت کو اپنے موقع پر رکھنے کا دعوی کیا - ف - اور امانت دار جب مال امانت کو اُسکے موقع پر صرف کرنے کا مدعی ہو تو قسم سے اِسکا قول قبول ہوتا ہو - بخلاف ما اذا لم یکن عاشر آخر فی تلک السنۃ - بخلاف اِسکے جب اِس سال مین کوئی دوسرا عاشر نہو - ف - کہ اُس وقت قبول نہوگا - لانہ ظہر کذبہ بیقین - کیونکہ اِسکا دروغ بالیقین ظاہر ہوگیا - وکذا اذا قال ادیتہا انا - اور اسیطرح

جب اُسنے کہا کہ مین نے صدقہ کو خود دیدیا - یعنی الی الفقراء فی المصر - یعنی شہر مین فقیرون کو دیدیا - ف - تو بھی قسم سے تصدیق ہوگی - لان الاداء کان مفوضاً الیہ فیہ - کیونکہ ادا کرنا اُسی کے سپرد تھا شہر مین - ف - یعنی جب تک مال کے ساتھ شہر مین تھا تو وہ امانتدار تھا تو قسم سے اُسکا قول قبول ہوگا بخلاف اسکے جب کہے کہ شہر سے مال لیکر نکلنے کے بعد مین نے فقیرون کو دیا تو صحیح نہین کیونکہ اب وہ عاشر کی حمایت مین ہی - وولایۃ الاخذ بالمرور لدخولہ تحت الحمایۃ - اور عاشر پر گذر سے محصول لینے کا استحقاق عاشر کو بوجہ تاجر کے اُسکی حمایت مین آجانے کی ہی - ف - دلیکن یہ عموماً مقصود نہین کیونکہ جو ذمی تاجر سے لیا جاوے وہ جزیہ ہی اور جزیہ مین جب وہ کہے کہ مین نے خود ادا کر دیا تو تصدیق نہوگی کیونکہ ذمی فقیر اُسکے مستحق نہین اور مسلمان فقیرون پر صرف کی اُسکو صلاحیت نہین ہی - انتہیٰ - وکذا الجواب فی صدقۃ السوائم فی ثلثۃ فصول - اور یون ہی صدقۂ السوائم مین تین صورتون مین بھی حکم ہی - ف - اول یہ کہ چند ماہ سے میری ملک ہوے ہین - دوم مجھپر قرضہ ہی جو انکو محیط ہی - سوم مین نے دوسرے عاشر کو جو اِس سال مین تھا ادا کیا تو قسم سے تصدیق ہوگی - وفی الفصل الرابع وہو ما اذا قال ادیت بنفسی الی الفقراء فی المصر لایصدق وان حلف - اور رہی چوتھی صورت اور وہ یہ کہ اُسنے کہا کہ مین نے اِن جانورون کا صدقہ بذات خود شہر مین فقیرون کو ادا کر دیا ہی تو تصدیق نہوگی اگرچہ قسم کھاوے - ف - اور اگرچہ امام کو اسکا سچا ہونا معلوم ہو جاوے بلکہ اِس سے دوبارہ لیا جائیگا - وقال الشافعی یصدق لانہ اوصل الحق الی المستحق - اور شافعی نے کہا کہ اسکی تصدیق کیجائیگی کیونکہ اسنے حق کو مستحقون کو پہونچا دیا - ولنا ان حق الاخذ للسلطان فلا یملک ابطالہ بخلاف الاموال الباطنۃ - اور ہماری دلیل یہ کہ سوائم کی زکوٰۃ لینے کا حق سلطان کو حاصل ہی تو یہ شخص اِس حق کو باطل کرنے کا مالک نہین بخلاف باطنی اموال کے - ف - کہ اِنمین البتہ یہ امام کی طرف سے تقسیم کا نائب ہی تو امین ہوا پس قسم سے قول قبول ہوا - اور اِسمین قسم سچائی کے لیے ہی اور اگر ہم سچائی مان لین تو بھی جائز نہین کیونکہ اسنے امام کا حق باطل کیا لہٰذا اس سے دوبارہ لیا گیا - ثم قیل الزکوٰۃ ہو الاول والثانی سیاسۃ - پھر کہا گیا کہ زکوٰۃ تو اول ہی ہی اور یہ دوم بطور سیاست ہی - ف - یعنی زکوٰۃ تو وہی ہو چکا جو خود دیدیا اور دوبارہ لینا بطور سیاست ہی تاکہ کوئی اور ایسا نہ کرے - وقیل ہو الثانی والاول ینقلب نفلا - اور کہا گیا بلکہ زکوٰۃ تو یہی دوم ہی اور جو پہلے دیا تھا وہ نفل ہو جائیگا - وہو الصحیح - اور یہی قول صحیح ہی - ثم فیما یصدق فی السوائم واموال التجارۃ - پھر جن صورتون مین کہ سوائم و اموال تجارت مین اِسکے قول کی تصدیق ہوتی ہی - ف - یعنی تین صورتون مین اِنمین سے ایک یہ کہ مین نے دوسرے عاشر کو جو اِس سال مین تھا ادا کر دیا - لم یشترط اخراج البراءۃ فی الجامع الصغیر - اِسمین برارت نامہ نکالنے کی شرط جامع صغیر مین نہین فرمائی - ف - یعنی تصدیق ہونے کے واسطے یہ شرط نہین کہ اُس عاشر کا برارت نامہ دکھلاوے بلکہ صرف قسم سے تصدیق ہوگی - وشرطہ فی الاصل - اور کتاب اصل یعنی مبسوط مین برارت نامہ دکھلانے کی شرط کی ہی - وہو روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ - اور یہی حسن نے ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی - لانہ ادعی - کیونکہ اِسنے ایک دعویٰ کیا - ف - یعنی مین نے دوسرے عاشر کو ادا کیا - ولصدق دعواہ علامۃ فیجب ابرازہا - اور اِسکے صدق دعویٰ کے واسطے ایک علامت ہی یعنی تحریر پس اِسکو ظاہر کرنا واجب ہی - وجہ الاول الخط یشبہ الخط فلا یعتبر علامۃ - اور روایت جامع صغیر کی وجہ یہ کہ خط تو دوسرے خط سے مشابہ ہوتا ہی پس وہ علامت ہونا معتبر نہوگا - ف - اور یہی روایت اصح ہی

الکافی ف - وما صدق فیہ المسلم صدق فیہ الذمی - اور جس شے میں مسلم کی تصدیق ہوگی اسمیں ذمی کی
بھی تصدیق ہوگی - لان ما یوخذ منہ ضعف ما یوخذ من المسلم - کیونکہ جو ذمی سے لیا جاتا ہے وہ دوچند
اس مقدار کا ہے جو مسلم سے لیجاتی ہے - فیراعی تلک الشرائط تحقیقا للتضعیف - تو دوچند کے معنی
محقق ہونے کے لحاظ سے ان شرائط کا بھی لحاظ ہوگا - ف - کہ سال گذرے اور نصاب ہو اور قرضہ سے
فراغت ونیت تجارت ہو - میں کہتا ہوں کہ قولہ ما صدق فیہ - میں لفظ ما عام ہے لیکن اوپر معلوم ہوا کہ ذمی نے
اگر شہر میں فقیروں کو اموال باطنہ کا عشر تقسیم کرنے کا دعوی کیا تو صحیح نہیں ہے لہذا مترجم نے ترجمہ میں خاص کر دیا کہ
شرائط وجوب میں جن شرائط میں مسلمان کی تصدیق ہو ذمی کی بھی تصدیق ہوگی - کیونکہ انکے جان ومال کی حفاظت
ہم پر مثل اپنے واجب ہے بخلاف حربی کافروں کے لہذا فرمایا - ولا یصدق الحربی - اور حربی تاجر کی تصدیق
نہو گی - ف - یعنی التفات ہی نہوگا اگرچہ گواہ لادے - ف - الا فی الجواری یقول من امہات اولادی
کہ باندیوں میں درحالیکہ وہ کہتا ہے کہ یہ میری اولاد کے مائیں ہیں - او غلمان معہ یقول ہم اولادی - یا ایسے
غلمان میں جو اسکے ساتھ ہیں درحالیکہ وہ کہتا ہے کہ یہ میری اولاد ہیں - ف - خلاصہ یہ کہ حربی تاجر جو امان لیکر
ہمارے ملک میں تجارت کے لیے داخل ہوا ہے اول تو امام المسلمین اجازت میں اس سے شرط کریگا کہ سال بھر
کم یہاں ٹھہرے ورنہ میں تجھپر جزیہ باندھونگا پھر تو یہاں سے جانے نہ پائیگا جب اسنے منظور کیا اور داخل ہوا پھر
عاشر کے ناکہ سے گذرا تو اسکے ساتھ باندیاں ہیں انکو دعوی کرتا ہے کہ میرے ام ولد ہیں یعنی ان لونڈیوں کو میں
اپنے تصرف میں لایا کہ انسے میری اولاد ہوئی یا غلمان یعنی لونڈے چھوکرے ہیں جنکو دعوی کرتا ہے کہ میری اولاد ہیں
تو قسم سے اسکا قول مانا جائیگا اور غلمان سے اشارہ کیا کہ انکی عمر ایسی ہو کہ حربی مذکور کی اولاد ہو سکتی ہوں تب ہی
تصدیق ہوگی - لان الاخذ منہ بطریق الحمایۃ - کیونکہ حربی سے عشر لینا بطور حمایت وحفاظت ہے - وما فی
یدہ من المال یحتاج الی الحمایۃ - اور جو کچھ مال اسکے قبضہ میں ہے اسکو حمایت کی احتیاج ہے - ف -
تو نصاب وسال یا شمار وفراغت قرضہ ونیت تجارت کسی کی شرط نہیں بلکہ جب ہم نے اسکے پاس کے مال کو محفوظ
رکھا تو حق حفاظت یعنی عشر لے لینگے - غیر ان اقرارہ بنسب من فی یدہ منہ صحیح - مگر اتنی بات البتہ
کہ جو آدمی اسکے قبضہ میں ہے اسکے نسب کا اقرار اسکی طرف سے صحیح ہے - ف - یعنی ہم اسکے اقرار کو مان لینگے
کہ مثلاً یہ میرا بیٹا یا بیٹی ہے - فکذا بامومیۃ الولد لانہا تبتنی علیہ - پس یوں ہی ام ولد ہونے کا اقرار صحیح کیونکہ
ام ولد ہونا تو ولد ہونے پر مبنی ہے - ف - پس جب ولد ہونے کا اقرار صحیح تو ام ولد ہونے کا اقرار بھی صحیح ہے
فانعدمت صفۃ المالیۃ فیہن - تو ان باندیوں میں مال ہونے کی صفت معدوم ہے - والاخذ لا یجب الا من
المال - اور عشر لینا نہیں ٹھیک مگر مال سے - ف - تو ان باندیوں وانکی اولاد سے عشر نہوگا لیکن اس
دعوی پر اس سے قسم لیجائیگی - بخلاف اس دعوی کے کہ یہ میرے مدبر ہیں یا دار الحرب کے آزاد کیے ہوئے ہیں
تو تصدیق نہوگی - ع - رہا بیان اس مقدار کا جو لیجاوے - قال ویوخذ من المسلم ربع العشر - کہا کہ مسلمان
تاجر سے چالیسواں حصہ لیا جاوے - ف - کیونکہ یہ دراصل زکوۃ میں ہے - ومن الذمی نصف العشر
اور ذمی سے اسکا دوچند بیسواں حصہ - ومن الحربی العشر - اور حربی تاجر سے اسکا دوچند یعنی دسواں حصہ
لیا جاوے - ف - یہ دونوں خراج میں رہیں - ہکذا امر عمر رض سعاتہ - ایسا ہی حضرت عمر رض نے اپنے
ساعیوں کو حکم فرمایا تھا - ف - ساعی عامل زکوۃ وعاشر جو کام کرے - رواہ عبد الرزاق ومحمد بن الحسن فی الآثار

چونکہ یہ محضر صحابہ رضی اللہ عنہم مین بلا خلاف تھا تو اجماع ہو گیا۔ کذا قال القدوری فی شرح المختصر۔ مع۔ وان مر حربی بخمسین درہما لم یوخذ منہ شیٔ الا ان یکونوا یاخذون منا من مثلہا۔ اور اگر کوئی حربی صرف پچاس درم کے ساتھ گذرا تو اس سے کچھ نہین لیا جائیگا مگر آنکہ ایسے قلیل مال مین سے وہ لوگ ہم سے لے لیتے ہون۔ ف۔ تو ہم بھی اُنکے آدمی سے لے لینگے۔ لان الاخذ منہم بطریق المجازاۃ۔ کیونکہ حربیون سے لینا بطریق مجازات ہے یعنی بدلا۔ بخلاف المسلم والذمی لان الماخوذ زکوٰۃ۔ بخلاف مسلمان اور ذمی کے کہ جو لیا جاتا ہے وہ زکوٰۃ ہے۔ ف۔ جب کہ مسلم سے لیا گیا۔ او ضعفہا۔ یا اسکا دوچند محصول ہے۔ ف۔ جبکہ ذمی سے لیا گیا فلا بد من النصاب۔ تو نصاب کی مقدار ہونا ضرور ہے۔ ف۔ جسمین سے زکوٰۃ یا اُسکا دوچند لیا جاوے وہذا فی الجامع الصغیر۔ اور یہ جامع صغیر مین ہے۔ ف۔ کہ حربی کے مال قلیل سے بدلے کے طور پر لینا جائز ہے۔ وفی کتاب الزکوٰۃ لا یاخذ من القلیل وان کانوا یاخذون منا منہ لان القلیل لم یزل عفوا ولانہ لا یحتاج الی الحمایۃ۔ اور کتاب الزکوٰۃ مبسوط مین ہے کہ حربی کے قلیل مال سے عاشر کچھ نہ لیوے اگرچہ حربی لوگ ہم سے ایسے مال سے لے لیتے ہون اسلیے کہ قلیل مال برابر عفو رہا ہے اور اسلیے کہ قلیل مین حفاظت کی احتیاج نہین۔ ف۔ حالانکہ عاشر کا استحقاق لینے کا بوجہ حفاظت راہ کے ہے۔ وان مر حربی بمائتی درہم ولا یعلم کم یاخذون منا یاخذ منہ العشر۔ اور اگر حربی دوسو درم (یا زیادہ) کے ساتھ گذرا اور یہ معلوم نہین کہ وے لوگ ہم سے کسقدر لیتے ہین تو عاشر اس سے عشر یعنی دسوان حصہ لے لے۔ لقول عمر رضی اللہ عنہ فان اعیاکم فالعشر۔ بدلیل قول عمر رضی اللہ عنہ کے کہ پھر اگر تم کو تھکا دے تو دہ یک۔ ف۔ یعنی اگر تم عاجز ہو جاؤ یہ جاننے سے کہ حربی تم سے کیا لیتے ہین تو پھر تم دسوان حصہ لے لو۔ وان علم انہم یاخذون منا ربع العشر او نصف العشر یاخذ بقدرہ۔ اور اگر یہ بات معلوم ہو کہ حربی لوگ ہم سے چالیسوان حصہ یا بیسوان حصہ لیتے ہین تو ہمارا عاشر بھی اسی قدر لے۔ ف۔ کیونکہ بدلا ہماری طرف سے بھلائی کا منزور ہے۔ وان کانوا یاخذون الکل لا یاخذ الکل۔ اور اگر معلوم ہو کہ حربی لوگ ہم سے کل مال لے لیتے ہین تو ہمارا عاشر حربی سے کل مال نہین لیگا۔ لانہ غدر۔ کیونکہ یہ تو بدعہدی ہے۔ ف۔ کہ بعد امن دینے کے کل مال چھین لیا اور غدر کرنا ہماری شان نہین اگرچہ حربی کفار ایسا کرین چنانچہ اگر حربی لوگ بعد امان دینے کے ہمارے تاجر کو قتل کر ڈالین تو ہم نہین قتل کرینگے۔ انتہی۔ لیکن مبسوط السرخسی مین کہا کہ ہمارا عاشر بھی کل لے لے سوائے اسقدر مال کے جس سے وہ اپنے وطن پہونچ جاوے۔ م۔ مین کہتا ہون کہ گویا شرط امان بھی تھی کہ جان سے نہ مارینگے جب کہ اُنکو معلوم تھا کہ مال کا بدلا مال ہو گا۔ فافہم واللہ اعلم۔ م۔ وان کانوا لا یاخذون اصلا لا یاخذ۔ اور اگر حربی لوگ ہم سے کچھ نہ لیتے ہون تو ہمارا عاشر بھی کچھ نہ لیگا۔ لیترکوا الاخذ من تجارنا۔ تاکہ وے ہمارے تاجرون سے بھی لینا چھوڑین۔ ف۔ جو اُنکے ملک مین تجارت کے لیے جاتے ہین۔ ولانا احق بمکارم الاخلاق۔ اور اسلیے کہ ہم تو اخلاق کریمہ کے زیادہ لائق ہین۔ ف۔ جبکہ اُنکا نہ لینا ہمارے ساتھ نیک خوئی پر دلالت کرتا ہے حالانکہ اُنکی نیک خوئی خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ نہین تو ہمارے واسطے نیک خوئی کی شاخ بوجہ عدل کی جڑ کے بہت خوب پھل دیگی۔ م۔ وان مر الحربی علی عاشر فعشرہ ثم مر مرۃ اخری۔ قبل ان یعود من دارہ۔ ف۔ لم یعشرہ حتی یحول الحول۔ اور اگر حربی کا گذر کسی عاشر پر ہوا پس اُسنے عشر وصول کر لیا پھر وہ حربی دوسرے بار دہان گذرا یعنی قبل اسکے کہ اپنے ملک جاکر لوٹے تو ہمارا عاشر اس سے دوبارہ عشر نہ لیگا یہانتک کہ سال پلٹ جاوے

ف۔ حاصل یہ کہ حربی امان لیکر داخل ہوا مع ہٰس انعام کے کہ سال بھر یہان ۔ یا تو پھر جزیہ باندھا جائیگا اور
تو ہمین کا شمار ہوکر دارالحرب نہ جانے پائیگا ۔پس عاشر نے اس سے عشر لیا پھر اسکا گذر اسی راہ پر ہوا تو ایک
صورت یہ کہ بعد سال کے ہوا یا قبل سال کے اگر بعد سال کے ہوا تو عاشر اس سے دوبارہ عشر لیگا ۔ اور اگر قبل
سال کے ہوا تو دو صورتین ہین ایک یہ کہ ہنوز وہ دارالاسلام کے اندر پہلی امان سے موجود ہی اور جا بجا شہرون کے
جانے مین اسکا دوبارہ گذر عاشر کے ناکہ پر ہوا تو دوبارہ عشر نہ لیگا ۔ لان الاخذ فی کل مرۃ استیصال المال
وحق الاخذ لحفظہ ۔ اسلیے کہ ہر بار عشر لینا تو مال کو جڑ سے نیست کردینا ہوا حالانکہ لینے کا حق تو حفاظت مال کے لیے
تھا ۔ ف ۔ اسکا موضوع برعکس ہوا ۔ ولان حکم الامان الاول باقی ۔ اور اسلیے کہ اول امان کا حکم سال بھر
کے اندر باقی ہی ۔ ف ۔ تو ایک عشر کا حق ابھی موجود ہی جب تک سال پلٹ نہ جاوے ۔ وبعد الحول تجدد
الامان ۔ اور بعد سال پلٹنے کے امان نئی ہو جائیگی ۔ ف ۔ کیونکہ سال کے اندر لوٹ جانا امان مین مشروط
تھا اور جب حربی نے ہم پر اعتماد کرکے خفیہ ہین سال گذار دیا تو امان اول نہین رہی اب ہمکو اسیر یا جزیہ کا قابو
ہی ۔ لانہ لا یمکن من المقام الا حولا ۔ کیونکہ حربی کو یہان ٹھہرنے کا قابو نہین دیا گیا مگر ایک سال ۔ ف ۔ یعنی
قریب ایک سال کے ۔ النہایہ ۔ یا صحیح عبارت بعض نسخ کے بغیر کلمہ الا بہتر اصلح کہ لانہ لا یمکن من المقام حولا ۔ یعنی حربی کو
ایک سال ٹھہرنے کا قابو نہین دیا گیا ۔ حالانکہ وہ سال پلٹنے تک یہین موجود ہی ۔ پس یہ تو دوسری گفتگو ہی کہ امام اسپر
جزیہ باندھیگا یا جانے دے غرض جو کچھ ہو عاشر سے متعلق اسی قدر کہ بعد سال کے اب وہ نئی امان پر ہی ورنہ قتل
ہو جاتا ۔ والاخذ بعدہ لا یستاصل المال ۔ اور بعد سال کے عشر لینا مال کو جڑ سے استیصال نہین کرتا ۔ ف
بلکہ ہم خود آپس مین لیتے ہین ۔ صورت دوم یہ کہ ۔ ان عشرہ فرجع الی دار الحرب ثم خرج من یومہ ذلک
عشرہ ایضا ۔ اس سے عشر لے لیا پھر وہ (کسی وقت سال مین) دارالحرب کو لوٹ کر داخل ہوا پھر وہ داخل ہونیکے
روز ہی واپس آیا تو بھی عشر لیگا ۔ ف ۔ یعنی اگرچہ اسی روز پھر ہمارے ملک کو امان لیکر آیا اور عاشر کی طرف گذرا
تو دوبارہ عشر لے اگرچہ اپنے سال مین کئی بار ایسا کیا ہو ۔ کیونکہ یہ تو حفاظت امان کا عوض ہی اور جب وہ واپس ہوکر
داخل دارالحرب ہوا تو امان جاتی رہی ۔ لانہ رجع بامان جدید ۔ کیونکہ وہ پھر آیا تو امان جدید کے ساتھ آیا ۔
وکذا الاخذ بعدہ لا یفضی الی الاستیصال ۔ اور یون ہی بعد اسکے عشر لینا بھی استیصال مال کیجانب
مفضی نہین ہی ۔ ف ۔ اور اگر اول مرتبہ اپنے سہو یا اسکے فریب سے عشر لینا چھوٹ گیا ہو تو اب گذرا ہوا عشر
نہین لیگا ۔ التبیین ۔ وان مر ذمی بخمر او خنزیر ۔ اور اگر ذمی شراب یا سور (یا دونون) کو لیکر گذرا عشر الخمر دون
الخنزیر ۔ تو شراب کا عشر لیا جاوے نہ سور کا ۔ وقولہ عشر الخمر ای من قیمتہا ۔ اور مصنف نے جو کہا کہ
عشر الخمر شراب کا عشر لیا جاوے یعنی شراب کی قیمت مین سے دسوان حصہ لیا جاوے ۔ ف ۔ نہ کہ عین شراب
کا دسوان حصہ ۔ وقال الشافعی لا یعشرہما لانہ لا قیمۃ لہما ۔ اور شافعی رح نے فرمایا کہ ان دونون کا عشر نہین لیگا
کیونکہ ان دونون کی کچھ قیمت نہین ہی ۔ وقال زفر یعشرہما لاستوائہما فی المالیۃ عندہم ۔ اور زفر رحمہ اللہ
تعالے نے کہا کہ دونون کا یعنی دونون کی قیمت کا عشر لیوے کیونکہ یہ دونون مالیت مین کافرون کے نزدیک
یکسان ہین ۔ ف ۔ یعنی وے لوگ دونون کو مال ٹھہراتے ہین ۔ وقال ابو یوسف یعشرہما اذا مر بہما جملۃ
اور ابو یوسف نے بھی کہا کہ دونون کا عشر لیوے بشرطیکہ دونون ساتھ لیے گذرا ہو ۔ کانہ جعل الخنزیر تبعا للخمر
گویا ابو یوسف نے خنزیر کو خمر کا تابع کیا ۔ ف ۔ جب کہ دونون کو یکبارگی لیے ہونے کی قید لگائی بلکہ کہا

فان مر بکل واحد علی الانفراد عشر الخمر دون الخنزیر - اور اگر ہر ایک کو تنہا لیے گذرا تو خمر کا عشر لیوے نہ خنزیر کا
ف - مگر ظاہر الروایۃ مین خواہ دونون ہون یا تنہا ہو خمر کا عشر ہے نہ خنزیر کا پس دونون مین فرق کیا گیا سو وجہ
الفرق علی الظاہر ان القیمۃ فی ذوات القیم لہا حکم العین والخنزیر منہا - اور وجہ فرق کی بنا بر ظاہر الروایۃ
یہ ہے کہ جو چیزین ذوات القیم ہین اُنکی قیمت کا حکم اُنکی عین ذات کا حکم ہے اور خنزیر بھی ذوات القیم سے ہے -
ف - اور شراب نہین ہے اور ذوات القیم وہ چیزین کہ اُنکا مثل ٹھیک نہین بلکہ قیمت اُنکا قائم مقام ہو جیسے
ایک سور کے بالکل مثل دوسرا نہین جان سکتے کیونکہ افراد مین فرق ہوتا ہے بخلاف اسکے جب کہ ایک خم مین سے ایک
ٹھلیا شراب لی پھر اُسی خم سے یہ ٹھلیا بھر لی تو یہ مثل سابق ہے - اور اسکے بدل مین قیمت بھی بجاے اسکے ہو سکتی
ہے پس جسکا مثل اسطرح صورت و معنی مین ہو اسکو ذات المثل کہتے ہین - وذوات الامثال لیس لہا ہذا
الحکم والخمر منہا - اور جو چیزین ذوات الامثال ہین اُنکی قیمت کا یہ حکم نہین کہ قیمت عین ذات کی جگہ ہے اور خمر بھی
ذوات الامثال سے ہے - ف - تو سور کی قیمت سے لینا گویا عین سور لینا ہوا اور خمر کی قیمت سے لینا عین خمر
نہوا - حاصل یہ کہ چیزین دو قسم ہین ایک مثلی کہ جنکا بدل اسکے مثل حقیقی براہ صورت و معنی موجود ہے جیسے گیہون
و شراب وغیرہ حتی کہ اگر کسی کے گیہون تلف کرے تو اسپر اسکے مثل لازم ہین اور اگر وہ بازار مین نہ مل سکین تو اسوقت
قیمت دلوائی جائیگی - دوم قیمی کہ جنکا مثل نہین جیسے بکری و گھوڑا وغیرہ کہ ہر فرد کا حساب علحدہ ہے تو ناچار قیمت ہی
اسکے قائم مقام ہے - پس مسئلہ مذکورہ مین خنزیر کی قیمت اُسکے قائم مقام ہے تو عشر نہ لیا جاوے اور خمر کی قیمت اُسکے قائم مقام
نہین بلکہ اُسکی شراب اُسکے قائم مقام ہے تو قیمت خمر سے عشر لیا جاوے - ولان حق الاخذ للحمایۃ - اور دوسری
دلیل یہ کہ عشر لینے کا حق تو بوجہ حمایت و حفاظت کے ہے - والمسلم یحمی خمر نفسہ - اور مسلمان حفاظت رکھتا ہے
اپنی ذاتی شراب کی - ف - مگر نہ پینے کے واسطے بلکہ - للتخلیل - سرکہ کرنے کے واسطے - فکذا یحمیہا علی غیرہ
پس اسیطرح خمر کو غیر کے لیے حفاظت کرے - ف - تو حفاظت کا حق یعنی عشر لے - ولا یحمی خنزیر نفسہ بل
یجب تسییبہ بالاسلام - اور حفاظت نہین کریگا اپنے ذاتی سور کی بلکہ اسلام کے ساتھ اُنکو چھوڑ دینا واجب ہے -
ف - یعنی اگر کوئی نصرانی جسکے ملک مین سور ہین مسلمان ہو گیا تو اسلام لانے کے ساتھ اُسپر یہ بھی واجب ہے کہ خنازیر
کو مطلقاً چھوڑ دے - فکذا لا یحمیہ علی غیرہ - تو اسیطرح وہ غیر کے لیے بھی حفاظت نہ کریگا - ف - تو اسکا
عشر بھی نہین لے سکتا - واضح ہو کہ مسلمان کے حق مین سور و شراب کوئی بھی مال متقوم نہین ہین یعنی ایسا مال
نہین کہ اُسکی کچھ قیمت ہو اور ذمی کافر کے حق مین خنزیر مال متقوم نہین اگرچہ کافر اسکو اپنے نزدیک اپنے معاملات
مین مال متقوم خیال کرے کیونکہ خنزیر ابتداے زمانہ سے آج تک سب شرائع مین نجس العین رہا اور کبھی حلال
نہین ہوا بخلاف شراب کے کہ وہ ہماری شریعت مین حرام ہے تو بعض سابق شرائع مین حلال بھی رہی پس اسکی
دو جہتین ہین کہ مسلمان کے حق مین مال نہین ہے اور ذمی نصرانی کے حق مین مال ہے پس قول زفر رح بھی ساقط ہو گیا
بلکہ قول شافعی رح کا بھی جواب نکل آیا لیکن اسکے ساتھ بناے اختلاف اِس اصل پر ہے کہ سواے پینے و خرید
فروخت کے سرکہ کرنے کو شراب کی حفاظت جائز ہے یا نہین - اور یہ انشاء اللہ تعالے اپنے موقع پر آویگا م - اگر
ذمی مردار کی کھالین لیکر گذرا تو امام محمد رح نے اِسکو ذکر نہین کیا اور مشائخ نے کہا کہ عاشر کو اسکا عشر لینا چاہیے
المحیط - امید ہے کہ اِسمین کوئی مجتہد مخالف نہ ہوگا م - اگر ایسی چیزین لیکر گذرا جو جلد بگڑ جاتی ہین جیسے دودھ
ترکاریان و فواکہ و خربزہ وغیرہ جنکی قیمت نصاب ہے تو صاحبین کے نزدیک اُنکا عشر لیوے اور امام کے نزدیک

نہیں - السراج - کیونکہ عاشر کے پاس جنگل میں مقدار نہیں جنکو دیگا حتی کہ اگر فقرا رہوں یا اپنے کاربرداز دن کے لیے چاہے تو لے سکتا ہے - الفتح - ولو مرصبی او امراۃ من بنی تغلب بمال - اور اگر بنو تغلب نصرانیوں کا کوئی طفل یا عورت مع مال گذرے - فلیس علی الصبی شئی وعلی المرأۃ ما علی الرجل - تو طفل پر کچھ نہیں ہے اور عورت پر اسقدر جو تغلبی مرد پر ہے - ف - یعنی مسلمانوں سے دوچند ہے - لما ذکرنا فی السوائم - بوجہ اس دلیل کے جو باب سوائم میں گذر چکی - ف - لیکن وہاں فتح القدیر میں عورت سے نفی کو ترجیح دی اور بیان حکم مذکور ہی صحیح ہے - واللہ تعالے اعلم م - ومن مر علی عاشر بمائۃ درہم واخبرہ ان لہ فی منزلہ مائۃ اخری قد حال علیہا الحول لم یزک التی مر بہا - اگر ایک شخص سو درم کے ساتھ عاشر کے ناکہ پر گذرا اور اسکو آگاہ کیا کہ میرے گھر میں دوسرے سو درم ہیں کہ دونوں پر سال گذر گیا ہے تو عاشر ان سو درم کی زکوٰۃ نہ لیگا جنکو ساتھ لیکر گذرا - لقلتہ - بوجہ انکے قلیل ہونیکے - ف - کہ نصاب سے کم ہیں - وما فی بیتہ لم یدخل تحت حمایتہ - اور جو اسکے گھر میں ہیں وہ عاشر کے تحت حمایت نہیں آئے - ف - اور یہ مال ایسا ہے کہ اسکی زکوٰۃ دینے کا مالک خود مجاز ہے بخلاف سوائم کے کہ اگر ساتھ کم ہوں اور باقی نصاب تک گھر میں ہوں تو زکوٰۃ وصول کرلے - کما فی السراج ھ - ولو مر بمائتی درہم بضاعۃ - اور اگر دو سو درم بضاعت کے ساتھ گذرا - ف - اور بضاعت یہ کہ کسی تاجر یا غیر سے زید نے کہا کہ میرے یہ دو سو درم بھی تجارت میں بطور احسان لگا دیجیو - تو حکم یہ ہے - لم یعشرہا - عاشر اسکا عشر نہ لیگا - لانہ غیر ماذون باداء الزکوٰۃ - کیونکہ یہ شخص اسکی ادار زکوٰۃ کے واسطے اجازت یافتہ نہیں ہے - ف - بلکہ مالک نے اسکو صرف تجارت میں لگانے کی اجازت دی ہے ع - قال وکذا المضاربۃ - مصنف نے کہا کہ یہی حکم مضاربت کا ہے - یعنی اذا مر المضارب بہ علی العاشر - یعنی جب کہ مضارب مع مال مضاربت کے جو نصاب ہے ناکہ پر گذرا ف - تو عاشر اس سے زکوٰۃ نہیں لیگا - مضاربت یہ کہ مثلاً زید نے عمر و کو دو سو روپیہ دیا کہ اس سے تجارت کر اور جو کچھ نفع ہو وہ ہم دونوں کے درمیان نصفا نصف ہو - وکان ابو حنیفۃ یقول اولا یعشرہا لقوۃ حق المضارب حتی لا یملک رب المال نہیہ عن التصرف فیہ بعد ما صار عروضا فنزل منزلۃ المالک - اور ابو حنیفہ پہلے کہتے تھے کہ عاشر اس سے زکوٰۃ لیگا بوجہ قوت حق مضارب کے حتی کہ روپیہ کے اسباب تجارت ہوجانیکے بعد مالک کو اختیار نہیں ہوتا کہ مضارب کو اسمیں تصرف تجارتی سے منع کرے تو مضارب بمنزلہ مالک کے قرار دیا گیا ف - تو جیسے مالک سے عشر لیتا یونہی مضارب سے وصول کریگا - ثم رجع الی ما ذکر فی الکتاب وہو قولہما - پھر ابو حنیفہ رح کے قول اول سے اس قول کی طرف رجوع کیا جو کتاب میں مذکور ہے اور یہی صاحبین رح کا قول ہے - لانہ لیس بمالک ولا نائب عنہ فی اداء الزکوٰۃ - کیونکہ مضارب درحقیقت مالک نہیں اور نہ مالک کی طرف سے ادائے زکوٰۃ میں نائب ہے - الا ان یکون فی المال ربح یبلغ نصیبہ نصابا فیوخذ منہ لانہ مالک لہ - مگر آنکہ مال میں اسقدر نفع ہو کہ مضارب کا حصہ قدر نصاب پہونچ جاوے تو اس حصہ میں سے حق لے لیا جائیگا کیونکہ مضارب اسکا مالک ہے - ف - میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ نص صریح ہے کہ مشترک اسباب میں قبل تقسیم کے ہر ایک اپنے حصہ کا مالک ہوتا ہے - ولو مر عبد ماذون لہ بمائتی درہم - اور اگر دو سو درم کے ساتھ ایسا غلام گذرا جسکو تجارت کی اجازت دی گئی ہے - ف - یعنی اپنے مالک کی طرف سے - ولیس علیہ دین - اور ایسے غلام ماذون پر قرضہ بھی نہیں ہے تو - عشرہ - عاشر اس سے حق لے لیگا - ف - لیکن اسپر وارد ہوتا ہے کہ غلام بھی اس مال کا مالک نہیں اور نہ اسکو ادائے زکوٰۃ کی اجازت ہے اور شروع باب میں محیط السرخسی سے گذرا کہ صحیح یہ کہ مولیٰ پر بھی

اسکی زکوٰۃ جب ہی لازم ہوگی کہ ماذون سے لیکر اپنے قبضہ مین لادے۔ ہو۔ پس بالفعل نہ مولی پر لازم ہے اور نہ غلام
مجاز پر۔ قال ابو یوسف لا ادری ان ابا حنیفۃ رجع عن ہذا ام لا۔ ابو یوسف نے کہا کہ مجھے نہین معلوم
کہ ابو حنیفہ نے اس سے رجوع کیا یا نہین۔ وقیاس قولہ الثانی فی المضاربۃ و ہو قولہما انہ لا یعشرہ
اور مضاربت مین امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول پر اسکو قیاس کرکے یہ حکم نکلتا ہے کہ ماذون کے مال سے بھی عشر
نہ لیگا اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ ف۔ کیونکہ جیسے مضارب کو ادائے زکوٰۃ کا اختیار نہ تھا اور نہ وہ مالک
تھا ویسا ہی ماذون کا حال ہے پس جیسے امام رح نے مضارب کے مسئلہ مین قول اول سے بوجہ مذکور رجوع کیا
ممکن ہی یہان رجوع ہو سکتا ہے۔ لان الملک فیما فی یدہ للمولی ولہ التصرف۔ کیونکہ ماذون کے پاس جو کچھ
ہے وہ مولی کی ملک ہے اور ماذون کو اسمین صرف تجارتی تصرف کا اختیار ہے۔ فصار کالمضارب۔ تو ماذون
بھی مثل مضارب کے۔ ف۔ بلکہ اس سے بھی کمتر ہو گیا لہذا شارح کاکی وغیرہ نے جزم کیا کہ صحیح یہ کہ مضارب
کے مسئلہ مین امام کا رجوع کرنا یہی ماذون کے مسئلہ مین رجوع ہے اور یہی مفید مین مذکور ہے۔ م ع۔ اور بعض نے زعم کیا کہ
نہین بلکہ ماذون و مضارب مین فرق ہے۔ وقیل فی الفرق بینہما ان العبد یتصرف لنفسہ حتی لا یرجع بالعہدۃ
علی المولی فکان ہو المحتاج الی الحمایۃ۔ اور دونون مین وجہ فرق یہ بیان کی گئی کہ غلام ماذون اپنی ذات کیواسطے
تصرف کرتا ہے حتی کہ عہدہ کا رجوع مولی پر نہین ہوتا تو غلام ماذون ہی حمایت کا محتاج ہے۔ ف۔ پس عاشر
حق حمایت ماذون سے لے لیگا۔ والمضارب یتصرف بحکم النیابۃ حتی یرجع بالعہدۃ علی رب المال
فکان رب المال ہو المحتاج۔ اور مضارب بحکم نیابت تصرف کرتا ہے حتی کہ عہدہ کا رجوع رب المال پر ہوتا ہے پس
رب المال ہی محتاج حمایت ہوا۔ ف۔ تو عاشر حق حمایت کو مضارب سے نہین لے سکتا۔ یہ دونون مین فرق
ہے۔ فلا یکون الرجوع فی المضارب رجوعا منہ فی العبد۔ تو امام ابو حنیفہ کا رجوع کرنا مضارب کے مسئلہ مین
وہی رجوع درصورت غلام ماذون کے نہو گا۔ ف۔ حاصل آنکہ مضارب کی صورت مین مالک مال پر حق عاشر ہے
اور ماذون کی صورت مین ماذون پر ہے پس جب دونون مین فرق ہوا تو ابو حنیفہ کا مضارب کے مسئلہ مین رجوع
کرنا اور کہنا کہ مضارب سے عاشر حق نہین لیگا یہی رجوع غلام ماذون کے مسئلہ مین بوجہ فرق کے نہین ہو گا۔
اور فرق کی دلیل یہ کہ اگر مضارب نے لین دین کیا اور گھٹی آئی اور تجارت پر قرضہ چڑھ گیا تو جنھون نے مضارب کو
ادھار دیا انکا ذمہ و عہدہ مالک مال پر ہے چنانچہ وے لوگ مالک کی طرف رجوع کرکے وصول کر لینگے۔ اور غلام ماذون
کی صورت مین یہ عہدہ خود ماذون پر ہے حتی کہ اسی کے دامنگیر ہونگے اور وہی ذمہ دار ہے پس وہی اسکے قرضہ مین
فروخت کیا جائیگا مگر آنکہ مولی ادا کرکے چھڑا دے۔ پھر فتح القدیر مین ہے کہ نتیجہ اس فرق کا صرف یہ کہ مضارب
محتاج حمایت نہین اور ماذون محتاج ہے لیکن صرف اسی قدر سے عشر لینے کا حق نہین ہوتا جب تک کہ ملکیت
ذاتی یا نیابت ادائے زکوٰۃ مع شرائط زکوٰۃ نہو اور یہ ماذون مین بھی مفقود تو یہ فرق رائگان ہوا پس صحیح یہ کہ
ماذون سے بھی نہین لیگا جیسا کہ کافی مین ہے۔ سف۔ وان کان مولاہ معہ یوخذ منہ لان الملک لہ۔
اور اگر ماذون غلام کا مولی بھی ساتھ ہو تو مولی سے عاشر لے لیگا کیونکہ اسکی ملک ہے۔ الا اذا کان علی العبد
دین یحیط بمالہ۔ مگر جب کہ غلام ماذون پر اسقدر قرضہ ہو کہ جو مال اسکے پاس ہے سب کو محیط ہو۔ ف۔ یعنی
مال و قرضہ قریب برابر کے ہے تو اسوقت اس مال سے جو ماذون کے پاس ہے کچھ نہین لیا جائیگا اگرچہ مولی ساتھ ہو
لانعدام الملک۔ بوجہ معدوم ہونے ملک مولی کے۔ ف۔ بقول ابو حنیفہ رح۔ او للشغل بالوجہ

مشغول ہونے مال کے۔ ف۔ یعنی مال قرضہ میں مشغول ہے بقول صاحبین۔ بہرحال امام و صاحبین سب کے نزدیک نہیں لیا جاویگا۔ قال ومن مر علی عاشر الخوارج فی ارض قد غلبوا علیھا۔ فرمایا کہ جو شخص خارجیوں (یا باغیوں) کے عامل پر گذرا ایسی سرزمین میں جہاں خارجی غالب (مسلط) ہو گئے ہیں۔ فعشرہ۔ پس خارجیوں کے عامل نے اس سے عشر لے لیا۔ ف۔ پھر وہ سلطان عادل و اہل السنۃ کے عاشر پر گذرا۔ ثنی علیہ الصدقۃ تو مکرر اسپر صدقہ رکھا جائیگا۔ ف۔ یعنی خارجی عاشر کو دینے سے معذور نہوگا بلکہ اس سے دوبارہ وصول لے لیا جائیگا۔ اذا مر علی عاشر اہل العدل۔ جب کہ وہ اہل عدل کے عاشر پر گذرے۔ لان التقصیر جاء من قبلہ من حیث انہ مر علیہ۔ کیونکہ تقصیر تو اسی کی طرف سے ہوئی کہ وہ خارجی عاشر کی راہ پر گذرا۔ ف۔ بخلاف اسکے جب کہ خارجی و باغی کسی ملک پر مسلط ہوے اور وہاں کے لوگوں سے زکوٰۃ و خراج وصول کر لیا کیونکہ یہ لوگ مجبور ہیں بلکہ سلطان عدل انکی حفاظت نہ کر سکا۔ م۔ الکافی ع۔ (فروع) جو پانسے و نقود کو کہا کہ میری نہیں یا عروض کو کہا کہ تجارتی نہیں تو قسم سے قبول ہوگا۔ السراج والطحاوی۔ سال لیکر ناکہ سے گذر گیا اور عاشر کو معلوم نہ ہوا پھر علم ہوا پس جب کبھی گذرے تو مسلمان و ذمی سے چھوٹا ہوا وصول کر لے نہ حربی سے۔ المحیط التبیین۔

باب فی المعادن والرکاز

(باب کانوں و دفینہ کے بیان میں) معادن جمع معدن۔ کان جسمیں خلقی سونا و چاندی وغیرہ دھات زمین میں مرکب ہوں۔ کنز دفینہ یعنی روپیہ و اشرفی وغیرہ جسکو آدمیوں نے دفن کیا۔ رکاز جو زمین میں مرکوز ہو یہ معدن و کنز دونوں کو شامل ہے۔ یہاں معدن کے مقابلہ میں رکاز بمعنی دفینہ ہے۔ ارض خراجی جس زمین پر خراج واجب ہو۔ ارض عشری جس پر عشر واجب ہو۔ قال معدن ذہب او فضۃ او حدید او رصاص او صفر۔ معدن سونے یا چاندی یا لوہا یا رانگ یا پیتل کی۔ ف۔ یا تانبے کی۔ وجد فی ارض خراج او عشر۔ جو کہ زمین خراجی یا عشری میں پائی گئی۔ ف۔ نہ گھر میں۔ ففیہ الخمس۔ تو اسمیں پانچواں حصہ۔ ف۔ یعنی حق فقراء ہے پس عشر یا خراج کے ساتھ اس زمین پر معدن کا پانچواں حصہ بھی ہوگا تو معلوم ہوا کہ بیہڑ و جنگل کی کان میں بدرجہ اولی پانچواں حصہ واجب ہوگا۔ ہذا عندنا۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ وقال الشافعی لا شئی علیہ فیہ لانہ مباح سبقت یدہ الیہ کالصید الا اذا کان المستخرج ذہبا او فضۃ فیجب فیہ الزکوٰۃ ولا یشترط الحول فی قول۔ اور شافعی نے کہا کہ معدن پانے والے پر معدن کی بابت کچھ واجب نہیں کیونکہ یہ ایک مباح چیز تھی کہ پہلے اسی شخص کے ہاتھ لگی تو اسی کی ہوئی جیسے شکار یعنی جسنے پہلے پکڑا اسی کا ہو گیا مگر جبکہ کان سے برآمد سونا یا چاندی ہو تو اسمیں زکوٰۃ واجب ہو جائیگی نہ پانچواں حصہ۔ اور سال گذرنا شرط نہیں ایک قول میں۔ ف۔ اور یہی قول انکے مذہب میں صحیح ٹھہرایا گیا ہے۔ لانہ نماء کلہ والحول للتنمیہ۔ اسوجہ سے کہ یہ تو بالکل نماء یعنی مین زیادتی ہے اور سال بیتنے کی شرط تو بڑھاؤ ہی کے واسطے تھی۔ ف۔ اور حجت شافعی رح کی یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال بن الحارث المزنی رضہ کے واسطے مدینہ کے نواح فرع سے معادن قبلیہ کو اقطاع میں دیا پس ان معادن سے سوا زکوٰۃ کے کچھ نہیں جاتا تا یوم۔ رواہ مالک و ابو داؤد۔ ابو عبید نے کہا کہ اول تو یہ حدیث منقطع ہے دوم حضرت صلعم نے زکوٰۃ کا حکم نہیں کیا بلکہ یہ فرمایا کہ ان معادن سے تا یوم یہی لیجاتی ہے پھر اسکے معارض قرآن و حدیث صحیح موجود ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام۔ اور دلیل سنت ہمارے واسطے قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا۔ ف۔ العجماء جبار

والبئر جبار والمعدن جبار - وفی الرکاز الخمس - عجما یعنی سینگوں والے جانور ہدر ہیں اور کنواں ہدر ہے اور
معدن ہدر ہے - اور رکاز میں پانچواں حصہ ہے - ف - اس حدیث کو ائمہ صحاح الستہ نے روایت کیا اور مراد یہ ہے کہ
سینگوں والے جانوروں نے اگر اتفاق سے کسی کو مار ڈالا تو اسکے خون کا قصاص یا دیت کسی پر نہیں ہے اور اگر
کنواں کھودنے کے لیے مزدوروں کو مقرر کیا انھوں نے کھودا پھر اوپر سے کنواں بیٹھ گیا کہ کوئی مزدور مر گیا
تو خون ہدر ہے - یوں ہی کان کھودنے میں اگر مرا تو ہدر ہے اور رکاز میں جو مال نکلا اسمیں پانچواں حصہ واجب ہے
اب دلیل یہ کہ رکاز کا لفظ معدن اور کنز یعنی کان اور دفینہ دونوں کو شامل ہے تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ کان
اور دفینہ دونوں میں پانچواں حصہ واجب ہے اور یہ جو فرمایا کہ - والمعدن جبار - تو اسکے یہ معنی کہ کان کھودنے میں
جو مزدور تلف ہوا اسکا خون ہدر ہے جیسے عجماء و کنویں کا حکم ہے - اور یہ معنی نہیں کہ معدن کا مال ہدر ہے کیونکہ اول تو
خلاف محاورہ دوم بالاتفاق سونا و چاندی اسمیں سے ہدر نہیں ہے - پس معنی صحیح یہ کہ جراحت عجماء و چاہ و معدن ہدر
ہے اور جو معدن سے نکلے اسمیں خمس ہے مگر بسبب معدن کے رکاز فرمایا - وهو من الركز - اور رکاز مشتق رکز سے
ف - جو مرکوز ہو حتی کہ جو ارادہ دلی ہوا اسکو مرکوز خاطر کہتے ہیں - فاطلق علی المعدن - پس معدن پر رکاز
کا لفظ کہا - ف - کیونکہ وہ زمین کے اجزا میں مرکوز ہوتا ہے - اور معدن نہیں کہا تاکہ رکاز کا لفظ معدن و دفینہ تحت
صحیح دلیل صریح ہے - اور دلیل دوم قولہ تعالیٰ واعلموا انما غنمتم من شیء فان للہ خمسہ الآیہ - یعنی آگاہ ہو کہ جو کچھ تم غنیمت
پاؤ تو اسکا پانچواں حصہ اللہ ہے الخ یعنی فقیروں کے لیے ہے - تو ہر غنیمت میں پانچواں حصہ ہے اور معدن و دفینہ بھی غنیمت
ہے - لانها كانت فی ایدی الكفرة - کیونکہ یہ معادن تو کافروں کے قبضہ میں تھیں - ف - اسلیے کہ جن
زمینوں میں ہیں وہ کافروں کے تحت میں تھیں - وقد حوتها ایدینا غلبة - اور ہمارے ہاتھ انپر حاوی ہوگئے از راہ
غلبہ کے - ف - یعنی ہم نے غالب ہو کر اپنے قبضہ میں لیا - فکانت غنیمة - تو یہ معادن غنیمت ہوئیں
وفی الغنائم الخمس - اور کل غنیمتوں میں پانچواں حصہ ہے - ف - پس معادن میں اللہ تعالیٰ کا پانچواں حصہ ہوا
بخلاف الصيد - برخلاف شکار کے - ف - جس پر شافعی رح نے قیاس فرمایا تو قیاس مع الفارق ہے
لانه لم يكن فی يد احد - کیونکہ صید تو کسی کے قبضہ میں نہ تھی - ف - حتی کہ کافروں کا قبضہ اس پر نہ تھا کہ مسلمانوں
نے فتح کیا تو انکا بھی قبضہ نہ ہوا لہذا جو کوئی قبضہ میں لاوے اسی کا ہوگا - پھر اگر کہا جاوے کہ معادن جب غنیمت
ٹھہریں تو جن مجاہدین غازیوں نے فتح کیا تھا یہ انھیں کا حق ہوا پس چاہیے تھا کہ پانچ حصہ کرکے ایک پانچواں
تو اللہ تعالیٰ کا حق فقراء ہوتا اور باقی چار پانچویں غازیوں یا انکے وارثوں کو دیے جاتے حالانکہ تم کہتے ہو کہ باقی چار
پانچویں حصے معدن پانے والے کے ہیں تو جواب یہ کہ غنیمت ہونا بحکم الید یعنی قبضہ ہے - الا ان للغانمين يدا حكمية
لثبوتها على الظاهر - مگر بات یہ کہ غازیوں کا قبضہ تو حکمی قبضہ تھا نہ حقیقی کیونکہ وہ قبضہ ظاہر پر تھا - ف - لہذا
وہ انکے بٹوارہ میں نہ آئیں - واما الحقيقة فللواجد - رہا حقیقی قبضہ تو وہ پانے والے کا ہوا - ف - پس معادن
میں دو طرح کا قبضہ ہوا ایک قبضہ حکمی بدیں معنی کہ جو زمین کا قابض ہے وہ حکماً اسکے اندر کے کانوں کا بھی قابض ہے
دوم قبضہ حقیقی اور یہ قبضہ جب ہی ہوتا ہے کہ درحقیقت اسپر دسترس حاصل ہو - فاعتبرنا الحكمية فی حق الخمس
پس ہمنے حکمی قبضہ کو تو خمس کے بارہ میں اعتبار کیا - والحقيقة فی حق الاربعة الاخماس حتی كانت للواجد
اور حقیقی قبضہ کو چار پانچویں کے حق میں اعتبار کیا حتی کہ یہ باقی مال سب پانے والا کا ہوا - ف - خواہ پانے والا
آزاد ہو یا غلام یا بالغ یا طفل یا مرد یا عورت خواہ مسلمان یا مسلمانوں کا ذمی کافر ہو - اور اگر دار الکفر کا حربی کافر ہو جا ملا

لیکر دارالاسلام مین آیا تھا تو اُس سے سب واپس لیا جائیگا۔ لیکن اگر سردار اسلام نے اسکو ڈھونڈھنے کی اجازت دی اور کچھ مال ٹھہرا دیا ہو تو موافق شرط کے پاویگا۔ محیط السرخسی م ف ع ت۔ دار الاسلام کے دو شخصون نے معادن تلاش کرنے مین شرکت کی پھر ایک نے پائی تو چار پانچوین حصے اُسی پانے والے کے ہین مع البحر۔ یعنی عقد شرکت باطل ہے م۔ مزدورون کو معدن مین مقرر کیا تو اُنکی مزدوری اور کان سے جو کہ حاصل ہو سب مستاجر کا ہے مع البحر۔ یہ اُسوقت کہ معدن مذکور جنگل یا زمین خراجی وعشری مین پائی ہو۔ ولو وجد فی دارہ معدنا اور اگر اپنے خاص گھر مین معدن پائی۔ فلیس فیہ شی۔ تو اسمین کچھ حق نہین ہے۔ ف۔ یعنی سب پانے والے کی ہے اور پانچوان حصہ نہ لیا جائیگا۔ عند ابی حنیفۃ۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقالا فیہ الخمس لاطلاق ما روینا۔ اور صاحبین نے کہا کہ گھر کی کان مین بھی پانچوان حصہ واجب ہے بوجہ اطلاق اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ ف۔ یعنی حدیث وفی الرکاز الخمس۔ مطلق ہے کہ کوئی رکاز ادر کہین پائی جاوے خواہ گھر مین یا اور جگہ تو اسمین خمس واجب ہے۔ ولہ انہ من اجزاء الارض۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ معدن تو اجزاے زمین سے ہے یعنی مرکب فیہا۔ زمین مین مرکب ہے۔ ف۔ کوئی علٰحدہ دفینہ کے طور پر رکھی نہین ہے۔ ولا مؤنۃ فی سائر الاجزاء۔ اور کوئی بار خرچہ کا باقی سب اجزاء پر نہین۔ ف۔ حتی کہ گھر کی زمین پر کچھ حق واجب نہین۔ فکذا فی ہذا الجزء۔ تو اس جزو معدنی پر بھی کوئی بار خرچہ کا نہوگا۔ لان الجزء لا یخالف الجملۃ۔ کیونکہ جزو اپنے کل سے مخالف نہین ہوتا ہے۔ بخلاف الکنز۔ برخلاف دفینہ کے۔ ف۔ کہ وہ اگرچہ گھر مین ملے خمس واجب ہوتا ہے لانہ غیر مرکب فیہا۔ کیونکہ دفینہ تو زمین مین مرکب نہین ہے۔ ف۔ بلکہ زمین کے اندر موضوع یعنی بطور ودیعت رکھا ہوا ہے۔ وان وجد فی ارضہ۔ اور اگر اپنے معدن کو اپنی زمین مین پایا۔ ف۔ یعنی مملوکہ خاص ہو مثلاً امام سے خاص اپنا مال دیکر خریدے۔ فعن ابی حنیفۃ فیہ روایتان۔ تو امام ابو حنیفہ سے اسمین دو روایتین ہین ف۔ روایۃ الاصل مین واجب نہین مثل گھر کے اور روایت جامع صغیر مین واجب ہے۔ فوجہ الفرق علی احدہما وہو روایۃ الجامع الصغیر ان الدار ملکت خالیۃ عن المؤن دون الارض۔ پس وجہ فرق درمیان زمین وگھر کے دونون روایتون مین ایک روایت پر اور وہ روایت جامع صغیر ہے یہ ہے کہ گھر تو مملوک ہوا اس حالت سے کہ بار خرچہ سے خالی ہے نہ زمین۔ ف۔ کیونکہ زمین مملوکہ پر جیسی ہو بار خرچہ رہیگا اگرچہ خریدے ولہذا وجب العشر والخراج فی الارض دون الدار۔ اسی واسطے عشر یا خراج فقط زمین پر واجب ہوتا ہے نہ گھر پر۔ فکذا ہذہ المؤنۃ۔ پس یون ہی یہ خرچہ بھی۔ ف۔ یعنی معدنی پانچوان حصہ بھی زمین پر ہوگا نہ گھر پر۔ پھر واضح ہو کہ رکاز مین سے ایک قسم یعنی معدن کا یہ بیان ہوا۔ رہا بیان قسم دوم یعنی دفینہ کا تو فرمایا۔ وان وجد رکازا ای کنزا۔ اور اگر اپنے رکاز پائی یعنی دفینہ پایا۔ ف۔ کیونکہ رکاز تو معدن کو بھی شامل ہے پس بیان معدن کے بعد رکاز سے یہی مراد کہ اُسنے دفینہ پایا تو۔ وجب فیہ الخمس۔ اسمین خمس واجب ہے عندہم یہ بالاتفاق امام وصاحبین کا قول ہے۔ لما روینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی فی الرکاز الخمس۔ پھر اختلاف اماموں مین باقی چار پانچوین حصون مین ہے کہ کس کے واسطے ہونگے۔ شرح الطحاوی۔ واسم الرکاز یطلق علی الکنز لمعنی الرکز۔ اور لفظ رکاز کا اطلاق دفینہ پر بوجہ معنی رکز کے ہے۔ وہو الاثبات اور معنی رکز کے ثابت کر دینا۔ ف۔ پس اگر اللہ تعالی جل شانہ کی قدرت ایجاد نے ثابت کر دیا ہو تو وہ معدن ہے اور اگر بطریق فعل مخلوق کے ثابت کر دیا ہو تو وہ دفینہ ہے۔ بالجملہ دفینہ خواہ جنگل بے مین یا زمین عشری یا خراجی

مین یا گھر مین کہین پایا جاوے بالاتفاق اسمین پانچوان حصہ واجب ہے بشرطیکہ بحکم غنیمت ہو چنانچہ تفصیل فرمائی -
قولہ - **ثم ان کان علی ضرب اہل الاسلام کالمکتوب علیہ کلمۃ الشہادۃ فہو بمنزلۃ اللقطۃ وقد عرف حکمہا**
فی موضعہا - پھر اگر یہ دفینہ اہل اسلام کے ضرب پر ہو جیسے اسپر کلمہ شہادت لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ لکھا ہو تو یہ مال
بمنزلہ لقطہ کے ہے اور لقطہ کا حکم اپنی جگہ مین بیان ہوا ہے - ف - یعنی آئندہ کتاب اللقطہ مین انشاء اللہ تعالیٰ آویگا
خلاصہ یہ کہ اس صورت مین یہ مال غنیمت نہین بلکہ کسی مسلمان کی ملک ہے جسکو پانے والے حسنے پرے مال کی طرح
تو اسکے ساتھ پڑے مال کی طرح برتاؤ ہوگا - **وان کان علی ضرب اہل الجاہلیۃ کالمنقوش علیہ الصنم** - اور اگر
اہل جاہلیہ یعنی کفر کی ضرب پر ہو جیسے اسپر بت کی تصویر ہو - ف - یا نصرانی صلیب کی صورت ہو - **ففیہ الخمس**
علی کل حال لما بینا - تو اسمین پانچوان حصہ ہر حال پر ہے بدلیل مذکورہ بالا - ف - یعنی خمس رکاز اور غنیمت
جسپر غازیون کا حکمی قبضہ اور پانے والے کا حقیقی قبضہ متحقق ہوا اور ہر حال سے یہ مراد کہ کسی زمین مین پاوے
اور سواے حربی کے کوئی پاوے - پس پانچوان حصہ واجب ہونے مین خلاف نہین رہا یہ کہ باقی کس کو ملیگا تو
فرمایا - **ثم ان وجدہ فی ارض مباحۃ** - پھر اگر اسکو مباح زمین مین پایا - ف - جیسے پہاڑون کے غار یا
جنگل یا بیہڑ مین - **فاربعۃ اخماسہ للواجد** - تو چار پانچوین حصے پانیوالے کے واسطے ہین - **لانہ تم الاحراز منہ**
اذ لا علم بہ للغانمین فیختص ہو بہ - کیونکہ اپنے حرز مین کرنے کا پورا ہونا اسی شخص سے ہوا کیونکہ فتح کرنے والے
غازیون کو اسکا علم بھی نہ تھا پس یہی شخص اس دفینہ کے ساتھ اختصاص پاویگا - ف - یعنی مختص اسی کا ہوگا
واضح ہو کہ جب غازیون نے کفرستان کے شہر پر فتح پائی اور مال غنیمت اکٹھا کیا تو اسکی ملک جب پوری ہوگی
کہ احراز پورا ہو جاوے جیسا کہ انشاء اللہ تعالیٰ مفصل آویگا اور مسئلہ مذکورہ مین دار الاسلام ہو جانے کے بعد
دفینہ ظاہر ہو پانے والے کا حقیقی قبضہ وحفظ ہے لہذا نماکہ غازیون کو تو اسکا علم بھی نہ تھا تو حرز مین لانا کیونکر ہو -
وان وجدہ فی ارض مملوکۃ فکذا الحکم عند ابی یوسف لان الاستحقاق بتمام الحیازۃ وہو منہ
اور اگر اسنے مملوکہ زمین مین پایا یعنی وہ زمین اپنی یا غیر کے مملوکہ خاص ہے تو بھی امام ابو یوسف کے نزدیک یہی
حکم ہے کیونکہ استحقاق تو پورے طور پر اپنی حرز مین لانے کے ساتھ ہے اور یہ اسی شخص سے پایا گیا - ف -
تو یہی چار پانچوین کا مستحق ٹھہرا - **وعند ابی حنیفۃ ومحمد ہو للمختط لہ** - اور ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک باقی
اس شخص کا جسکے لیے اختطاط کیا گیا - **وہو الذی ملکہ الامام ہذہ البقعۃ اول الفتح** - اور مختط لہ وہ شخص جسکو
امام نے ابتداے فتح مین اس قطعہ زمین کا مالک کر دیا - ف - اور اسکے حدود پر خط کر دیا پس باقی کا حقدار
یہی مختط لہ مسلمان یا اسکے وارث ہین اگر چہ کئی پشت نیچے ہون - **لانہ سبقت یدہ الیہ** - کیونکہ مختط لہ کا تو
اسپر سابق ہو چکا - **وہی ید الخصوص** - اور یہ قبضہ خصوص قبضہ ہے - ف - یعنی قبضہ حکمی بطور خاص ہے **فیملک**
بہ ما فی الباطن وان کانت علی الظاہر - پس اس قبضہ خصوص کی جہت سے اس چیز کا مالک ہوگا جو باطن
زمین مین ہے اگر چہ اسکا قبضہ ظاہر پر ہے - ف - بخلاف غازیون کے قبضہ حکمی کے کہ انکا قبضہ حکمی عام تھا
پس غازی لوگ اسکے ورثہ مالک نہوئے اور مختط لہ بوجہ خاص قبضہ حکمی کے مرکوز کا بھی مالک ہو گیا - **کمن اصطاد**
سمکۃ فی بطنہا درۃ - جیسے کسی نے مچھلی شکار کی جسکے پیٹ مین موتی ہے - ف - تو وہ مچھلی کل مع موتی کے مالک
ہو جائیگا خواہ موتی چھیدا ہوا ہو یا نہو یہی ظاہر الروایہ ہے - مع - اگر مختط لہ یا اسکے وارثون نے یہ زمین فروخت کر دی
ہو تو بھی اس دفینہ کے مالک مختط لہ یا ورثہ ہونگے - نہ مشتری - **ثم بالبیع لم یخرج عن ملکہ** - پھر بوجہ فروخت کرنے

اِس زمین کے یہ دفینہ اسکے ملک سے خارج نہین ہوا - ف - کیونکہ بیع مین وہ چیز داخل ہوجاتی ہے جو زمین مین مرکب ہو جیسے کان یا اُسکے تابع ہو جیسے درخت وغیرہ اور جو علحدہ ہو جیسے گڑا ہوا درخت رکھا ہو وہ داخل نہین تو یہ دفینہ بھی اِس قطعہ زمین کے بیع مین داخل نہوگا - لانہ مودع فیہا بخلاف المعدن لانہ من اجزائہا فینتقل الی المشتری - کیونکہ دفینہ تو زمین مین ودیعت رکھا ہے برخلاف کان کے کہ وہ اجزاء زمین سے ہے تو معدن بجانب مشتری منتقل ہوجائیگی - ف - یہ اُسوقت کہ خاص مختط لہ یا اُسکے ورثہ معلوم ہون - وان لم یعرف المختط لہ یعرف الی اقصی مالک یعرف فی الاسلام علی ما قالوا - اور اگر مختط لہ نہ پہچانا جاوے تو باقی دفینہ صرف کیا جاوے انتہاے مالک کیجانب جو اسلام مین پہچانا جاوے بنابر اسکے جو متاخرین مشائخ نے کہا ہے - ف - یعنی ابتداے فتح اسلام کے بعد فلان شخص اِسکا مالک معلوم ہوا لیکن یہ معلوم نہین کہ وہ مختط لہ ہے یا اُسنے مختط لہ سے یہ قطعہ بطور خرید وغیرہ پایا ہے پھر جالیکہ اعلی طبقہ مین انتہا پر جو مالک معلوم ہوا اُسکو ملیگا - مع - یا اِسکے وارثون کو اگر ہون - البدائع - ورنہ بیت المال مین رکھا جاوے - محیط السرخسی - ذمی مختط لہ کو کچھ نہین ملیگا - العنایہ - یہ سب اُسوقت کہ جو بالفعل مالک ہے وہ مدعی نہو اور اگر اِسنے کہا کہ اِسکو مین نے رکھا ہے تو بالاتفاق اُسی کا قول قبول ہوگا - ع - بالجملہ جب علامت سے دفینہ اسلامی معلوم ہو تو وہ بمنزلہ لقطہ ہے اور اگر دفینہ کفر معلوم ہو تو وہ رکاز اور اِسمین پانچوان حصہ ہے اور باقی مین بوجہ مذکور اختلاف ہے - ولو اشتبہ الضرب یجعل جاہلیا فی ظاہر المذہب - اور اگر اِسکی ضرب مشتبہ ہو یعنی دیکھنے سے شبہہ پڑے کہ اسلامی ہے یا کفری ہے تو ظاہر المذہب مین وہ کفری قرار دیجائیگی - ف - یہی حق ہے - ف - لانہ الاصل - کیونکہ اِسکا کفری ہونا یہی اصل ہے - وقیل یجعل اسلامیا فی زماننا - اور کہا گیا کہ وہ ہمارے زمانہ مین اسلامی قرار دی جاوے - لتقادم العہد - کیونکہ عہد بہت قدیم ہوچکا - ف - تو ظاہر اِسکا فرون کا دفینہ نہین ہے - ح - نہین بلکہ اب تک نکلتا ہے تو حق وہی ظاہر المذہب ہے - مف - ومن دخل دار الحرب بامان فوجد فی دار بعضہم رکازا - اور جو شخص کہ دار الکفر مین امان لیکر داخل ہوا پھر وہان کسی حربی کے مکان مین رکاز پائی - ف - خواہ معدن یا دفینہ - فع - ردہ علیہم - تو اِس رکاز کو مالکان مکان کو واپس دے تحرزا عن الغدر لان ما فی الدار فی ید صاحبہا خصوصا - غدر و بدعہدی سے احتراز کرنے کے واسطے کیونکہ گھر مین جو چیز ہے وہ خصوصاً مالک مکان کے قبضہ مین ہے - ف - یعنی اسپر مالک مکان کا قبضہ حکمی بطور خاص ہے - تو اسکو لے لینا بدعہدی ہے - پھر اگر اِسنے مالک مکان کو نہ دی بلکہ نکال لایا تو مالک ہوا مگر حلال نہین پھر اگر بیع کردی تو بیع ہوگئی مگر مشتری کو بھی حلال نہین - شرح الطحاوی - پس اِسکی راہ یہی کہ صدقہ کردے - البحر - یہ تو جب حربی مین کے گھر مین پائی ہو - وان وجدہ فی الصحراء - اور اگر اِسنے رکاز دار الحرب کے صحرا مین پائی - ف - یعنی ایسی زمین مین جسکا خصوص مالک کوئی نہین ہے - المحیط - فہو لہ - تو یہ رکاز اسی پانیوالے کی ہے - لانہ لیس فی ید احد علی الخصوص - کیونکہ یہ رکاز کسی کے خصوص قبضہ مین نہین ہے - ف - یعنی قبضہ حقیقی تو گھر کی صورت مین بھی نہ تھا لیکن قبضہ حکمی تو گھر کی صورت مین خصوص قبضہ حکمی موجود تھا اور صحرا کی صورت مین خصوص قبضہ حکمی نہین ہے - فلا یعد غدرا - تو یہ غدر نہین شمار ہوگا - ف - یعنی شرعاً غدر نہین ہے - رہا یہ وہم کہ صحرا پر انکا عموم قبضہ حکمی موجود ہے تو یہ وہم اسوجہ سے صحیح نہین کہ دار الحرب دار العدل نہیں سمجھتے کہ راس العدل توحید اللہ عزوجل ہے دہی وہان ندارد تو دار الکفر درحقیقت دار القہر ہے تو انکا قبضہ حکمی بطور عموم کچھ چیز نہین ہے - کذا قیل - م - پس اگر پانے والا اسکو نکال لایا تو بطور حلال مالک ہوا - ولا شئ فیہ - اور اِسمین

کچھ حق نہین - ف - نہ خمس اور نہ کوئی اور - م - لانہ بمنزلۃ المتلصص غیر مجاہد - کیونکہ یہ شخص بمنزلہ متلصص
غیر مجاہد کے ہے - ف - یعنی چور جو خفیہ مال لیجاتا ہے اور متلصص جسنے نفس کی شناخت کی - واضح ہو کہ جب مسلمان
کا کوئی گروہ جسکو یہ قوت ہے کہ اپنی حفاظت کرسکے وہ امام سے اجازت لیکر دار الحرب مین داخل ہوا تو یہ گروہ
غازیون کا جو کچھ چھین لاوے غنیمت ہے اور اگر دو چار آدمی بدون اجازت امام کے بطور چورون کے داخل
ہوکر اموال نکال لائے تو یہ غازی نہین اور نہ اموال غنیمت کہ پانچوان حصہ واجب ہو مگر انکو حلال ہے اسیطرح
یہ شخص جو امان لیکر گیا تھا اور صحرا سے رکاز نکال لایا بمنزلہ متلصص غیر مجاہد کے ہے پس جیسے متلصص کے مال
مین پانچوان حصہ نہین اسی طرح اُس شخص کے رکاز مین کچھ نہین ہے - م - اگر یہ شخص بغیر امان لیے داخل ہوا ہو تو
حربی کے گھر یا صحرا وجان سے رکاز لاوے سب اُسی کے بغیر خمس ہے - محیط السرخسی - اور سب اسکو حلال ہے
اور اگر نکال لانے پر قابو نہ پاوے تو اسیطرح تلف کردے کہ حربی لوگ نہ پاوین جس سے انکو ظلم پر قوت حاصل
ہو - م - ولیس فی الفیروزج الذی یوجد فی الجبال خمس - جو فیروزے کہ پہاڑون مین پائے جاوین
اُنمین پانچوان حصہ نہین ہے - ف - پھر جب پانے والے نے انکو تجارت مین لگایا تو زکوٰۃ التجارت واجب
ہوگی ورنہ نہین - م - اگر کافرون کے خزینہ یا دفینہ یا گودام مین فیروزے یا موتی یا پارہ وغیرہ ملے اور مغلوب
کرکے لیے گئے تو اُنمین بالاتفاق پانچوان حصہ ہے - پس جو فیروزہ یا لعل یا سرمہ وغیرہ پہاڑون مین پیدائشی معدن
اُنمین خمس نہین - ع - لقولہ علیہ السلام لاخمس فی الحجر - کیونکہ حدیث مین ہے کہ پتھر مین پانچوان حصہ
نہین ہے - ف - یہ الفاظ تو غریب ہین اور ابن عدی نے لازکوٰۃ فی الحجر - مگر اسناد ضعیف ہے اور ابن ابی شیبہ
نے عکرمہ تابعی کا قول اُسی معنی مین روایت کیا - والبسط فی العینی وغیرہ - م - وفی الزیبق الخمس - اور
زیبق یعنی معدنی پارہ مین پانچوان حصہ ہے - فی قول ابی حنیفۃ آخرا وہو قول محمد - ابو حنیفہ رح کے آخر قول
مین اور یہی امام محمد کا قول ہے - خلافا لابی یوسف - بخلاف قول ابو یوسف کے - ف - کہ اسمین کچھ
واجب نہین - اور یہی ابو حنیفہ رح کا پہلا قول تھا - ع - ولا خمس فی اللؤلؤ والعنبر - اور خمس نہین موتی اور
عنبر مین - ف - اور عنبر نبات بحری ہے - ت - یا یہ مین کے قسم ہے - ع - بالجملہ موتی وعنبر مین جب کہ سمندر سے
حاصل ہون خمس نہین - عند ابی حنیفۃ ومحمد - نزدیک امام ابو حنیفہ ومحمد رح کے - ف - دلیل یہ کہ امام
شافعی و ابو عبید نے روایت کی کہ حدثنا ابن ابی مریم عن داؤد بن عبد الرحمن العطار سمعت عمرو بن دینار یحدث
عن ابن عباس قال لیس فی العنبر خمس - یعنی ابن عباس رض نے کہا کہ عنبر مین پانچوان حصہ نہین ہے - ابو عبید
نے اسکے مانند جابر رض سے روایت کیا - مف - وقال ابو یوسف فیہما وفی کل حلیۃ تخرج من البحر
خمس - اور ابو یوسف رح نے موتی وعنبر مین اور ہر زیور مین جو سمندر سے نکلے کہا کہ خمس واجب ہے - ف -
سمندر سے زیور نکلنا بدین معنی کہ انکا زیور بطور ہار وغیرہ بناکر پہنتے ہین - کما فی قولہ تعالےٰ حلیۃ تلبسونہا الآیہ - لان
عمر رض اخذ الخمس من العنبر - کیونکہ حضرت عمر رض نے عنبر سے پانچوان حصہ لیا تھا - ف - جیساکہ ابو عبید
نے باسناد ضعیف روایت کیا لہذا ابن الہمام رح نے کہا کہ صحیح نہین ہوا بلکہ عبد الرزاق وابن ابی شیبہ نے
عمر بن عبد العزیز سے البتہ عنبر مین خمس لینا صحیح روایت کیا - اور یہی قول حسن بصری وزہری کا ہے منع - ولہما
ان قعر البحر لم یرد علیہ القہر فلا یکون الماخوذ منہ غنیمۃ وان کان ذہبا او فضۃ - اور امام ابو حنیفہ ومحمد
کی دلیل یہ ہے کہ سمندر کے قعر پر قہر وارد نہین ہوا یعنی قعر سمندر مثل کفار کے مغلوب ومقہور نہین کیا گیا تو جو کچھ

قعر البحر سے گھس کر لیا جاوے وہ مال غنیمت نہو گا اگرچہ وہ سونا و چاندی ہو۔ ف۔ اور جب غنیمت نہوا تو اسمین خمس بھی واجب نہوا۔ علاوہ برین پانی مین یا جو اس سے پیدا ہو خمس نہین تو عنبر و موتی مین بھی نہوا و سوا لم وقد
عن عمر فیما دسرہ البحر۔ اور حضرت عمر رضہ سے جو مروی ہے ایسی صورت مین ہے کہ سمندر نے اسکو کنارے اگل دیا ہو
ف۔ یعنی جب سمندر کے موج نے کنارے عنبر بہادیا تو جسنے پایا اسمین پانچوان حصہ واجب ہے۔ وبہ نقول۔ اور
اسکے موافق تو ہم بھی کہتے ہین۔ ف۔ واضح ہو کہ تنقیح اسانید سے معلوم ہوا کہ مذہب ابو حنیفہ رح و محمد رح بقول
جابر و ابن عباس رضی اللہ عنہما ہے اور مذہب ابو یوسف رح بقول تابعین یعنی حسن بصری و عمر بن عبد العزیز وزہری
اور سوائے اسکے اس باب مین کوئی نص نہین ہے تو ہمارے نزدیک قول صحابی مقدم و حجت ہے۔ م۔ مجملی مین کچھ
واجب نہین۔ قاضیخان الخلاصہ۔ متاع وجد رکازا۔ متاع بطور رکاز پائی گئی۔ ف۔ یعنی سوائے سونا
و چاندی کے ہتھیار و آلات و اثاث البیت وغیرہ دفینہ نکلے۔ فہو للذی وجد۔ تو یہ متاع دفینہ اسکے واسطے جس نے
پائی۔ وفیہ الخمس۔ اور اسمین پانچوان حصہ فقیرون کا ہے۔ معناہ وجد فی ارض لا مالک لہا لانہ غنیمۃ بمنزلۃ
الذہب والفضۃ۔ اسکے معنی یہ ہین کہ متاع مذکور ایسی زمین مین پائی گئی کہ اسکا کوئی مالک خاص نہین ہے کیونکہ
یہ متاع بھی بمنزلہ سونے و چاندی کے مال غنیمت ہے۔ ف۔ تو خمس واجب ہوا۔ واللہ تعالے اعلم (فرع)
لمان ور دفینہ پانے والے پر جس صورت مین خمس واجب ہوا تو اسکو اختیار ہے کہ خمس کو جو حق تعالی ہے اپنی ذات
پر اور اپنے اصول پر واپنے فروع پر اور اجنبی پر صرف کردے بشرطیکہ یہ لوگ محتاج ہون۔ العہ۔ اور اصول سے
مراد وہ لوگ جنسے یہ شخص پیدا ہوا جیسے والدین و اجداد۔ اور فروع سے مراد وہ لوگ جو اس شخص سے پیدا ہون
جیسے اولاد اور پوتے ناتی وغیرہ۔ اور واضح ہو کہ خمس بیچ قلیل و کثیر مین ہے کوئی قید نصاب وغیرہ کی نہین ہے۔ اگر
وہ بیت المال مین رکھا جاوے تو یہ غنائم کے خزانہ مین رہیگا۔ م۔

باب زکوٰۃ الزروع والثمار

باب کھیتون و پھلون کی زکوٰۃ مین۔ بعض علماء نے کہا کہ اسکو زکوٰۃ کہنا صاحبین کے قول پر ہے کیونکہ وہی اسمین
ستعد ا نصاب شرط کرتے ہین۔ یہ قول کچھ نہین ہے اسواسطے کہ کھیتون و پھلون سے جو لیا جاتا ہے وہ زکوٰۃ ہی کے مصارف
مین صرف ہوتا ہے تو اسکی زکوٰۃ ہونے مین شک نہین۔ اور اصل زکوٰۃ تو پاک کرنا بس اموال کے ہر قسم مین اسکے
شرائط جدا گانہ ہین۔ م۔ مصنف۔ یہ زکوٰۃ بھی فرض ہے اور اسکا سبب زمین کی بڑھاور بذریعہ حقیقی پیداوار و حاصلات
کے ہے بخلاف خراج کے کہ خراج تو پیداوار کا قابو ہونے پر بھی لازم ہوگا حتی کہ اگر زمین کی کاشت ممکن تھی مگر اسنے
نہ کی تو خراج لازم ہے لیکن یہ زکوٰۃ تو جب ہی ہوگی کہ پیداوار حقیقۃً حاصل ہو حتی کہ اگر کھیتی آسمانی آفت سے ضائع
ہوئی تو یہ زکوٰۃ واجب نہو گی۔ اسکا رکن تملیک ہے یعنی مالک کرنا حتی کہ مانند زکوٰۃ کے اسکو بھی مردہ کے کفن یا مسجد کی
مرمت مین صرف کرنا جائز نہین ہے۔ شرط اداء وہی جو باب الزکوٰۃ مین گذری۔ شرط وجوب دو قسم ہین قسم اول اہلیت
بس ۱۔ بالاتفاق مسلمان ہی پر واجب ہے۔ ۲۔ اسکا فرض ہونا جانتا ہو۔ ۳۔ عاقل و بالغ ہونا شرط نہین حتی کہ طفل
و مجنون کی زمین پر وجوب ہوگا کیونکہ یہ تو زمین پر بار ہے لہذا امام المسلمین اسکو جبراً لے سکتا ہے۔ یون ہی جب کہ
وہ مر گیا اور خرمن کا اناج قائم ہے تو اس سے لے لیا جائیگا بخلاف زکوٰۃ کے اور یون ہی زمین کا مالک ہونا بھی
اسمین شرط نہین ہے حتی کہ وقفی اراضی مین اور غلام ماذون و مکاتب کی اراضی مین واجب ہے۔ قسم دوم ۱۔ زمین عشری ہو

حتی کہ خراجی زمین کی پیداوار میں سے یہ زکوٰۃ نہیں ہے۔ ۲۔ پیداوار وحاصلات کا وجود ہو یعنی حقیقۃً موجود ہو۔ ۳۔ پیداوار
بھی وہ چیز ہو جسکی زراعت سے زمین کی بڑھوار مقصود ہوتی ہے یعنی مثلاً گیندے کے درخت نہوں بلکہ اناج وغیرہ
جو پیداوار کہلاتی ہے۔ البحر۔ **قال ابو حنیفۃ** ۔ کہا امام ابو حنیفہ نے۔ ف۔ یہی قول عمر بن عبد العزیز وابراہیم نخعی
ومجاہد کا ومذہب احمد وحماد وزفر کا ہے۔ مع۔ **فی قلیل ما اخرجتہ الارض وکثیرہ العشر**۔ جس چیز کو زمین نکالے
خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو اسمین عشر ہے۔ ف۔ یعنی دسواں حصہ۔ پیداوار اس قسم کی ہو جس سے استنمار مقصود ہوتا ہے
جیسے گیہوں وجو وباجرا وجوار وجنوان وچاول واقسام اناج وساگ وترکاریاں ورباحین وگلاب وغیرہ کے
پھول ورطاب ونیشکر یعنی گنا وپونڈا وزیرہ وخربزہ وکھیرا وککڑی وبینگن وکسم وانکے مانند چیزیں خواہ
باقی رہنے والی ہوں یا نہوں۔ القاضیخان وجیسے کتان وتخم کتان۔ شرح المجمع۔ اور جیسے اخروٹ وبادام وکموں
وحنیا۔ المضمرات۔ رائی اور ایسے ہی پہاڑ وجنگل کے ان درختوں میں جنکے امام المسلمین نے حفاظت کی ہے۔ الظہیریہ
سواء سقی سیحا۔ خواہ یہ آب جاری سے سینچی گئی ہو۔ **او سقتہ السماء**۔ یا اسکو بارش ابر نے سینچا ہو۔ ف
اور اعتبار سال میں سے اکثر ایام کا ہے۔ الخزانہ پس اگر چند روز اسنے کنوئیں سے سینچا اور زیادہ پانے اسکو دریا و
نہر سے یا بارش سے ملا تو اسمیں عشر ہوگا۔ م۔ **الا القصب والحطب والحشیش**۔ سوائے نرکل وایندھن کی
لکڑی وگھاس کے۔ ف۔ کہ ان چیزوں میں کچھ نہیں ہے اور یوں ہی بید مجنوں وجھاؤ میں نہیں کیونکہ انسے زمین
کی پیداوار حاصلات مقصود نہیں ہوتی ہے بلکہ یہ چیزیں زمین کو خراب کرتی ہیں حتی کہ اگر ان درختوں کی پاپود گھاس
ونرکل وشاخیں یا درخت چنار وصنوبر وغیرہ ہوں جنکو کاٹ کر فروخت کرتا ہے تو اسمیں عشر واجب ہوگا۔ محیط السرخسی
اور یوں ہی عشر واجب نہیں ان چیزوں میں جو زمین کے تابع ہیں جیسے نخل وشجر وگوند وقطران البحر اور ایسے بیجوں
میں نہیں جو سوائے زراعت یا دوا کے اور کام کے نہیں جیسے تخم خربزہ وتخم خیارین وانخواہ وکلونجی۔ المضمرات۔ اور یوں ہی عشر
نہیں ہے قنب وصنوبر ودرخت پنبہ ودرخت بینگن میں اور کندر وکیلہ وانجیر میں۔ الخزانہ۔ اور اگر کسی کے گھر میں درخت پھلدار
ہو تو عشر نہیں ہے۔ شرح المجمع لابن ملک۔ جنگلی درختوں کا میوہ جمع کرے تو اسمیں بھی کچھ نہیں ہے۔ م۔ بالجملہ ہر قلیل وکثیر میں اگرچہ باقی
رہنے والی ہو تو بقول ابو حنیفہ عشر واجب ہے۔ **وقالا لا یجب العشر الا فیما لہ ثمرۃ باقیۃ اذا بلغ خمسۃ اوسق**۔ اور صاحبین نے
کہا کہ عشر نہیں مگر انھیں میں جنکے پھل وپیداوار باقی رہتے ہیں جبکہ پانچ وسق پہونچ جاویں۔ **والوسق ستون صاعا بصاع
النبی صلعم**۔ اور ایک وسق ساٹھ صاع کا حضرت صلعم کے صاع سے ہوتا ہے۔ ف۔ اور ہر صاع چار من شرعی پس پانچ وسق
ایک ہزار دو سو من شرعی ہوے۔ معف۔ من شرعی قریب آدھ سیر کے ہوتا ہے۔ م۔ اور اگر پیداوار دو قسم ہو
ہر ایک پانچ وسق سے کم ہے تو باہم ملائی نہ جاویں اور اگر ایک قسم کی عمدہ وناکارہ ہوں تو جمع کیجاویں اور نوع
واحد وہ کہ جسکا باہم بڑھتی سے بیچنا نہیں جائز ہے۔ معف۔ جیسے عمدہ گیہوں سیر بھر کے عوض سوا سیر ناکارہ
گیہوں خریدنا نہیں جائز ہے کیونکہ سود ہے جیسا کہ بیوع کے باب الربو میں انشاء اللہ تعالے آویگا۔ م۔ **ولیس
فی الخضراوات عندہما عشر**۔ اور سبزیوں میں صاحبین کے نزدیک عشر نہیں ہے۔ ف۔ سبزیوں سے مراد
مانند ساگ وترکاریاں وکھیرے ککڑی وخربزہ تربوز وبینگن وریاحین وگلاب وغیرہ کے پھول وانند اسکے
چیزیں ہیں اور امام رح کے نزدیک ان سب میں عشر واجب ہے۔ معف۔ انجیر وپستہ میں صاحبین کے نزدیک
علی الصحیح واجب ہے۔ اور کموں وکرویہ ورائی میں واجب ہے۔ مع۔ **فالخلاف فی موضعین**۔ پس اختلاف
امام وصاحبین میں دو جگہ ہے۔ اول۔ **فی اشتراط النصاب**۔ نصاب شرط کرنے میں۔ ف۔ یعنی امام کے

نزدیک کوئی مقدار خاص شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک پانچ وسق ہونا شرط ہے - دوم - فی اشتراط البقاء
بقاء شرط کرنے میں - ف - چنانچہ امام کے نزدیک شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک ثمر باقیہ شرط ہے - م ثمر
باقیہ وہ ہے کہ جو سال بھر بغیر معالجہ باقی رہے برخلاف اسکے جسمیں علاج کی ضرورت ہو جیسے انگور بغیر ترکیب کے
نہیں رہ سکتا اور جیسے مصر میں گرمی کا خربزہ - مف - اور جیسے کابل کا سردہ - اور مراد علاج و ترکیب سے یہ کہ معمولی
نگہداشت سے زائد اسمیں حاجت ہو جیسے ہندوستان میں کابل کے انگور کی پٹاریاں بناکر لاتی ہیں پھر بھی وہ
سال بھر نہیں رہتا - بخلاف گیہوں وغیرہ کے - م - لہما فی الاول قولہ علیہ السلام - صاحبین کی دلیل شرط
اول یعنی نصاب میں یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے - لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ - یعنی پانچ وسق
سے کم میں صدقہ نہیں ہے - ف - یہ بخاری کی حدیث طویل میں ہے اور مسلم کی حدیث میں بھی ہے باین لفظ - لیس
فی حب ولا تمر صدقۃ حتی تبلغ خمسۃ اوسق - یعنی کسی دانہ و چھوہارے میں صدقہ نہیں یہانتک کہ پانچ وسق ہو جیے -
دوسری روایت میں بجائے چھوہارے کے ثمر یعنی پھل ہے - اور ابو داؤد کی روایت میں وسق ساٹھ مختوم یعنی گون
ہے اور ابن ماجہ کی روایت میں ساٹھ صاع ہے - مع - پھر یہ دلیل جب تام ہو کہ اس سے زکوٰۃ تجارت نہیں بلکہ زکوٰۃ
پیداوار ہو - پھر صاحبین کی دلیل قیاسی یہ کہ - لانہ صدقۃ فیشترط فیہ النصاب لتحقق الغناء - اسوجہ سے کہ
یہ بھی صدقہ ہے تو اسمیں بھی نصاب شرط ہوگا واسطے توانگری موجود ہونے کے - ف - کیونکہ فقیروں کو صدقہ دینا
توانگر پر ہے لہذا زکوٰۃ کی جگہوں میں صرف ہوگا اور کافر پر واجب نہیں ہوتا - مع - ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام ما اخرجت
الارض ففیہ العشر - اور ابو حنیفہ کی دلیل قولہ علیہ السلام جو کچھ زمین نے نکالا تو اسمیں دسواں حصہ ہے - من
غیر فصل - یہ قول بدون تفصیل ہے - ف - کہ پانچ وسق ہو ورنہ نہیں - م - پھر حدیث الخدری رضی اللہ عنہ
میں مرفوعاً ہے کہ فیما سقت الانہار والغیم العشر وفیما سقی بالسانیۃ نصف العشر - یعنی عشر اسمیں جسکو دریا و نہروں
اور ابر نے سیراب کیا اور آدھا عشر اسمیں جو سانیہ سے سینچا گیا - رواہ مسلم اور یہی معنی صحیح بخاری کے حدیث ابن عمرؓ
میں ہیں - عمر بن عبد العزیز و مجاہد و ابراہیم نخعی سے عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ نے آثار روایت کیے کہ ہر قلیل
و کثیر میں جسکو زمین نے اگایا عشر واجب ہے حتی کہ ابراہیم نخعی نے کہا کہ ساگ کے دس گٹھوں میں ایک گٹھا ہے - مع
اور ابن ماجہ نے معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھے حکم فرمایا کہ بارش و نہر کے سینچے ہوے سے عشر اور
چرسوں و ڈول سے سینچے ہوے سے نصف العشر لے لوں - ت - ابن الہمام نے کہا کہ یہ حدیث عام ہے اور
حدیث وسق خاص ہے پس شافعی رح تو مطلقاً خاص کو مقدم کرتے ہیں اور ہمارے نزدیک جب ناسخ و منسوخ معلوم
نہو اور تعارض واقع ہو تو ترجیح و توفیق دیجاوے اور یہی اصل صحیح ہے اور اسکو صاحبین مانتے ہیں تو ان پر حجت تام ہے
کیونکہ بمقتضاے عام ہر قلیل و کثیر پر عمل کرنا احتیاط واجب ہے اور پانچ وسق کی حدیث کو تاویل سے موافق کرنا ممکن
مف - وتاویل ما رویاہ زکوٰۃ التجارۃ - اور صاحبین کی حدیث پانچ وسق کی تاویل یہ کہ وہ زکوٰۃ التجارۃ میں
ہے - لانہم کانوا یتبایعون بالاوساق وقیمۃ الوسق اربعون درہما - کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانہ
میں لوگ وسق کے حساب سے خرید فروخت کرتے اور ایک وسق چھوہارے کی قیمت چالیس درم تھی - ف -
تو پانچ وسق کے دوسو درم ہو گئے - بلکہ کہا گیا کہ لفظ صدقہ بھی اسی کو مشعر ہے کیونکہ پیداوار میں معروف عشر ہے - مف
اور صاحبین کی دلیل قیاسی کہ توانگری کے لیے نصاب ضرور ہے یہاں جاری نہیں ہوتا - ولا معتبر بالمالک فیہ -
اور اسمیں تو مالک ہی کا اعتبار نہیں - ف - حتی کہ زمین وقفی اور زمین غلام ماذون و طفل وغیرہ کی پیداوار پر

یہ عشر لازم ہے۔ **فکیف بصفتہ وہو الغناء** - تو پھر مالک کی صفت یعنی تونگری کا اعتبار کہاں سے ہوگا۔ **ف** جب کہ اسکی ذات ہی شرط نہیں ہے۔ بالجملہ شرائط زکوٰۃ کا قیاس یہاں سب وجوہ سے بالاتفاق جاری نہیں ہے **ولہذا لایشترط الحول** - اور اسی وجہ سے اس عشر میں سال پلٹنا بالاتفاق شرط نہیں۔ **لانہ للاستنماء وہو کلہ نماء** - کیونکہ سال پلٹنا تو نمو حاصل کرنے کے لیے تھا اور یہ تو کل ہی نمو ہے۔ **ف** یعنی زمین سے جو پیداوار بڑھا اور مقصود ہوئی وہ یہی تو ہے جو اناج یا پھل حاصل ہوئے۔ پس ظاہر ہوا کہ مذہب ابو حنیفہؒ اصح بے غبار ہے حتی کہ دوسرے مذاہب کے فقہاء محققین نے اسکا اقرار کیا ہے۔ شیخ ابوبکر بن العربی نے کہا کہ اس مسئلہ میں جس قدر مذاہب ہیں سب میں مذہب ابو حنیفہؒ ازراہ دلیل اقوی ہے اور مساکین کے حق میں احوط اور شکرانہ نعمت کے حق میں اولی ہے اور عموم قرآن و حدیث اسی پر دلالت کرتے ہیں۔ مع۔ **ولہما فی الثانی** - اور صاحبین کی دلیل شرط ثانی یعنی پیداوار باقی رہنے والی ہو۔ **قولہ علیہ السلام** - یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے کہ **لیس فی الخضراوات صدقۃ** - خضراوات میں کچھ صدقہ نہیں ہے۔ **ف** چونکہ خضراوات میں یہی علت تھی کہ باقی رہنے کے قابل نہیں ہیں تو جو چیز باقی رہنے کے قابل نہ ہو اسمیں صدقہ نہیں ہے۔ **والزکوٰۃ غیر منفی فتعین العشر** اور زکوٰۃ کی نفی نہیں تو عشر ہی متعین ہوا۔ **ف** یعنی حدیث میں احتمال ہے کہ صدقہ زکوٰۃ نہیں یا صدقہ عشر نہیں مگر بالاتفاق صدقہ زکوٰۃ تو ہے پس یہی رہ گیا کہ حدیث سے عشر نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ حدیث مذکور ترمذی و حاکم وغیرہ نے روایت کی مگر ترمذی نے تصریح کر دی کہ اسکی اسناد صحیح نہیں اور نہ اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح ہوا۔ ابن الہمام نے کہا کہ بہتر اسمیں دارقطنی کی حدیث مرسل ہے جو موسی بن طلحہ تابعی نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ خضراوات سے کچھ صدقہ لیا جاوے۔ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے ولیکن اسکے معنی آگے بیان ہونگے۔ مف۔ **ولہ ما رویناہ** - اور ابو حنیفہ کی دلیل وہ حدیث جو ہم نے روایت کر دی۔ **ف** بدین معنی کہ زمین جو کچھ نکالے اسمیں عشر ہے۔ پس یہ عام احوط وارجح ہے۔ **ومرویہما محمول علی صدقۃ یاخذہا العاشر** - اور صاحبین کی مروی حدیث خضراوات تو وہ ایسے صدقہ پر محمول ہے جس کو عاشر لیتا ہے۔ **ف** چنانچہ مرسل روایت میں اشارہ ہے کہ نہ لیا جاوے فرمایا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ خضراوات لیکر جب عاشر پر گذر ہو تو عاشر اسمیں سے صدقہ نہ لے۔ **وبہ یاخذ ابو حنیفۃ فیہ** - اور اسمیں ابو حنیفہ بھی اسی حدیث سے تمسک کرتے ہیں۔ **ف** اسوجہ سے کہ عاشر کے پاس فقراء نہیں تو عشر ضائع ہو جائیگا حتی کہ اگر اپنے کارپردازوں کے صرف کے لیے لے تو روا ہے۔ بالجملہ حدیث مرسل سے یہ نہیں نکلا کہ مالکان خضراوات خود بھی فقراء کو نہ دیں حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ یاایہا الذین اٰمنوا انفقوا من طیبٰت ماکسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض۔ تو زمین کی پیداوار سے جو حاصل ہو اسمیں سے صدقہ کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ خواہ وہ باقی رہنے والی چیز ہو یا نہو۔ عاشر البتہ ایسی چیز لیکر نہ رکھے جو بگڑ جاوے اور جب مالکان خود فقراء شہر کو دیدیں تو اسکا باقی نہ رہنا کیا مضر ہوگا جب کہ وے اسکو کھا جاویں۔ م۔ **ولان الارض قد تستنمی بما لایبقی** - اور اس دلیل سے کہ زمین سے کبھی نماء ایسی چیز سے حاصل کیا جاتا ہے جو باقی رہنے والی نہیں ہے۔ **ف** چنانچہ خربزہ وغیرہ کاشت کر کے زمین سے نماء و نفع حاصل کیا جاتا ہے تو غیر باقی چیزوں سے زمین کو نماء ہوا۔ **والسبب ہی الارض النامیۃ** - اور سبب اس زکوٰۃ کا یہی زمین نامیہ ہے۔ **ف** تو جب زمین میں غیر باقیہ پیداوار ہو تو عشر واجب ہوگا۔ **ولہذا یجب فیہا الخراج** - اور اسی جہت سے اسمیں خراج واجب ہوتا ہے۔ **ف** رہا یہ کہ ہم نے گھاس و نرکل وغیرہ کا استثناء کیا تو اسکی تفصیل یہ کہ

اما الحطب والقصب والحشیش لاتستنبت فی الجنان عادۃ - درخت جو ایندھن ہوتے ہیں اور نرکل گھاس
تو عادت کی راہ سے یہ چیزیں باغوں میں نہیں اُگائی جاتی ہیں - بل تنفی عنھا - بلکہ باغوں کو انسے پاک کرتے ہیں ف
تو جس زمین میں یہ چیزیں اُگیں وہ ارض نامیہ نہوئی - حتی لو اتخذ ہا مقصبۃ - حتی کہ اگر مالک نے خود زمین کو نرکل
کا کھیت - او مشجرۃ - یا ایندھن کے درختوں کا باغ - او منبتا للحشیش - یا گھاس اُگانے کا تختہ بنا لیا - یجب
فیھا العشر - تو اسمیں عشر واجب ہوگا - ف اس سے ظاہر ہوا کہ جو چراگاہیں محفوظ رکھی جاتی ہیں تاکہ اُنسے
حاصلات ہو اُنمیں عشر واجب ہے اور ظاہر یہ کہ قیمت سے ادا کریگا مگر میں نے صریح نہیں دیکھا - م - والمراد بالمذکور
القصب الفارسی - اور نرکل مذکور سے مراد فارسی نرکل ہے - ف جس سے قلم بناتے و چھتوں میں دیتے
ہیں - اما قصب السکر - رہا قصب السکر یعنی نیشکر جسکو ہندی میں گنا و پونڈا بولتے ہیں - وقصب الذریرۃ
اور قصب الذریرہ - ف جو ہندوستان میں معروف ہے - ففیھما العشر - تو ان دونوں قصب میں عشر
واجب ہے - لانہ یقصد بھما استغلال الارض - کیونکہ انسے زمین کا غلہ یعنی حاصلات مقصود ہوتی ہے بخلاف
السعف والتبن - برخلاف خرما کے شاخوں اور بھوسے کے - لان المقصود الحب والثمر دونھما - کیونکہ
اصلی مقصود تو دانہ و چھوہارا ہے نہ بھوسا و شاخیں - ف پس چونکہ شاخیں و بھوسا مقصود نہیں تو انمیں عشر نہیں
اگرچہ بھوسا مفید کام میں آتا ہے اور شاخوں و کھجور کے پتوں سے پنکھا و چٹائی وغیرہ کا کام لیا جاتا ہے - مترجم کہتا ہے
کہ جس زمین میں جوار اس غرض سے بوئی گئی کہ بیلوں کا چارہ ہو تو بقیاس مقصبہ وغیرہ کے عشر ہونا چاہیے -
پھر میں نے فتح القدیر میں دیکھا کہ اگر دانہ بندھنے سے پہلے کاٹ لیا تو بھی عشر واجب کیونکہ بھوسا مقصود ہو گیا
فافہم - واللہ تعالیٰ اعلم - م - یہ عشر اُسوقت کہ بارش یا نہر و دریا کے پانی سے سینچی گئی ہو یا عشری ہو - کما فی حدیث
البخاری - قال وما سقی بغرب او دالیۃ او سانیۃ - اور جو سینچے گئے بذریعہ غرب یا دالیہ یا سانیہ کے - ففیہ
نصف العشر علی القولین - تو اسمیں نصف العشر ہے دونوں قول پر - ف یعنی نصف عشر میں اتفاق
ہے مگر یہ نصف عشر امام رح کے نزدیک مطلقاً اور صاحبین کے نزدیک ثمرہ باقیہ کے پانچ وسق سے ہے - ع - غرب چرس
و دالیہ چرخ جسپر بہت سے ڈول باندھتے اور بیل اُسکو چرخ دیتا ہے - سانیہ اونٹنی جسکے ذریعہ سے سینچتے ہیں - اور
اور دالیہ ڈھینکلی کو بھی کہتے ہیں - میں کہتا ہوں کہ اُلیچ کر سینچنا بھی اسی میں داخل ہے - بالجملہ بارش و اُسکے مانند
دریا کی سینچ کے سوا سے صورتوں میں نصف العشر رکھا جیساکہ صحیح بخاری کی حدیث مذکور میں ہے - لان المؤنۃ
تکثر فیہ - کیونکہ اس سینچ میں خرچہ کثیر ہو جاتا ہے - ف - تو نصف رہا - ولغل فیما یسقی بالسماء او سیحا - اور
جسمیں کہ بارش یا دریا کے پانی سے سینچ ہو خرچہ کم پڑتا ہے - ف تو پورا عشر تھا - وان سقی سیحا وبدالیۃ
اور اگر دریا کے پانی سے اور دالیہ کے ذریعہ سے دونوں طرح سینچے گئے - فالمعتبر اکثر السنۃ - تو سال کے
اکثر کا اعتبار ہے - ف حتی کہ اگر سال میں زیادہ مہینہ آب دریا سے سینچ ہوئی تو عشر ہوگا اور اگر زیادہ مہینہ تک
دالیہ سے ہو تو نصف العشر ہوگا - کما ہو فی السائمۃ - جیساکہ چرائی کے جانوروں میں بھی معتبر ہے - ف جب کہ
باندھکر بھی کھلایا ہو - پھر صاحبین نے جب کہ عشر کے واسطے پانچ وسق ہونا شرط کیا حالانکہ بہت چیزیں ہیں کہ انکا
معمول وسق پر نہیں ہے تو بیان فرمایا کہ اسمیں صاحبین نے باہم اختلاف کیا ہے - وقال ابو یوسف فیما لا
یوسق - اور ابو یوسف نے ایسی چیزوں میں جنکا معمول وسق سے نہیں ہے - کالزعفران - جیسے زعفران ف
کہ گونوں سے نہیں بلکہ سیروں سے ہے - والقطن - اور روئی - ف کہ وہ گٹھوں وغیرہ سے ہے - یجب فیہ

العشر اذا بلغت قیمتہ خمسۃ اوسق من ادنی ما یوسق - تو مانند زعفران و روئی میں عشر واجب ہوگا جبکہ اسکی قیمت کمتر درجہ کی وسقی چیز سے پانچ وسق پہونچ جاوے - کالذرۃ فی زماننا - جیسے ہمارے زمانہ میں جوار ہے - ف - ذرہ بالضم جوار - غث - حاصل یہ کہ کمتر درجہ کی چیز جو وسق سے معمول ہو اسکے پانچ وسق کی قیمت کو اس زعفران وغیرہ کی قیمت پہونچے تو اسمیں عشر واجب ہوگا - لانہ لایمکن التقدیر الشرعی فیہ - کیونکہ غیر وسقی میں شرعی نصاب کا اندازہ کرنا ممکن نہیں ہے - فاعتبرت قیمتہ کما فی عروض التجارۃ - تو اسکی قیمت کا اعتبار کیا گیا جیسے اسباب تجارت میں - ف - کہ دوسو درم یا بیس مثقال طلاء سے اندازہ نہیں ہو سکتا لہذا بحساب قیمت ہے - وقال محمد یجب العشر اذا بلغ الخارج خمسۃ اعداد من اعلی ما یقدر بہ نوعہ - اور امام محمد نے کہا کہ غیر وسقی چیز میں اس نوع کی چیز جس وجہوں پر اندازہ ہوتی ہے انمیں اعلی درجہ کے اندازہ پر پانچ عدد پہونچ جاوے تو عشر واجب ہوگا - ف - مثلاً روئی یا اسکی نوع کی چیز میں چھوٹے اندازہ سے بڑے تک یوں ہے کہ ایک اوقیہ قطن ہے ایک رطل ہے ایک من ہے ایک دھڑ یعنی گٹھا ہے ایک حمل یعنی ایک بار شتر ہے پس ان پانچ میں سے کمتر اوقیہ ہے اور اعلی اندازہ حمل بالکسر ہے - فاعتبر فی القطن خمسۃ احمال - پس امام محمد نے روئی میں پانچ حمل اعتبار کیے کل حمل ثلث مائۃ من - ہر بار تین سو من شرعی - ف - یعنی عراقی ہیں جیسا کہ ابو بکر الرازی الجصاص نے بیان فرمایا - اور من شرعی قریب آدہ سیر کے ہوتا ہے اور چھ سو رطل ہوے - بالجملہ روئی میں جب پانچ حمل ہو اور ہر حمل ۶۰۰ رطل تو عشر واجب ہوگا - وفی الزعفران خمسۃ امناء - اور زعفران میں پانچ من اعتبار کیے - ف - یعنی جب دس رطل زعفران ہو تو ایک رطل واجب ہے - کیونکہ زعفران کے لیے جو اندازہ ہیں انمیں من سب سے اعلی ہے تو جب اس اعلی اندازہ پر پانچ عدد پہونچے تو عشر واجب ہے جیسے جو ہارے وغیرہ میں وسق اعلی اندازہ تھا جب پانچ وسق ہو تو عشر ہے - لان التقدیر بالوسق کان لاعتبار انہ اعلی ما یقدر بہ - کیونکہ (حدیث میں) وسق کا اندازہ اسی اعتبار سے تھا کہ یہی سب سے اعلی اندازہ ہے جس سے اندازہ کیا جاتا ہے - ف - یعنی کیلی چیزوں میں وسق کا کیل سب سے اعلی تھا تو معلوم ہوا کہ ہر نوع میں جو سب سے اعلی اندازہ ہو وہی معتبر ہے - واضح ہو کہ بعض چیزیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں کیلی تھیں یعنی پیمانہ سے بکتی تھیں اور اب وزنی ہو گئیں اور برعکس بھی ہوا اور پیمانوں میں بھی تفاوت کثیر واقع ہوا اور تمام بحث اسمیں بیوع کے باب الربوا میں انشاء اللہ تعالی آویگی اور چونکہ فتوی امام ابو حنیفہ رح کے قول پر ہے کہ ہر قلیل وکثیر میں عشر ہے تو زیادہ تحقیق قول صاحبین بیکار رہی - م - رہا بیان وقت ادائے عشر مذکور - پس وقت اسکا وقت خروج زراعت وظہور ثمر ہے نزدیک امام رح - البحر - پس امام لے لیگا جب پھل ظاہر ہو کر کسی کام کے ہو جاویں اور آفت سے محفوظ ہو جاویں - النہر - د - اگر پیشگی عشر دیا پس اگر قبل زراعت کرنے کے ہو تو جائز نہیں اور اگر بونے کے بعد اگنے سے پہلے ہو تو بھی اظہر یہ کہ نہیں جائز ہے اور اگر بعد اگنے کے ہو تو جائز ہے - پھلوں کا پیشگی عشر اگر بعد ظہور ہو تو جائز اور اس سے پہلے نہیں جائز ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے شرح الطحاوی - اور اگر تمام پیداوار وحاصلات خود تلف ہوئی تو عشر ساقط ہوا اور اگر کوئی حصہ تلف ہوا تو اسیقدر ساقط ہوا اور اگر مالک نے تلف کر دی تو عشر اسکے ذمہ قرضہ ہوا کہ ادا کرے اور اگر دوسرے نے تلف کی تو اس سے ضمان لیکر ادا کرے - البحر - اشارہ ہے کہ اگر ضمان اسکو معاف کر دے تو عشر اپنے پاس سے ادا کرے - م - اگر مالک مرا تو حاصلات سے لے لیا جاوے مگر جب کہ اسکو تلف کر چکا و بغیر وصیت مر گیا ہو - البحر - وفی العسل العشر اذا اخذ من ارض العشر - اور شہد میں عشر ہے جب کہ وہ زمین عشری سے حاصل کیا گیا ہو - ف - یعنی چھتے سے

معلوم ملا ہوا جس طرح حاصل ہوا اگر وہ زمین خراجی سے ملا تو کچھ نہیں اور اگر عشری سے ملا تو اسمین عشر واجب ہے اسمین خلاف نہیں مگر امام رح کے نزدیک ہر قلیل وکثیر مین ہے اور ابو یوسف رح کے نزدیک بقیمت بر وجہ مذکور اور امام محمد رح کے نزدیک پانچ فرق مین دسوان حصہ ہے۔ فرق کا بیان پانی کی طہارت ونجاست مین بحث قلتین مین گذرا ہے۔ **وقال الشافعی**۔ اور کہا شافعی۔ **ف** اور مالک نے کہ شہد مین۔ **لایجب**۔ کچھ واجب نہین۔ **لانہ متولد من الحیوان فاشبہ الابریسم**۔ کیونکہ شہد تو مکھی جانور سے پیدا ہوتا ہے تو ابریشم کے مشابہ ہوگیا۔ **ف** کہ وہ بھی ریشم کے کیڑون سے پیدا ہوتا ہے اور بالاتفاق ابریسم یعنی ریشم مین کچھ نہین ہے۔ **ولنا قولہ علیہ السلام فی العسل العشر**۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ عسل مین عشر ہے۔ **ف** بایں الفاظ تو روایت عقیلی مگر ضعیف ہے اور صحیح روایات مع تحقیق آگے آتی ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ بالجملہ جب حدیث مین عشر لینا ثابت ہوا تو قیاس مردود ہے علاوہ برین قیاس مذکور صحیح نہین ہے۔ **ولان النحل یتناول من الانوار والثمار**۔ اور اسلیے کہ شہد کی مکھی تو شگوفہ وغنچہ اور پھلون سے تناول کرتی ہے۔ **ف** اسطرح کہ سونڈ کے مانند اسکے دم اور منھ کی طرف سے کھانے کے آلات ہین اور وہ چھوٹی تھیلیون مین مثل تھنون کے دودھ کے پیدا ہوتا ہے نہ آنکہ وہ گوہ ہے جیسا کہ عوام گمان کرتے ہین۔ کمافی کتب الحیوان۔ پس جب اسنے شگوفہ وپھلون سے لطیف اجزاء کھائے۔ **وفیھا العشر**۔ اور ان شگوفہ وپھلون مین عشر واجب ہے۔ **فکذا ما یتولد منھا**۔ تو جو چیز ان شگوفہ وپھلون سے پیدا ہوا اسمین بھی عشر لازم ہے۔ **ف** کیونکہ اصل تو ثمار وحاصلات ہے پس زمین ودرخت سے اناج وپھل وشگوفہ مین اور شگوفہ وپھل سے شہد ہے تو ریشم کے کیڑون پر قیاس نہوگا چنانچہ بیان کیا۔ **بخلاف دود القز**۔ برخلاف ریشم کے کیڑون کے۔ **لانہ یتناول الاوراق**۔ کیونکہ یہ کیڑے تو پتیان کھاتے ہین۔ **ف** یعنی شہتوت کی پتیان۔ **ولا عشر فیھا**۔ اور ان پتیون مین عشر نہین۔ **ف** تو جو انسے پیدا ہو یعنی ریشم اسمین بھی نہین ہے۔ **ثم عند ابی حنیفۃ یجب فیہ العشر قل او کثر لانہ لا یعتبر النصاب**۔ پھر امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک شہد مین عشر واجب ہے خواہ مقدار قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ امام رح نصاب کا اعتبار نہین کرتے ہین۔ **وعن ابی یوسف**۔ اور امام ابو یوسف سے۔ **ف** ظاہر الروایۃ مین یہ کہ۔ **انہ یعتبر فیہ قیمۃ خمسۃ اوسق کما ھو اصلہ**۔ ابو یوسف عسل مین پانچ وسق کی قیمت ہونا معتبر رکھتے ہین جیسے کہ آنکے نزدیک اصل قرار پائی ہے۔ **ف** ہر ایسی چیز مین جو وسق کے پیمانہ سے معمول نہو۔ **وعنہ**۔ اور ابو یوسف سے۔ **ف** نوادر مین یہ کہ۔ **انہ لا شئی فیہ حتی یبلغ عشر قرب**۔ شہد مین کچھ نہین یہان تک کہ دس مشکیزہ ہو پہنچے۔ **ف** تب ایک مشکیزہ واجب ہوگا۔ **لحدیث بنی شبابۃ**۔ بدلیل حدیث بنو شبابہ کے۔ **ف** ش ب ا ب ۃ **انھم کانوا یؤدون الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذلک**۔ کہ بنو شبابہ یون ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اسکا عشر ادا کرتے تھے۔ **ف** رواہ الطبرانی فی الکبیر ع۔ **وعنہ**۔ اور ابو یوسف سے۔ **ف** املا کی روایت مین یہ کہ۔ **خمسۃ امناء**۔ پانچ من۔ **ف** یعنی قریب ڈھائی سیر کے ہو تو عشر واجب ہے۔ **وعن محمد خمسۃ افراق**۔ اور امام محمد سے پانچ فرق۔ **ف** اسکا نصاب مروی ہے۔ **کل فرق ستۃ وثلثون رطلا لانہ اقصی ما یقدر بہ**۔ ہر ایک فرق ۳۶۔ رطل ہے کیونکہ فرق ہی اعلی ان پیمانون کا ہے جس سے شہد کا اندازہ کیا جاتا ہے۔ **وکذلک قصب السکر**۔ اور یون ہی نیشکر یعنی گنے کا حکم ہے۔ **ف** یعنی ۳۶۔ رطل مین عشر واجب ہے۔ بالجملہ حاصل مسئلہ یہ کہ عسل مین امام ابو حنیفہ وصاحبین کے نزدیک بالاتفاق عشر واجب ہے لیکن اختلاف

یہ کہ امام رح کے نزدیک ہر قلیل و کثیر مین و ابو یوسف کے نزدیک پانچ وسق کی قیمت مین اور ثالث رح کے نزدیک
ایک سو اسی رطل مین - امام مالک و شافعی کے نزدیک عسل مین عشر نہین ہی - تحریر دلیل یہ ہی کہ سلیمان بن موسی
نے ابو سیارہ المتعی رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مین نے کہا یا رسول اللہ میرے یہان نحل ہین (یعنی شہد کی کھیان
میری زمین مین ہین جنسے مجھے شہد حاصل ہوتا ہی) فرمایا کہ عشور ادا کر - مین نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے
واسطے انکی حمایت فرما دیجیے پس آپ نے حمایت کر دی - رواہ ابن ماجہ - معنی حمایت کے یہ کہ وادی کو ابو سیارہ رض
کے لیے محفوظ کر دیا کہ کوئی دوسرا اسکو نہ لے سکے - م - وقد رواہ احمد و ابو داؤد الطیالسی و ابو یعلی رحمہم اللہ تعالی
اسکی اسناد صحیح ہی جیساکہ بیہقی وغیرہ نے تصریح کی لیکن منقطع ہی جیساکہ ترمذی رح نے بخاری رح سے نقل کیا
کہ حدیث مرسل ہی کیونکہ سلیمان بن موسیٰ رح نے کسی صحابی کو نہین پایا - مین کہتا ہون کہ ابو سیارۃ المتعی نسبت
بنو متعان کی طرف ہی جیساکہ روایت ابو داؤد مین صریح ہی باین لفظ کہ جاء ہلال احد بنی متعان الی رسول اللہ صلعم
بعشور نحل لہ وسالہ ان یحمی لہ وادیا یقال لہ سلبۃ فحماہ لہ فلما ولی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ الخ - یعنی بنو متعان
مین سے ایک شخص ہلال رضی اللہ عنہ اپنے نحل کے عشور لیکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور آپ سے
درخواست کی کہ آپ اسکے واسطے سلبہ نام وادی کو محفوظ کر دین پس آپ نے اسکے لیے محفوظ کر دیا پھر جب عمر
رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے الخ - باقی روایت آتی ہی - محتمل ہی کہ ہلال رض وہی ابو سیارہ ہون لیکن ابن حجر رح نے
نہین لکھا اگرچہ یہی ظاہر ہی - پھر استدلال یہ کہ ابو سیارہ رض کو بلفظ امر یون حکم دیا کہ ادّ العشور یعنی عشور ادا کر - اور
اصول مین ٹھہر چکا کہ اصل امر واسطے وجوب کے ہی مگر جب کہ کوئی قرینہ استحباب کی طرف پھیرے - پس امام ابو حنیفہ رح
کے نزدیک یہان کوئی مانع نہین تو عشر واجب ہی اور مطلقاً کوئی نصاب شرط نہین حتی کہ عشور بلفظ جمع فرمایا گویا ہر ایک
چھتے مین سے دسوان حصہ دے - اگرچہ سب چھتون کو ملا کر اسکا دسوان بھی وہی ہوا لیکن تنبیہ یہ کہ کسی چھتے کا دسوان
کافی نہین ہی - اگر کہو کہ حمایت چاہی اسکے عوض ہی جواب یہ کہ اول اداے عشور کا حکم دیا بعد اسکے حمایت کی درخواست
ہی اور ابو داؤد و نسائی کی حدیث ہلال متعی رض مین صریح ہی کہ پہلے عشور لائے تھے پھر وادی سلبہ کی حمایت چاہی تھی
بلکہ عشور تو اپنی مملوکہ زمین کی مکھیون کا بغیر شرط حمایت لائے پھر غیر مملوک وادی کا بھی عشر ادا کرنا بشرط حمایت قبول
کیا - پھر مرسل ہونا حدیث کا کچھ مضر نہین جب کہ ہمارے نزدیک حجت ہی اور اگر دوسری احادیث متصل سے تائید
و باہم قوت ہو جاوے تو مطلقاً حجت ہوگی - اسکا بیان یہ کہ ابو ہریرہ رض سے روایت ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اہل الیمن کو لکھا کہ شہد والون سے عشور لیے جاوین - رواہ عبد الرزاق والبیہقی اور اسکی اسناد متصل ہی - ابن
الہمام و عینی نے لکھا کہ اسمین کوئی علت نہین سواے اسکے کہ عبد اللہ بن محرر مین کلام ہی چنانچہ ابن حبان نے
کہا کہ یہ مخلص اللہ تعالے کے بندون مین سے تھا مگر بغیر جانے جھوٹ بول جاتا اور بے سمجھے احادیث کو لوٹ
پوٹ کر جاتا - ابن الہمام نے کہا کہ اسکا نتیجہ یہ کہ وہ اکثر غلطی کھاتا تھا - مین کہتا ہون کہ غور تو اس خاص حدیث مین
ہی اور جب حدیث مرسل ابو سیارہ متعی اور حدیث متصل ہلال متعی مین عشور لینا ثبوت ہوا تو ظاہر ہی کہ عبد اللہ
بن محرر رح نے نہ غلطی کی اور نہ قلب کیا - بلکہ ابن ماجہ نے باسناد متصل حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ
روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عسل سے عشر لیا - پس ثبوت ہوا کہ اداے عشور کا حکم کیا اور شہادت
ہوا کہ عشور وصول کیے پس وجوب سے پھیرنے کی کیا وجہ ہوگی - کہا گیا کہ ہان دو وجہ ہین اول حدیث سعد بن
ابی ذباب رض جسکو شافعی نے روایت کیا اور اسمین مذکور ہی کہ جب سعد بن ابی ذباب رض مسلمان ہو کر اپنی قوم

کے پاس کہ وہ بھی مسلمان ہو گئے تھے واپس آئے تو اُنسے کہا کہ اے قوم عسل کی زکوٰۃ دو کیونکہ ایسے مال مین بہتری نہین
جسکی زکوٰۃ نہ دیجاوے تب قوم نے کہا کہ تم کسقدر دیکھتے ہو۔ کہا کہ دسوان حصہ۔ پس سعد رضہ دسوان حصہ لیکر
حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لائے۔ حضرت عمر رضہ نے اسکو فروخت کرکے مسلمانون کے صدقات مین داخل کردیا
وقد رواہ ابن ابی شیبہ اور ابو حاتم الرازی رح نے کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ شافعی رح نے کہا کہ دیکھو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے عشر کا حکم نہ کیا بلکہ سعد رضہ کی قوم نے کار خیر کے طور پر سعد رضہ کی راے سے اتفاق کرکے دیدیا۔ شیخ ابن الہمام رح
جواب دیا کہ راے بمعنی علم موافق حکم حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے جب کہ اصلی وجوب تھا یا مقدار مین اجتہاد ہو بدون
نقل نہوا۔ مف۔ مین کہتا ہون بلکہ احادیث متذکرہ بالا سے عشور مصرح ہے پس راے تو موافق حکم حضرت صلعم ظاہر ہے
اس سے عدول کیون ہوگا۔ اور حق میرے نزدیک یہ ہے کہ معنی حدیث بنظر سیاق اسکو مقتضی ہین کہ سعد بن ابی
ذباب رضی اللہ عنہ نے قوم کے عسل سے اُسوقت عشر لیا کہ زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ تھا پس حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک مین قوم کے پاس عسل نہو یا ملحوظ نہوا تو اس سے کچھ ثبوت نہین کہ حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے حکم نہین کیا جب کہ سعد رضہ کا فعل بزمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہے۔ جیسا کہ مصرح سیاق ہے
وجہ دوم واسطے استحباب کے یہ بیان ہوتی کہ ابو داؤد کی حدیث ہلال متعی رضی اللہ عنہ مین ہے کہ پھر جب عمر رضہ خلیفہ
ہوئے تو سفیان رح نے حضرت عمر رضہ کو اس بارہ مین لکھکر درخواست کی الخ وکذا رواہ النسائی اور معنی یہ کہ انھون
نے عشر دینے سے انکار کیا تھا چنانچہ طبرانی رح نے کہا کہ حدثنا اسمعیل بن الحسن الخفاف المصری حدثنا احمد بن صالح
حدثنا ابن وہب انا اسامۃ بن زید عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال ان بنی سیارہ الخ۔ دارقطنی نے
کہا کہ صحیح بنی شبابہ ہے۔ یعنی بنو شبابہ جو قبیلہ فہم سے ایک بطن ہے یہ لوگ اپنے نحل سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کو عسل کا عشر دیتے کہ ہر دس مشکیزہ مین ایک مشکیزہ دیتے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انکے دو وادی کی
حمایت کرتے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوے تو وہان سفیان بن عبد اللہ الثقفی کو عامل مقرر کیا۔
(سفیان بن وہب۔ ف ابو داؤد و نسائی) پس بنو شبابہ نے انکار کیا کہ سفیان کو کچھ دین اور کہنے لگے کہ ہم تو رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا کرتے تھے پس سفیان رح نے حضرت خلیفہ عمر رضہ کو عرضی بھیجی تو حضرت عمر رضہ نے لکھا کہ
نحل تو ذباب غیث ہے اسکو اللہ تعالے اپنے بندون مین سے جسکی طرف چاہتا ہے روان کرتا ہے بطور رزق کے
پس اگر وہ لوگ جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ادا کرتے تھے بجنسہ ادا کرین تو انکی وادیون کی حمایت کردو نہ نحل
و لوگون کے درمیان تخلیہ کردے (یعنی جو چاہے نکال لے جاوے) پس ان لوگون نے جو کچھ حضرت صلعم کو
ادا کرتے تھے وہ ادا کرنا منظور کرلیا اور سفیان نے انکے وادیون کی حفاظت رکھی۔ ابو داؤد و نسائی کی روایت مین
وادی سلبہ کا نام مصرح ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ جواب یہ کہ اس سے اداے عشور کو مستحب سمجھنا بوجہ معنی حدیث مین خطا
کرنے کے پیدا ہوا اور حق معنی یہ ہین کہ بنو متعان نے اپنی زمینون کے نحل کا عشر ادا کیا اور سواے اسکے وادی سلبہ
کی حفاظت اپنے نام لی اور یون ہی بنو شبابہ نے سواے اپنے نحل کے جو انکے وادی مین تھے دوسری دو وادی
کی حفاظت چاہی پس زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ مین ان لوگون نے سواے عشور اپنے نحل وادی کے
دیگر وادیون محفوظہ کے عشر سے انکار کیا اور چونکہ لوگون مین سے کوئی ان وادیون سے بوجہ حفاظت کے تعرض
نہ کرتا تھا بلکہ صرف یہی لوگ بنو متعان و بنو شبابہ نکالا کرتے تھے تو ان لوگون نے چاہا کہ اپنے نحل کے عشر کے
سواے دوسرے وادیون کا عسل بطور مباح کے جمع کرین اور مباح مین سے عشر نہ دین پھر جب حضرت خلیفہ برحق

امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم ہوا تو آپ نے فیصلہ فرمایا کہ مباح میں ہر شخص کو اختیار ہے لیکن اگر یہ لوگ عشر دینا منظور کریں اور امام حاکم حمایت کرے تو اسمیں عشر ہے ورنہ ہر شخص مجاز ہے کچھ ان لوگوں کی خصوصیت نہیں ہے وہذا ہو التحقیق واللہ تعالےٰ اعلم - م ف ح - **وما یوجد فی الجبال من العسل والثمار ففیہ العشر** - اور پہاڑوں میں جو شہد و پھلوں سے پایا جاوے تو اسمیں عشر واجب ہے - **ف** - یہ روایت امام محمد رح نے کتاب الزکوٰۃ میں ذکر کی اور یہ روایت اسد بن عمرو شاگرد ابی حنیفہ رح ہے - ع - اور فتاویٰ میں ظہیریہ سے اس مسئلہ میں قید لگائی کہ جمع کرے چنانچہ کہا کہ جو درخت کسی کے مملوک خاص نہیں ہیں جیسے وہ درخت جو پہاڑوں میں پائے جاتے ہیں آنکے پھلوں سے جو کچھ جمع کرے تو انمیں عشر واجب ہے - م - **وعن ابی یوسف انہ لایجب لانعدام السبب وہی الارض النامیۃ** - اور ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ ان پھلوں میں عشر واجب نہیں ہوتا کیونکہ سبب نادارد ہے - اور سبب زمین نامیہ ہے - **ف** - یعنی پیدا کرنے والی زمین اس عشر واجب ہونے کا سبب ہے اور وہ یہاں نادارد ہے - عینی رح نے کہا کہ یوں کہنا بہتر تھا کہ زمین مملوک اسکا سبب ہے - انتہی میں کہتا ہوں کہ خالی زمین کی ملکیت موجب عشر نہیں ہوتی بلکہ حقیقی پیداوار چاہیے اور وہ زمین مزروعہ سے ہوتی ہے - پھر قول ابو یوسف رح میں نظر ہے کیونکہ مدار عشر کا حقیقی پیداوار حاصل ہونے پر ہے حتی کہ اگر زمین مزروعہ موجود ہو اور پیداوار حاصل نہو تو عشر نادارد ہے - م - **وجہ الظاہر ان المقصود حاصل وہو الخارج** - اور ظاہر الروایۃ یعنی عشر واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جو مقصود ہے وہ حاصل ہے یعنی پیداوار حاصل ہے - **ف** - تو جب پیداوار موجود ہوئی تو اسمیں سے عشر واجب ہوا - اس سے معلوم ہوا کہ ظہیریہ میں جو جمع کرنے کی قید ہے وہ خود مصنف رح کی عبارت میں بھی لی گئی اسطرح کہ قولہ ما یوجد - بمعنی ما یوخذ بخا معجمہ ہے یا یہی اصل لفظ ہو یعنی پہاڑوں کے درختوں سے جو پھل حاصل کیے جاویں انمیں عشر واجب ہے - پھر اگر امام انکی حمایت کرے تو مانند عسل ہو شہد کے عشر واجب ہوگا مگر آنکہ وہ بیت المال کے واسطے حفاظت کرے - فافہم - م - (فروع) اگر اپنی زمین عشری کسی کو اجارہ پر دی تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک موجر یعنی مالک زمین پر عشر واجب ہوگا اور صاحبین رح کے نزدیک مستاجر پر واجب ہے - الخلاصہ - اور اگر کسی مسلمان کو عاریت دی جسنے زراعت کی تو امام ابو حنیفہ وصاحبین رح کے نزدیک مستعیر پر عشر واجب ہے اور اگر کافر کو عاریت دی تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک معیر پر عشر ہے اور صاحبین رح کے نزدیک مستعیر کافر پر ہے لیکن امام محمد رح کے نزدیک ایک ہی عشر ہے اور ابو یوسف رح کے نزدیک دو عشر واجب ہیں - محیط السرخسی - اور بٹائی پر دینے کی صورت میں صاحبین کے نزدیک زمین کے مالک و کاشتکار دونوں پر حصہ رسد ہوگا اور امام ابو حنیفہ رح کے قول پر مالک زمین پر واجب ہے لیکن اپنے حصہ میں عین پیداوار میں ہے اور کاشتکار کے حصہ میں مالک پر قرضہ ہے - البحر الرائق - میں کہتا ہوں کہ بٹائی میں جب کاشتکار مشترک ہو تو اسکے حصہ میں صاحبین کا اختلاف مذکور جاری ہونا چاہیے - واللہ تعالیٰ اعلم - م - **قال وکل شیء اخرجتہ الارض مما فیہ العشر لایحتسب فیہ اجر العمال ونفقۃ البقر** - امام محمد رح نے جامع صغیر میں لکھا کہ زمین نے جو ایسی پیداوار نکالی جسمیں عشر واجب ہوتا ہے (یا نصف العشر واجب ہوتا ہے - م ف) تو پیداوار میں سے کام کرنے والوں کی اجرت و بیلوں کا دانہ چارہ نہیں محسوب کیا جائیگا - **لان النبی علیہ السلام حکم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنۃ فلا معنی لرفعہا** - اسواسطے کہ آنحضرت صلعم نے بلحاظ خفت خرچہ کے مختلف واجبات کا حکم دیا ہے تو خرچہ محسوب کرنے کی کچھ معنی نہیں ہیں - **ف** - چنانچہ سابق

حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ وحدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ عند الترمذی وحدیث معاذ رضی اللہ عنہ عند ابن ماجہ اسپر دلالت کرتی ہیں۔ ش ان۔ حاصل یہ کہ خرچہ نکال لینے سے آسمانی وغیرہ میں تفاوت نہیں رہتا حالانکہ تفاوت منصوص ہے۔ بیان یہ کہ اگر آسمانی بارش سے پیداوار ہوئی اور وہ فرض کرو کہ (۲۰) قفیز ہے تو وہاں دو قفیز واجب ہوئی اور اگر بیلوں وغیرہ سے خرچہ اٹھا کر سینچے تو پیداوار میں نصف عشر کا ایک ہی قفیز واجب کہ اسی قدر پیداوار ہو پس اگر خرچہ نکال لیا جاوے تو کچھ وجہ نہیں کہ اول بغیر خرچہ کے پیداوار میں دو قفیز ہو اور اسمیں بغیر خرچہ کے ایک ہو لہذا لازم ہے کہ خرچہ محسوب کرنے سے پہلے نصف عشر لیا جاوے اور اگر عشر ہو تو عشر لیا جاوے۔ م ع۔ **قال تغلبی لہ ارض عشر فعلیہ العشر مضاعفا عرف ذلک باجماع الصحابۃ رضوان اللہ علیہم اجمعین** امام محمد رح نے کہا کہ ایک تغلبی کی زمین عشری ہے تو اسپر دوچند عشر واجب ہوگا۔ یہ بات صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے ثابت ہوئی ہے۔ ف۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ ایک عشری زمین تغلبی کی تھی یا اسکو ایک تغلبی نے خرید کیا تو اسپر خرچہ دوچند واجب ہوگا کیونکہ اسپر دوچند کے حساب سے خراج مقرر ہوا ہے۔ **وعن محمد رح ان فیما اشتراہ التغلبی من المسلم عشرا واحدا لان الوظیفۃ عندہ لا تتغیر بتغیر المالک** ۔ اور امام محمد رح سے روایت آئی کہ تغلبی نے مسلمان سے جو زمین عشری خریدی اسپر ایک ہی عشر واجب ہے اسواسطے کہ مالک کے بدلنے سے امام محمدؒ کے نزدیک جو وظیفہ بندھ گیا وہ تبدیل نہیں ہوتا ہے۔ **فان اشتراہا منہ ذمی فھی علی حالہا عندہم لجواز التضعیف علیہ فی الجملۃ کما اذا مر علی العاشر** ۔ پھر اگر تغلبی سے یہ زمین کسی دوسرے ذمی نے جو تغلبی نہیں ہے خریدی تو یہ وظیفہ اسپر بھی بالاتفاق واجب رہیگا کیونکہ ذمی پر فی الجملہ دوچند کا وجوب ہوتا ہے جیسے عاشر کے ناکہ پر گذرنے میں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی اگر عاشر پر گذر ہوا تو مسلمان سے دوچند ذمی سے لیا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ ذمی اس لائق ہے کہ بعض اوقات اس سے دوچند لیا جاوے تو جب اسنے تغلبی سے یہ زمین خریدی تو بھی دوچند واجب رہیگا۔ **وکذا اذا اشتراہا منہ مسلم او اسلم التغلبی عند ابی حنیفۃ رح سواء کان التضعیف اصلیا او حادثا** ۔ اور اسی طرح اگر تغلبی سے اس زمین کو مسلمان نے خرید کیا یا تغلبی مسلمان ہوگیا تو بھی ابوحنیفہ رح کے نزدیک وظیفہ دوچند رہیگا خواہ یہ امر اصلی ہو یا حادث ہو۔ ف۔ یعنی خواہ اسطرح ہو کہ تغلبی نے اپنے باپ سے میراث پائی کہ اصلی اسپر دوچند عشر تھا یا مثلاً تغلبی نے مسلمان سے خریدی کہ اسپر دوچند عشر بندھ گیا پھر وہ مسلمان ہوگیا یا یہ زمین کسی مسلمان نے خریدی تو بھی وظیفہ دوچند رہیگا۔ **لان التضعیف صار وظیفۃ لہا** ۔ کیونکہ یہی دوچند عشر ہی اس زمین کا وظیفہ ہوگیا ہے۔ **فتنتقل الی المسلم بما فیہا کالخراج** پس یہ زمین مع اپنے بار محصول کے منتقل ہوگی جیسے خراج۔ ف۔ یعنی اگر مسلمان نے کسی ذمی کی زمین خراجی خریدی تو یہ زمین مع خراج کے مسلمان کے پاس منتقل ہوتی ہے حتی کہ اس سے اس زمین کا محصول اسی قدر بطور عشر لیا جائیگا جیسے ذمی سے بطور خراج لیا جاتا تھا۔ **وقال ابو یوسف یعود الی عشر واحد لزوال الداعی الی التضعیف** ۔ اور امام ابو یوسف رح نے کہا کہ اب دوچند منسوخ ہو کر فقط ایک ہی عشر کی جانب عود کریگی اسواسطے کہ دوچند کی جانب جو امر باعث تھا (یعنی کفر تغلبی وذمی) وہ جاتا رہا۔ ف۔ تو تغلبی مسلمان ہو جاوے یا مسلمان خریدے بہرحال اسپر ایک عشر رہ جائیگا۔ **وقال فی الکتاب وہو قول محمد رح فیما صح عنہ** ۔ اور کتاب میں کہا کہ صحیح روایت میں امام محمد رح سے بھی یہی قول ثابت ہوا ہے۔ ف۔ حاشیہ میں ہے کہ کتاب سے مبسوط مراد ہے۔ وعلی ہذا صاحبین رح کے نزدیک یہ حکم ہوا کہ جب تغلبی یا ذمی مسلمان ہو جاوے یا مسلمان خریدے

تو اسکا وظیفہ گھٹ کر ایک عشر رہ جائیگا۔ **قال رح اختلفت النسخ فی بیان قولہ**۔ شیخ مصنف رح نے کہا کہ امام محمد رح
کے قول بیان کرنے میں نسخ مختلف ہیں۔ **والاصح انہ مع ابی حنیفۃ رح فی بقاء التضعیف**۔ اور اصح یہ کہ دوچند
وظیفہ باقی رہنے میں امام محمد رح کا قول امام ابوحنیفہ رح کے ساتھ ہے۔ **ف**۔ یعنی امام محمد رح کے نزدیک بھی دوچند
باقی رہتا ہے اور وجہ یہ کہ امام محمد رح کے نزدیک اگر تغلبی نے مسلمان سے خریدی ہو تو ایک ہی عشر باقی رہا تھا
لہذا فرمایا کہ۔ **الا ان قولہ لایتاتی الا فی الاصلی**۔ مگر بات یہ ہے کہ امام محمد کا قول نہیں واقع ہو سکتا مگر اسی
تضعیف میں جو اصلی ہے۔ **ف**۔ نہ اس تضعیف میں جو حادث ہو جاوے۔ **لان التضعیف الحادث**
لا یتحقق عندہ لعدم تغیر الوظیفہ۔ کیونکہ تضعیف جو حادث ہو وہ امام محمد کے نزدیک متحقق نہیں ہو سکتی کیونکہ
وظیفہ متغیر نہیں ہوتا۔ **ف**۔ یہی اصح ہے۔ مع۔ توضیح مقام یہ کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جب اصل یہ ٹھہری
کہ زمین پر لگان تین حال پر ہے مسلمان پر عشر یا نصف عشر بحق صدقہ اور تغلبی پر دوچند بطور خراج اور ذمی پر خراج
پس جو لگان موظف یعنی بند ھکر جاری ہوا اور اُسی کو وظیفہ کہا گیا ہے تو یہ وظیفہ پھر مالک کے بدلنے سے نہیں بدلتا
تو ضرور ہوا کہ تغلبی کی زمین اگر مسلمان نے خریدی یا تغلبی مسلمان ہو گیا تو دوچند جو اس زمین کا وظیفہ تھا بحال
خود رہیگا اور اگر مسلمان کی زمین تغلبی نے خریدی تو اُسکا وظیفہ بھی بحال سابق ایک عشر رہیگا اور دوچند نہیں ہوگا
تو تضعیف جدید نہیں متحقق ہو سکتی اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک تغلبی خرید ار پر دوچند ہو جائیگا کیونکہ بالاجماع
بنو تغلب پر دوچند ہے بغیر تفصیل قدیم و جدید کے پس یہ تضعیف جدید ہوئی پھر اگر مسلمان نے خریدی یا وہ تغلبی
خرید ار خود مسلمان ہو گیا تو یہ تضعیف جدید مثل قدیم اصلی کے بحال خود رہیگی اور امام ابو یوسف رح کے نزدیک
متغیر ہو کر عشر رہجائیگی اور امام محمد رح کے نزدیک بھی عشر رہیگی مگر جب کہ تغلبی نے مسلمان سے خریدی ہو کیونکہ
وظیفہ عشر تھا وہ متغیر نہ ہوا اور اگر تغلبی خود مسلمان ہوا یا مسلمان نے تغلبی سے خریدی تو بحال خود تضعیف یعنی
یعنی دوچند وظیفہ رہیگا۔ م۔ **ولو کانت الارض لمسلم**۔ اور اگر زمین کسی مسلمان کی ہو۔ **باعہا من نصرانی**
یعنے کسی نصرانی (یا یہودی وغیرہ) کے ہاتھ فروخت کردی۔ یرید بہ ذمیا غیر تغلبی۔ نصرانی سے مراد کوئی ذمی
سوائے تغلبی کے ہے۔ **ف**۔ بنو تغلب بھی عرب نصرانی تھے۔ حاصل یہ ہوا کہ مسلمان نے اپنی زمین قدیمی عشری
کو سوائے تغلبی کے کسی ذمی نصرانی یا یہودی وغیرہ کے ہاتھ فروخت کیا۔ **وقبضہا**۔ اور مشتری ذمی نے زمین مبیعہ پر
اپنا قبضہ کرلیا۔ **ف**۔ اور امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک مالک بدلنے سے تغیر ہوتا ہے اور امام محمد کے
نزدیک نہیں ہوتا ہے پھر شیخین کے نزدیک یہاں تغیر میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ **فعلیہ الخراج عند ابی حنیفۃ رح**
لانہ الیق بحال الکافر۔ تو اس ذمی مشتری پر خراج لازم ہے یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ خراج ہی کافر
کے حال سے زیادہ مناسب ہے۔ **وعند ابی یوسف علیہ العشر مضاعفا**۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اسپر
عشر دونا لازم ہوگا۔ **ویصرف مصارف الخراج**۔ اور یہ دونا عشر مصارف خراج میں صرف ہوگا۔ **ف**۔
اگرچہ نام اسکا عشر دوچند ہے اور عشر کے مصارف وہ ہیں جو زکوٰۃ کے مصارف ہیں لیکن یہ دوچند عشر درحقیقت
خراج ہے۔ اور چونکہ یہاں تغیر کرنا لازم آیا تو جہانتک آسان تغیر ہو وہی اختیار کرنا چاہیے تو ہمنے اس ذمی پر
دونا عشر کردیا۔ **اعتبارا بالتغلبی وہذا اہون من التبدیل**۔ بقیاس تغلبی کے اور یہ تبدیل سے آسان ہے
ف۔ یعنی خراج کی دو صورتیں شرع میں ہیں ایک تو صورت و معنی دونوں طرح۔ اور دوسرے خالی معنی
میں نہ صورت میں جیسے تغلبی پر دونا عشر کہ وہ بنام عشر ہے مگر حقیقت میں خراج ہے تو ہم نے بھی خراج اس خریدار

ذمی پر بدلا کیونکہ عشر کو بالکل بدل کر اول صورت کا خراج کرنے سے یہ آسان ہے ہم۔ وعند محمد ہی عشریۃ علی حالہا۔ اور امام محمد رح کے نزدیک یہ زمین بحال خود عشری ہے۔ لانہ صار مؤنۃ لہا فلا تتبدل۔ کیونکہ عشر اس زمین کا بار مقرر ہو گیا تو اب تبدیل نہو گا۔ ف۔ اگرچہ کافر کے قبضہ میں ہو جاوے۔ کالخراج۔ جیسے خراج ف۔ کہ وہ کافر کی زمین پر تھا پھر مسلمان کے پاس بھی اس زمین پر خراج ہی رہتا ہے بالاتفاق نہیں بدلتا۔ بالجملہ اسی قیاس پر عشر نہیں بدلا لیکن کچھ شک نہیں کہ مسلمان کے پاس عشر میں ایک معنی عبادت کے ہیں اور وہ کافر سے متحقق نہیں تو اسکا مصرف کیونکر ہوگا۔ بیان فرمایا کہ۔ ثم فی روایۃ۔ پھر امام محمد سے ایک روایت میں۔ یصرف مصارف الصدقات۔ یہ عشر بھی زکوٰۃ کے مصارف میں صرف ہو۔ وفی روایۃ مصارف الخراج۔ اور دوسری روایت میں خراج کے مصارف میں صرف ہو۔ ف۔ پھر جو زمین مسلم نے کسی ذمی کے ہاتھ بیچی تھی اگر اس ذمی کے پاس نہ رہ سکی خواہ بذریعہ شفعہ کے یا بیع ہی پھر لی گئی۔ تو فرمایا۔ فان اخذہا منہ مسلم۔ پھر اگر لے لیا اس زمین کو ذمی سے مسلم نے۔ ف۔ یعنی جسکو مسلم نے ذمی کے ہاتھ بیچا تھا اسکو ذمی سے کسی مسلم نے لیا۔ بالشفعۃ۔ بذریعہ شفعہ کے۔ ف۔ حتی کہ گویا بیع مذکور اس مسلمان شفیع کے ہاتھ ہوئی۔ او ردت علی البائع لفساد البیع۔ یا وہ زمین بائع کو پھیر دی گئی بوجہ بیع فاسد ہونے کے۔ ف۔ یعنی ابتدائی بیع جو مسلم نے ذمی کے ہاتھ کی تھی وہ کسی وجہ سے فاسد تھی اور بیع فاسد میں مبیع پھر جانا چاہیے تو پھر وہ زمین مسلمان بائع کو پھر گئی۔ غرض کہ دونوں صورتوں میں ذمی کے پاس نہ رہی بلکہ ایک مسلمان کے پاس ہو گئی۔ فہی عشریۃ کما کانت۔ تو وہ زمین عشری رہیگی جیسے تھی۔ اما الاول فلتحول الصفقۃ الی الشفیع کانہ اشتراہا من المسلم۔ دلیل وجہ اول (جب کہ ذمی سے مسلم نے شفعہ میں لے لی) یہ کہ صفقہ بیع تحویل پا کر شفیع کی طرف گیا گویا اس زمین کو مسلمان نے بائع مسلمان سے خرید کیا۔ ف۔ صفقہ ایکبار کا ایجاب و قبول یعنی وہی پہلی بیع ہی شفیع کے لیے ہو گئی بخلاف اسکے اگر شفعہ میں نہ لیتا بلکہ ذمی سے دوسرے صفقہ بیع کے ساتھ خریدتا تو یہ ہوتا کہ پھر ذمی سے مسلمان نے خریدی اور اسکا حکم دیگر ہے۔ واما الثانی۔ اور رہی وجہ دوم۔ ف۔ جبکہ بیع بوجہ فساد کے پھر گئی فلانہ۔ تو عشری رہنے کی دلیل یہ کہ۔ بالرد والفسخ بحکم الفساد جعل البیع کان لم یکن۔ فساد کی جہت سے واپسی و بیع ٹوٹ جانے میں وہ بیع گویا کالعدم شمار کی گئی۔ ف۔ گویا واقع ہی نہوئی تھی کیونکہ بیع فاسد توڑی جانے کے لائق ہے نہ پورے ہونے کے۔ ولان حق المسلم لم ینقطع بہذا الشراء لکونہ مستحق الرد۔ اور اس وجہ سے کہ مسلمان بائع کا حق اس خرید کی وجہ سے منقطع نہوا کیونکہ یہ خرید تو واپس ہونے کی سزاوار ہے۔ ف۔ تو ابھی عشری رہیگا۔ ہاں اگر واپس نہوئی اور ابھی قبضہ ہو چکا تو ذمی پر لگان ٹھہریگا۔ قال واذا کانت لمسلم دار خطۃ۔ امام محمد رح نے کہا کہ اگر کسی مسلمان کے لیے دار خطہ ہو۔ ف۔ یعنی امام نے وقت فتح کے اس مسلمان کو یہ مقام بطور ملک کے مخطط کر دیا ہو۔ اور معلوم ہے کہ گھر خواہ مسلمان کا ہو یا ذمی کا ہو اسپر کچھ لگان نہیں ہے۔ فجعلہا بستانا۔ پھر مسلم نے اس خطہ کو باغ بنا لیا۔ ف۔ ورنہ بغیر اسکے اسپر کچھ نہیں اگرچہ اسکے درختوں سے پیداوار ہو۔ نع۔ پھر جب اسکو بستان بنایا جسمیں پھل پھول ترکاریاں وغیرہ پیدا ہوتی ہیں۔ فعلیہ العشر۔ تو اسپر عشر واجب ہوگا۔ معناہ اذا سقاہ بماء العشر۔ اسکے معنی یہ کہ جب اسکو عشری پانی سے سینچا ہو۔ ف۔ تب عشر رہیگا۔ اما اذا کانت تسقی بماء الخراج ففیہا الخراج۔ اور اگر اس بستان کو خراجی پانی سے سینچا ہو تو اسمیں خراج لازم ہوگا۔ لان المؤنۃ فی مثل ہذا تدور مع الماء۔ کیونکہ بار خرچ تو ایسی وجہ میں پانی کے

ساتھ دائر ہے- ف- یعنی جس قسم کا پانی ہو اُسی قسم کا خرچہ خواہ عشر یا نصف العشر یا خراج لازم ہو گا- واضح
ہو کہ عشری پانی وہ ہے جو عشری زمین کے کنوئین یا اُسکے قدرتی چشمہ کا ہو اور یون ہی بارش کا اور بڑے دریاؤن
کا پانی عشری ہے- المحیط- بادشاہان عجم وغیرہ کی کھودی نہرون کا اور خراجی زمین کے کنوئین وچشمہ کا پانی سب
خراجی ہین- **ولیس علی المجوسی فی دارہ شئی**- اور مجوسی پر اسکے گھر کی بابت کچھ تاوان نہین- ف- جیسے
ہر قسم کے ذمی مانند ہنود ونصاریٰ ویہود پر مانند مسلمان کے کچھ نہین ہے- **لان عمر رض جعل المساکن عفوا**-
کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سکنون کو عفو کر دیا ہے- ف- جیسا کہ ابوعبید رح کی کتاب الاموال مین
بالاسناد مذکور ہے اور شیخ الاسلام خواہر زادہ رح نے ذکر کیا کہ عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رض
کو خبر دی کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا کہ مجوسیون کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کرو سوائے
انکی عورتون سے نکاح و اُنکا ذبیحہ کھانے کے- جب حضرت عمر رض نے سنا تو اُنکے اراضی کی پیمایش کرا کے
ہر زمین پر اُسکی برداشت کے موافق جزیہ مقرر کیا اور اُنکے گھرون کو اور جو درخت کہ گھرون مین ہون سب کو عفو
کیا- اس سے ثبوت ہوا کہ جب مجوسیون سے یہ برتاؤ ہے تو اہل الکتاب سے بدرجۂ اولیٰ یہی برتاؤ ہو گا- م- **وان
جعلها بستانا فعلیه الخراج**- اور اگر مجوسی نے اپنے دار کو بستان کر دیا تو اسپر خراج واجب ہے- ف- اور
یہی حکم یہودی ونصرانی کا ہے- **وان سقاها بماء العشر**- اگرچہ یہ ذمی اس بستان کو عشری پانی سے سینچے- ف-
یعنی مجوسی یا اہل کتاب کے حق مین پانی کا اعتبار نہو گا بلکہ اب خراجی یا عشری کسی سے سینچتا ہو بہر حال اسپر خراج ہی
واجب ہو گا- **لتعذر ایجاب العشر اذ فیه معنی القربة فتعین الخراج وهو عقوبة تلیق بحاله**- کیونکہ عشر واجب
کرنا متعذر ہے کیونکہ عشر مین ایک معنی قربت وطاعت کے ہین (جو کافر سے ممکن نہین) تو خراج ہی متعین ہوا اور خراج
ایک سزا ہے جو ذمی کافر کے حال کو لائق ہے- ف- اور صاحبین سے اسمین صریح روایت نہین- **وعلی قیاس
قولهما یجب العشر فی الماء العشری**- اور صاحبین کے قول یعنی اصل پر قیاس کر کے یہ نکلا کہ عشری پانی سے
سینچنے مین عشر واجب ہو گا- **الا ان عند محمد عشر واحد وعند ابی یوسف عشران**- مگر اتنا فرق ہے کہ امام محمد
کے نزدیک ایک عشر ہے اور ابو یوسف کے نزدیک دو عشر ہین- **وقد مر الوجه**- اور اسکی وجہ گذر چکی- ف-
یعنی امام محمد رح کے نزدیک جو وظیفہ مقرر ہو گیا وہ بدلتا نہین اور ابو یوسف کے نزدیک خراج سے دوچند عشر آسان
ہے جو کبھی کافر کے ذمہ ہوتا ہے تو یہی رکھا جائیگا- م- **ثم الماء**- پھر پانی- ف- دو قسم ہے ایک عشری- دوم خراجی-
العشری ماء السماء- عشری تو آسمانی پانی- ف- یعنی بارش کا پانی جو زمین عشری مین جمع ہو- ع- **والابار
والعیون**- اور پانی کنوون وچشمون کا- ف- جو عشری زمین مین ہون- محیط مین ہے کہ جو کنوان یا چشمہ زمین
عشری مین ہو اُسکا پانی زمین کے تابع ہو کر عشری ہو گا اور جو خراجی زمین مین ہو وہ خراجی ہو گا- م- واضح ہو کہ
بہت کنوئین مسلمانون نے دار الکفر فتح کر لینے کے بعد بنائے ہین پس جو کنوان نظر آوے یا تو مسلمانون کا بنایا
ہوا معلوم ہے یا اسکی حالت سے آگاہی بطور تحقیق شرعی نہین ہے تو واجب ہوا کہ ہم جس کنوئین کو دیکھین یہی حکم
کرین کہ وہ اسلامی ہے- مف- تو ہر کنوئین وچشمہ کا پانی عشری ہوا- **والبحار التی لا تدخل تحت ولایة احد**-
اور پانی اُن بحار کا جو کسی کی ولایت مین داخل نہین ہین- ف- بحار جمع بحر سمندر واسکے مانند- حاصل
یہ کہ جن بحار پر کسی کا قبضہ نہین اُنکا پانی بھی عشری ہے- **والماء الخراجی الانهار التی شقها الاعاجم**- اور آب
خراجی وہ نہرین ہین جنکو عجمیون نے کھودا ہے- ف- کیونکہ وہ خراجی مال سے کھودی گئی ہین- جیسے نہر یزدگرد

اور نہر مرو اور نہر ملک وغیرہ تو انکا پانی خراجی ہو اپس پانی کی وجہ سے وہ زمین جو انسے سینچی جاوے خراجی ہو گئی
بسوط فخر الاسلام ع- اگر مجوسی نے اپنے دار کو بستان نہین بنایا مگر اسمین درخت میوہ دار ہین تو اسمین کچھ نہین
المبسوط- اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے- قاضیخان ع- اور اس اجماع کو ابو عبید رح نے کتاب الاموال
مین نقل کیا ہے- مف- واضح ہو کہ اراضی عشری چھ ہین اول تمام عرب- دوم وہ ملک جسکے لوگ اپنی خوشی سے
مسلمان ہو گئے- سوم وہ ملک جو فتح کر کے مجاہدین مین تقسیم ہو گیا- چہارم وہ خراب جو عشری پانی سے سینچکر قابل
زراعت کی گئی- پنجم وہ خراجی زمین جسکا پانی منقطع ہو کر عشری پانی سے سیراب ہوئی- ششم مسلمان نے اپنے
گھر کو بستان بنا کر عشری پانی سے سیراب کیا- اراضی خراجی آٹھ ہین- اول جو ملک جہاد سے فتح کر کے وہین کے
لوگون کے پاس بعوض خراج کے چھوڑا گیا جیسے سواد عراق و مصر- دوم جس موات کو کافر نے بحکم امام قابل زراعت
کیا ہو یا وہ مسلمانون کی طرف ہو کر لڑا یا کوئی مدد کی پس امام نے اسکو بطور خیر خواہی کے انعام دی- سوم ذمی نے
اپنے گھر کو بستان بنایا اگرچہ عشری پانی سے سیراب کرے- چہارم کسی قوم نے خراج پر صلح کی- پنجم- جو زمین کہ
آب خراجی سے سیراب کی گئی- ششم کافر سے مسلمان نے خریدی- ہفتم عشری زمین خراجی پانی سے سینچی گئی-
ہشتم- مسلمان نے اپنے گھر کو بستان کر کے خراجی پانی سے سیراب کیا- ع- وما جیحون وسیحون- اور پانی دریا
جیحون وسیحون کا- ف- جو ترکستان مین ہین- ودجلة والفرات- اور پانی دریاے دجلہ وفرات کا- ف-
جو سلطنت روم مین واقع ہین پس انکا پانی- عشری عند محمد لانہ لا یحمیہا احد کالبحار- امام محمد کے نزدیک
عشری ہے کیونکہ سمندر وغیرہ کی طرح انکا کوئی محافظ نہین ہے- ف- اور ان پر کسی کا قبضہ نہین ہوتا- وخراجی عند
ابی یوسف لانہا یتخذ علیہا القناطر من السفن وہذا ید علیہا- اور امام ابو یوسف کے نزدیک خراجی ہے کیونکہ ان
دریاون پر کشتیون کے پل بنائے جاتے ہین اور یہ فعل ان دریاؤن پر ایک طرح کا قبضہ ہے- ف- حاصل یہ کہ جیسے
خاص نہرون پر استحقاق و قبضہ ہوتا ہے وہ ان دریاؤن مین امام محمد رح کے نزدیک نہین پس عشری ہے اور ابو یوسف کے
نزدیک بذریعہ پل وغیرہ کے قابو ہوتا ہے تو خراجی ہے- اقول یہی اختلاف روے زمین کے دوسرے دریاون مین ہونا
چاہیے جیسے ہندوستان مین گنگا جمنا وغیرہ ہین- م- امام احمد نے کہا کہ حدثنا عبد الرزاق عن ہمام عن ابی صالح
عن ابی ہریرة رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سیحان وجیحان والنیل والفرات کل من انہار
الجنة- یعنی سیحون وجیحون ونیل وفرات ہر ایک جنت کے دریاؤن سے ہے- ع- مترجم کہتا ہے کہ یہ اسناد صحیح ہے
اور معنی یہ کہ ظہور مین یہ دریا روے زمین پر ہین اور باطن انکا جنت مین ہے اور صحیح مین نیل وفرات کا ذکر حدیث
معراج مین ہے اور تحقیق الاسرار تفسیر مترجم مین مبسوط مذکور ہے- واللہ تعالیٰ اعلم- م- پھر چونکہ بید اوار اراضی کے عشر
وغیرہ مین شرط بلوغ وغیرہ یعنی اوصاف اہلیت تصرف کے مشروط نہین ہین لہذا بیان فرمایا- وفی ارض الصبی والمرأة
التغلبیین ما فی ارض الرجل- اور تغلبی طفل وعورت کی زمین پر وہ پڑیگا جو مرد تغلبی کی زمین پر ہے- یعنی
العشر المضاعف فی العشریة- یعنی زمین عشری مین دو چند عشر- والخراج الواحد فی الخراجیة- اور زمین خراجی
مین ایک خراج- ف- پس خراج دو چند نہوگا- لان الصلح قد جری علی تضعیف الصدقة دون المؤنة المحضة
کیونکہ صلح تو جاری ہوئی صدقہ کے دو چند پر بدون مؤنت محضہ کے- ف- یعنی تغلبی قوم سے صلح اس شرط پر ہوئی
کہ انسے دو چند اسکا لیا جاوے جو مسلمانون سے لیا جاوے اور مسلمانون سے جو لیا جاتا ہے اسمین معنی صدقہ وعبادت
کے ہین اور وہ عشر ہے تو عشر کا دو چند تغلبی سے لیا جائیگا- اور خراج محض لگان ہے جسمین کوئی معنی عبادت کے نہین

تو نہ وہ مسلمان سے لیا جاوے اور نہ تغلبی پر اسکا دوچند ہو۔ ہاں اگر مسلمان نے کسی ذمی کی زمین خراجی خریدی تو
اس زمین پر جو خراج بندھا تھا وہ مسلمان کو دینا پڑیگا اسی طرح تغلبی نے اگر ایسی زمین خریدی ہو تو اسپر بھی ایک خراج
ہوگا تو معلوم ہوا کہ تغلبی سے خراج دوچند نہوگا۔ ثم علی الصبی والمرأۃ اذا کانا من المسلمین العشر۔ پھر طفل و
عورت جب کہ مسلمانوں سے ہوں تو اُنپر عشر واجب ہے۔ فیضعف ذلک اذا کانا منہم۔ تو عشر دوچند ہوگا جبکہ
طفل وعورت ان تغلبیوں سے ہوں۔ ف۔ لہذا تغلبی طفل وعورت کی زمین پر عشر دوچند اور خراج واحد واجب
ہوا۔ ولیس فی عین القیر والنفط فی ارض العشر شئی۔ اور چشمہ قیر اور چشمہ نفط میں جب کہ زمین عشری میں ظاہر
ہوں کچھ واجب نہیں۔ ف۔ قیر ق ی ر۔ اسکو قار اور زفت بھی کہتے ہیں بدبودار تیل معروف ہے۔ نفط۔ ن ف
ط۔ یہی ایک قسم کا تیل جو پانی کی سطح پر چھایا ہوتا ہے جیسے مٹی کا تیل ہے۔ مع م۔ اسی طرح نمک کی جھیل میں بھی کچھ واجب
نہیں۔ المبسوط۔ لانہ لیس من انزال الارض۔ کیونکہ قیر ونفط کوئی بھی زمین کے انزال سے نہیں۔ ف۔
انزال جمع نزل بمعنی پیداوار نباتی۔ اور ظاہر ہے کہ زمین پر اسکی پیداوار نباتی کے اندر عشر کا حق ہے۔ وانما ہو عین
فوارۃ کعین الماء۔ اور قیر اور نفط تو جوش کرکے نکلنے والا چشمہ ہے جیسے پانی کا چشمہ۔ وعلیہ فی ارض الخراج
خراج۔ اور آدمی پر خراجی زمین میں خراج ہے۔ ف۔ یعنی چشمہ قیر ونفط جب کہ خراجی زمین میں ہوں تو ہیں چشمہ
ناپ کر چھوڑ دیا جائیگا اور اسکے گرد جو زمین ہے اُسکی بابت خراج واجب ہوگا۔ ع ت۔ وہذا اذا کان حریمہا
صالحا للزراعۃ۔ اور یہ حکم اُسوقت ہے کہ چشمہ مذکور کا گرد قابل زراعت ہو۔ ف۔ اگرچہ مالک نے اسکی
زراعت نہ کی ہو۔ لان الخراج یتعلق بالتمکن من الزراعۃ۔ کیونکہ خراج تو زراعت پر قابو ہونے سے
متعلق ہوجاتا ہے۔ ف۔ اور قابل زراعت پر قابو حاصل ہے بخلاف اسکے جب اسکے گرد اگرد بھی قیر ونفط کا یا
نمک کا اثر ایسا ہو گیا ہو کہ قابل زراعت نہیں ہے تو خراج بھی واجب نہوگا جیسے شورہ زمین پر خراج نہیں ہے
مع۔ (فروع) کسی مالک زمین پر عشر وخراج دونوں جمع نہونگے۔ دلیل اول یہ کہ ابوحنیفہ رح نے حماد عن
ابراہیم عن علقمہ عن عبد اللہ بن مسعود رضہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لا یجمع علی مسلم
عشر وخراج فی ارض۔ یعنی کسی مسلمان پر ایک زمین میں عشر وخراج جمع نہ کیا جائیگا۔ دلیل دوم اجماع الصحابہ رض
ہے کہ اُنہوں نے کبھی جمع نہیں کیا۔ الفتح۔ طعام پیداوار میں سے کچھ نہ کھاوے یہانتک کہ عشر ادا کرے
الظہیریہ۔ اگر عشر جدا کر دیا تو باقی کھانا حلال ہے۔ امام ابوحنیفہ رح نے کہا کہ جو پھل خود کھالے یا دوسروں
کو کھلائے تو اُسکے عشر کا ضامن ہے۔ محیط السرخسی۔ امام کو اختیار ہے کہ خراج کے لیے قیدخانہ میں محبوس
کرے۔ جس نے کئی برس خراج نہ دیا تو گذشتہ خراج امام رح کے نزدیک نہ لیا جائیگا۔ قاضیخان۔ متقابو
ہوا مگر زراعت نہ کی تو عشر ساقط مگر خراج لازم رہیگا۔ کھیتی پکنے سے پہلے فروخت کر دی تو عشر مشتری
پر اور بعد پکنے کے بائع پر ہے۔ صاحبین کے نزدیک عشر مستاجر پر ہے اور حاوی میں کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں
بیت المال میں جس شخص کا حق ہو اگر اُسنے اپنے حق پر قابو پایا تو دیانت کی راہ سے اُسکو لینا جائز ہے۔
ودیعت رکھنے والا مرگیا اور کوئی وارث نہیں تو جسکے پاس ودیعت ہے اُسکو روا ہے کہ اپنی ذات پر یا غیر پر
خرچ کرے جب کہ قابل صرف ہو۔ خراج چھوڑ دینا جائز ہے اور عشر نہیں۔ مد۔

باب من یجوز دفع الصدقات الیہ ومن لا یجوز

باب ان لوگوں کے بیان میں جنکو صدقات جائز ہیں اور جنکو نہیں جائز ہیں زکوٰۃ کا سبب و نصاب کے

انواع وقدر واجب زکوٰۃ کے لمحقات بیان کرکے جہان یہ مال صرف کیا جاوے اسکو شروع کیا - تاج الشریعۃ
اور حدیث مین ہے کہ زکوٰۃ مسلمان تونگرون سے لیجائیگی اور انہیں کے فقیرون مین بانٹ دیجائیگی مگر اسمین سے
آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے کچھ نہین جائز ہے - پس معلوم ہوا کہ زکوٰۃ کا مصرف فقرار ومحتاجین مین
م - الاصل فیہ قولہ تعالے انما الصدقات للفقراء الآیۃ - اصل اسمین قولہ تعالی انما الصدقات للفقراء
والمساکین والعاملین علیہا والمولفۃ قلوبہم وفی الرقاب والغارمین وفی سبیل اللہ وابن السبیل فریضۃ من اللہ
واللہ عزیز حکیم - یعنی صدقات تو منحصر ہین واسطے فقیرون ومسکینون اور ان عاملون کے جو صدقات پر مقرر
ہین اور ان لوگون کے لیے جنکے دل ملائے جاوین اور رقاب یعنی گردنین آزاد کرانے مین اور غارمین کے
لیے اور اللہ تعالے کی راہ مین اور مسافر کے لیے یعنی صدقات ان آٹھ اقسام کے لیے منحصر ہین درحالیکہ
یہ اللہ تعالی کی طرف سے فریضہ ہے اور اللہ تعالی سب پر غالب اور بڑی حکمت والا ہے - حاصل یہ کہ صدقات
انھین آٹھ اقسام مذکورہ کے لیے ہین غیرون کے لیے نہین ہین - پس جو قسم انہین سے موجود ہو وہ مصرف
ہوگی اور جو نہو وہ نہین - م ع ف - فہذہ ثمانیۃ اصناف - پس یہ آٹھ اقسام ہین - ف - جو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک مین موجود تھے - وقد سقط منہا المولفۃ قلوبہم - اور اب حالت یہ کہ انمین سے
مولفۃ قلوبہم ساقط ہوگئے - ف - یعنی ایسے لوگ جنکو تالیف قلوب کے طور پر دیا جاتا تھا وے ساقط ہوگئے
لان اللہ تعالے اعز الاسلام واغنی عنہم - کیونکہ اللہ تعالے نے اسلام کو غالب کردیا اور ایسے لوگون سے
بے پروا کردیا - ف - اور مولفۃ قلوبہم تین قسم تھے - اول قوم کفار تھے جنکو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسواسطے
عطا کرتے کہ انکے دلون کو اس حقیر مایۂ دنیاوی سے اسلام کی طرف لاوین - قسم دوم - وہ کفار جنکو اسواسطے دیتے
کہ مسلمانون سے انکا شر وفساد دور رہے - قسم سوم وہ لوگ جو اسلام لائے مگر انکا اعتقاد کمزور تھا تو انکو اسواسطے
عطا کرتے کہ ثابت قدم رہین - پھر کافرون کو دینا بطور جہاد تھا کیونکہ جہاد کبھی شمشیر وسنان سے ہے اور کبھی لطف
واحسان سے بالجملہ تالیف قلوب کے واسطے دینا منصوص ہے - طبرانی رح نے یحیی بن ابی کثیر رح تابعی سے روایت
کی کہ المولفۃ قلوبہم مین ابو سفیان صخر بن حرب اموی اور حارث بن ہشام مخزومی وعبد الرحمن بن یربوع مخزومی
اور سہیل بن عمرو العامری وحویطب بن عبد العزی عامری - اور عبد العزی اسدی وحکیم بن حزام اسدی اور
ابو سفیان بن الحارث بن عبد المطلب ہاشمی اور عیینہ بن حصن الفزاری واقرع بن حابس تیمی اور مالک بن عوف
نضری وعباس بن مرداس السلمی اور علاء بن حارثہ ثقفی اور صفوان بن امیہ جمحی ہین - صحیح مسلم مین صفوان بن امیہ نے
کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مجھے سب سے زیادہ دشمن لگتے تھے پھر آپ برابر مجھے عطا کرتے رہے یہانتک کہ مجھے
سب سے زیادہ محبوب ہوگئے - ابن ابی شیبہ رح نے شعبی تابعی رح سے روایت کی کہ مولفۃ قلوبہم حضرت صلعم کے
عہد مین تھے پھر جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو منقطع ہوگئے - طبرانی رح نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ
سے روایت کی عیینہ بن حصن فزاری واقرع بن حابس تمیمی دونون حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس اپنی زمین
کے واسطے معافی لینے آئے پس حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمان لکھدیا پھر دونون حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے
پاس گواہی کو لائے تو آپ نے وہ فرمان چاک کردیا اور کہا کہ یہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تمکو اسواسطے دیتے
تھے کہ اسلام کی طرف تمھارے دلون کی تالیف فرماوین اور اب اللہ تعالے نے اسلام کو غالب اور تم سے بے پروا
کردیا پس اگر تم اسلام پر ثابت قدم رہو تو بہتر ورنہ ہمارے تمھارے درمیان تلوار فیصلہ ہے - وہ دونون پھر کر

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور عرض کیا کہ آپ خلیفہ ہین یا عمر رضی اللہ عنہ ہین آپ نے فرمایا کہ انشاء اللہ تعالیٰ
وہ خلیفہ ہے۔ اسوقت سے مولفۃ قلوبہم کا حق منقطع ہوا اور صحابہ رضی اللہ عنہم مین سے کسی نے اسپر انکار نہین کیا
حالانکہ اس سے فتنہ وفساد کا اور بعضون کے مرتد ہوجانے اور آتش قتال بھڑکنے کا خوف تھا لیکن سب صحابہ رضی
متفق رہے۔ مع۔ **وعلی ذلک انعقد الاجماع** - اور اسی پر اجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم منعقد ہوگیا۔ ف۔ یعنی اجماع
سکوتی ثبوت ہوا۔ اور یہ مسئلہ اس قبیل سے ہے کہ علت ختم ہونے سے حکم ختم ہوا یعنی مولفۃ قلوبہم کو دینا بوجہ کمی اہل
اسلام کے تھا تو اسی وقت تک رہا جب تک کمی رہی پھر جب اذا جاء نصر اللہ والفتح ورایت الناس یدخلون
فی دین اللہ افواجا الخ سورہ نازل ہوا اور لوگ دین اسلام مین فوج فوج داخل ہوئے تو اسلام قوی ہوگیا اور
صحیح بخاری مین ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سورہ کی تفسیر مین صحابہ رضی اللہ عنہم کا امتحان لیا اور ابن عباس
بچہ تھے یہ بولنے مین ہیبت کھاتے تھے آخر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پیار کے ساتھ فرمایا کہ کہو تو ابن عباس رض
نے عرض کیا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات شریف کی خبر ہے۔ اسکو پسند فرمایا۔ توضیح یہ کہ حضرت صلعم
کو اسی وقت تک اس دنیا مین رکھا کہ اسلام پھیل جاوے اور کلمہ الٰہی بلند ہو پس فوج فوج داخل ہونے پر اسلام
قوی ہوگیا اور اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب پاک صلعم کو اپنے جوار قرب الاقرب مین اٹھا لیا۔ جب اسلام قوی ہوگیا
تو مولفۃ قلوبہم کی حاجت نہین رہی پس صدقات آئندہ کے واسطے نہین رہے اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع
کیا۔ فلیفہم۔ پس اب باقی سات اقسام یہ ہین فقیر ومسکین وعامل وفک الرقاب وغارمین وفی سبیل اللہ وابن السبیل
م۔ اول فقیر۔ **والفقیر من لہ ادنی شیٔ** - فقیر وہ شخص کہ جسکے پاس کمتر چیز ہو۔ ف۔ یعنی تو انگری جو نصاب
زکوٰۃ پر ہے اس سے کم موجود ہو۔ پس اسکو سوال کرنا حلال نہین ہے۔ دوم مسکین۔ **والمسکین من لا شیٔ لہ** - اور
مسکین وہ شخص کہ جسکے واسطے کہ نہو۔ ف۔ تو اسکو اپنے یومیہ روزینہ یا ستر ڈھانکنے کی قدر کپڑے کا سوال
کرنا حلال ہے۔ **وہذا مروی عن ابی حنیفۃ** - اور یہ قول امام ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ ف۔ یہ قول حضرت
ابن عباس وجابر بن زید ومجاہد وعکرمہ وزہری وحسن بصری ومالک رح اور ابو اسحق شاگرد شافعی اور ثعلب
واخفش وابو عبیدہ ویونس وابن السکیت وابن قتیبہ کا ہے اور نہایہ مین کہا کہ جمیع اہل اللغۃ کا قول ہے۔ مع۔ اور
یہی قول اصح ہے۔ ک۔ **وقد قیل علی العکس** - اور اسکے برعکس بھی کہا گیا۔ ف۔ یعنی فقیر جسکے پاس
کچھ نہو اور مسکین جسکے پاس کچھ ہو۔ یہی قول امام شافعی وطحاوی واصمعی وابن الانباری کا ہے۔ ع۔ **ولکل وجہ**
اور ہر قول کے واسطے ایک وجہ موجود ہے۔ ف۔ دلیل قول دوم قولہ تعالیٰ۔ اما السفینۃ فکانت لمساکین یعملون
فی البحر۔ یعنی خضر علیہ السلام نے جس کشتی کو عیبدار کردیا تھا وہ مسکینون کی تھی جو سمندر مین کام کیا کرتے تھے
اسمین کشتی کے مالکون کو مسکین کہا۔ جواب یہ بطور ترحم وشفقت ہے۔ دلیل قول اول۔ قولہ تعالیٰ او مسکینا ذا متربۃ
یعنی مسکین جو خاک آلودہ ہے یعنی بھوک سے اپنا پیٹ زمین پر لگائے ہے۔ اور حدیث صحیح مین ہے کہ مسکین وہ نہین
جسکو ایک یا دو لقمہ یا ایک یا دو چھوہارے پھیر دین بلکہ مسکین وہ ہے کہ پہچانا نہ جاوے تاکہ اسکو کچھ دیا جاوے اور
اور نہ وہ کھڑا ہوکر لوگون سے مانگتا ہے۔ وقال تعالیٰ للفقراء الذین احصروا فی سبیل اللہ الآیہ۔ اس آیت مین انکو
ایسا فقیر کہا کہ سوال نہ کرنے سے جاہل انکو تو انگر خیال کرتا ہے۔ اور یہ بات ممکن نہین جب تک ظاہر حال اچھا نہو
تو معلوم ہوا کہ فقیر کے پاس کچھ ہوتا ہے۔ یہ جمہور کی دلیل ہے۔ مع۔ **ثم ہما صنفان او صنف واحد سنذکرہ**
فی کتاب الوصایا انشاء اللہ تعالیٰ - پھر فقیر ومسکین دو صنف ہین یا ایک ہی قسم ہے ہم اسکو انشاء اللہ تعالیٰ

کتاب الوصایا مین ذکر کرینگے - ف - یعنی اس مقام پر تو دونون مین سے ہر ایک مصرف زکوٰۃ ہے چاہے قسم واحد ہون یا دو ہون اور ثمرہ اختلاف باب وصیت مین ظاہر ہوگا حتی کہ اگر کسی نے اپنی تہائی کی زید و فقراء و مساکین کے واسطے وصیت کی تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک فقراء و مساکین دو صنف ہین پس تہائی کے تین حصہ کر کے ایک حصہ زید کو اور ایک حصہ فقراء کو اور ایک حصہ مساکین کو دیا جاوے اور ابو یوسف کے نزدیک آدھا زید کو اور آدھا ان دونون کو بنابرین کہ دونون صنف واحد ہین - فخر الاسلام نے کہا کہ قول ابو حنیفہ صحیح ہے - منبع - (فروع) زکوٰۃ دینا ایسے شخص کو روا ہے جسکو سوال کرنا حلال نہین جب کہ وہ فقیر ہو یعنی مالک نصاب نہو یا نصاب نامی نہو جب کہ حاجت مین مستغرق ہو پس اگر کسی کے پاس بہت سے نصاب غیر نامیہ ہون یعنی سوا سے سونا چاندی و تجارت کے ہون اور وہ حاجت مین مستغرق ہون تو بھی وہ شخص فقیر ہے - یہین سے ہم نے کہا کہ زکوٰۃ عالم کے لیے جائز ہے اگرچہ اسکے پاس ہزارون کی کتابین ہون جب کہ پڑھانے یا صحیح کرنے مین مکرر نسخون وغیرہ کا محتاج ہو اور اگر یہ کتابین کسی جاہل کی ملک ہون تو اسکو زکوٰۃ حلال نہین اگرچہ اسکے پاس نصاب نامی نہو - یہی حال حرفہ کے آلات کا ہے جب کہ صاحب حرفہ کے یا غیر صاحب حرفہ کی ملک ہون - حاصل یہ کہ نصاب تین طرح پر ہین - اول وہ نصاب کہ مالک پر زکوٰۃ واجب کرتا ہے اور وہ نصاب نامی ہے خواہ پیدایش کی راہ سے نامی ہو جیسے سونا چاندی اور خواہ مہیا کرنے سے جیسے اسباب تجارت ہے مگر شرط یہ کہ قرضہ سے سالم ہو - پس اس نصاب کا مالک زکوٰۃ دے اور اسکو زکوٰۃ لینا حلال نہین ہے - دوم وہ نصاب کہ موجب زکوٰۃ نہین یعنی جسمین دونون باتون مذکورہ سے کوئی بات نہو پس وہ دو قسم پر ہے ایک یہ کہ مالک کی حاجت مین مستغرق ہو تو مالک کو زکوٰۃ لینا حلال ہے - دوسرے یہ کہ حاجت مین مستغرق نہو تو اسکو زکوٰۃ لینا حلال نہین مثلاً کسی کے پاس اثاث البیت اسقدر ہے کہ جسکی قیمت نصاب ہے اور وہ سب کے استعمال کا محتاج نہین یا غلام یا گھوڑا یا گھر ہے جسکی سواری یا خدمت یا سکونت کا محتاج نہین تو اسکو زکوٰۃ لینا حلال نہین - اور اگر ان چیزون کی طرف اسکو اصلی احتیاج ہو تو اسکو زکوٰۃ لینا حلال مگر سوال کرنا حرام ہے قسم سوم وہ نصاب جس سے سوال کرنا حرام ہوتا ہے اور وہ ایک روز کا روزینہ ہے پس زکوٰۃ لینا جائز مگر سوال کرنا حرام ہے پھر بعض مشائخ کے نزدیک اگر ایک روز کا روزینہ نہین مگر اسکو کمائی کرنے کی قدرت ہے تو بھی اسکو سوال کرنا حرام ہے اور اسمین اختلاف ہے - معن - عالم فقیر کو زکوٰۃ و صدقہ دینا جاہل کو دینے سے افضل ہے - الزاہدی سوم عامل - وہ شخص تونگر یا محتاج جسکو امام المسلمین نے صدقات و عشر وصول کرنے پر مقرر کیا ہو - الکافی - والعامل یدفع الامام الیہ ان عمل بقدر عملہ - اور عامل کو امام دیدیگا اگر اسنے کام کیا ہو بقدر اسکے عمل کے - ف - حتی کہ اگر مالکان مال خود لاکر امام کو دے گئے تو عامل مستحق نہوگا اور اگر بعض صدقات کو عامل نے وصول کیا تو اسی مین سے اسکو ملیگا - فیعطیہ ما یسعہ و اعوانہ - پس عامل کو امام اسقدر دیگا جو عامل و اسکے مددگارون کو کفایت کرے - ف - اور انکے عیال کو بھی مگر اندازہ مدت کا انکے جانے و آنے تک کا زمانہ ہے - المفید - اور اسکی وجہ یہ کہ عامل و اسکے ساتھیون نے اپنے آپ کو مسلمانون کے کام کے لیے فارغ کر دیا تو رزق کے مستحق ٹھہرے اور یہ بطریق اجارہ نہین ہے کیونکہ اجارہ مین تو کام و مدت و اجرت سب معلوم ہونا چاہیے - پھر عامل کے ساتھی لوگون مین سے ایک عریف ہے جو عامل کو اہل الصدقات بتلا دے جیسے قبیلہ کا نقیب ہوتا ہے - دوم قاسم یعنی بانٹنے والا اور سوم کاتب جو لکھتا جاوے - کما ذکرہ النووی رح - اور امام المسلمین و قاضی کو زکوٰۃ مین سے نہین ملیگا جو اہل الصدقہ کر اپنی زکوٰۃ خود امام کو دے گیا اسمین سے عامل کو نہین ملیگا - اگر عامل کا قدر کفایت بقدر

ہو کہ جو مال وصول کرہ یا ہو سب کو مستغرق کرتا ہو تو نصف سے زیادہ نہین دیا جائیگا - کمافی جوامع الفقہ - اور اگر یہ مال عامل کے پاس ضائع ہو گیا تو دینے والون کی زکوۃ ادا ہو گئی لیکن عامل کا حق ساقط ہو گیا - المبسوط مع عامل نے چاہا کہ اپنے مددگارون کا اور اپنا حق قبل واجب ہونے کے دیدے تو اسکو مال مین سے لینا جائز ہو اور نہ لینا افضل ہو - الخلاصہ - پھر عامل و آسکے مددگارون کو جو قدر کفایت دیگا اسمین درجہ اوسط کی کفایت دے - غیر مقدر بالثمن - درحالیکہ اسکا اندازہ آٹھوین حصہ کے ساتھ نہین ہو - خلافا للشافعی - اسمین امام شافعی رح نے خلاف کیا ہو - ف - کہ شافعی رح کے نزدیک آٹھ قسم مصارف مین ہر ایک کا آٹھوان حصہ ہو تو عامل کا بھی آٹھوان ہوا - لیکن المولفۃ قلوبہم چونکہ بالاجماع ساقط ہو چکے ہین تو سات مین سے ہر ایک کا ساتوان حصہ ہو - اور ہمارے نزدیک یہ تقدیر کچھ نہین ہو - لان استحقاقہ بطریق الکفایۃ - کیونکہ عامل کا استحقاق تو بطریق کفایت ہو - ف - نہ بطور اجرت کیونکہ اجارہ صحیح نہین اور کسی معاوضہ مین مال زکوۃ دینا بھی صحیح نہین - اور نہ بطور فقر و محتاجی کیونکہ عامل کا تونگر ہونا بھی جائز ہو - ولہذا یاخذ وان کان غنیا - اور اسی جہت سے عامل اسکو لیگا اگرچہ وہ تونگر ہو - الا ان فیہ شبہۃ الصدقۃ فلا یاخذہا العامل الہاشمی تنزیہا لقرابۃ الرسول علیہ السلام عن شبہۃ الوسخ - لیکن اس مال مین صدقہ کا شبہہ ہو (جو عامل نے پایا) تو ایسے صدقہ کو ہاشمی عامل نہ لیگا واسطے پاک رکھنے قرابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے میل کچیل کے شبہہ سے - ف - اسی واسطے ہاشمی کو عامل ہونے سے حدیث مین ممانعت وارد ہو - مف - بالجملہ ہاشمی کو حلال نہونا بوجہ کرامت قرابت حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم - والغنی لا یوازیہ فی استحقاق الکرامۃ - اور تونگر یعنی غیر ہاشمی استحقاق کرامت مین ہاشمی کا مقابل نہین ہو سکتا - فلم تعتبر الشبہۃ فی حقہ - تو غنی کے حق مین شبہہ صدقہ کا اعتبار نہوا - ف - جو ہاشمی مکرم کے حق مین معتبر تھا - حاصل مقام یہ کہ عامل نے اللہ تعالی کے واسطے کام کیا تو جو کچھ آسکو بطور کفایت دیا گیا اگرچہ کام کے بعد دیا گیا ہو ضرور اسمین صدقہ کا شبہہ ہو پس عامل غیر ہاشمی مین سے فقیر و غنی دونون کو حلال ہو اور شبہہ کیونکہ نص قرآنی مین عامل کو فقرا پر معطوف فرمایا تو صدقہ جیسے فقرا کے لیے ہوا عامل کے لیے بھی ہوا اگرچہ تونگر ہو اور اگر عامل ہاشمی ہو خواہ فقیر ہو یا تونگر ہو تو آسکو حلال نہین کیونکہ حدیث مین ہو کہ یہ صدقات تو لوگون کے میل کچیل سے ہین اور یہ حلال نہین واسطے محمد کے اور نہ واسطے آل محمد کے - رواہ مسلم - اور حدیث مین ہو کہ ہم اہل البیت ہین ہمارے واسطے صدقہ حلال نہین ہو - رواہ البخاری - پھر ہاشمی اولاد ہاشم ہین یعنی علی و عباس و جعفر و حارث بن عبد المطلب اور انکی اولاد - اور یہی قول مالک اور صحیح قول شافعی ہو اور وہ بنو المطلب پر بھی حرام کہتے ہین اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اہل یمن کے صدقات وصول کرنے کو بھیجا تو یہ تصریح نہین کہ صدقات مین سے انکو دیا اور ہاشمی عامل کو صدقات کے سوا دوسرے مال سے رزق دینا جائز ہو - کمافی الخلاصہ - طالب العلم کو زکوۃ لینا جائز ہو جب کہ دین روشن کرنیکے لیے تحصیل مین مشغول ہو - الواقعات - ت د - چہارم - وفی الرقاب - یعنی فک الرقاب مین - ف - رقاب جمع رقبہ یعنی گردن - پس مال زکوۃ گردنین چھڑانے و آزاد کرانے مین صرف کیا جاوے اور اسکی دو صورتین ممکن ہین اول یہ کہ غلامون کو خرید کر آزاد کر دیا جاوے لیکن یہ صورت نہین لی اور دوم اختیار کی یعنی - ان یعان المکاتبون منہا فی فک رقابہم - یہ کہ مکاتبون کی اعانت کیجاوے مال زکوۃ سے انکی گردنین آزاد کرانے مین - وہو المنقول - اور یہی تفسیر منقول ہو - ف - یعنی قولہ تعالی وفی الرقاب کی تفسیر

بہی منقول ہو کہ مکاتبون کی مدد کیجاوے جیسا کہ مترجم نے تفسیر مین ابن کثیر و ابن جریر وغیرہ سے بسوط نقل کیا ہو
پھر واضح ہو کہ قولہ تعالےٰ فکاتبوہم ان علمتم فیہم خیرا واٰتوہم من مال اللہ الاٰیہ مین مکاتب کرنے پر ترغیب دی اور
مکاتب وہ غلام جسکے مولی نے لکھا یا کہا کہ جب تجھے اسقدر مال ادا کرے تب تو آزاد ہو پس مولی نے موافق ارشاد
الٰہی عز وجل اسکو مکاتب کیا اور امام نے تمام مسلمانون کی طرف سے اینکے اموال زکوٰۃ سے اسکی ادائے کتابت مین
مدد کی بالجملہ فی الرقاب یہی کہ مکاتبون کی اعانت مین دیا جاوے۔ اور یہی قول مالک و شافعی و احمد و اکثر علماء رح کا ہو
اور براء بن عازب رض سے روایت ہو کہ ایک شخص نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مجھے ایسا عمل بتلائیے
کہ جنت سے قریب اور دوزخ سے دور کرے فرمایا کہ بردہ آزاد کر اور گردن چھڑا دے۔ اسنے عرض کیا کہ کیا یہ دونون
ایک نہین ہین فرمایا کہ نہین بلکہ آزاد کرنا یہ کہ تنہا اسکو آزاد کر اور گردن چھڑانا یہ کہ اسکے ثمن مین تو بھی مدد کر۔ رواہ احمد
و ابن حبان والحاکم م معت۔ تونگر مکاتب کو دینا بھی جائز ہو اگرچہ جانتا ہو۔ الخلاصہ والمحیط۔ واضح ہو کہ غلام جو
مال پاوے درحقیقت ملک مولی ہو اور مکاتب بھی غلام ہو لیکن مولی کا احسان ہو کہ اسکی کمائی اسی کی ٹھہرائی پھر اگر
مکاتب اپنا بدل کتابت ادا نہ کر سکے تو قاضی اسکو پھر مملوک کر دیگا اور جو کچھ مال اسکے پاس ہو سب اسکے مالک کا ہو
م۔ اگر تونگر کے مکاتب کو زکوٰۃ دی گئی پھر وہ عاجز ہو گیا تو مولی کو یہ مال لینا حلال ہو ع د۔ ہاشمی کے مکاتب کو زکوٰۃ دینا
نہین جائز کیونکہ ایک وجہ سے یہ مال مولی کی ملک مین دیا گیا اور شبہہ ایسی صورت مین بمنزلہ حقیقت کے ہو۔ محیط السرخسی
مصرف پنجم الغارمین جمع غارم۔ والغارم من لزمہ دین ولا یملک نصابا فاضلا عن دینہ۔ اور غارم وہ شخص
کہ جسپر قرضہ ہو اور اپنے قرضہ سے فاضل کسی نصاب کا مالک نہو۔ ف۔ یعنی مال بقدر قرضہ ہو یا اسکا قرضہ لوگون
پر ہو جسکو وصول نہ کر سکتا ہو اور اسکے سوائے نصاب نہو۔ الذخیرہ ع ف۔ عورت فقیرہ کا مہر اسکے شوہر تونگر پر ہو
کہ مانگے تو وہ دیدے تو ایسی عورت کو دینا جائز نہین ورنہ جائز ہو۔ ف۔ فقیر کو دینے سے قرضدار کو دینا بہتر ہو
المضمرات الظہیریہ ع د۔ وقال الشافعی من تحمل غرامۃ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ غارم وہ ہو جو برداشت کرے
غرامت۔ ف۔ یعنی اپنا مالی خسارہ و نقصان۔ فی اصلاح ذات البین۔ اصلاح ذات البین۔ ف۔
یعنی مسلمانون کے باہمی اختلاف و پھوٹ کی اصلاح کرنے مین۔ تاج الشریعہ۔ واطفاء النائرۃ۔ اور بجھانے مین
عداوت کی آگ کی جو بھڑک اٹھی۔ بین القبیلتین۔ دو قبیلہ کے درمیان۔ ف۔ پس اس شخص نے اپنا
مال خرچ کر کے یا اپنی کمائی چھوڑ کر ان دونون گروہون کی پھوٹ دور کرنے مین اللہ تعالےٰ کے واسطے کوشش
کی یہانتک کہ دونون مین اتفاق و محبت ہو گئی مگر یہ بیچارہ مالی خسارہ مین پڑ گیا تو امام المسلمین تمام مسلمانون کے
مال زکوٰۃ سے اس مرد نیک کو دیوے۔ ہم کہتے ہین کہ ہان ایسے شخص کو بھی دیا جاوے مگر غارم وہی جسپر قرضہ خرچ ہوا
ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ اکثر جہال رسم نکاح وغیرہ کی شادی مین حد شرعی سے زائد اسراف کرتے بلکہ اکثر رسوم غمی مین خلاف
شرع کھانا وغیرہ کرنے مین قرضدار ہو جاتے ہین ایسے لوگ تمام مسلمانون کی طرف سے مستحق نہونگے مگر جبکہ توبہ کرین
واللہ تعالیٰ اعلم۔ مصرف ششم۔ وفی سبیل اللہ۔ اور راہ الٰہی مین۔ ف۔ اسمین اقوال ہین ازانجملہ یہ کہ فی
سبیل اللہ سے مراد تمام وجوہ قربت کے ہین یعنی ہر ایسا کام جس سے قرب الٰہی حاصل ہو۔ کما فی البدائع ع۔ اور
معروف مذہب مین یہ جو مصنف رح نے ذکر فرمایا کہ۔ منقطع الغزاۃ عند ابی یوسف۔ غازیون کا منقطع ابو یوسف
کے نزدیک۔ ف۔ یعنی ابو یوسف کے نزدیک فی سبیل اللہ سے مراد غازیون مین سے جو اپنے مال سے منقطع
ہوا یا فقیر و محتاج ہو اور یہی قول ابو حنیفہ و شافعی رح کا ہو۔ السروجی والاکمل وابن المنذر و خزانۃ الاکمل ع۔

اور یہی قول صحیح ہے۔ المضمرات ہ۔ لانہ المتفاہم عند الاطلاق۔ کیونکہ مطلق فی سبیل اللہ کہنے کی صورت مین بھی مفہوم
متبادر ہوتا ہے۔ ف۔ گویا یہی حقیقت شرعیہ ہو گیا ہے تو حاصل یہ کہ آیت مین فی سبیل اللہ سے مراد غازیون مین سے
فقیر ہین کہ اُنکو زکوۃ مین سے دیا جاوے۔ وعند محمد منقطع الحاج۔ اور امام محمد رح کے نزدیک حاجیون مین کا منقطع
ف۔ یعنی جو حج مین مال سے منقطع ہو یا کسی وجہ سے وہ محتاج ہو۔ یہی امام احمد کا قول و مختار بخاری رح ہے ع الملک
اور ابن المنذر رح نے قول محمد رح مثل ابو حنیفہ نقل کیا۔ مؤید اسکے وہ جو امام اسبیجابی رح نے لکھا کہ مراد اہل جہاد مین اور
کچھ اختلاف بیان نہین کیا۔ اور دیری مین ہے کہ فی سبیل اللہ ایسے حاجی و غازی جو اپنے اموال سے دور پڑ گئے ہون
السروجی مع۔ شاید فقراء غازیون مین اتفاق ہے اور امام محمد رح کے نزدیک منقطع حاجی بھی شامل ہین م۔ لما روی
ان رجلا جعل بعیرا لہ فی سبیل اللہ فامرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یحمل علیہ الحاج۔ کیونکہ
روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنا ایک اونٹ فی سبیل اللہ کر دیا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکو ارشاد فرمایا
کہ اسپر حاجیون کو سوار کرے۔ ف۔ چنانچہ ابو داؤد کی حدیث مین ہے کہ ابو معقل کو ارشاد کیا کہ اپنا اونٹ جو نے
سبیل اللہ کر چکا ہے اس عورت ام معقل کو حج مین سوار جانے کو دیدے کہ یہ بھی فی سبیل اللہ ہے۔ وقد رواہ احمد وکذا روی
فی حدیث النسائی والحاکم والبزار والطبرانی۔ اور بخاری کی حدیث صحیح مین ہے کہ ہم لوگون کو حج کے واسطے حضرت صلعم نے
زکوۃ کے اونٹون پر سوار کر دیا۔ اور نیز صحیح مین ہے کہ خالد رض نے اپنے درع کو فی سبیل اللہ وقف کیا ہے۔ اس سے ظاہر
ہے کہ فی سبیل اللہ یعنی جہاد مین زرہ وغیرہ وقف کی ہے مع۔ مخفی نہین کہ حدیث ام معقل مین شاید عام معنی رکھے ہون
وہ جمیع وجوہ تقرب کو شامل ہین حالانکہ مسجد بنانے وغیرہ مین بالاتفاق مال زکوۃ صرف نہو گا اور یہان بحث یہ کہ آیت
مین فی سبیل اللہ سے کیا مراد ہے۔ پھر واضح ہو کہ فقراء عام ہین اور غازی فقیر یا حاجی فقیر خاص ہو گیا۔ اور بھی واضح
ہو کہ حاجی جب کہ فقیر ہو پس اگر وہ سبیل اللہ مین داخل نہو تو بھی اسکو فقیر یا ابن السبیل کے معنی مین بالاتفاق مال
ملیگا۔ مصنف۔ ہان فرق یہ ہوگا کہ اُسوقت اسکو حاجت سے زیادہ لینا روا نہین ہے اور فقیر کو جسقدر ملے سب لینا
جائز ہے م۔ ولا یصرف الی اغنیاء الغزاۃ عندنا۔ اور ہمارے نزدیک تونگر غازیون پر زکوۃ صرف نکیجائیگی
ف۔ خلافا للشافعی ع۔ لان المصرف ہو الفقراء۔ کیونکہ جو زکوۃ کا مصرف ہے وہ فقراء مین منحصر ہے۔ ف
پس تونگر غازی مصرف نہین ہے لیکن عامل اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ عامل کو قدر کفایت دیا جائیگا اگرچہ وہ تونگر ہو۔
م مع۔ مصرف ہفتم۔ وابن السبیل۔ یعنی ساتوان مصرف ابن السبیل ہے۔ من کان لہ مال فی وطنہ۔ ابن السبیل
وہ شخص کہ جسکا مال اُسکے وطن مین ہو۔ ف۔ حتی کہ وہ درحقیقت تونگر ہے۔ وہو فی مکان آخر لا شیء لہ فیہ۔
حالانکہ بالفعل وہ ایسے مقام دیگر مین ہے کہ اسکے ملک مین یہان کچھ نہین ہے۔ ف۔ پس اس راہ سے وہ فقیر ہے پس
اسکو زکوۃ سے قدر حاجت سے زیادہ لینا حلال نہین۔ اسی کے ساتھ لاحق ہوا وہ شخص کہ وطن مین ہو مگر مال پر قابو نہو
ہ۔ مثلا مال میعادی ہو یا مدیون غائب یا مفلس یا منکر ہو اگرچہ گواہ موجود ہون علی الاصح۔ د۔ کیونکہ اعتبار تو محتاجی
کا ہے۔ پھر مال وصول ہونے تک اگر اُسکے پاس زکوۃ کے مال سے کچھ بچ رہا تو اُسکو صدقہ کرنا واجب نہین ہے۔ تبیین
ہ۔ ابن السبیل کو صدقہ لینے سے قرضہ لینا بہتر ہے۔ الظہیریہ۔ یعنی جب کہ غالبا ادا کرنے پر قادر ہوگا م۔ واضح ہو کہ
عطا رحمہ نے ابو سعید خدری رض سے مرفوع روایت کی کہ کسی تونگر کو صدقہ حلال نہین سوائے پانچ کے ایک غازی
فی سبیل اللہ کو۔ دوم اُسکو جو صدقات پر عامل ہو۔ سوم غارم کو۔ چہارم اُس شخص کو جس نے صدقہ کی چیز اپنے مال
سے خریدی۔ پنجم وہ کہ مسکین کو جو صدقہ ملا ہو اُسنے اس تونگر کو ہدیہ دیدیا۔ رواہ ابو داؤد۔ یہ روایت دلالت

آرتی ہو کہ غازی تونگر کو زکوۃ جائز ہو - اور غارم وہ کہ اصلاح ذات البین مین اِسکا مالی خسارہ ہوا ہو اگرچہ وہ تونگر ہو - علماے حنفیہ نے جواب مین تکلف کیا کہ مراد غنی سے وہ ہو جو کمائی پر قدرت رکھتا ہو - وفیہ نظر - اور بعض نے کہا کہ معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیحین مین ہو کہ فترد فی فقرائہم - یعنی اُنکے تونگرون سے زکوۃ لیکر اُنکے فقیرون مین واپس کیجائیگی - اِس سے ظاہر ہو کہ مصرف فقراء مین تو اِسکے معارضہ مین حدیث ابوداؤد مقبول نہوگی - اسمین بھی نظر ہو کہ عامل تونگر بالاتفاق پاویگا اور جیسے وہ مسلمانون کے کام مین لگا رہا اِسی طرح غارم وغازی بھی ہو - اور شاید تحقیق یہ ہو کہ آیت مین غارم بمعنی مدیون ہو اور غارم بمعنی مصلح بین القبیلتین جب غرم وخسارہ اُٹھاوے اور امام المسلمین مال زکوۃ سے اسکو دیدے تو عامل کے ساتھ الحاق کرکے اُسکو روا ہو لیکن کلام عنقریب آویگا اور غازی تونگر شاید کہ راہ مین محتاج ہو یا سرحدی حفاظت مین عامل کے ساتھ لاحق ہو - ورنہ مخفی نہین کہ غازی تونگرون کے مصرف سے شاید کچھ نہین بچیگا جو لنجے اپاہج فقیرون کو پہونچے مگر بقول شافعی رح جبکہ صرف ساتوین حصہ مین سب غازی رکھے جاوین اور یہ مقام غور ہو کہ جس سے ایک مجتہد کے سب فروع نہ لینے مین مشکل لاحق ہوتی ہو - فافہم - م - **قال فہذہ** مصنف نے کہا کہ پس یہ ساتون مذکورہ بالا - **جہات الزکوٰۃ** - مصارف زکوۃ کی راہین ہین - ف - یعنی زکوۃ کا صرف کرنا فقط انہین جہات مین ہوگا اِنسے تجاوز نہین ہو سکتا - **فللمالک ان یدفع الی کل واحد منہم** پس مالک مال کو اختیار حاصل ہو کہ قدر زکوۃ کو ان اقسام مین سے ہر ایک کو دیدے - ف - یعنی قدر زکوۃ کے برابر یا کم وبیش ٹکڑے کرکے ہر صنف کو ایک ٹکڑا دیدے - **ولہ ان یقتصر علی صنف واحد** - اور اِسکو اختیار ہو کہ ایک ہی صنف پر اقتصار کرے - ف - حتی کہ جو مقدار زکوۃ ہو اُسکو مثلاً فقراء کے قسم یا اور کسی قسم واحد پر تقسیم کردے - م - بلکہ چاہے کسی قسم کے ایک ہی شخص کو دیدے - ف - بلکہ ایک ہی شخص کو دیدینا افضل ہو جبتک کہ قدر مذکور ایک نصاب کا مالک نہو - الزاہدی - اور اگر نصاب بھی ہو اور جسکو دیتا ہو وہ قرضدار ہو کہ قرضہ ادا کرکے اُسکے پاس نصاب سے کم بچیگا تو بھی یہی حکم ہو - یون ہی اگر عیالدار ہو کہ تقسیم کرنے مین ہر ایک کو نصاب سے کم پہونچیگا تو بھی یہی حکم ہو - القاضیخان - **وقال الشافعی لایجوز الا ان یصرف الی ثلثۃ من کل صنف** - اور امام شافعی رح نے کہا کہ نہین جائز ہو مگر یہ کہ صرف کیجاوے تین فرد پر ہر قسم سے - ف - یعنی سات اصناف مذکورہ مین سے ہر صنف کے تین افراد پر صرف کرے حتی کہ تین فقیرون وتین مسکینون وتین مکاتبون وعلی ہذا باقیون کو دے اور یہ نہین جائز کہ ایک ہی شخص یا ایک ہی صنف کو تقسیم کردے - **لان الاضافۃ بحرف اللام للاستحقاق** - کیونکہ حرف لام سے اضافت تو استحقاق کے واسطے ہوتی ہو - ف - اور آیت کریمہ مین بھی اضافت ہو یعنی قولہ تعالے انما الصدقات للفقراء والمساکین الخ - پس للفقراء کے معنی یہ ہوے کہ فقراء ان صدقات کے مستحق ہین اور صیغہ جمع کے کمتر مین افراد ہونا ضرور ہین - اِس دلیل مین کئی وجہ سے کلام ہو انانجملہ یہ کہ استحقاق ملکیت یہان ممکن نہین ورنہ جمیع فقراء مثلاً جو شمار سے باہر ہین سب کی ملکیت اِس مال مین ثبوت ہو جاوے اور پھر روا نہ ہوگا کہ انہین سے صرف تین کو غیرون کا حق دیدیا جاوے - ازانجملہ امام نووی رح نے جو علماے شافعیہ سے ہین کہا کہ اگر صنف فقراء مین مثلاً تین سے زائد ہون تو اُنکی ملک ثبوت نہوگی اور تین کی ملک بھی اُنکے وارثون کو منتقل نہین ہوتی تو یہ ملک نہین ورنہ منتقل ہونا ضرور تھا تو ملک واستحقاق کے معنی نہین ہو سکتے - اور ازانجملہ فی الرقاب اور فی سبیل اللہ - مین لام نہین بلکہ فے ہو مگر مجازاً بمعنی لام لینے سے بھی یہان ملک واستحقاق کے معنی بالبداہۃ باطل ہین - اِسکے سواے مفاسد بہت ہین جا بجا عینی وغیرہ مین دیکھو - **ولنا ان الاضافۃ لبیان انہم مصارف**

و لاثبات الاستحقاق - اور ہماری دلیل یہ کہ اضافت مذکورہ (جو بذریعۂ لام کے ہے) واسطے بیان اس امر کے ہے کہ یہی اصناف مصارف زکوٰۃ ہین یعنی جہان زکوٰۃ صرف کیجاویگی نہ واسطے استحقاق ثابت کرنے کے - ف - یعنی لام واسطے اختصاص کے ہے اور کلمہ انما واسطے حصر کے تو آیت مین بیان اس امر کا ہے کہ صدقات کا اختصاص انہین اصناف مین ہے غیرون مین تجاوز نہین ہے - اور لام کے یہ معنی نہین کہ ان لوگون کا حق ہے - و ہذا لما عرف ان الزکوٰۃ حق اللہ تعالے - اور یہ اسلیے کہ معلوم ہو چکا کہ زکوٰۃ حق اللہ تعالے ہے - و بعلة الفقر صاروا مصارف - اور بوجہ محتاجی کے یہ اصناف مذکورہ اسکے مصارف ٹھہرے - ف - یعنی انہین زکوٰۃ صرف ہو - پس جو کوئی محتاج ہو اسکو قدر واجب دینے سے زکوٰۃ کی بندگی ہو جائیگی خواہ سب اصناف کے محتاج ہون یا ایک قسم یا ایک شخص ہو - فلا یبالی باختلاف جہاتہ - تو محتاجی کے جہات مختلف ہونے کی طرف التفات نہ کیا جائیگا - ف - یعنی محتاجی ہونا ادا سے زکوٰۃ کو کافی ہے خواہ محتاجی بجہت فقر ہو یا مسکینی یا قرامت یا مسافرت وغیرہ پس ان سب جہات کا لحاظ کچھ شرط نہ ہوا - والذی ذہبنا الیہ مروی عن عمر و ابن عباس - اور یہ مذہب جسپر ہم گئے ہین حضرت عمر و ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے - ف - ابن جریر رح نے حضرت عمر رض سے اس آیت مین روایت کی کہ ان اصناف مین سے جس صنف کو دیدے ادا ہو گی - اور اسی کے مانند ابن عباس سے روایت کی - واضح ہو کہ بیت المال مین چار قسم کے اموال جمع ہوتے ہین - اول چرائی جانورون کی زکوٰۃ اور پیداوار کا عشر اور جو مسلمان تاجرون سے راہ کا عاشر وصول کرتا ہے - قسم دوم وہ پانچوان حصہ جو جہاد کی غنیمت یا معدن و رکاز سے وصول ہوا ان دونون قسمون کا مال انہین اصناف مین صرف ہوگا جنکو حق عزوجل نے قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والمساکین الآیہ - مین بیان فرمایا ہے - ہان غنیمت مین سے ذوی القربیٰ کا حصہ ہمارے نزدیک ساقط ہے اور شافعی رح کے نزدیک ثابت ہے - قسم سوم اموال خراج و جزیہ اور بنو تغلب کا مصالحہ اور جو مال کہ عاشر نے ذمی و حربی تاجرون سے وصول کیا - یہ اموال دریاؤن پر پل بنانے و سڑکین و نہرین و رباطات و سرائین بنانے مین اور عدالت کے حاکمون و کوتوال وغیرہ و مدارس کے معلمون و اہل لشکر کی تنخواہون مین صرف ہوگا - قسم چہارم وہ مال جو میت کے ورثہ سے بچ رہا یا وہ لاوارث مرا تو یہ مال فقیر مردون کے کفن اور لاوارث بچون کی کفالت اور کمائی سے عاجزون کی دستگیری مین اور شفاخانہ جاری کرنے و اسی قسم کے کامون مین صرف ہوگا پس سلاطین پر واجب ہے کہ ان اموال کو انہین مصارف مین صرف کرین اور خود قسم سوم سے صرف اسقدر لین جو انکو مع وزرا و مددگارون کی کفایت کرے اور اگر ایسا نہ کیا تو ظالم مفسد قرار پاوینگے اور اللہ تعالے کے نزدیک جوابدہ ہونگے شرح مختصر الطحاوی الاسبیجابی رح - مع - ولا یجوز ان یدفع الزکوٰۃ الی ذمی - اور جائز نہین ہے کہ زکوٰۃ کسی ذمی کو دیجاوے - ف - ذمی وہ یہودی یا نصرانی یا مجوسی یا ہنود وغیرہ جو اسلام کی حکومت مین مطیع ہو کر رہتا ہے اور ہم اسکی جان و مال کی حفاظت کے ذمہ دار ہین - واضح ہو کہ صدقات تین قسم ہین اول فریضہ یعنی زکوٰۃ - دوم واجبہ مانند نذر و کفارات و صدقۃ الفطر - سوم مستحبہ جو سواے مذکورہ ہین - پھر اگر ذمی محتاج ہو تو امام وغیرہ کو یہ اختیار نہین کہ صدقہ زکوٰۃ مین سے اسکو دے - لقولہ علیہ السلام لمعاذ رض خذہا من اغنیائہم وردہا فی فقرائہم - بدلیل آنکہ معاذ رضی اللہ عنہ کو فرمایا تھا کہ زکوٰۃ کو انکے تونگرون سے لے اور انکے فقیرون مین پھیر دے - ف - صحاح ستہ مین یون ہے کہ پھر انکو آگاہ کر کہ اللہ تعالے نے انپر انکے اموال مین صدقہ فرض فرمایا ہے جو انکے تونگرون سے لیا جائیگا اور انکے فقیرون مین پھیر دیا جائیگا - حاصل یہ کہ مسلمانون سے لیکر انہین کے فقرا مین تقسیم کر دیا جائیگا - ابن المنذر رح نے نقل کیا

کہ اسی پر اجماع ہے۔ م۔ ویدفع الیہ ماسوی ذلک من الصدقۃ۔ اور ذمی کو ماسوائے زکوٰۃ کے ہر صدقہ دینا جائز ہے۔ ف۔ خواہ واجبہ ہو یا مستحبہ ہو۔ وقال الشافعی۔ اور کہا شافعی۔ ف۔ اور مالک نے کہ۔ لا یدفع نہیں دے۔ وہو روایۃ عن ابی یوسف رح۔ اور یہی ایک روایت ابو یوسف رح سے ہے۔ اعتبارا بالزکوٰۃ۔ بر قیاس زکوٰۃ کے۔ ف۔ یعنی جیسے زکوٰۃ دینا ذمی کو بالاتفاق نہیں جائز ہے اسی قیاس پر دیگر صدقات بھی نہیں جائز ہیں اور ابو یوسف رح سے اصح روایت یہ کہ ذمی کو زکوٰۃ و صدقہ واجبہ دینا نہیں جائز ہے اور صدقہ نفل دینا روا ہے۔ م۔ بالجملہ ذمی کو زکوٰۃ بالاتفاق منع اور صدقہ نفل بالاتفاق روا اور صدقہ واجبہ مثل نذر و فطر و کفارات میں اصح روایت ابو یوسف سے منع اور امام ابو حنیفہ و محمد سے جواز مگر فقراء مسلمین کو دینا بہتر ہے۔ شرح الطحاوی ہ۔ ولنا قولہ علیہ السلام تصدقوا علی اہل الادیان کلہا۔ ہماری دلیل جواز یہ حدیث ہے کہ سب دین والوں کو صدقہ دو۔ ف۔ رواہ ابن ابی شیبہ عن جریر بن عبد الحمید عن اشعث عن جعفر عن سعید بن جبیر مرسلا فی قولہ تعالی ما تنفقوا من خیر یوف الیکم۔ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تصدقوا علی اہل الادیان۔ وروی نحوہ عن محمد بن الحنفیہ۔ رہا حربی محارب اور حربی مستامن تو انکو دینا بالاجماع نہیں جائز ہے اور اللہ تعالےٰ نے فرمایا انما ینہاکم اللہ عن الذین قاتلوکم الآیہ۔ منع۔ اگر کہا جاوے کہ پھر صدقہ زکوٰۃ بھی دینا جائز ہوگا جواب دیا کہ۔ لولا حدیث معاذ لقلنا بالجواز فی الزکوٰۃ۔ اگر معاذ رضی اللہ عنہ والی حدیث نہوتی تو ہم ذمی کو زکوٰۃ دینا جائز ہونے کے قائل ہوتے۔ ف۔ اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مشہور ہے کہ اسکو ائمہ نے قبول کیا ہے۔ بلکہ زکوٰۃ کے عدم جواز پر اجماع وارد ہے۔ فافہم۔ واضح ہو کہ سراج سے ہندیہ میں لایا کہ حربی مستامن کو نفل صدقہ دینا جائز ہے اور اسی پر زیلعی نے تبیین میں جزم کیا لیکن کلام ابن الہمام و عینی و نقل البحر عن الغایۃ متفق ہیں کہ نہیں جائز ہے اور اسی پر اعتماد ہونا چاہیے۔ اور ذمی کے مسئلہ میں ابو یوسف رح کے قول پر فتویٰ ہے۔ کما فی الحاوی۔ اور ذمی کو عشر دینا بھی نہیں جائز ہے۔ ت۔ ولا یبنی بہا مسجد۔ اور مال زکوٰۃ سے کوئی مسجد نہیں بنائی جاوے۔ ف۔ یعنی اس سے مسجد بنانا نہیں جائز اور نہ پل و سقایہ بنانا اور نہ کنوین و نہرین کھودنا اور نہ حج و جہاد وغیرہ میں صرف کرنا۔ م۔ ولا یکفن بہا میت۔ اور نہ مال زکوٰۃ سے کسی میت کو کفن دیا جاوے۔ ف۔ کہ یہ بھی جائز نہیں۔ لانعدام التملیک وہو الرکن۔ کیونکہ اسمیں مالک کرنا معدوم ہے حالانکہ مالک کرنا زکوٰۃ کا رکن ہے۔ ف۔ کیونکہ زکوٰۃ وہ فعل ہے کہ نصاب موجب میں سے اپنے وقت پہ جو مقدار اس نصاب میں ہو اسکا کسی فقیر کو مالک کردے۔ یہ اس بنا پر کہ زکوٰۃ نام فعل کا ہے اور ابن الہمام رح نے کہا کہ اسوجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کو صدقہ فرمایا یعنی بقولہ انما الصدقات للفقراء الخ۔ اور صدقہ کی حقیقت یہ کہ فقیر کو مال کا مالک کردے۔ پس عمارت بنانے میں یہ تملیک نہونا ظاہر ہے اور میت کو کفن دینے میں بھی کیونکہ میت اس لائق نہیں کہ اسکو مالک کرے بلکہ کفن دینا میت کو یا اسکے وارثون کو مالک کرنا بھی نہیں ہوتا چنانچہ مسئلہ ہے کہ اگر درندہ نے میت کو قبر سے نکال لیا اور گم کردیا تو کفن جسنے دیا تھا اسی کو واپس ہوگا نہ وارثان میت کو۔ مع ع۔ ولا یقضی بہا دین میت۔ اور مال زکوٰۃ سے کسی میت کا قرضہ بھی ادا نہ کیا جائیگا۔ ف۔ ہمارے اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک بالاجماع کیونکہ تملیک یہان بھی نہیں۔ لان قضاء دین الغیر لا یقتضی التملیک منہ۔ کیونکہ غیر کا قرضہ ادا کرنا اسکی ملک میں دینے کو مقتضی نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اگر آدمی نے غیر کا قرضہ ادا کیا تو ادا ہو جائیگا مگر یہ لازم نہیں کہ مال پہلے قرضدار کی ملک ہو کر قرضخواہ کو ادا ہو کیونکہ یہان ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر زید نے بکر قرضدار کی طرف سے خالد قرضخواہ کو قرضہ دیدیا پھر بکر و خالد نے زید سے سچا اقرار کردیا کہ ہمارے درمیان کچھ قرضہ نہ تھا تو زید مختار ہے کہ خالد

دینا مال واپس کرے - اس سے ظاہر ہوا کہ اگر پہلے وہ قرضدار کی ملک ہوکر ادا ہوتا تو واپس لینے کا اختیار بکر کو ہوتا
نہ زید کو - تو معلوم ہوا کہ قرضدار کی تملیک نہیں لازم ہے - لاسیما فی المیت - خصوصاً میت کی صورت میں - ف -
میت کی تملیک کچھ نہیں ہوسکتی کیونکہ وہ قابل تملیک ہی نہیں رہا - ابن الہمام رح نے کہا کہ غیر کا قرضہ ادا کرنے میں غیر کی
تملیک اسوقت لازم نہیں ہوتی کہ جب غیر نے حکم نہ دیا ہو - اور اگر غیر نے حکم دیا یعنی زندہ قرضدار نے دوسرے سے
کہا کہ میرا قرضہ ادا کردے تو قرضخواہ پہلے اس مال کو قرضدار کی نیابت میں قرضدار کے لیے قبضہ کرکے پھر اپنے قرضہ کی
وصولی میں قابض ٹھہریگا - اور غایۃ البیان میں محیط و مفید سے لایا کہ اگر زکوۃ کے مال سے کسی زندہ یا مردہ کا قرضہ
اسکے حکم سے ادا کیا تو جائز ہے یعنی جب کہ قرضدار مذکور فقیر محتاج ہو - فتاوی قاضیخان میں بھی ظاہر اسی کے موافق
ہے لیکن ہدایہ و خلاصہ میں عدم جواز از جانب میت ہے چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ اگر ادائے زکوۃ کی نیت سے مسجد بنائی
یا حج یا عتق کیا یا کسی زندہ یا مردہ کا قرضہ بدون اجازت زندہ کے ادا کیا تو جائز نہیں ہے - پس اجازت میں زندہ
کی قید لگانا بیان ہے کہ مردہ میں اجازت یا بے اجازت کسی طرح جواز نہیں ہے - اسکی وجہ یہ بھی بیان کی گئی کہ جواز کیواسطے
ضرور تھا کہ قرضدار کی ملکیت میں دینا متحقق ہوجاوے اور مردہ کی اجازت اسی صورت سے ہوسکتی ہے کہ مرنے کے قریب
اسنے محتاجی میں تونگر کو زکوۃ سے اپنے قرضہ ادا کرنے کا حکم دیا تھا پھر مرگیا اور تونگر نے ادا کیا پس میت کے حکم دینے
کے وقت ادا نہیں کیا ورنہ زندہ کا ادائے قرض ہوتا اور جب بعد مرنے کے ادا کیا تو اسوقت مردہ قابل تملیک نہ تھا
حتی کہ قرضخواہ کا قبضہ اسکی نیابت میں ہوتا - اگر کہا جاوے کہ مردہ بعد موت کے اپنی ضروریات تجہیز تکفین کے قدر مالک
رہتا ہے تو اس قرضہ کی ضرورت میں بھی مالک ہونے کے قابل کیوں نہو - جواب یہ کہ زندگی و قابلیت میں جس مال کا
مالک ہوچکا تھا اسمیں سے بقدر تجہیز تکفین کا مالک رہیگا اور بعد موت کے نئی ملکیت حاصل کرنے کے قابل نہیں رہا
اب ایک اشکال یہ پیدا ہوا کہ مسئلہ واپسی زید میں جب کہ بکر و خالد نے قرضہ لینے کا اقرار کیا ہے قرضدار کی تملیک
ہوچکی جب کہ ادائی اس قرضدار فقیر کے حکم سے ہو غایت یہ کہ قرضخواہ کا ذاتی قبضہ مٹ گیا لیکن اس سے بکر کے لیے
نیابت کا قبضہ صحیح رہنا چاہیے واللہ تعالی اعلم - مسئلہ - زید نے اپنی موجودہ نصاب کی زکوۃ دینی چاہی پس فقیر کو حکم دیا
کہ میرا قرضہ جو فلاں پر ہے وصول کرلے اور نیت کی کہ زید کے پاس جو مال عین موجود ہے اسکی زکوۃ میں وصول کرلے
تو جائز ہے - اگر زید نے قرضدار مذکور کو جو محتاج ہے اپنا قرضہ سب یا تھوڑا بہ نیت زکوۃ صدقہ دیا تو یہ اسی مال قرضہ کی
زکوۃ سے جائز ہے اور دوسرے مال عین کی زکوۃ یا کسی دوسرے پر قرضہ کی زکوۃ سے نہیں جائز ہے - الفتح - ولا تشتری
بها رقبة تعتق - اور مال زکوۃ سے کوئی بردہ خرید کر آزاد نہ کیا جائیگا - ف - یعنی اس کام میں یہ مال صرف کرنا
ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے - خلافاً لمالک حیث ذهب الیه فی تاویل قوله تعالی وفی الرقاب - برخلاف
امام مالک رح کے چنانچہ قولہ تعالی وفی الرقاب کی تاویل میں مالک رح اسطرف گئے ہیں - ف - یعنی فی الرقاب کے
یہ معنی لیتے ہیں کہ مال زکوۃ سے مملوک بردوں کو خرید کر آزاد کیا جاوے - بخاری رح نے یہ تاویل ابن عباس سے روایت
کی - ہمارے نزدیک فی الرقاب آزادی رقاب میں مکاتبوں کی اعانت ہے - اور یہی جمہور کا قول ہے اور مملوکوں کو خرید کر
آزاد کرنے میں زکوۃ کا مال صرف کرنا زکوۃ نہیں ہوتا تو نہیں جائز - ولنا ان الاعتاق اسقاط الملک - اور ہماری
دلیل یہ کہ اعتاق یعنی آزاد کرنا تو ملک کو ساقط کرنا ہوتا ہے - ف - پس مملوک محتاج کی گردن سے اپنی ملکیت دور
کردے - ولیس تملیک - اور یہ تملیک نہیں - ف - حالانکہ زکوۃ کا رکن تو تملیک ہے - پس زکوۃ ادا نہ ہوگی
اگر کہو کہ جب آزاد کیا تو اسکو اپنے اختیار کا مالک کردیا - جواب ہاں مگر مال زکوۃ کا مالک نہیں کیا تو زکوۃ ادا نہ ہوئی

چونکہ مکاتب کو اس مال کا مالک کر دیا جو کہ دیکر وہ اپنی آزادی حاصل کی لہذا زکوٰۃ ادا ہوتی ہے۔م۔ **ولا تدفع الی غنی** اور زکوٰۃ کسی تونگر کو نہ دیجائیگی۔ **ف** تونگر وہ کہ نصاب کا مالک ہو خواہ مال نامی ہو یا نہو اگرچہ ایک مہینہ کے طعام سے زائد اسقدر رائج موجود ہو جو دو سو درم کا ہوتا ہے۔المحیط و الجوامع۔اور یہی قول جمہور مشائخ و مختار صدر شہید ہے۔الذخیرہ۔ **لقولہ علیہ السلام لاتحل الصدقۃ لغنی ولا لذی مرۃ سوی** ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں حلال ہے صدقہ یعنی زکوٰۃ کسی غنی کو اور نہ صاحب قوت تندرست کو۔ **ف** رواہ ابو داؤد والترمذی عن ابن عمرو مرفوعاً۔ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے۔اور شک نہیں کہ اسناد حسن ہے اور راوی متکلم فیہ کی ابن معین و ابن حبان نے توثیق کی۔اور اس حدیث کے طرق کثیرہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مرفوع وارد ہیں جنہیں عینی وغیرہ نے طول کیا۔اور اسناد کی راہ سے سب سے بہتر سند وہ جو نسائی و ابو داؤد نے عبید اللہ بن عدی بن الخیار رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھے دو مردوں نے خبر دی کہ وہ دونوں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اسوقت کہ آپ صدقہ تقسیم فرماتے تھے پس دونوں نے سوال کیا دونوں کہتے ہیں کہ آپ نے نظر مبارک اٹھا کر ہم دونوں کو دیکھکر نگاہ نیچی کر لی پس آپ نے ہم دونوں کو تندرست توانا دیکھکر فرمایا کہ اگر تم چاہو تو میں تم دونوں کو دیدوں اور حال یہ کہ اس صدقہ میں کسی غنی کا حق نہیں اور نہ قوی کمائی کرنے والے کا۔تنقیح میں کہا کہ حدیث صحیح ہے۔امام احمد نے کہا کیا اچھی اسکی اسناد جید ہے۔ع۔ف۔یوں ہی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جسکو ابن حبان نے صحیح میں و نسائی و ابن ماجہ و بزار رح نے روایت کیا ہے۔م ت۔اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مروبہ صحاح الستہ کہ اسکے فقراء میں پھیری جائیگی۔اسکے ساتھ حدیث مذکورہ بالا ملانے سے صاف معلوم ہوا کہ تونگر کو غازی ہو یا اصلاح کرنیوالا غارم ہو زکوٰۃ میں استحقاق نہیں ہے۔ع۔ف۔ **وھو باطلاقہ حجۃ علی الشافعی فی غنی الغزاۃ** ۔اور یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ شافعی پر تونگر غازیوں میں حجت ہے۔ **ف** یعنی امام شافعی تجویز کرتے ہیں کہ غازیوں تونگر کو زکوٰۃ روا ہے جب کہ غازیوں کے دفتر میں اسکے نام کا وظیفہ نہو اور اسنے مال غنیمت سے نہ پایا ہو۔لیکن انپر یہ حدیث حجت ہے کہ اسمیں لاتحل لغنی۔نکرہ تحت نفی واقع ہونے سے عام ہوا کہ کسی غنی کو حلال نہ رہا اور غنی مطلق ہے کسی قسم کا ہو اسکو حلال نہ رہا۔ **وکذا حدیث معاذ رضی اللہ عنہ علی مار وینا** ۔اور یوں ہی حدیث معاذ رض انپر حجت ہے جیسا کہ ہم اوپر روایت کر چکے۔ **ف** کیونکہ اسمیں فقراء میں تقسیم کرنا ثبوت ہے اور اغنیاء سے تو لینا چاہیے نہ دینا۔ابن الجوزی رح نے زعم کیا کہ حدیث معاذ رض میں سات اصناف مصارف سے صرف ایک قسم فقراء مذکور ہے۔ابن الہمام نے کہا کہ یہ زعم کچھ صحیح نہیں ہے کیونکہ وہاں تو بیان ہے جس سے زکوٰۃ لیجاوے اور جنکو دیجاویگی پس جو غنی ہونے کی صفت رکھتا اس سے لیکر جو فقر و محتاجی کی صفت رکھتا ہو اسکو دیجانی بتلائی گئی۔پس اگر تونگر کو بھی دیجاوے تو بھنور علم ہوا حالانکہ حدیث میں ہے۔فاعلمہم ان اللہ افترض الخ یعنی انکو آگاہ کر کہ الخ۔بلکہ میں کہتا ہوں کہ ایک قسم کے تونگر دو ہوئے کہ انسے زکوٰۃ لیجاوے اور انکو دی بھی جاوے حالانکہ ان لوگوں کو بھی معلوم ہوا کہ اغنیاء سے صرف لیجائیگی لہذا ابن الہمام نے محال ٹھہرایا کہ وقت ضرورت کے بیان نہو بلکہ ایسا بیان جس سے انکو جہل مرکب ہو جاوے کہ جو فی الواقع ہے اس سے برخلاف سمجھ رکھیں۔اگر کہا جاوے کہ حدیث ابو داؤد و ابن ماجہ بروایت ابو سعید رض میں پانچ تونگروں کو صدقہ حلال ہونا مذکور ہے ایک عامل۔۲۔جسنے مال سے صدقہ کی چیز خریدی۔۳۔غارم۔۴۔غازی فی سبیل اللہ۔۵۔جسکو فقیر نے صدقہ کی چیز بطور ہدیہ دیدی۔چنانچہ سابق میں ذکر ہو چکی۔ابن الہمام نے کہا کہ اول تو اس حدیث کے ثبوت میں کلام ہے۔دوم اگر ثبوت ہو تو حدیث معاذ رض کی برابری نہیں کر سکتی۔سوم اگر

برابر ہو تو بھی حدیث معاذ رضہ کو ترجیح ہوگی کہ جس سے عدم الجواز نکلتا ہی اور اس سے جواز - حالانکہ ناجائز کو ترجیح ہوا کرتی
ہی باوجودیکہ امام شافعی نے غازی تونگر کو موافق ظاہر کے نہین رکھا بلکہ جب ہی کہ دیوان مین نام نہو اور اسنے غنیمت سے
پایا نہو حالانکہ اس حدیث مین تو کوئی قید مذکور نہین ہی - مع - مترجم کہتا ہی کہ حق یہ ہی کہ حدیث ابو سعید رضہ جس سے امام
شافعی رح نے استدلال کیا ہی کچھ زکوٰۃ کے مصارف مین نص نہین ہی یعنی حدیث کا مقصود یہ نہین ہی کہ مال زکوٰۃ جہان
جہان صرف کیا جائیگا انہین پانچ قسم کے تونگر بھی ہین کیونکہ انہین ایک خریدار صدقہ اور دوم جسکو فقیر نے ہدیہ دیا ہو داخل
ہین بلکہ یہ حدیث تو صرف بیان اس امر کا ہی کہ صدقہ کی چیز بعض وجوہ مین تونگر کو حلال ہو جاتی ہی - یہ بیان اسواسطے
کہ حضرت عمر رضہ نے جو گھوڑا صدقہ کر دیا تھا اسکو مال دیکر خریدنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کر دیا کہ اپنے
صدقہ مین عود مت کر - کما فی البخاری - اور حدیث معاذ رضہ اور حدیث لاتحل الصدقۃ لغنی الخ - دونون مصارف
زکوٰۃ کے واسطے نص ہین اور بالاجماع جو حدیث کہ اسی مطلب کے واسطے ہو وہ اسمین مقدم ہوگی ایسی حدیث پر
جو اس مطلب کے لیے نہین ہی مگر اس سے ہمکو یہ مطلب ظاہر ہوتا ہی کیونکہ شاید ہمارا قصور ہی پس حدیث ابو سعید رضہ
مین مفصل یہ بیان نہین کہ پانچون اغنیار مین سے غارم وغازی کو کس طرح مال زکوٰۃ وصول ہوا - کیونکہ کبھی تونگر کو
ایسی حالت پیش ہوتی ہی کہ بغیر سوال کے اسکو صدقہ لینا جائز ہو جاتا ہی جیسے ابن السبیل ہی پس اگر ایک شخص تونگر
دوسرے دوگروہ مین صلح کرانے آیا اور اسمین اپنا مال سب صرف کر دیا حتی کہ اسوقت محتاج ہی تو اسکو ابن السبیل کے
لحاق مین حلال ہو گیا اور یون ہی غازی کہ گھر مین تونگر ہی مگر اسوقت والیسی مین محتاج تو اسکو روا ہم - کما اشار الیہ
الامام ابوبکر الرازی الجصاص رح - م - ولا یدفع المزکی زکوٰۃ مالہ - اور زکوٰۃ دینے والا نہ دیوے یعنی عمداً نہ دیوے
اپنے مال کی زکوٰۃ کو - ف - ایسے کسی شخص کو جسکے ساتھ قرابت ولادت رکھتا ہی یعنی نہ دیوے - الی ابیہ وجدہ
اپنے باپ کو اور دادا ونانا کو - وان علا - اگرچہ دادا ونانا اونچے درجہ کا ہو - ف - یعنی پردادا و پرنانا
اور انسے اوپر درجہ کا ہو - پس جائز نہین عمداً زکوٰۃ دینا اپنے باپ و مان کو اور نہ باپ کی جانب کے اجداد یعنی
دادا و پردادا وغیرہ وجدات یعنی دادی و پردادی وغیرہ کو اور نہ مان کی جانب کے اجداد یعنی نانا و پرنانا وغیرہ
وجدات یعنی نانی و پرنانی وغیرہ کو جنسے اس زکوٰۃ نکالنے والے کی پیدایش ہی - ولا الی ولدہ - اور نہ دیوے
اپنے فرزند - وولد ولدہ - اور فرزند کے فرزند کو - وان سفل - اگرچہ فرزند نیچے درجہ کا ہو - ف - یعنی جو
اس سے پیدا ہوا ہو بیٹا و پوتا اور پوتے کا بیٹا و پوتا و پرپوتا کتنے ہی نیچے درجہ کا ہو - م - اور اگرچہ وہ مزکی کے نطفہ
سے بطور زنا پیدا ہوا ہو یا حلال جورو سے ہوا مگر اسنے انکار کیا تھا کہ یہ میرے نطفہ سے نہین ہی حتی کہ قاضی نے
بعد لعان کے اسکی جورو کو الگ کیا ہو اور یہ فرزند اپنے مان کی طرف منسوب ہوا ہو - م - ع - غرضکہ اصول کو نہ دے
جنسے خود پیدا ہوا اور فروع کو نہ دے جو اس سے پیدا ہوے ہین - لان منافع الاملاک بینہم متصلۃ فلا یتحقق
التملیک علی الکمال - کیونکہ املاک کے منافع زکوٰۃ نکالنے والے وان لوگون مین باہم متصل ہین تو تملیک
پورے طور پر متحقق نہوگی - ف - اور معلوم ہو چکا کہ تملیک رکن زکوٰۃ ہی - رہے باقی قرابات سواے اصول و
فروع کے تو انکو زکوٰۃ دینا جائز جب کہ محتاج ہون بلکہ اسمین صدقہ اور صلہ رحم دونون کا ثواب ہو گیا جیسا کہ حدیث
مین ہی مانند بھائیون و بہنون و چچا و پھوپھی و مامون و خالہ وغیرہ کے - اگر انہین سے کوئی اسکی پرورش مین ہو
یعنی یہی اسکو نفقہ دیتا ہو اور قاضی نے اسپر اسکا نفقہ فرض نہین کیا ہی اس حالت مین اسنے بجاے نفقہ کے زکوٰۃ
اس شخص کو دی جسکو نفقہ دیتا ہی تو زکوٰۃ ادا ہو گئی اور اگر قاضی نے اسپر نفقہ فرض کر دیا ہو تو ادا نہوگی مگر جب کہ اسکو

نفقہ میں محسوب نہ کرے۔ متن۔ ولا الی امرأتہ۔ اور نہ دیوے اپنی جورو کو۔ للاشتراک فی المنافع عادۃ۔ بوجہ مشترک ہونے منافع کے از راہ عادت۔ ف۔ یعنی عادت جاری ہو کہ جورو اور شوہر ایک دوسرے کے مال و متاع سے نفع حاصل کرتے تو جو مال جورو کو زکوٰۃ میں دیا اس سے خود نفع اُٹھائیگا پس صدقہ کا کمال نہ رہا۔ اور اللہ تعالیٰ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا کہ وجدک عائلا فاغنی یعنی تجھے حاجتمندی سے مستغنی کر دیا۔ اسکی تفسیر میں کہا گیا کہ یعنی حضرت ام المؤمنین خدیجۃ الکبریٰ کے مال کے ساتھ تونگر کر دیا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بی بی کے مال سے خاوند تونگر ہوتا ہو یعنی باعتبار حصول راحت و منفعت کے۔ وعلیٰ ہذا برعکس اسکے لہذا فرمایا کہ۔ ولا تدفع المرأۃ الی زوجہا عند ابی حنیفۃ لما ذکرنا۔ اور عورت بھی اپنی زکوٰۃ اپنے شوہر کو نہ دے۔ یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہو بوجہ اسکے جو ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ یعنی اشتراک منافع۔ اور یہی قول مالک و احمد کا ہو۔ وقالا تدفع الیہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ عورت اپنے خاوند کو دے۔ ف۔ اور یہی قول شافعی رح ہو۔ لقولہ علیہ السلام لک اجران اجر الصدقۃ واجر الصلۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ تو دو ثواب پاویگی ثواب صدقہ اور ثواب صلہ۔ قالہ لامرأۃ ابن مسعود وقد سألتہ عن التصدق علیہ۔ یہ کلام آپ نے عبداللہ بن مسعود رض کی بی بی کو فرمایا تھا درحالیکہ اُسنے ابن مسعود رض کو صدقہ دینے کو آپ سے پوچھا تھا۔ قلنا ہو محمول علی النافلۃ۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ فرمان صدقہ نافلہ پر محمول ہو۔ ف۔ یعنی سوائے زکوٰۃ کے نفل صدقہ میں عورت اپنے شوہر محتاج کو دیکر دو چند ثواب لے۔ بلکہ یہی ظاہر حدیث ہو چنانچہ صحیحین و نسائی میں عبداللہ بن مسعود رض کی بی بی حضرت زینب رض سے روایت ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اے جماعت عورات تم صدقہ دو اگرچہ تمہارے زیوروں سے ہو۔ زینب نے بیان کیا کہ پھر میں لوٹ کر عبداللہ بن مسعود رض کے پاس آئی اور میں نے کہا کہ تم خفیف ملکیت کے آدمی ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم لوگوں کو صدقہ کا ارشاد فرمایا ہو پس تم جا کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کرو اگر مجھے یہ کافی ہو ورنہ میں تم لوگوں کے سوائے غیروں کو دوں۔ (بزار رح کی روایت میں ہو کہ عبداللہ بن مسعود رض نے زینب کو کہا تھا کہ تجھے اپنا صدقہ اپنی اولاد کو جو پہلے خاوند سے ہو اور مجھکو دینا بہتر ہو) پس ابن مسعود رض نے کہا کہ نہیں بلکہ تو ہی جا کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کر پس میں روانہ ہو کر دروازہ پر آئی تو میں نے انصار کی ایک عورت پائی کہ اُسکا بھی یہی مطلب تھا جو میرا مطلب تھا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ایک مہابت القاء ہوئی تھی (یعنی اللہ تعالیٰ نے آپ کی شان ایسی فرمائی تھی کہ لوگ عورت و مرد آپکے حضور میں بات کرتے ہوئے تھرّاتے و ہیبت کھاتے تھے) پس اتنے میں بلال رضی اللہ عنہ باہر آیا تو ہم نے کہا کہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حضور میں جا کر عرض کر کہ دروازہ پر دو عورتیں یہ عرض کرتی ہیں کہ کیا ان دونوں کی طرف سے انکا صدقہ دینا اپنے شوہروں اور اپنے یتیم بچوں کو کافی ہو اور یہ کچھ نہیں کہنا کہ ہم دونوں کون ہیں پس بلال رض نے جا کر حضور اقدس میں عرض کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ دونوں کون ہیں بلال رض نے عرض کیا کہ ایک عورت انصاریہ ہو اور ایک زینب ہو۔ آپ نے فرمایا کہ زینبوں میں سے کون سی زینب ہو۔ عرض کیا کہ عبداللہ بن مسعود رض کی بی بی ہو پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ان دونوں کو دو ثواب ہیں ثواب قرابت و ثواب صدقہ۔ بزار رح کی روایت میں ہو کہ زینب رض سے فرمایا کہ ابن مسعود رض نے سچ کہا اور تیرا شوہر اور تیری اولاد تیرے صدقہ کی زیادہ حقدار ہیں۔ مترجم کہتا ہو کہ شاید اول روایت میں جب یہ جواب ملا کہ اسکو دو ثواب ہیں ثواب قرابت و ثواب صدقہ۔ تو زینب رض کو کھٹکا ہوا ہو گا کہ قرابت تو صرف اولاد سے ہو نہ عبداللہ بن مسعود رض سے

لہذا مکرر بالمشافہ عرض کیا اور تسکین ہو گئی - ابن الہمام نے کہا کہ اس حدیث مین صدقہ کے واسطے تحریض و وعظ کرنا دلیل صدقہ نفل ہی اور مین کہتا ہون کہ زیور کی زکوٰۃ مراد نہین کیونکہ بخاریؒ کی روایت مین نفس زیور مین سے صدقہ نکالنا بیان زینب رضہ سے صریح تو مقصود صدقہ نفل ہی واللہ تعالیٰ اعلم - بالجملہ اگر نفل صدقہ عورت اپنے شوہر واولاد کو درصورت انکی محتاجی کے دیدے تو بالاتفاق جائز ہی - کلام زکوٰۃ و واجبات مین ہی -م- ولا یدفع اسلے مدبرہ اور زکوٰۃ دینے والا نہ دیوے اپنے مدبر کو - ف - یعنی جس مملوک کو کہا ہو کہ تو میرے بعد آزاد ہی خواہ مطلقاً یا مقید پس وہ ابھی مملوک رہیگا تو عمداً نہ دے - ومکاتبہ - اور نہ اپنے مکاتب کو دے - ف - بلکہ غیر لوگ اسکو دینگے - وام ولدہ - اور نہ اپنے ام ولد کو دے - ف - یعنی جس باندی کو مالک اپنے تحت مین لایا اور اس سے بچہ ہوا تو وہ اس راہ سے مانند آزاد کے ہی کہ اب وہ فروخت نہین ہو سکتی اور بعد وفات خاوند کے آزاد ہی لیکن خاوند کی ہنوز مملوک ہی - چنانچہ اسی وجہ سے اُسکے ساتھ وطی کر سکتا ہی پس خاوند اپنی زکوٰۃ اسکو بھی نہ دے جیسے مدبر و مکاتب کو نہ دے - لفقدان التملیک - کیونکہ تملیک ان سب مین مفقود ہی - ف - یعنی غیر کو مالک کر دینا نہین پایا گیا - اذ کسب المملوک لسیدہ - کیونکہ مملوک کی کمائی اُسکے مالک کی ہوتی ہی - ف - رہا مکاتب پس اُسکے واسطے مالک نے بطور احسان کے یہ لکھدیا کہ جو کما دے اپنے قبضہ مین لا دے حتی کہ جب مجھے بقدر دیدے تو آزاد ہوجاوے حتی کہ اگر مکاتب سب ادا نہ کر سکا و عاجز ہو گیا تو مثل سابق کے سادہ غلام ہو گیا اور جو کچھ اُسکے پاس ہو سب مالک لے لیگا - وله حق فی کسب مکاتبہ - اور مالک کا اپنے مکاتب کی کمائی مین حق ہی - فلم یتم التملیک - پس تملیک غیر پوری نہوئی - ف - تو زکوٰۃ ابھی ادا نہوئی - اگر غیر کے مدبر کو درحالیکہ وہ محتاج ہی زکوٰۃ دے تو جائز اور غیر کے مکاتب کو دینا ساقطاً جائز بلکہ منصوص ہی - ولا الی عبد قد اعتق بعضہ - اور زکوٰۃ نہ دے ایسے غلام کو جسکا کچھ حصہ آزاد ہو گیا ہی - ف - اسکی صورت یہ کہ زید و بکر مین ایک غلام مشترک تھا اور زید تنگدست ہی پھر اسنے اس غلام مین سے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو بکر کو بوجہ تنگدستی زید کے یہی اختیار رہا کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کرے یا غلام سے کمائی کرا کر اپنے حصہ کی قیمت وصول کرے اور صاحبین کے نزدیک وہ غلام بالکل آزاد ہو گیا مگر اُسکے ذمہ بکر کے واسطے اُسکے حصہ کی قیمت ادا کرنی واجب ہی - جب یہ معلوم ہو چکا تو مسئلہ یہ ہی کہ اگر بکر اس حالت مین اس غلام کو اپنے مال کی زکوٰۃ دے تو کیا حکم ہی تو اسمین دو قول مین ایک یہ کہ نہین جائز ہی - عند ابی حنیفۃ رح لانہ بمنزلۃ المکاتب عندہ - یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہی کیونکہ امام کے نزدیک یہ غلام بمنزلۂ مکاتب کے ہی - ف - حتی کہ جب تک بکر کے حصہ کا مال ادا نہ کرے تب تک وہ آزاد نہوگا - وقالا یدفع الیہ - اور صاحبین نے کہا کہ اس غلام کو زکوٰۃ دیدے - ف - یعنی مثلاً بکر اسکو اپنے مال کی زکوٰۃ دے تو ادا ہو جاویگی - لانہ حر مدیون عندہما - کیونکہ صاحبین کے نزدیک وہ آزاد قرضدار ہی - ف - اور بکر کا غلام نہین رہا - علی ہذا اگر بکر نے اسکو اپنی زکوٰۃ دی پھر اُسنے یہی مال اپنے ذمہ کے قرضہ مین بکر کو دیا تو جائز ہی - ولا یدفع الی مملوک غنی - اور زکوٰۃ نہ دے کسی تونگر کے مملوک کو - ف - یعنی سوائے مکاتب کے کوئی مملوک خواہ مدبر ہو یا ام ولد ہو یا قن یعنی محض غلام ہو - لان الملک واقع لمولاہ - کیونکہ ملک تو اس مملوک کے آقا کی واقع ہوگی - ف - اور آقا تونگر یعنی مالک قدر نصاب ہی پس زکوٰۃ ادا نہ ہوگی بخلاف مکاتب کے کہ مکاتب خود مالک ہو کر اپنے مولی کو ادا کریگا اگرچہ مولی تونگر ہو - ولا الی ولد غنی اذا کان صغیرا - اور زکوٰۃ نہ دے کسی تونگر کے فرزند کو بشرطیکہ وہ فرزند ابھی نابالغ ہو - لانہ یعد غنیا بمال ابیہ - کیونکہ یہ نابالغ اپنے باپ کے مال سے غنی شمار ہوتا ہی - ف - خواہ لڑکا ہو یا لڑکی اور خواہ باپ کی پرورش مین ہو یا نہو علی الصحیح فرق نہین ہی

بخلاف ما اذا کان کبیرا فقیرا۔ برخلاف اسکے جب کہ غنی کا فرزند بالغ فقیر ہو۔ ف۔ تو بالغ فقیر کو دینا روا ہے اگرچہ اسکا باپ تونگر ہے۔ لانہ لا یعد غنیا بیسار ابیہ وان کانت نفقتہ علیہ۔ کیونکہ بالغ فرزند بوجہ تونگری پدر کے تونگر نہیں شمار ہوتا اگرچہ اسکا نفقہ اسکے باپ پر ہو۔ ف۔ مثلاً اندھا یا اپاہج ہے کہ قاضی اسکا نفقہ اسکے تونگر باپ پر لازم کریگا۔ مگر چونکہ درحقیقت وہ خود فقیر ہے تو اسکو زکوۃ دینا جائز اور عدم جواز صرف غنی کے صغیر بچہ میں ہے۔ وبخلاف امرأۃ الغنی لانہا ان کانت فقیرۃ لا تعد غنیۃ بیسار زوجہا۔ وبرحالت تونگری جورو کے کیونکہ اگر جورو خود فقیرہ ہو تو شوہر کی تونگری سے تونگر شمار نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ ہان شوہر پر اسکا نان نفقہ البتہ واجب ہے۔ وبقدر النفقۃ لا تصیر موسرۃ۔ اور نفقہ کی مقدار سے وہ عورت غنیہ نہو جائیگی۔ ف۔ پس جب بذات خود فقیرہ رہی تو اسکو زکوۃ دیدینا جائز ہے۔ غنی کی دختر فقیرہ بالغہ کو زکوۃ دینا بالاتفاق جائز ہے التحفہ۔ مع۔ آدمی نے اپنے داماد فقیر کو زکوۃ دی تو جائز ہے۔ م۔ ولا تدفع الی بنی ہاشم۔ اور زکوۃ نہ دے بنوہاشم کو۔ ف۔ پس پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو فریضہ زکوۃ کا حکم دیا جبھی سے آپ کے اہل قرابت کو کچھ بھی مباح نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام یا بنی ہاشم ان اللہ تعالیٰ حرم علیکم غسالۃ الناس واوساخہم وعوضکم منہا بخمس الخمس۔ بدلیل حدیث کہ اے بنوہاشم اللہ تعالیٰ نے تم پر حرام کردیا لوگون کا دھوون وانکے میل کچیل کو اور اسکے عوض دیا تم کو پانچوین کا پانچوان۔ ف۔ یعنی مال غنیمت کے پانچ حصون مین سے چار تو غازیون مین تقسیم ہونگے اور ایک حصہ رہا اسکے پھر پانچ حصہ کرکے ایک حصہ بنوہاشم کو اور باقی دیگر مصارف ہین۔ پھر کافی استدلال بحدیث صحیح یہ کہ آپ نے فرمایا کہ یہ صدقات تو لوگون کے میل کچیل ہین اور یہ حلال نہین واسطے محمد کے اور نہ آل محمد کے۔ کما فی صحیح مسلم اور حسن بن علی کرم اللہ وجہہ نے صدقات کے چھوہارون مین سے ایک چھوہارا منہ مین ڈال لیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کخ کخ تھوک دے کیا تجھے نہین معلوم ہوا کہ ہم صدقہ نہین کھاتے ہین۔ رواہ البخاری ومسلم۔ ابن عباس نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے اہل البیت تمکو صدقات مین سے کچھ حلال نہین ہے یہ تو ہاتھون کا دھوون ہے اور خمس الخمس مین تمہارے واسطے قدر کفایت ہے۔ رواہ الطبرانی۔ لیکن اسمین صرف اہل البیت کو حکم ہے اور بنوہاشم کا لفظ نہین پایا گیا جو عبارت مصنف مین ہے۔ ایضاح مین ہے کہ ائمہ اربعہ نے اجماع کیا کہ بنوہاشم پر صدقات واجبہ سب حرام ہین۔ مع۔ بخلاف التطوع۔ برخلاف صدقہ نفل کے۔ ف۔ کہ وہ بنوہاشم کے لیے حلال ہین۔ اور وقف بھی جائز ہین الذخیرہ۔ اسی طرح بسوط مین بھی مطلقاً لکھا کہ صدقات نفل واوقاف کا صرف کرنا بنوہاشم پر جائز ہے لیکن شرح مختصر الکرخی والمفید مین کہا کہ اوقاف جب ہی جائز ہین کہ وقف مین بنوہاشم پر صرف کرنا بیان ہوا ہو اور مختصر کرخی مین ہے کہ اگر فقراء پر وقف کیا تو بنوہاشم پر نہین جائز کیونکہ وہ تونگرون کے حکم مین ہین۔ مع۔ اور حق صحیح وہ جو ذخیرہ ومبسوط مین ہے۔ کما فی الفتح۔ بالجملہ صدقہ فریضہ یعنی زکوۃ اور صدقہ واجبہ مانند فطر وکفارات ونذر کے تو بنوہاشم کو نہین جائز ہین اور صدقہ نفل جائز ہین۔ لان المال ہہنا کالماء۔ کیونکہ مال اس مقام پر مانند پانی کے ہے۔ ف۔ جیسا کہ حدیث مین دھوون کے لفظ اور میل کچیل سے اشارہ موجود ہے اور پانی کا یہ حال کہ جب اس سے فرض یا واجب غسل یا وضو کیا جاوے تو پانی میلا گندہ ہو جاتا ہے تو مال بھی ایسا ہی ہوا کہ۔ یتدنس باسقاط الفرض۔ میل کچلا ہوا ہو جائیگا فرض ساقط ہونے سے۔ ف۔

یعنی آدمی نے اپنا فرض یا واجب اتارنے کو جو مال دیا وہ اُسکا میل کچیل سمیٹ لایا اگرچہ ناقص حواس اسکو ادراک
نہ کرین - پس بنو ہاشم کو یہ گندہ مال بوجہ انکی طہارت کے نہین جائز ہے - اما التطوع بمنزلۃ التبرد بالماء
رہا صدقہ نفل تو وہ ٹھنڈک کے لیے مستعمل پانی کے مانند ہے - ف - حتی کہ جس شخص کو غسل و وضوء دونون موجود
ہین پھر ٹھنڈک کے لیے اپنے پانی کے تغار مین اپنا منہ و ہاتھ و پانون ڈبوئے تو وہ پانی پاک و مطہر رہا حتی کہ اس سے
وضو کرنا جائز ہے اسی طرح نفل صدقہ کا مال بھی پاک رہا وہ بنو ہاشم کو روا ہے - بالجملہ صدقہ نفل انکو بالاجماع جائز
ہے - اب رہا یہ کلام کہ حدیث مین خمس الخمس کے ذریعہ سے فقراے بنو ہاشم پر کفایت فرمائی تھی اور بعد وفات
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خمس جاتا رہا تو اب کیا حکم ہے پس شرح الآثار مین ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ بنو ہاشم
کو کل قسم کے صدقات دینے مین کچھ مضائقہ نہین کیونکہ حرمت تو بعوض خمس الخمس تھی اور جب وہ ساقط ہوگیا
تو اُنکے لیے زکوٰۃ وغیرہ حلال ہوگئی اور طحاوی نے کہا کہ ہم اسی قول کو لیتے ہین - مع - بلکہ اس زمانہ مین بیان
فقیہ مفتی کو اسی پر فتوی دینا احق ہے اگرچہ اول ظاہر الروایۃ ہو - م - پھر بنو ہاشم کون لوگ رکھے گئے ہین
تو فرمایا - ہم آل علی - وے اولاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ بن ابی طالب - ف - خواہ بطن مطہرہ حضرت
سیدۃ النساء فاطمہ رضی اللہ عنہا ہون یا دوسرے ازواج کے بطن سے ہون اور بنو ہاشم مین خود حضرت علی رض
بھی داخل ہین - وآل عباس - اور اولاد عباس بن عبد المطلب - ف - مع عباس رض کے - وآل جعفر
اور اولاد جعفر بن ابی طالب - ف - مع جعفر رض کے - وآل عقیل - اور اولاد عقیل بن ابی طالب - وآل الحارث
بن عبد المطلب - اور اولاد حارث بن عبد المطلب - ف - پس ان سب کی نسل مین جو کوئی ہو وہ بنو ہاشم
مین ہے - وموالیہم - اور ان لوگون کے موالی بھی - ف - یعنی غلام آزاد کیے ہوئے تو بغیر آزاد کیے ہوئے
بدرجہ اولی - اما ہؤلاء - پس خود یہ لوگ ہاشمی ہین - فلانہم ینسبون الی ہاشم بن عبد مناف - اسلیے
کہ یہ لوگ منسوب بجانب ہاشم بن عبد مناف ہین - ونسبۃ القبیلۃ الیہ - اور قبیلہ کی نسبت بجانب ہاشم
ہے - ف - یعنی ہاشمی کہلاتا ہے - واما موالیہم - اور رہے اُنکے موالی بھی ہاشمی ہین - فلما روی - تو اسوجہ
سے جو حدیث روایت کی گئی کہ - ان مولی لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے ایک مولی نے - ف - جنکا نام ابو رافع تھا اور حضرت نے بنو مخزوم کے ایک شخص کو صدقات پر عامل کیا
اُسنے ابو رافع سے کہا کہ میرے ساتھ چل تاکہ تجھکو بھی صدقات مین سے حاصل ہو تو ابو رافع نے کہا کہ نہین جبتک
کہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت نہ کرلون - پس - سالہ اتحل لی الصدقۃ - ابو رافع نے حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کیا مجھے صدقہ حلال ہے - ف - اور صحاح مین صرف یہی مذکور ہے کہ ابو رافع نے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا - ظاہرا یہی پوچھا کہ مین مخزومی یعنی ارقم بن ابی الارقم کے ساتھ اس غرض
سے جاؤن - فقال لا انک مولانا - آپ نے فرمایا کہ نہین تو ہمارا مولی ہے - ف - اور صحاح کی روایت مین
فقال مولی القوم من انفسہم وانا لا تحل لنا الصدقۃ - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی قوم کا مولی
اُسی قوم کا آدمی ہوتا ہے اور ہم لوگون کو صدقہ حلال نہین ہے - رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی واحمد والحاکم و
قال الترمذی حدیث حسن صحیح - مع - الحاصل بنو ہاشم کے موالی کو بھی مثل بنو ہاشم کے صدقہ حلال نہین ہے اور
اور بنو ہاشم کی تفصیل اولاد علی وعباس وجعفر وعقیل و حارث کے ساتھ اسواسطے ذکر کی کہ بعض بنو ہاشم کو
نص قرآن نے خارج کردیا اور وہ اولاد ابو لہب ہے حتی کہ ابو لہب کی اولاد سے جو مسلمان ہو جاوے اُسکو صدقہ

حلال ہے جیسا کہ شیخ ابو نصر اسبیجابی رح نے بیان کیا جیسے سوائے بنو ہاشم کے بنو المطلب کو بھی ہمارے نزدیک حلال ہے۔ خلافاً للشافعی۔ اگر کہا جاوے کہ پھر اسی طرح قرشی کے آزاد کیے ہوئے کافر پر جزیہ نہ ہونا چاہیے جیسے قرشی پر جزیہ نہیں کیونکہ قوم کا مولیٰ تو اسی قوم میں سے ہوتا ہے۔ جواب یہ کہ صدقہ میں تو بنو ہاشم کے موالی میں نص حدیث وارد ہے اور وہ خلاف قیاس ہے تو اپنی جگہ سے متعدی نہ ہوگی بلکہ صرف صدقہ ہی تک رہیگی۔ بخلاف ما اذا اعتق القرشی عبدہ النصرانیا۔ برخلاف اسکے جب کسی قرشی نے اپنا نصرانی غلام آزاد کردیا۔ حیث توخذ منہ الجزیہ۔ چنانچہ اس غلام آزاد شدہ سے بوجہ کفر کے جزیہ لیا جائیگا۔ ف۔ اگرچہ قرشی پر جزیہ نہیں ویعتبر حال المعتق لانہ القیاس۔ اور آزاد کیے ہوئے کا حال معتبر ہوگا کیونکہ قیاس یہی ہے۔ ف۔ اور بنو ہاشم کے آزاد کیے ہوئے میں ہم نے آزاد کرنے والے کا حال اعتبار کیا اور آزاد شدہ کو آزاد کرنے والے سے لاحق کیا والالحاق بالمولیٰ بالنص۔ اور آزاد کرنے والے سے لاحق کرنا بوجہ نص حدیث کے ہے۔ ف۔ اور یہ حدیث ایسے معنی میں وارد ہے کہ جسمیں قیاس کچھ کام نہیں کرتا تو لامحالہ نص جہاں وارد ہوئی وہیں تک رکھی جائیگی۔ وقد خص الصدقۃ۔ اور حال یہ کہ نص نے صدقہ کو خاص کیا۔ ف۔ یعنی فقط صدقہ کے باب میں وارد ہے تو اسکے سوائے جزیہ وغیرہ میں حکم متعدی نہ ہوگا۔ قال ابو حنیفۃ ومحمد اذا دفع الزکوۃ الی رجل یظنہ فقیرا۔ امام ابو حنیفہ و محمد نے کہا کہ اگر مزکی نے اپنی زکوٰۃ ایک آدمی کو دیدی درحالیکہ وہ اسکو فقیر گمان کرتا ہے۔ ف۔ یعنی ایسا فقیر جسکو زکوٰۃ دینی جائز ہے۔ ثم بان انہ غنی او ہاشمی او کافر۔ پھر کھلا کہ وہ آدمی غنی ہے یا ہاشمی ہے یا کافر ہے۔ ف۔ یعنی ذمی کافر ہے نہ حربی جو امان لیکر آیا ہو کیونکہ اسمیں بالاتفاق اعادہ ہے۔ التحفہ۔ او دفع فی ظلمۃ فبان انہ ابوہ او ابنہ۔ یا مزکی نے اندھیرے میں زکوٰۃ دی پھر کھلا کہ جسکو دی وہ اسکا باپ ہے یا اسکا بیٹا ہے۔ ف۔ بالجملہ مزکی نے ایک آدمی کو زکوٰۃ کا مصرف گمان کرکے زکوٰۃ دیدی حالانکہ عمداً اسکو زکوٰۃ دینا روا نہیں تھا۔ فلا اعادۃ علیہ۔ تو مزکی پر دوبارہ زکوٰۃ دینا لازم نہیں رہا۔ وقال ابو یوسف علیہ الاعادۃ۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ مزکی پر اعادہ زکوٰۃ واجب ہے۔ ف۔ یہی ایک روایت ابو حنیفہ رح سے اور قول سفیان ثوری و شافعی رح ہے۔ لظہور خطائہ بیقین۔ بوجہ ظاہر ہونے خطا کے بالیقین۔ وامکان الوقوف علی ہذہ الاشیاء۔ اور بوجہ آگاہی ممکن ہونے کے ان چیزوں پر۔ ف۔ یعنی ایسے واقعہ میں مزکی کو اپنا خطا کرنا یقیناً معلوم ہوگیا تو یقین ہوگیا کہ زکوٰۃ کے جو معنی ہیں کہ مال معلوم کا خالصاً للہ کسی ایسے مسلمان کو جسمیں فقر یا مسکینی یا سفر میں محتاجی وغیرہ ہو یا صاحب احتیاج ہوں مالک کرنا یہ معنی پائے نہیں گئے۔ وصار کالاوانی والثیاب۔ اور یہ معاملہ مثل ظروف و کپڑوں کے ہوگیا۔ ف۔ یعنی پانی کے ظروف بعض نجس و بعض پاک ہیں اور تعیین معلوم نہیں پس اگر نجس زیادہ یا برابر ہوں تو تیمم کرکے نماز پڑھے اور اگر پاک زیادہ ہوں تو دل سے تحری کرے جس برتن پر پاک ہونے کی تحری واقع ہوا اس سے وضو کرکے نماز پڑھے پھر اگر اسکے بعد یا لیقین ظاہر ہو جاوے کہ یہ نجس تھا جس سے وضو کیا تو وضو اعادہ کرے۔ یوں ہی پاک و نجس کپڑے مخلوط ہو گئے اور شناخت نہیں ہو سکتی تو ستر ڈھکنے کے واسطے بہر صورت تحری کرکے پاک لے خواہ معلوم ہو کہ نجس زیادہ یا کم یا برابر ہیں اور یہاں بھی اگر پیچھے بالیقین ظاہر ہو جاوے کہ جسپر تحری واقع ہوئی وہ نجس تھا تو اعادہ کرے۔ ع ک۔ اسی قیاس پر جب غالب گمان سے کسی کو زکوٰۃ دی پھر کھل گیا کہ وہ غنی وغیرہ مصرف نہ تھا تو زکوٰۃ اعادہ کریگا ولیکن جو دے چکا واپس نہ لیگا اور جس نے لیا اگر اسکو حال کھل گیا تو ابو یوسف سے کوئی روایت نہیں اور مشائخ میں بعض کے نزدیک

اسکو حلال ہے اور بعض کے نزدیک نہین - مغ - اور امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک تو زکوۃ ادا ہوگئی - ولہما حدیث معن
بن یزید - اور ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل اس مسئلہ مین حدیث معن بن یزید ہے - ف - جسکو بخاری وغیرہ نے روایت
کیا اور اسمین مذکور ہے کہ میرے باپ یزید نے کچھ اشرفیان نکالین کہ انکو صدقہ کرے پس انکو مسجد مین ایک شخص
کے پاس رکھدیا پس مین ان اشرفیون کو لیکر چلا آیا تو میرے باپ نے فرمایا کہ واللہ مین نے تیری نیت نہین کی
تھی پس ہم نے یہ معاملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین پیش کیا - فانہ علیہ السلام قال فیہ - تو آپ نے
اس معاملہ مین فرمایا کہ - یا یزید لک ما نویت ویا معن لک ما اخذت - ای یزید تیرے واسطے وہ ثواب ہے
جو تونے نیت کی اور ای معن تیرے واسطے یہ اشرفیان ہین جو تونے لے لین - ف - اس حدیث مین یزید
رضی اللہ عنہ کو اعادہ کا اور معن کو واپسی کا حکم نہین دیا - وقد دفع الیہ وکیل ابیہ صدقتہ - حالانکہ معن کو اسکے
باپ کے وکیل نے باپ کا صدقہ دیا تھا - ف - وکیل کا دینا اگرچہ روایت مین صریح نہین بلکہ معن رض اشرفیون
کو لیکر چلے آئے لیکن ظاہر یہی ہے کہ جسکے پاس رکھی تھین اُسی سے لائے ورنہ غصب یا سرقہ ہوجاتا - پھر اس
استدلال پر وارد ہوتا ہے کہ اول تو یہ ایک واقعہ ہے - دوم محتمل کہ یہ صدقہ نفل ہو - جواب دیا گیا کہ قولہ ما نویت
بکلمہ موصول عام ہے تو ہر نیت کے صدقہ مین جواز ہوا - ولان الوقوف علی ہذہ الاشیاء بالاجتہاد
دون القطع - اور طرفین کی دلیل جواز یہ بھی ہے کہ ان چیزون پر واقف ہونا بذریعۂ اجتہاد کے ہے نہ بالقطع - ف
کیونکہ اسمین حرج شدید ہے کہ قطعی طور پر کسی کی محتاجی معلوم کیجاوے - فیبنی الامر فیہا علی ما یقع عندہ - تو بنا
کار ان چیزون مین اسی اجتہاد پر ہوگی جو اسکے نزدیک واقع ہو - ف - حتی کہ اگر اسکے نزدیک یہ اجتہاد واقع
ہوا کہ یہ شخص فقیر ہے تو اسکو زکوۃ دینے سے حکم کی فرمانبرداری ہوگئی - کما اذا اشتبہت علیہ القبلۃ - جیسے
اس صورت مین کہ مصلی پر قبلہ مشتبہ ہوجاوے - ف - تو چونکہ بنائے کار اسمین اجتہاد پر ہے نہ بالقطع تو جدھر
تحری واقع ہوگئی اسطرف نماز ادا ہوجائیگی اگرچہ پیچھے معلوم ہو کہ اسنے ٹھیک جہت نہین پائی - اسی طرح زکوۃ
ادا ہوگئی اگرچہ کھلا کہ اُسکی رائے مین چوک ہوئی اور جسکو مال دیا وہ حقیقۃً محتاج یا مصرف نہ تھا - مترجم کہتا ہے
کہ امام مصنف کی تقریر سے معلوم ہوا کہ اصل اختلاف اسی بنا پر ہے کہ جن اصناف فقرا پر صرف چاہیے تو حکم کا تعلق
ان اقسام کی حقیقت پر ہے یا مزکی کے گمان پر ہے تو امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک گمان غالب پر ہے کیونکہ حقیقت
کا جاننا ایک تو متعذر اور دوم حرج شدید ہے حتی کہ فقیر کی خانہ تلاشی لینے اور پھر اُسکے پڑوسیون سے دریافت کرنے
پر قطعاً اُسکا محتاج فقیر ہونا معلوم ہوسکتا ہے اور یہ شرعاً مدفوع کیا گیا تو حکم زکوۃ کا مدار مزکی کے اجتہاد وغالب گمان
پر رکھا گیا ہے - جیسے مسئلہ قبلہ مین ہے - امام ابو یوسف کے نزدیک حقیقت پر مدار ہے یعنی درحقیقت وہ اقسام
محتاجون سے کسی قسم کا محتاج ہو کیونکہ انپر واقف ہونا ممکن ہے جیسے وضو مین درحقیقت پاک پانی ہونے پر
اور لباس مین پاک کپڑا ہونے پر مدار ہے اور مراد وقوف سے اور حقیقت سے علم الٰہی نہین بلکہ انسانی واقفیت جن
وجوہ سے ہوتی ہے اُنسے درحقیقت پاک ہونا ومحتاج ہونا ادائے زکوۃ مین لازم ہے - اور ثمرہ اختلاف اسوقت ظاہر
ہوگا کہ مثلاً پانی سے وضو کیا پھر بالقطع ظاہر ہوا کہ یہ نجس تھا تو اعادہ واجب ہے بخلاف مسئلہ قبلہ کے کہ وہان تعلق
بحقیقت نہین تو نماز ہوجائیگی - بنظر تحقیق ظاہر ہوتا ہے کہ اصل مین کچھ اختلاف نہین اور بنائے کار حقیقی محتاجی پر
سب کے نزدیک ہے اور اسی اصل پر امام ابوحنیفہ رح سے اعادہ کی روایت ہے لیکن استحساناً امام رح کے نزدیک
زکوۃ مین اعادہ واجب نہین کیونکہ اسمین حرج عارض ہے اسلیے کہ مکرر سہ کرر اعادہ مین اسکے مال پر قدر قرض سے

زائد نوبت پہونچیگی اور یہ شرح مین مسموع نہین ہی اور یہ تحقیق نفیس ہی کہ سواے اس ترجمہ کے شروح مین نہین ملیگی
فاللہ تعالے اعلم - م - وعن ابی حنیفۃ فی غیر الغنی - اور امام ابو حنیفہ سے سواے غنی کی صورت کے - ف
یعنی جب کہ ظاہر ہو کہ ہاشمی یا ذمی یا بیٹا یا باپ ہی - انہ لا یجزیہ - مروی ہوا کہ نہین جائز ہی - ف - مین کہتا ہون
کہ یہ اصل کے قیاس پر ہی کہ مدار حکم حقیقی مصرف پر ہی - اور یہ روایت نوادر ہی - والظاہر ہو الاول - اور
ظاہر الروایۃ تو وہی اول ہی - ف - یعنی سب صورتون مین زکوٰۃ ادا ہوگئی جب کہ اُسنے غالب گمان مین مصرف
جانکر دی - وہذا اذا تحری ودفع وفی اکبر رایہ انہ مصرف - یہ حکم تو اُسوقت تھا کہ اُسنے دل تحری کی اور مال
دیا اس حالت مین کہ اُسکے غالب گمان مین یہی تھا کہ یہ شخص زکوٰۃ صرف کرنے کا محل ہی - باقی رہین اُسکے خلاف
دو صورتین - تو فرمایا - اما اذا شک ولم یتحر - رہا جب کہ اُسنے شک کیا اور تحری نہ کی - ف - یعنی شک ہوا
کہ مصرف ہی یا نہین اور اُسوقت چاہیے تھا کہ دل سے تحری کرتا مگر نہ کیا - او تحری فدفع وفی اکبر رایہ انہ لیس
بمصرف لا یجزیہ - یا اُسنے تحری کی یعنی غالب گمان ہوا کہ مصرف ہی پھر مال دیا ایسی حالت مین کہ اُسکے غالب
گمان مین وہ مصرف نہ تھا یعنی دینے سے پہلے تحری اول بدل گئی تھی تو دونون مین سے کسی صورت مین زکوٰۃ ادا
نہ ہوگی - الا اذا علم انہ فقیر - مگر جب کہ پیچھے اسکو کھل جاوے کہ یہ شخص فقیر تھا - ف - یعنی جسوقت اُسنے
مال دیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوئی کیونکہ اُسنے اپنے اجتہاد مین مصرف نہ جانا پھر دیا تو فرمانبرداری کی نیت نہ ہوئی - لیکن
اگر اسکے بعد کھل گیا کہ وہ شخص درحقیقت فقیر تھا یعنی مصرف تھا تو اب زکوٰۃ ادا ہوگئی کیونکہ معلوم ہو گیا کہ اسکا
گمان غلط تھا اور اسنے اداے زکوٰۃ کی نیت کی تھی تو مال اپنے موقع پر پہونچ گیا اور زکوٰۃ ادا ہوگئی - ہو الصحیح
یہی قول صحیح ہی - ف - اور بعض مشائخ نے عدم جواز سمجھا جیسے قبلہ مشتبہ تھا اور تحری اُسکی ایک جانب
ٹھہری مگر اُسنے دوسری طرف پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ یہی جہت ٹھیک تھی تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہین جائز
ہی اسی طرح زکوٰۃ بھی جائز نہوگی اگرچہ معلوم ہو کہ وہ ٹھیک مصرف تھا - یہ سمجھ صحیح نہین کیونکہ قبلہ تو حقیقت مین
وہی جہت جس طرف تحری ٹھہری تو اس سے مخالفت کرنا گناہ کبیرہ حتی کہ ابو حنیفہ رح نے کہا کہ اسپر کفر کا خوف
ہی اور زکوٰۃ ایسے شخص کو جو تحری مین مصرف نہ تھا دینا کچھ گناہ نہین غایت یہ کہ زکوٰۃ ادا نہو پھر جب معلوم
ہو گیا کہ وہ مصرف تھا تو ادا ہوگئی - کذا فی الفتح - پھر شاید یہ کہ مقصود زکوٰۃ وصول مال بفقراء ہی اور دینے والے
کو ثواب پس جب اسنے نیت زکوٰۃ کی اور درحقیقت مال ایک فقیر کو پہونچ گیا تو مقصود پورا ہوگیا - م - ولو دفع
الی شخص - اور اگر زکوٰۃ ایک شخص کو دیدے - ف - یعنی انسانی صورت کو بدون شناخت کے -
ثم علم انہ عبدہ او مکاتبہ - پھر معلوم کیا کہ یہ شخص اسکا غلام یا اسکا مکاتب تھا - لا یجزیہ - تو اسکی زکوٰۃ بجا
ادا نہ ہوئی - ف - مکاتب بھی اسکا غلام ہی مگر کمائی کا خود مختار ہی تو عبدہ یعنی غلام سے ایسا مملوک مراد ہی جسکی
کمائی مولی کی ملک ہی جیسے مدبر یا ام ولد یا قن یعنے محض مملوک - کما فی شرح الطحاوی ع - لانعدام التملیک
بوجہ تملیک معدوم ہونے کے - ف - یعنی مزکی نے محتاج کو مال کا مالک نہین کیا - لعدم اہلیۃ الملک
بوجہ نہونے لیاقت ملک کے - ف - یعنی غلام مین مالک ہونے کی لیاقت نہین حتی کہ اسکی کمائی کا مالک
اسکا مولی ہوتا ہی تو تملیک نہوئی - وہو الرکن علی ما مر - حالانکہ تملیک رکن ہی چنانچہ گذرا - ف - اور مکاتب
مین اگرچہ مالک ہونے کی لیاقت ہی کیونکہ مولی نے اسکو اپنی کمائی کا خود مختار کردیا لیکن اسکے یہی معنی ہوے
کہ اصل مالک تو مولی ہوتا ہی پھر اسنے احسان کرکے مکاتب کو خود مختار کیا لہذا مکاتب کے مال کا ایک جہت

مولیٰ مالک ہے تو مکاتب میں عدم جواز کی وجہ یہ کہ تملیک ناقص ہوئی حالانکہ کامل تملیک رکن ہے سخا فہم م ولا یجوز دفع الزکوٰۃ الی من یملک نصابا۔ اور نہیں جائز ہے دینا زکوٰۃ ایسے شخص کو جو مالک ہو نصاب کا۔ ف۔ خواہ نصاب نامی ہو یا نہو۔ من ای مال کان۔ چاہے کسی مال سے ہو۔ ف۔ سونا چاندی یا جانور وغیرہ لان الغنی الشرعی مقدر بہ۔ کیونکہ تونگری شرعی اسی نصاب کے ساتھ اندازہ کی گئی ہے۔ ف۔ پس جسکے پاس یہ نصاب ہو وہ شرعاً تونگر ہے۔ والشرط ان یکون فاضلا عن الحاجۃ الاصلیۃ۔ اور شرط یہ کہ اصلی حاجت سے فاضل ہو۔ ف۔ اور نصاب کا نامی ہونا شرط نہیں۔ وانما النماء شرط الوجوب۔ اور نامی ہونا تو زکوٰۃ واجب ہونے کی شرط ہے۔ ف۔ پس نامی نہ ہو تو زکوٰۃ واجب نہو گی لیکن وہ تونگر ہے کہ اسکو زکوٰۃ دینی جائز نہیں ہے۔ حتی کہ اگر دو سو درم کی کتابیں ہوں جنکی حاجت مالک کو پڑھنے پڑھانے یا حفظ و تصحیح میں ہے تو اسکو زکوٰۃ دینا جائز ہے۔ القاضیخان۔ خواہ کتب فقہ و حدیث ہوں یا صرف زبان عرب کے دیوان وکتب نحو صرف وغیرہ ہوں۔ محیط السرخسی۔ اگر دوکانیں و مکانات کرایہ پر چلانے کی بقیمت تین ہزار درم وغیرہ ہوں مگر انکی آمدنی اسکو مع عیال کے کافی نہیں تو امام محمدؒ کے قول میں اسکو زکوٰۃ دینا جائز ہے یوں ہی جب زمین اسقدر قیمت کی ہو اور آمدنی مع عیال کافی نہو تو محمد بن مقاتل کے نزدیک اسکو زکوٰۃ لینا جائز ہے اور اگر متاع و جواہر ہوں تو نہیں جائز ہے۔ اسکا میعادی قرضہ دوسرے پر ہے اور فی الحال محتاج نفقہ ہوا تو میعاد تک کے لیے زکوٰۃ سے لینا جائز ہے اور اگر قرضہ میں میعاد نہو پس اگر قرضدار تنگدست ہو تو بھی اصح قول میں اسکو زکوٰۃ لینا جائز ہے کیونکہ بمنزلہ ابن السبیل کے ہے۔ اور اگر قرضدار تونگر و مقر ہو یا منکر پر گواہ عادل ہوں تو نہیں جائز۔ اور اگر عادل نہوں تو اسکو قاضی پاس لیجاوے اور قسم لے جب وہ قسم بھی کھاجاوے تو اب اسکو زکوٰۃ لینا جائز ہے۔ القاضیخان۔ مکان ہے جس میں رہتا ہے تو اسکو صدقہ حلال اگرچہ تمام گھر میں نہ رہتا ہو۔ الزاہدی۔ ہزار درم مال و ہزار درم اسپر قرضہ اور دس ہزار کا مکان و خادم و اثاث البیت ہے تو بھی اسکو صدقہ لینا جائز ہے۔ المبسوط۔ پس عدم جواز اسکو جو دو سو درم یا اسقدر متاع یا کسی نصاب سے اصلی حاجت سے زائد کا مالک ہو۔ ویجوز دفعہا الی من یملک اقل من ذلک۔ اور زکوٰۃ دینا ایسے شخص کو جائز جو اس سے کم کا مالک ہو۔ ف۔ یعنی قدر نصاب فاضل سے کم اسکے پاس فاضل ہو اگرچہ کمی بہت کم ہو۔ امام احمدؒ و ثوری و اسحٰق وغیرہ کے نزدیک نہیں جائز ہے بدلیل حدیث کہ جس نے لوگوں سے سوال کیا درحالیکہ اسکے پاس اسقدر ہے جو اسکو مستغنی کرے تو قیامت میں اس شکل سے آویگا کہ اسکا سوال اسکے چہرہ پر خموش یا خدوش یا کدوح ہوگا۔ رواہ الترمذی وغیرہ وحسنہ الترمذی۔ جواب یہ کہ اول تو اسکی اسناد میں حکیم بن جبیر راوی ضعیف ہے لہذا اس روایت کو یحییٰ بن معین و نسائی و دارقطنی وغیرہم نے ضعیف کہا۔ دوم اسمیں سوال کی حرمت منصوص ہے اور ہم بھی کہتے ہیں کہ جو شخص ایک روز کے نفقہ سے مستغنی ہو اسکو سوال حرام ہے اور بیان کلام یہ کہ اگر اسکو زکوٰۃ دیجاوے تو جائز ہے۔ وان کان صحیحا مکتسبا۔ اگرچہ وہ شخص تندرست کمانے والا ہو۔ ف۔ خلافا للشافعیؒ۔ لانہ فقیر۔ یعنی جواز اسوجہ سے کہ یہ شخص فقیر ہے۔ ف۔ غنی نہیں ہے۔ والفقراء ہم المصارف۔ اور فقیر ہی لوگ زکوٰۃ کے مصارف ہیں۔ ف۔ کسی قسم کے محتاج ہوں۔ ولان حقیقۃ الحاجۃ لا یوقف علیہا۔ اور اسوجہ سے کہ حقیقت احتیاج پر تو وقوف نہیں ہو سکتا۔ ف۔ حتی کہ اگر حکم کا مدار اسپر ہوتا کہ جو حقیقت میں احتیاج رکھتا ہو اسکو دینے سے زکوٰۃ ادا ہوگی تو حقیقت احتیاج دریافت کرنے میں سخت حرج و مشقت لاحق ہوتی۔ فادیر الحکم علی دلیلہا۔ تو دوران کیا گیا حکم اسکی

دلیل پر۔ ف۔ یعنی حکم کا مدار اسپر ہوا کہ جسین حاجتمندی کی دلیل ہو اسکو دیدو۔ وہو فقد النصاب۔ اور دلیل محتاجی کی مفقود ہونا نصاب کا۔ ف۔ کیونکہ جسکے پاس نصاب ہی اسکو شرع نے غنی ٹھہرایا تو جسکے پاس نصاب مفقود ہی وہ محتاج ہوا اور رہا یہ کہ اسکو حقیقت مین احتیاج ہی یا بوجہ زہد کے نہین ہی تو اسکو اللہ تعالیٰ جانتا ہی۔ طالب علم جب علم مین مشغول ہوا اور کمائی چھوڑی اور اسکو نفع حاصل ہونے کی امید ہی تو اسکو زکوٰۃ حلال ہی۔ م ت۔ ویکرہ ان یدفع الی واحد مائتی درہم فصاعدا۔ اور مکروہ ہی کہ ایک شخص کو دوسو درم یا زیادہ دیدے۔ ف۔ جبکہ وہ قرضدار نہو یا عیالدار نہو کہ بعد ادائے قرض و تقسیم عیال کے دوسو درم سے کم پڑتے ہین۔ المبسوط م ع۔ وان دفع جاز۔ اور اگر دیدیے تو جائز ہی۔ ف۔ یعنی زکوٰۃ ادا ہوگئی۔ وقال زفر رح لایجوز لان الغناء۔ اور زفر رح نے کہا کہ جائز نہین کیونکہ غنی ہونا۔ ف۔ یعنی جس شخص کو دوسو درم دیے جاتے ہین اسکا غنی ہونا۔ قارن الاداء۔ مقارن و متصل ادا کے واقع ہوا۔ فحصل الاداء الی الغنی۔ تو ادائے زکوٰۃ تونگر کو پایا گیا۔ ف۔ اور یہ جائز نہین ولنا ان الغناء حکم الاداء۔ اور ہماری حجت یہ کہ غنی ہوجانا تو ادا کا حکم ہی۔ ف۔ یعنی ادا کرنے پر یہ اثر مترتب ہوا کہ وہ فقیر تونگر ہوگیا۔ فیتعقبہ۔ تو غنی ہونا ادا کے پیچھے لگا ہوا ہوگا۔ ف۔ اور ساتھ ہی معا نہین ہوسکتا تاکہ غنی کو دینا لازم آوے بلکہ دینے پر غنی ہونا لازم آیا پس دینا فقیر کو صحیح ہوگیا۔ لکنہ یکرہ لقرب الغنی منہ۔ لیکن یہ مکروہ ہی بوجہ قریب ہونے تونگری کے ادا سے۔ ف۔ یعنی ادا کیا ایسی حالت مین کہ تونگری نقیر سے قریب تھی۔ کمن صلی وبقربہ نجاستہ۔ جیسے کسی نے نماز پڑھی ایسی صورت سے کہ اُسکے قرب مین نجاست ہی۔ ف۔ تو نماز جائز ہوتی ہی مگر کراہت ہی۔ ف۔ اس نظیر مین تنبیہ ہی کہ مال و دولت تونگری ایک قسم کی نجاست ہی پھر بہت کی بھی نہ چاہیے۔ قال وان یغنی بہا انسانا احب الی۔ امام محمد رح نے کہا کہ اور صدقہ کے ساتھ کسی انسان کو مستغنی کردے تو یہ مجھے پسندیدہ نظر آتا ہی۔ ف۔ مستغنی کرنے سے غنی و تونگر کردینا مراد نہین بلکہ۔ معناہ الاغناء عن السوال۔ اس کلام کا مقصود سوال سے مستغنی کرنا۔ ف۔ یعنی ایک یوم کا سد رمق دینا۔ نع۔ لان الاغناء مطلقا مکروہ۔ کیونکہ مطلقاً غنی یعنی مالک نصاب کردینا تو مکروہ ہی۔ ویکرہ نقل الزکوٰۃ من بلد الی بلد۔ اور مکروہ ہی زکوٰۃ کا مال منتقل کرنا ایک شہر سے دوسرے شہر کو۔ ف۔ اور جو کرنا چاہیے یہ ہی کہ۔ انما تفرق صدقۃ کل فریق فیہم۔ ہر فریق کا صدقہ انہین مین بانٹا جاوے۔ ف۔ اور یہی قول شافعی ہی۔ لما روینا من حدیث معاذ رض۔ بدلیل حدیث معاذ رض کے جو ہم روایت کرچکے۔ ف۔ یعنی قولہ تؤخذ من اغنیائہم وترد الی فقرائہم۔ اس سے ظاہر ہی کہ انہین کے فقیرون مین تقسیم ہو۔ وفیہ رعایۃ حق الجوار۔ اور اسمین حق جوار کی رعایت بھی حاصل ہی۔ ف۔ یعنی ہر فریق تونگرون کی زکوٰۃ جب انہین کے ہمسایہ فقیرون کو دیگئی تو ایک ثواب ادائے زکوٰۃ کا اور دوم ثواب حق جوار کا تو یہی ارجح ہی اور دوسرے شہر مین نقل کرنا مکروہ ہی۔ الا ان ینقلہا الانسان الی قرابتہ۔ مگر آنکہ آدمی اپنی زکوٰۃ کو اپنے اہل قرابت کی طرف منتقل کرے۔ ف۔ جو محتاج اور دوسرے شہر مین ہین تو جوار کا حق چھوڑا اور قرابت کا حق لیا۔ او الی قوم ہم احوج من اہل بلدہ۔ یا ایسی قوم کی طرف منتقل کرے جو اُسکے شہر والے فقراء سے زیادہ محتاج ہین۔ ف۔ تو ان دونون صورتون مین کراہت نہین۔ لما فیہ من الصلۃ۔ کیونکہ اسمین با صلۂ رحم ہی۔ ف۔ جبکہ اہل قرابت کی طرف منتقل کیا اور صلۂ رحم بہ نسبت حق جوار کے اشرف ہی۔ او زیادۃ دفع الحاجۃ۔ یا حاجت دور کرنے مین زیادتی ہی۔ ف۔ جبکہ زیادہ حاجتمند کی طرف منتقل کیا۔ اور شریعت زکوٰۃ کا اصل مقصود فقیر کی حاجت دور کرنا ہی م نع۔ اور اگر پیشگی زکوٰۃ نکالے تو

منتقل کرنا مطلقاً مکروہ نہیں - السراج - پھر جس صورت مین کراہت ہو وہ نفس زکوٰۃ مین نہین بلکہ عارضی وجہ ہی لہذا فرمایا - ولو نقل الی غیرہم اجزاہ - یعنی اگر اہل قرابت واحوج کے سوائے دوسرون کی طرف منتقل کرکے لے گیا تو بھی زکوٰۃ ادا ہوگئی - ف - اسپر اہل العلم کا اتفاق ہے - وان کان مکروہا - اگرچہ یہ فعل مکروہ ہو - لان المصرف مطلق الفقراء بالنص واللہ اعلم - کیونکہ زکوٰۃ کا مصرف تو مطلق فقراء ہین بنص قرآن - ف - یعنی قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء - مین کوئی خصوصیت جوار کے فقراء یا کسی جگہ کے فقراء کی نہین بلکہ مطلق لہذا جس فقیر کو پہونچا دے ادا ہو جائیگی - واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب - م - عید مین محتاج اقربار کے لڑکون کو زکوٰۃ سے دیا یا فرزند وغیرہ کی خوشخبری سنانے والے کو تو جائز ہے بہن کو زکوٰۃ دے جسکا شوہر اسکا مہر بروقت طلب کے نہین دے سکتا یا نہین دیتا تو جائز ہی ورنہ نہین - ع و - ملحقات مین سے صدقۃ النذر ہے اور بعض احکام بیان کرنا اولی ہے واضح ہو کہ نذر ادا کرنا فرض ہے اگر کسی خاص درم یا روپیہ یا خاص فقیر کو دینے کی نذر کی تو خصوصیت لازم نہین حتی کہ اگر اسکے مثل دوسرے فقیر کو دیدیا تو نذر ادا ہوگئی اور اگر مثلاً چار من گیہون کے صدقہ کرنے کی نذر کی پھر انکی قیمت دیدی تو جائز ہے - جو چیز صدقہ دیدے اسکو خود نہ خریدے - جو چیز مثلی نہین ہے مثلاً یہ بکری وگھوڑا تو عین ادا کرے پھر اگر تلف ہو جاوے تو قیمت دے - نذر کی کہ اگر مجھے مال ملے تو دوچند زکوٰۃ دون پھر ملا تو اسپر فقط قدر فریضہ واجب ہے نہ دوچند - اگر ایسا ہو تو میرے مال سے ہزار صدقہ ہین حالانکہ مال صرف سو ہین تو صحیح یہ کہ اسی قدر لازم ہین نہ زیادہ - میرا مال مساکین مین صدقہ ہے حالانکہ مال کچھ نہین تو لازم بھی کچھ نہین - تندرستی ہو تو سو صدقہ ہونگا پھر ہوا تو ادا کرے پھر اگر اسوقت پچاس ہی ہون تو جب باقی پاوے پوری کرے - مجھپر ایک پیسہ صدقہ ہے جب مین کھاؤن تو ہر لقمہ پر ایک پیسہ واجب ہوگا - اور جب پیون تو ہر سانس پر ایک پیسہ نہ ہر گھونٹ پر - نقرا مکہ معظمہ پر صدقہ کی نذر کی پھر غیرون کو دیدی تو جائز ہے جیسے مکہ مین نماز یا روزہ کی نذر کی پھر وطن مین ادا کر دی تو ہوگئی - باقی مسائل نذر اپنے مقام پر ہین - ف م

باب صدقۃ الفطر

باب صدقۃ الفطر کے بیان مین - یہ صدقہ اگرچہ عید الفطر کے روز نماز سے پہلے ادا کرنا واجب ہے مگر صدقات زکوٰۃ کے تحت مین بیان کردیا - صدقہ وہ عطیہ کہ تقرب الٰہی کی امید پر دیا جاوے - صدقۃ الفطر لفظ عربی ہے مگر زمانہ اسلام سے پہلے نہ تھا پھر بقول ابوبکر بن العربی رح یہ نام حضرت شارع صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ملا - نووی رح نے کہا کہ فقہار کی اصطلاح ہے گویا ماخوذ از فطرت بمعنی نفس وخلقت ہے - ع - کیونکہ ہر نفس کی طرف سے دیا جاتا ہے لیکن مترجم اسمین وقت فجر عید سے مناسبت ظاہر نہین ہوتی اور اگر فطر مقابل صوم ہوتا تو وقت موزون تھا بلکہ یہی اظہر ہے چنانچہ حدیث شریعت آئی ہے اگرچہ صغیر بچہ کی طرف سے ہونے کی حکمت ظاہر نہین ہوتی جسپر روزہ نہین - حالانکہ دقائق حکمت خود بیان سے باہر ہین - واللہ سبحانہ تعالیٰ ہو العلیم الحکیم - م - وفی العینی صدقۃ الفطر شرع مین وہ صدقہ ہے جو بطور عبادت وصلہ کے از راہ ترحم دیا جاتا ہے اور ہبہ سے فرق یہ کہ ہبہ از راہ تکرم ہوتا ہے نہ ترحم - کما فی المحیط - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید سے دو روز پہلے خطبہ سنا کر صدقۃ الفطر نکالنے کا حکم کرتے - الشمنی - ف - یہ ترحم تھا کہ عید کے روز سب لوگ رنج سے فارغ ہو کر باہم بخوشی ملین م - صدقۃ الفطر کے متعلق چھ باتون مین کلام کرنا چاہیے اول کیفیت یعنی واجب وغیرہ - دوم کمیت یعنی کسقدر - سوم شرط - چہارم سبب - پنجم رکن - ششم وقت وجوب و وقت

استحباب - پھر مخفی نہین کہ رکن تو یہی کہ جسکو دینا چاہیے دیدے - اور سبب شرعیت روایت ابوداؤد وابن ماجہ مین ابن عباس رضہ سے منصوص ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زکوۃ الفطر روزہ رکھنے والے کے واسطے لغو اور رفث سے پاک کرنے والی ہی اور مسکینون کے واسطے طعام ہی پس جس نے اسکو قبل نماز کے ادا کردیا تو وہ زکوۃ مقبول ہی اور جس نے بعد نماز کے دی تو وہ منجملہ صدقات کے ایک صدقہ ہی - دارقطنی نے روایت کرکے کہا کہ اسکی اسناد مین کوئی مجروح نہین ہی - ف - **قال صدقة الفطر واجبة على الحر المسلم اذا كان مالكا لمقدار النصاب فاضلا عن مسكنه وثيابه واثاثه وفرسه وسلاحه وعبيده** - صدقۃ الفطر واجب ہی آزاد مسلمان پر جب کہ وہ مالک ہو بقدر نصاب کا جو کہ فاضل ہو اسکے مسکن وکپڑون واثاثہ وگھوڑے وہتیار وخدمتی غلامون سے - ف - یعنی یہ چیزین جو آدمی کی حاجت وضرورت مین کارآمد ہوتی ہین ان سب سے یہ نصاب فاضل ہو خواہ نامی ہو یا نہو - خلاصہ یہ کہ شرعی تونگر ہو جسکو زکوۃ لینا حلال نہین ہی - اور آزاد سے مملوک خارج ہوا اگرچہ مکاتب ہو اور مسلمان کہنے سے معلوم ہوا کہ کافر کے ذمہ نہین ہی - پھر مسلمان غنی پر واجب ہی اگرچہ عورت ہو - پھر تنصیص کی کہ یہ صدقہ واجب ہی - اما وجوبہا **فلقوله عليه السلام في خطبته ادوا عن كل حر وعبد صغير او كبير نصف صاع من بر او صاعا من شعير** - پس اسکا واجب ہونا بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو اپنے خطبہ مین دو جو عید کے ایک یا دو روز پہلے فرمایا تھا عبد الرزاق بسند صحیح) ارشاد فرمایا کہ ادا کرو ہر آزاد وغلام سے خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو آدھا صاع گیہون یا ایک صاع جو - **رواه ثعلبة بن صعير العدوي** - اس خطبہ کو ثعلبہ بن صعیر عدوی رضی اللہ عنہ نے نقل کیا - ف - کہا گیا کہ عدوی منسوب بجانب عدی شاعر ہی جو ثعلبہ کے اجدادمین سے ہی اور شیخ حمید الدین الضریر رح نے کہا کہ اصح عذری ع ذ منقوطہ ری - ہی - مع - یہی صحیح ہی - مف - مین کہتا ہون کہ یہ روایت اگرچہ عذری ہو لیکن عدوی بھی صحیح ہی کوئی وجہ غلط ہونے کی موجود نہین - م - یہ حدیث ابوداؤد وعبد الرزاق ودارقطنی نے روایت کی - ف - وجہ استدلال یہ کہ ادوا صیغۃ الامر واسطے وجوب کے ہی - اور شافعی ومالک واحمد نے کہا کہ صدقہ فطر فرض ہی - بدلیل حدیث ابن عمرؓ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض فرمائی زکوۃ فطر رمضان سے لوگون پر ایک صاع چھوہارے یا ایک صاع جو سے ہر آزاد وغلام پر مذکر ہو یا مونث ہو مسلمانون مین سے - رواہ البخاری ومسلم - اور دوسری روایت مین ابن عمر رضہ نے کہا کہ پھر لوگون نے اسکے عدل مین نصف صاع گیہون سے کردیے - حق یہ کہ کچھ اختلاف نہین اسواسطے کہ بالاجماع جو شخص صدقہ فطر سے منکر ہو وہ کافر نہین حالانکہ فرض قطعی کا منکر بالاجماع کافر ہی تو فرض سے ان اماموں کی یہی مراد جس کو ہم واجب کہتے ہین - ومنجملہ دلائل وجوب کے حدیث ابن عباس رضہ ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک منادی کو حکم دیا جس نے بطن مکہ مین پکار دیا کہ صدقۃ الفطر حق واجب ہی ہر مسلمان صغیر وکبیر آزاد ومملوک پر الخ - رواہ الحاکم وصححہ - بالجملہ یہ احادیث ہین کہ بعض مین صیغۂ امر اور بعض مین لفظ فرض وبعض مین حق واجب وارد ہی لیکن احادیث صحیحہ آحاد ہین - **وبمثله يثبت الوجوب** - اور اسکے مثل دلیل سے وجوب ثبوت ہوتا ہی - ف - نہ فرض قطعی - **لعدم القطع** - بوجہ عدم قطع کے - ف - کیونکہ آحاد اسانید سے بالاجماع قطعیت مین شبہہ رہتا ہی - اور ذخیرہ مالکیہ مین ہی کہ امام مالک سے ایک روایت مین آیا کہ صدقۃ الفطر سنت ہی اور یہی بعض متاخرین وظاہریہ وغیرہ کا قول ہی بدلیل حدیث قیس بن عبادہ رضہ کہ ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقۃ الفطر کا حکم نزول زکوۃ سے پہلے دیا تھا پھر جب زکوۃ نازل ہوئی تو نہ ہمکو حکم دیا اور نہ منع کیا اور ہم صدقۃ الفطر ادا کرتے ہین - رواہ النسائی وابن ماجہ والحاکم - جواب یہ کہ ایک فرض نازل ہونے سے دوسرا منسوخ ہونا [illegible]

نہین ہے۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ یہ جواب تو کافی نہین کیونکہ زکوٰۃ نے احکام متعلقہ مال بہت منسوخ کر دیے چنانچہ تو لہ یسئلونک
ماذا ینفقون قل العفو الآیہ اور مانند اسکے بہت ہین اور صحیح جواب میرے نزدیک یہ ہے کہ قیس رضی اللہ عنہ وانکی قوم کو
کوئی جدید حکم نہین دیا لیکن ابن عباس کی حدیث حاکم اوپر گذری کہ بطن مکہ مین منادی کرائی کہ صدقۃ الفطر حق واجب
ہے حالانکہ یہ بعد نزول زکوٰۃ کے سال فتح مکہ مین ہوا پس ثابت ہوا کہ بعد نزول زکوٰۃ کے اسکا حکم دیا ہے۔ المترجم
پھر یہ صدقہ واجب ہونے مین آزادی و اسلام و تونگری شرط ہے۔ وشرط الحریۃ لتحقق التملیک۔ اور شرط
آزادی کی اسواسطے کہ تملیک متحقق ہو۔ ف۔ اور غلام تو اپنی ذات کا مالک نہین پس مال کا کہان سے
مالک ہوگا تو غلام پر یہ صدقہ واجب ہونے کے یہ معنی کہ آزاد غنی پر مثل اپنی ذات وعیال کے اپنے غلامون
کا بھی واجب ہے۔ والاسلام لیقع قربۃ۔ اور شرط اسلام کی اسواسطے کہ صدقہ مذکور قربت طاعت ہو جاوے
ف۔ کیونکہ صدقہ تو قربت ہے جو کافر سے متحقق نہین۔ والیسار لقولہ علیہ السلام لا صدقۃ الا عن ظہر غنی
اور شرط فراخدستی یعنی تونگری کی اسواسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ لا صدقۃ الخ یعنی نہین صدقہ
مگر تونگر سے۔ ف۔ اور اوپر کا ہاتھ نیچے ہاتھ سے بہتر ہے اور شروع کر ایسے کے ساتھ جسکو تو اپنی پرورش
مین رکھتا ہو۔ یہانتک ترجمہ تمام حدیث ہے جسکو امام احمد نے روایت کیا اور بخاری نے اسکو مختصر معلق ذکر
کیا۔ اور اخیر جملہ کے یہ معنی کہ پہلے عیال کی پرورش کرے پھر وسعت ہو تو غیر کو دے کیونکہ موافق حکم الٰہی
عیال کی پرورش مین واجبہ صدقہ کا ثواب ہے اور وہ نفل صدقہ سے افضل ہے۔ م۔ وھو حجۃ علی الشافعی فی قولہ
یجب علی من یملک زیادۃ علی قوت یومہ لنفسہ وعیالہ۔ اور یہ حدیث حجت ہے شافعی پر انکے اس قول
مین کہ صدقہ فطر ایسے شخص پر واجب ہے جو اپنے وعیال کے ایک روز کی قوت سے زیادہ کا مالک ہو۔ ف
اور وجہ حجت یہ کہ اسقدر سے وہ غنی نہوگا اور صدقہ تو غنی سے ہے۔ اگر کہا جاوے کہ غنی وہ کہ بے پروا ہو تو شاید
یہ شخص اس روز کی قوت سے بے پروا ہو کر غنی ٹھہرے جواب یہ کہ محتاجی کی حقیقت پر وقوف ممکن نہین تو
تونگری کا مدار صرف شرع کی دلیل پر ہوگا اور غنی سے زکوٰۃ دینے مین شرع نے نصاب پر مدار رکھا ہے۔ لہذا فرمایا۔
وقدر الیسار بنصاب لتقدیر الغناء فی الشرع بہ فاضلا عما ذکر من الاشیاء۔ اور اندازہ کیا گیا آسودگی
و تونگری کا ہر قسم کے نصاب کے ساتھ کیونکہ شرع مین تونگری کا اندازہ اسی کے ساتھ ہے درحالیکہ یہ نصاب فاضل
ہو اشیاے مذکورہ سے۔ ف۔ یعنی مسکن و کپڑے و اثاثہ و گھوڑا و ہتھیار و خدمتی مملوک۔ یعنی ضروری حاجتون
سے زائد ہو۔ لانہا مستحقۃ بالحاجۃ الاصلیۃ۔ کیونکہ یہ چیزین مذکورہ مستحق بحاجت اصلیہ ہین۔ ف۔ یعنی
ایسی چیزین ہین کہ گویا انکو حاجت اصلیہ قرار دیا جاوے۔ والمستحق بالحاجۃ الاصلیۃ کالمعدوم۔ اور جو
نصاب کہ مستحق بحاجت اصلیہ ہو وہ معدوم کے مانند ہے۔ ف۔ جیسے پانی اگر پینے ہی کے لائق ہو تو کالعدم
شمار ہو کر تیمم جائز ہے لہذا جب ایسی چیزون وحاجات اصلیہ سے زائد ہو تو وہ اگر بقدر نصاب پہونچ گیا تو غناء کے
مرتبہ پر ہے۔ ولا یشترط فیہ النمو۔ اور اس نصاب مین نمو شرط نہین ہے۔ ف۔ یعنی اگر نمو رہے خواہ خلقی جیسے سونا
چاندی مین ہے یا ترکیبی مانند تجارت وغیرہ کے تو اسپر زکوٰۃ بھی واجب ہوگی اور اگر نہو تو تونگری مین مضر نہین۔
ویتعلق بہذا النصاب حرمان الصدقۃ ووجوب الاضحیۃ والفطر۔ اور ایسے نصاب کی وجہ سے صدقہ زکوٰۃ
لینے سے محروم ہونا اور مالک پر قربانی و صدقہ فطر واجب ہونا متعلق ہوگا۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ ایسے تونگر پر
صدقۃ الفطر اپنی نفس کی طرف سے اور اپنی صغیر اولاد کی ہر فرد اور اپنی خدمتی مملوکون مین ہر اس کی طرف

سے نکالنا واجب ہے چنانچہ ہر ایک کو مع دلیل کتاب میں فرمایا کہ - یخرج ذلک عن نفسه - نکالے اس صدقہ کو
اپنی نفس کی طرف سے - لحدیث ابن عمر رضی الله عنهما قال فرض رسول الله صلی الله علیه وسلم زکوة الفطر
من رمضان علی الناس صاعا من تمر او صاعا من شعیر علی کل حر و عبد - ذکرا او انثی - من المسلمین - ف ترجمہ
یہ کہ بدلیل حدیث ابن عمر رضی الله عنہما کہ فرض کر دیا رسول الله صلی الله علیہ وسلم نے زکوۃ الفطر یعنی صدقہ پاک کرنیوالا
کو جو رمضان کے فطر پر دیا جاتا ہے سب لوگوں پر ایک صاع چھوہارے یا ایک صاع جو ہر آزاد و غلام پر خواہ مذکر ہو
یا مونث ہو - ویخرج عن اولاده الصغار - اور نکالے اپنی صغیر اولاد کی طرف سے - لان السبب راس
یمونه ویلی علیه - کیونکہ سبب الصدقہ تو ایسا راس ہے کہ اسکو روزینہ دینا اور اسپر متولی ہو - ف راس کے سبب
ہونے کی دلیل بیان کی - لانها تضاف الیه - کیونکہ صدقہ مذکور مضاف ہوتا ہے راس کی جانب - یقال زکوۃ الراس
کہا جاتا ہے زکوۃ الراس - ف یعنی صدقۃ الفطر بھی کہتے ہیں اور اسی کو زکوۃ الراس بھی کہتے ہیں تو یہ زکوۃ مضاف
جانب راس ہے - وهی امارة السببیة - اور یہ اضافت سبب ہونے کی علامت ہے - ف جس سے دلالت ہوئی کہ
راس اسکا سبب ہے - اگر وہم ہو کہ پھر صدقۃ الفطر کہنے میں دلالت ہوگی کہ فطر اسکا سبب ہے - جواب دیا کہ - والاضافة
الی الفطر باعتبار انه وقتها - اور فطر کی طرف اضافت باعتبار اسکے کہ فطر اس صدقہ کا وقت ہے - ف خلاصہ
یہ کہ فطر کی طرف اضافت تو بوجہ وقت فطر کے ظاہر ہوئی اور صدقۃ الراس یا زکوۃ الراس میں اور کوئی بات
نہیں سوائے اسکے کہ یہ اضافت بجانب سبب ہے یعنی چونکہ راس کے سبب یہ صدقہ واجب ہوا تو اسکو راس
کی طرف مضاف کر دیا - ولهذا تتعدد بتعدد الراس مع اتحاد الیوم - اور اسی وجہ سے راس متعدد ہوجانے
سے صدقہ مذکور متعدد ہو جاتا ہے باوجود یوم متحد ہونے کے - ف یعنی وہی روز عید ہوتا ہے مگر کئی افراد ہوں
تو کئی صدقات ہو جاتے ہیں تو یہی راس سبب ہونگے اور دن نہ ہوا ورنہ دن تو واحد تھا - پھر اگر وہم ہو کہ تونگر
کا راس یعنی سر فقط ایک ہے تو زکوۃ الراس اسپر اپنے سر کی واجب ہوگی نہ اولاد و مملوکوں کی - اس وہم کو
دفع کر دیا کہ - والاصل فی الوجوب راسه - اور اصل وجوب صدقۃ الفطر میں تو خود تونگر کا راس ہے
ف اور باعث اسمیں یہ کہ - وهو یمونه ویلی علیه - وہ یعنی تونگر اسکی مؤنت کرتا یعنی اپنے سر کو روزینہ دیتا
اور اسپر متولی ہے - ف کیونکہ اول آدمی اپنی نفس پر خرچ کرتا ہے اور یہ حدیث میں بھی آیا ہے کہ اول خود پھر عیال
وغیرہ - پس معلوم ہوا کہ باعث اسمیں روزینہ و ولایت ہے تو نکلا کہ جہاں یہ علت پائی جاوے وہ بھی سبب ہوجائیگا
فیلحق به - تو لاحق کیا جائیگا راس تونگر کے ساتھ میں - ما هو فی معناه - ہر وہ جو اسکے معنی میں ہو - ف یعنی
ہر وہ راس جسکو یہ روزینہ دیتا ہو اور اسپر ولی ہو - کاولاده الصغار - جیسے اسکے نابالغ اولاد - ف لڑکے
و لڑکیاں - لانه یمونهم ویلی علیهم - کیونکہ یہ تونگر ہی انکو روزینہ دیتا اور انپر ولی ہے - ف جیسے اپنی راس پر۔
شیخ ابن الہمام نے ذکر کیا کہ مدار اس استدلال کا زکوۃ الراس کی لفظ پر ہے کہ جس سے ثابت ہوا کہ راس سبب ہے
بوجہ مؤنت و ولایت کے تو اولاد وغیرہ کی راس بھی جنپر یہی ولی ہے سبب صدقہ ہونگے اور انمیں ہر راس کا صدقہ
بھی یہی ادا کریگا - لیکن یہ ثابت کرنا پڑیگا کہ شارع علیہ السلام نے زکوۃ الراس کا لفظ فرمایا ہے حالانکہ یہ ثبوت
دشوار ہے - پھر شیخ نے جو استدلال ذکر کیا یہ ہے کہ حدیث ثعلبہ رضی اللہ عنہ میں عن کل حر و عبد صغیر او کبیر وارد ہے تو لفظ
عن سے نکلا کہ ہر راس کی طرف سے یہ صدقہ ہے اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما میں علی کل حر و عبد الخ میں علی سے مراد بھی
عن کل حر - کیونکہ غلام پر خود کوئی مالی عبادت اسوجہ سے نہیں ہوسکتی کہ وہ مال کا مالک نہیں ہے تو مقصود یہ کہ

مولی اسکی طرف سے نکالے بس حاصل یہ نکلا کہ صدقۃ الفطر آدمی پر اپنی اور ان لوگون کی جہت سے یہ صدقہ واجب ہوتا ہے اور شرع سے یہ بات معلوم کہ ان لوگون مین سے ایسے شخص کی طرف سے واجب نہین جو اسکی مونت وولایت مین نہو حتی کہ غیر دلن اور غیر کے غلامون کی طرف سے نہین واجب - اور دارقطنی کی روایت حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ کے آخر مین یہ لفظ بھی ہے - ممن تمونون - یعنی ہر آزاد و غلام مذکر و مونث مین سے انھین کی طرف سے جو تمھارے مونت مین ہین - یعنی شرعی ولایت سے تم پر انکا نان نفقہ واجب ہے - اگر کسی صغیر بچہ کو بدون ولایت شرعیہ کے خالی اللہ تعالی کی تقرب کی امید پر پرورش کرتا ہے تو بالاجماع اسکی طرف سے صدقۃ الفطر واجب نہین - مف - اگر وہم ہو کہ فعلی ہذا اولاد بالغ جب محتاج ہو کہ اسکا نفقہ باپ تونگر پر ہو تو اسکی طرف سے نکالنا لازم ہوگا جواب نہین کیونکہ ولایت ومؤنت کا مجموعہ ونامی مدار ہے چنانچہ آتا ہے - م - واد اسکی پرورش مین اسکی صغیر پوتے پوتیان ہین تو ظاہر الروایۃ مین انکی طرف سے واجب نہین - باپ محتاج زندہ ہو یا نہو - قاضیخان - اور روایۃ الحسن مین واجب ہے یہی ارجح ہے مف - ومما لیکہ - اور اپنی مالیک کی طرف سے صدقہ نکالے - ف - اگرچہ مملوک مدبر یا ام ولد ہون اور اگرچہ کفار ہون لیکن مکاتب نہون - لقیام المؤنۃ والولایۃ - بوجہ قائم ہونے مونت وولایت کے - ف - سروجی رح نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک ولایت نامہ اور مونت نامہ دونون ملک سبب ہے اور یہ دونون باتین صغیر اولاد اور مالیک مین موجود ہین - وہذا - اور یہ حکم - ف - ملوکون مین - اذا کانوا للخدمۃ - اسوقت کہ مالیک خدمت ہون - ف - نہ مالیک تجارت چنانچہ آویگا - اور یہ حکم اولاد مین جب کہ باپ ہی پر بار ہو - ولا مال للصغار - اور اولاد صغار کا خود کچھ مال نہو - ف - مثلاً انھون نے اپنی نانی یا مان وغیرہ کی میراث پائی ہو چنانچہ فرمایا - فان کان لہم مال - پس اگر باپ کی اولاد صغار کا خود مال ہو - ف - جیسے مذکور ہوا تو استحسان یہ کہ - یودی من مالہم عند ابی حنیفۃ وابی یوسف - صدقہ ادا کیا جاوے انکے مال سے نزدیک ابو حنیفہ وابو یوسف کے - ف - اور انکی طرف سے جو متولی ہو یعنی باپ یا اسکا وصی یا دادا یا اس کا وصی یا قاضی کا مقرر کیا ہوا وصی صدقہ نکال دے اور مجنون مین بھی یہی حکم اختلافی ہے - خلافا لمحمد - بخلاف قول امام محمد رح کے - ف - کہ انکے نزدیک صغیر پر کچھ واجب نہین اور یہی قول زفر رح وشافعی واحمد واسحق کا ہے کیونکہ یہ صدقہ عبادت ہے تو صغیر پر واجب نہوگا جیسے اسپر زکوۃ نہین ہے - مع - اور طرفین کے نزدیک استحسانا مال صغیر پر ہے - لان الشرع اجراہ مجری المؤنۃ - کیونکہ شرع نے اس صدقہ کے وجوب کو بجائے مؤنت کے جاری کیا - ف - چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا - ممن تمونون - یعنی انکی طرف سے دو جنکی مونت اٹھاتے ہو - فاشبہ النفقۃ - تو یہ مشابہ ہوگیا نفقہ کے ساتھ - ف - اور نفقہ صغار کا باپ پر اسوقت کہ صغار کا خود مال نہو اور اگر ہو تو اُسی کے مال سے اُسکا نفقہ ہے - (فرع) اگر صغیر ومجنون کے مال سے نہ دیا گیا تو جب مجنون کو افاقہ ہوا یا صغیر بالغ ہوا اسوقت خود ادا کرے اور ساقط نہوگا - ت د - ولا یودی عن زوجتہ اور مرد تونگر نہین ادا کریگا صدقہ فطر کو اپنی زوجہ کی طرف سے - ف - یعنی اسپر زوجہ کی طرف سے ادا کرنا لازم نہین - یہی قول ثوری وظاہریہ وابن المنذر مالکی وغیرہ کا ہے - لقصور فی الولایۃ والمؤنۃ - بوجہ قصور کے ولایت ومؤنت مین - ف - یعنی شوہر کی ولایت اسپر پوری نہین اور مؤنت بھی پوری نہین - فانہ لا یلیہا فی غیر حقوق النکاح - کیونکہ شوہر اس عورت پر ولایت نہین رکھتا سوائے حقوق نکاح مین - ف - پس شوہر کی ولایت زوجہ پر صرف حقوق نکاح مین ہوئی تو پوری ولایت ہر طرح نہوئی - ولا یمونہا فی غیر الرواتب

اور شوہر زوجہ کی مؤنت نہین اُٹھاتا سواے رواتب مین - ف یعنی جو امور کہ نان نفقہ و سکنی کی راتبہ مین اُسکے سواے مین اُسکی مؤنت اُٹھانا شوہر پر لازم نہین - کالمداواۃ - جیسے دوا کرنا - ف جب کہ زوجہ بیمار ہو تو یہ بلکہ عورت پر اپنی مہر سے اپنا علاج کرنا لازم ہے تو معلوم ہوا کہ مؤنث بھی پوری لازم نہین اور معلوم ہو چکا کہ سبب تو پوری ولایت و پوری مونت ہے - ابن المنذر مالکی رح نے کہا کہ عورت جب تک منکوحہ نہوئی تو بالاجماع اسکا صدقہ اسی پر واجب ہے اور بعد نکاح کے امام مالک و شافعی وغیرہ نے اختلاف کیا کہ صدقہ اسکا شوہر پر ہے جانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث مین یہ صدقہ ہر مذکر و مونث پر ثبوت ہوا اور اسکے خلاف کچھ ثبوت نہین تو عورت کے ذمہ سے بعد نکاح کے ساقط ہونا بغیر دلیل ہے تو ہمارے اصحاب مالکیہ کا یہ قول بے دلیل ہے مع - ولا عن اولادہ الکبار - اور نہ ادا کرے اپنی اولاد بالغ کی طرف سے - وان کانوا فی عیالہ اگرچہ بالغ اولاد اسکے عیال مین ہون - ف مثلاً محتاج لنجے اپاہج یا مجنون ہون کہ باپ ہی اُنکی پرورش کرتا ہو تو بھی باپ پر اُنکا صدقۃ الفطر لازم نہین - لانعدام الولایۃ - کیونکہ ولایت منعدم ہے - ف اسلیے کہ بالغ ہونے سے یہ خود اپنی آزادی ولایت رکھتے ہین - ولو ادی عنہم او عن زوجتہ بغیر امرہم اجزاہم استحسانا اور اگر مرد نے اپنی اولاد بالغین کی طرف سے یا اپنی زوجہ کی طرف سے ادا کر دیا بغیر اُنکے حکم کے تو استحساناً اُنکی طرف سے ادا ہو گیا - ف اسی پر فتوی ہے - القاضیخان - لثبوت الاذن عادۃ - کیونکہ اجازت بطور عادت ثابت ہے - ف اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہو جیسے زکوٰۃ بغیر حکم جائز نہین ہے واضح ہو کہ ظاہر کلام یہ ہے کہ اولاد بالغین اُسکے عیال مین ہون یا نہون اُنکی طرف سے بے اجازت صدقہ جائز ہے ولیکن جامع الرموز مین محیط سے لایا کہ یہ اُسی وقت جائز ہے کہ یہ لوگ اُسکے عیال مین ہون - د - ہندیہ مین محیط سے نقل کیا کہ نہین جائز ہے کہ عیال کے سواے کسی کی طرف سے بدون اسکے حکم کے دیوے - فافہم - اجداد و جدات و نوافل کی طرف سے نہ دے - التبیین اور نہ باپ ماں سے اگرچہ اُسکے عیال مین ہون - الجوہرہ - اور نہ اپنے منفیہ بھائی بہن سے اور نہ اپنی قرابت سے اگرچہ اُسکے عیال مین ہون - القاضیخان - ولا یخرج عن مکاتبہ - اور نہ نکالے اپنے مکاتب سے - لعدم الولایۃ - بوجہ ولایت نہونے کے - ف کیونکہ مکاتب اپنی کمائی کا خود مختار ہے - ولا المکاتب عن نفسہ - اور نہ مکاتب خود اپنی طرف سے نکالے - ف یہی قول جدید شافعی کا و احمد وغیرہ کا ہے - لفقرہ - بوجہ فقیر ہونے مکاتب کے - ف کیونکہ وہ مال کتابت ادا کرنے کا محتاج ہے بلکہ اسکو بالکلیہ اپنی کمائی پر اختیار تصرف بھی نہین ہے - وفی المدبر - اور مدبر غلام یا باندی مین - و ام الولد - اور ام الولد باندی مین - ولایۃ المولی ثابتۃ - مولی کی ولایت پوری ثابت ہے - فیخرج عنہما تو مولی ان دونون کی طرف سے نکالیگا - ولا یخرج عن ممالیکہ للتجارۃ - اور ایسے مملوکون غلامون و باندیون کی طرف سے نہین نکالیگا جو تجارت کے واسطے ہین - ف کیونکہ اُنمین زکوٰۃ واجب ہے - خلافا للشافعی فان عندہ وجوبہا علی العبد و وجوب الزکوٰۃ علی المولی فلا تنافی - بخلاف قول شافعی رح کے کہ اُنکے نزدیک ممالیک تجارت کی طرف سے صدقۃ الفطر نکالے کیونکہ شافعی رح کے نزدیک وجوب صدقۃ الفطر کا غلام پر ہے اور وجوب زکوٰۃ کا مولی پر ہوتا ہے تو صدقہ و زکوٰۃ مین باہم منافات نہین ہے - ف اشارہ کیا کہ یہ اختلاف ایک اصل پر مبنی ہے وہ یہ کہ صدقۃ الفطر امام شافعی رح کے نزدیک خود غلام پر واجب اور مولی اُسکی طرف سے ادا کرے پس خلاصہ تقریر یہ کہ ممالیک تجارت مین اُنکی زکوٰۃ مولی پر ہے اور صدقۃ الفطر خود ممالیک پر ہے

تو دونوں قسم کی زکوۃ ایں جمع نہ ہوئی - لیکن مخفی نہیں کہ انجام کار دونوں قسم کا بوجھ مولی ہی کو برداشت کرنا پڑا -
وعندنا وجوبہا علی المولی بسببہ - اور ہمارے نزدیک وجوب صدقۃ الفطر مولی ہی پر بسبب اپنی مملوک کے ہوتا ہی
کالزکوۃ - جیسے زکوۃ مولی پر بسبب ان ممالیک تجارت کے ہی - ف - پس اگر تجارتی مملوک کے سبب سے
صدقہ فطر ہو تو اس مال کے سبب سے ایک زکوۃ اور دوم صدقۃ الفطر اٹھانا پڑے - فیودی الی الثنا - پس یہ
مودی ہو طرف مکرر کے - ف - حالانکہ ایک سال میں مکرر خرچہ شرعاً ممنوع ہی بدلیل قولہ علیہ السلام لاثنی فی الصدقۃ
یعنی صدقہ ایک سال میں مکرر نہ لیا جائیگا - یہ عام ہی کہ کسی قسم کا صدقہ ہو - اور یہ ظاہر ہی کہ تجارتی ممالیک کچھ رکھنے کیواسطے
عیال نہیں کیے گئے بلکہ مانند نفیس اموال تجارت کے ہیں - م ع - والعبد بین شریکین - جو غلام کہ دو شریکوں میں
ہو - ف - یا زیادہ شرکاء ہوں جب کہ وہ تجارتی نہیں بلکہ خدمتی ہی - المبسوط ع - لافطرۃ علی واحد منہما - تو اسکا
صدقۃ الفطر دونوں شرکاء میں سے کسی پر نہیں ہی - لقصور الولایۃ والمونۃ فی کل واحد منہما - بوجہ ناقص ہونے
ولایت و مؤنت کے ہر شریک کے حق میں - ف - اسمیں مالک و شافعی و احمد کا خلاف ہی آنکے نزدیک ہر ایک
پر حصہ رسد ہی - مع - وکذا العبید بین اثنین - اور یوں ہی چند غلام کہ دو شریکوں میں مشترک ہوں عند
ابی حنیفۃ رح - یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہی - ف - کہ ان غلاموں میں سے کسی کا صدقہ فطر کسی شریک پر نہیں
ہی - جیسے ایک غلام مشترک میں بالاتفاق نہیں - وقالا علی کل منہما ما یخصہ من الرؤس دون الاشقاص -
اور صاحبین نے کہا کہ ہر شریک پر اسکا صدقہ ہوگا جو راسوں میں سے اسکے واسطے خاص ہو نہ اشقاص میں سے -
ف - اشقاص جمع شقص یعنی ٹکڑا و پارہ - اور معنی یہ کہ ہر شریک کے ٹکڑے ملاکر جتنی راس کامل ہو جاویں انکا صدقہ
دے اور جو ٹکڑا رہے اسکا نہیں - مثال اسکی یہ کہ پانچ غلام میں دو شریک مساوی ہیں پس ہر شریک کے حصہ میں پانچ
نصف ہوئے تو اسکے دو غلام و نصف غلام ہیں پس دو غلام کا ادا کرے اور نصف خارج ہی - العنایہ - بناء علی انہ
لا یری قسمۃ الرقیق وہما یریانہا - یہ اختلاف اس بنا پر کہ ابو حنیفہ رح رقیق کا بٹوارہ نہیں دیکھتے اور صاحبین
اسکو جائز دیکھتے ہیں - ف - یہ اصل تو مقرر ہی لیکن قول ابو یوسف یہاں موافق ابو حنیفہ رح ہی چنانچہ مبسوط میں
ہی کہ اگر دو شخصوں میں چند مملوک خدمتی باہم مشترک ہوں تو امام ابو حنیفہ کے قول پر دونوں میں سے کسی پر صدقہ
فطر واجب نہیں اور امام احمد سے روایت ہوا کہ ہر ایک پر اسکے حصہ میں واجب ہوگا بشرطیکہ حصص ملکر کامل ہو جاویں
اور قول ابو یوسف رح مضطرب ہی یعنی ان سے مختلف روایتیں وارد ہیں اور اصح یہ کہ وہ ابو حنیفہ کے ساتھ ہیں اور
انکا عذر یہاں یہ ہی کہ بٹوارہ کا مدار نوعیت پر ہی اور یہاں کلام صدقہ میں ہی اسکا مدار تو ولایت پر ہی نہ ملکیت پر حتی کہ
جسمیں ملکیت نہیں جیسے فرزند صغیر تو اسکا صدقہ واجب ہوتا ہی اور یہاں جب ولایت کسی پر پوری نہیں تو کسی کا صدقہ
بھی واجب نہیں ہی - العنایہ - وقیل ہو بالاجماع - اور کہا گیا کہ یہ حکم بالاجماع ہی - ف - کسی امام کے نزدیک
صدقہ واجب نہیں اگرچہ صاحبین غلاموں کا بٹوارہ جائز جانتے ہیں - لانہ لا یجتمع النصب قبل القسمۃ - کیونکہ
بٹوارہ سے پہلے حصص یکجا نہیں ہو سکتے ہیں - فلم تتم الرقبۃ لکل واحد منہما - پس ہر شریک کے واسطے کوئی رقبہ
پورا نہوگا - ف - تو کسی کا صدقہ واجب نہوگا - ویؤدی المسلم الفطرۃ عن عبدہ الکافر - اور مسلم اپنے غلام
کافر کی طرف سے فطرہ ادا کریگا - لاطلاق ما رویناہ - بدلیل اطلاق اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے ف
یعنی حدیث ثعلبہ رضہ میں ادوا عن کل حر وعبد - واقع ہی اور معنی یہ قرار پائے کہ تو ہر جسکی مؤنت کاملہ اور ولایت تامہ
رکھتا ہو اسکی طرف سے فطرہ دے خواہ یہ آزاد ہو جیسے اولاد صغار یا مملوک ہو - پھر مملوک مطلق ہی خواہ مسلمان ہو

یا کافر جو بشرطیکہ خدمتی ہو بخلاف تجارتی کے کہ اول تو وہ واسطے مؤنت کے نہیں رکھا جاتا۔ دوم اسمین دو صدقہ جمع ہوئے جاتے ہین پس تجارتی خارج ہو کر باقی ہر قسم کے غلام مین حدیث علی الاطلاق رہی۔م۔ ولقولہ علیہ السلام فی حدیث ابن عباس اودوا عن کل حر وعبد یہودی او نصرانی او مجوسی الحدیث۔ اور دلیل دوم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول جو حدیث ابن عباس مین ہے کہ صدقہ فطر ادا کرو ہر آزاد سے اور غلام یہودی یا نصرانی یا مجوسی کی طرف سے آخر تک۔ ف۔ دارقطنی نے بدون لفظ مجوسی روایت کی اور اسکا راوی سلام الطویل سخت مجروح حتی کہ دماغ کہا گیا اور ابن الجوزی نے اسکو موضوعات مین داخل کیا۔ع۔ ولان السبب قد تحقق والمولی من اہلہ۔ اور دلیل سوم یہ کہ صدقہ کا سبب (یعنی راس جو مؤنت و ولایت مین ہو) بیشک متحقق ہوا اور مولی اس لائق ہے۔ ف۔ یعنی صدقہ دے اور ثواب پاوے اگرچہ غلام کافر اس لائق نہو پس مولی پر اس غلام کافر کی طرف سے واجب ہوا اور اسی کو ثواب ملا۔ ابن الہمام نے کہا کہ جب حدیث ابن عباس لائق حجت نہین تو منجملہ مین دلائل کے دو باقی رہین۔ اول وثالث۔ پس اول مین عبد کا لفظ مطلق ہے وہ غلام مسلم وغلام کافر دونون کو شامل ہے۔ اگر کہا جاوے کہ صحیح مین قید من المسلمین کی مذکور ہے تو مطلق سے یہی مراد ٹھہرا۔ جواب یہ کہ ہمارے نزدیک مطلق الگ ومقید الگ رہتا ہے اور دونون پر عمل ممکن ہے۔ مف۔ مترجم کہتا ہے کہ جب واقعہ ایک ہی ہو تو مطلق ومقید بھی واحد ہو جاتے ہین۔ جواب یہ کہ سبب مین الگ رہتے ہین واللہ تعالی اعلم۔م۔ وفیہ خلاف الشافعی۔ اور اس حکم مین شافعی کا خلاف ہے۔ ف۔ یہی قول مالک واحمد کا ہے۔ لان الوجوب عندہ علی العبد۔ کیونکہ وجوب اس صدقہ کا تو غلام پر ہوتا ہے۔ ف۔ جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور یہ صدقہ عبادت وتقرب ہے۔ وہو لیس من اہلہ۔ اور حال یہ کہ غلام کافر اس لائق نہین ہے۔ ف۔ تو اسپر صدقہ واجب بھی نہوگا۔ ولو کان علی العکس۔ اور اگر مسئلہ برعکس ہو۔ ف۔ یعنی غلام مسلمان ہو اور اسکا مولی کافر ہو۔ فلا وجوب بالاتفاق۔ تو بالاتفاق صدقہ واجب نہوگا۔ ف۔ ہمارے نزدیک تو ظاہر ہے کہ ابتداءً مولی پر وجوب ہوتا ہے جو یہان کافر ہے اور امام شافعی کے نزدیک اسوجہ سے کہ ابتداءً وجوب اگرچہ غلام پر ہے مگر خطاب ادا کرنے کا مولی کو ہے اور وہ کافر لائق خطاب نہین ہے۔ مع۔ قال محمد ومن باع عبدا واحدہما بالخیار۔ امام محمد نے صغیر مین کہا کہ جس شخص نے ایک غلام فروخت کیا اور دونون مین سے ایک کو خیار ہے۔ ف۔ خواہ بائع کو یا مشتری کو اسطرح کہ بقول ابوحنیفہ رح تین روز کے اندر بیع پوری کرے یا توڑ دے یعنی جاکر تین روز کا ہے۔ ففطرتہ علی من یصیر لہ۔ تو اس غلام کا فطرہ اسپر ہوگا جسکا وہ ہو جاوے۔ ف۔ شیخ الاسلام نے شرح جامع صغیر مین کہا کہ۔ معناہ انہ اذا مر یوم الفطر والخیار باق۔ اسکے معنی یہ ہین کہ فطر کا روز گذرا اور ابھی خیار باقی ہے۔ ف۔ تو معلوم نہین کہ یہ غلام بائع کا رہا یا مشتری کا ہو گیا تو ابھی کوئی اسکا صدقہ نہ دیگا مگر ساقط نہوگا بلکہ بعد اسکے اگر بیع پوری ہو گئی تو مشتری ادا کرے اور اگر خیار والے نے توڑ دی تو بائع ادا کریگا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ غلام بھی خدمتی تھا جسکو بائع نے بیچا اور مشتری نے بھی اسی واسطے خریدا کیونکہ تجارتی غلام مین تو کسی پر صدقہ نہین ہے فافہم۔ وقال زفر رح۔ اور زفر رح نے کہا کہ۔ ف۔ یوم الفطر ہی کو اسکا صدقہ ہوگا۔ علی من لہ الخیار۔ اس شخص پر جسکے واسطے خیار ہے۔ ف۔ خواہ بائع ہو یا مشتری ہو۔ لان الولایۃ لہ۔ کیونکہ اسی کو ولایت حاصل ہے۔ ف۔ حتی کہ وہ اجازت دیدے تو پوری ہو جاوے اور توڑ دے تو ٹوٹ جاوے۔ وقال الشافعی علی من لہ الملک۔ اور شافعی رح نے کہا کہ اسکا صدقہ اسپر ہوگا جسکے لیے ملک حاصل ہے۔ ف۔ کیونکہ شافعی رح کے نزدیک خیار ہونے سے ملک ممنوع نہین ہوتی تو مشتری کو ملک حاصل ہے۔ النہایۃ اور یون ہی شرح مجمع وما فیہا ان

وغیرہ مین نقل مضطرب ہے اور صحیح مذہب شافعی وہ کہ عینی رح نے تتمہ و تعلیق الشافعیہ سے نقل کیا کہ جب زمانہ خیار میں یوم الفطر آیا تو اسکا فطرہ اسپر جسکی ملک ہو پس اگر ہم کہین کہ بائع کی ملک تو اسی پر فطرہ اور اگر کہین کہ مشتری کی تو اسی پر ہے اور اگر کہین کہ ابھی ملکیت متوقف ہے تو جسکا ہو جاوے - انتہی - حاصل یہ کہ فطرہ کا مدار ملک پر ہے - لانہ من وظائفہ - کیونکہ وجوب فطرہ تو ملک کے وظائف سے ہے - کالنفقۃ - جیسے نفقہ - ف - یعنی غلام کا نفقہ اسپر جو اسکا مالک ہو - ولنا ان الملک موقوف لانہ لو رد یعود الی ملک البائع ولو اجیز ثبت الملک للمشتری من وقت العقد فیتوقف ما یبتنی علیہ - اور ہماری دلیل یہ کہ ملک ابھی متوقف ہے کیونکہ اگر بیع رد کی گئی تو وہ بائع کی ملک مین پھر آویگا اور اگر اجازت دی گئی تو وقت عقد سے مشتری کی ملک ثابت ہو جاویگی پس جو بات کہ ملک پر مبنی ہو وہ بھی متوقف رہیگی - ف - یعنی صدقۃ الفطر - مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب تو شافعیہ کے قول سے موافق ہے وہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ہم اسکے قائل ہون کہ ملک موقوف ہے تو فطرہ بھی موقوف رہیگا - غایت یہ کہ مصنف رح نے اسکو تعلی کر دیا کہ ہم اسی کے قائل ہیں - اور کلام شافعیہ تو یہ ہے کہ فطرہ کا مدار ملک پر ہے - اسکا جواب یہی کہ ولایت تامہ و مونت تامہ پر ہو بیان بذریعہ ملک ہے اور ہم نے تعلی کر دیا کہ ملک متوقف ہے - بخلاف النفقۃ - بخلاف نفقہ کے - لانہا للحاجۃ الناجزۃ - کیونکہ نفقہ تو حاجت ناجزہ - ف - یعنی فی الحال نازل حاجت کی جہت سے ہے - فلا تقبل التوقف - تو نفقہ کسی توقف کو قبول نہین کر سکتا - ف - بلکہ وہ لامحالہ کسی پر فی الحال ہوگا - و زکوٰۃ التجارۃ علی ہذا الخلاف - اور تجارتی زکوٰۃ بھی اسی اختلاف پر ہے - ف - مثلاً تجارتی غلام کو بشرط الخیار خریدا اور مدت خیار مین سال زکوٰۃ پورا ہو گیا تو ہمارے نزدیک اسکی زکوٰۃ ابھی متوقف ہے آخر جسکا ہو جاوے اسی پر ہے اور شافعی رح کے نزدیک ابھی جسکی ملک ہو خواہ بالفعل یا انجام کار مین -

فصل فی مقدار الواجب و وقتہ - فصل قدر واجب اور وقت وجوب کے بیان مین - الفطرۃ نصف صاع من بر او دقیق او سویق او زبیب - صدقۃ الفطر آدھا صاع گیہون یا اسکے آٹے یا اسکے ستو کا یا مویز کا - ف - علی ہذا زبیب بمنزلہ گیہون کے ہے کہ اسکا نصف صاع جائز ہے - او صاع من تمر او شعیر - یا پورا صاع چھوہارے یا جو کا - ف - اس سب مین ابو حنیفہ رح کے ساتھ صاحبین کا اتفاق ہے سوائے زبیب کے - وقالا الزبیب بمنزلۃ الشعیر - اور صاحبین نے کہا کہ زبیب بمنزلہ جو کے ہے - ف - حتی کہ زبیب سے ایک صاع واجب ہے - وہو روایۃ عن ابی حنیفۃ - اور یہ بھی ابو حنیفہ رح سے ایک روایت ہے - ف - صدر الاسلام ابو الیسر نے کہا کہ یہی صحیح ہے - سف - اور اسی پر فتوی دیا جائیگا - د - کیونکہ حدیث مین زبیب سے ایک صاع صاف منصوص ہے اور جو منصوص مقدار ہو وہ کبھی کسی سبب سے کم نہین ہو سکتی ہے - سف - والاول روایۃ الجامع الصغیر - اور اول (یعنی زبیب سے نصف صاع) روایت جامع صغیر ہے - ف - یہ اگرچہ ظاہر الروایۃ ہے لیکن اسپر فتوی نہین اور نہ اسکی تصحیح مروی ہے - سم - وقال الشافعی من جمیع ذلک صاع لحدیث ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال کنا نخرج ذلک علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - اور شافعی رح نے کہا کہ ان سب سے ایک صاع ہے بدلیل حدیث ابو سعید الخدری رضی اللہ عنہ نے کہ فرمایا کہ ہم اسکو نکالتے تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مین - ف - یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مین ہم نکالتے زکوٰۃ الفطر کو ہر صغیر و کبیر و آزاد و مملوک سے ایک صاع طعام سے یا ایک صاع اقط یا ایک صاع جو یا ایک صاع چھوہارے یا ایک صاع زبیب سے پس ہم اسکو برابر نکالتے رہے یہانتک کہ ہمارے بیان آیا معاویہ رضی اللہ عنہ بقصد حج یا عمرہ کے پس منجملہ اسکے جو لوگون سے کلام کیا

منبر پر یہ ہے کہ کہا کہ میں دیکھتا ہوں کہ شام کے گیہوں سے دو مد برابری کرتے ہیں ایک صاع چھوہارے کے ساتھ
پس لوگوں نے اسکو اختیار کر لیا - ابو سعید رضہ نے کہا کہ میں تو ہمیشہ نکالے جاؤنگا جیسے میں نکالتا رہا ہوں - رواہ الستہ
فی صحاحہم - اس حدیث میں طعام سے مراد گیہوں ہے تو گیہوں و آسکے آٹے و ستو سے ایک صاع واجب ہوا - ولنا
ما روینا - اور ہماری دلیل وہ جو ہم روایت کر چکے - ف - یعنی حدیث ثعلبہ رضہ - عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا
ابن جریج عن ابن شہاب عن عبد اللہ بن ثعلبۃ قال خطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الناس قبل یوم الفطر
بیوم او بیومین فقال ادوا صاعا من بر او قمح بین اثنین او صاعا من تمر او شعیر عن کل حر و عبد صغیر او کبیر - یعنی حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے روز عید سے ایک یا دو روز پہلے لوگوں کو خطبہ سنایا کہ ادا کرو ایک صاع گیہوں یا قمح درمیان
دو آدمیوں کے یا ایک صاع چھوہارا یا جو ہر آزاد و غلام سے خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو - اسناد صحیح - اور طعام کی خصوصیت
کبھو گیہوں سے نہیں چنانچہ بخاری نے ابو سعید رضہ سے روایت کی کہ ہم عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں طعام
سے ایک صاع نکالتے اور جب طعام پوچھا گیا تو کہا کہ ہمارا طعام اسوقت میں جو و زبیب و اقط و چھوہارا تھا - اور
حدیث اول میں جو ابو سعید رضہ نے کہا کہ لوگوں نے اسکو لے لیا تو یہ عموم اجماع صحابہ و تابعین ہے - مع - و ہو مذہب
جماعۃ من الصحابۃ - اور یہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے - ف - از انجملہ عبد اللہ بن مسعود و جابر
و ابو ہریرہ و عبد اللہ بن الزبیر و ابن عباس و معاویہ و اسماء بنت الصدیق ع - وفیہم الخلفاء الراشدون
رضوان اللہ علیہم اجمعین - اور انھیں میں خلفاے راشدین رضی اللہ عنہم ہیں - ف - حضرت ابو بکر چنانچہ
عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا معمر عن عاصم عن ابی قلابۃ رح عن ابی بکر الصدیق انہ اخرج زکوۃ الفطر مدین من حنطۃ - یعنی
حضرت ابو بکر نے صدقۃ الفطر دو مد گیہوں یعنی نصف صاع نکالے - بیہقی نے کہا کہ منقطع ہے ابو قلابہ رح نے ابو بکر رضہ
کو نہیں پایا - جواب ثقہ کا ارسال ہمارے نزدیک صحیح و حجت ہے اور یہی جمہور علماء کا اصول ہے - حضرت عمر بن الخطاب
چنانچہ عبد اللہ بن عمر نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں لوگ صدقۃ الفطر کو ایک صاع جو یا چھوہارے
یا سلت یا زبیب سے نکالتے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا اور گیہوں بکثرت ہو گئے تو ان چیزوں کی
ایک صاع کی جگہ گیہوں کی نصف صاع کر دی - رواہ ابو داؤد والنسائی - ع - اس سے ظاہر ہوا کہ صحیحین کی
حدیث ابن عمر رضہ میں جو مذکور ہے کہ پھر لوگوں نے ان چیزوں کے عدل میں گیہوں سے دو مد نکالنا اختیار کیا
مراد اس سے حضرت عمر رضہ و دیگر صحابہ رضہ کا فعل ہے اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ ابو سعید رضہ نے جو اسکو معاویہ رضہ کیطرف
نسبت کیا تو معنی اجماع ہے کیونکہ اسپر صحابہ رضہ کا عموم طور پر اجماع نہ تھا اور معاویہ رضہ نے منبر پر کلام کیا اور اسکو
لوگوں نے لیا تو اجماع متحقق ہو گیا - م - حضرت عثمان رضہ چنانچہ خطبہ میں فرمایا کہ زکوۃ الفطر تم لوگ گیہوں سے دو مد
نکالو - رواہ الطحاوی - اور اسکی اسناد موصول ہے - کما اقرہ البیہقی - حضرت علی کرم اللہ وجہہ چنانچہ عبد الرزاق نے
باسناد نصف صاع گیہوں و ایک صاع جو و چھوہارے روایت کیا - وما رواہ محمول علی الزیادۃ تطوعا -
اور جو شافعی رح نے روایت کیا یعنی حدیث ابو سعید رضہ تو محمول ہے زیادتی پر بطور نفل کے - ف - یعنی گیہوں نصف
صاع واجب اور اسپر نصف صاع دیگر بطور نفل دیتے تھے - مترجم کہتا ہے کہ شاید ابو سعید رضہ نے اس مسئلہ میں احتیاط
کی بدین معنی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک صاع کا اخراج ہر ایسے طعام سے تھا جو اسوقت میسر تھا
پھر گیہوں وغیرہ میسر آئے اور ابو سعید رضہ کو گیہوں کے بارہ میں نص معلوم نہ تھی تو دیگر صحابہ رضہ نے غیر منصوص چیز
میں بنظر قیمت نصف صاع اختیار کیا اور ابو سعید رضہ نے اسمیں بھی وہی صاع رکھا چنانچہ تامل سے یہ بات واضح ہے

پھر دیگر صحابہ رضہ نے خواہ بطور اجماع واستنباط کے نصف صاع کیا ہو یا انکو حدیث ثعلبہ رضہ مل گئی ہو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوائے اہل مدینہ کے بعض ایسے لوگون کو جنہیں گیہون میسرآتے تھے گیہون سے نصف صاع منصوص کر دیا تھا اور یہی معنی حدیث ثعلبہ رضہ مین ہین۔ اور علمائے تابعین مین سے جم غفیر اسی مذہب پر ہی جنکے نام عینی رح نے لکھے ہین۔ اور عنقریب ہم لاوینگے۔ اور بیان سے ظاہر ہوا کہ شیخ سندی رح نے جو دراہاۃ اللبیبین نصف صاع حنطہ کا احداث بنام معاویہ رضہ لکھا ہی بغیر تحقیق بات ہی لہذا مناسب ہی کہ ہم شیخ ابن الہمام کی تحقیق کو تلخیص بیان ترجمہ کر دین۔ واضح ہو کہ شیخ محقق نے اول تو گیہون سے ایک صاع کے دلائل کو مبسوط کیا پھر جواب دیکر امر حق کی تحقیق کی پس حدیث اول حدیث ابو سعید خدری بروایت صحاح الستہ جس سے وجہ استدلال یہ کہ ایک تو طعام سے متبادر گیہون ودوسرے اسپر شعیر وتمر وغیرہ کا عطف تو صرف حنطہ رہگیا۔ سوم یہ کہ ابو سعید رضہ نے گیہون سے نصف صاع نکالنے سے انکار کیا اور کہا کہ جب تک زندہ ہون ویسے ہی نکالے جاؤنگا جیسے اکا تھا تو معلوم ہوا کہ گیہون سے صاع نکالتے تھے۔ اور روایۃ الحاکم مین صاع من حنطہ واقع ہوا۔ حدیث دوم عیاض بن عبد اللہ نے حدیث الفطرہ از ابو سعید رضہ روایت کی اور آخر مین ہی کہ ایک نے کہا کہ یا گیہون نصف صاع تو فرمایا کہ یہ معاویہ کی تخریج ہی مین اسکو قبول نہین کرونگا اور نہ اسپر عمل کرونگا۔ رواہ الحاکم وصحیحہ۔ حدیث سوم ابن عمر رضہ نے حدیث الفطرہ مین روایت کی اور صاعاً من بر۔ یا ایک صاع گیہون سے۔ الخ۔ رواہ الحاکم وصححہ۔ حدیث چہارم۔ ایضاً حدیث ابن عمر رضہ مین صاعاً من طعام۔ مع دیگر اشیاء کے مذکور ہی۔ رواہ الدارقطنی۔ حدیث پنجم ایضاً۔ حدیث ابن عمر رضہ مین صاعاً من بر۔ یعنی ایک صاع گیہون اور کہا کہ پھر لوگون نے نصف صاع گیہون کو باقی چیزون کے صاع سے برابر کر دیا۔ رواہ الطحاوی۔ حدیث ششم۔ حدیث ابن عباس رضہ مرفوعاً کہ ایک صاع طعام صدقۃ الفطر فرض کیا جو کوئی گیہون ادا کرے اُس سے قبول ہوگا اور جو کوئی جو ادا کرے اُس سے قبول ہوگا۔ الخ۔ رواہ الدارقطنی۔ اسمین طعام عام رکھا گیا یعنی گیہون وچھوہارا وجو وغیرہ سب طعام ہین۔ حدیث ہفتم از ابو ہریرہ مرفوعاً اسمین بھی ایک صاع قمح ہی یا صاع تمر یا صاع شعیر۔ رواہ الحاکم۔ حدیث ہشتم حدیث عمرو بن عوف مرفوعاً مین صاع طعام ہی۔ رواہ الدارقطنی حدیث نہم۔ از مالک بن اوس بن حدثان عن ابیہ مرفوعاً۔ بھی صاع تام ہی اور کہا کہ ہمارا طعام اسوقت مین گیہون وچھوہارا وانط وزبیب تھا۔ رواہ الدارقطنی۔ حدیث دہم۔ حدیث علی رضہ مین صاع گیہون مذکور ہی۔ رواہ الحاکم۔ جواب ان روایات کا یہ کہ حدیث دہم کی اسناد مین حارث اعور ہی جو قابل حجت نہین۔ حالانکہ دارقطنی وعبد الرزاق وطحاوی کی روایات حضرت علی کرم اللہ وجہہ مین صریح نصف صاع گیہون مذکور ہی تو اس روایت حاکم سے استدلال نہین ہوسکتا حدیث نہم کی اسناد مین عمر بن محمد بن صہبان راوی کو نسائی وابو حاتم ودارقطنی نے کہا کہ متروک ہی اور ابن معین نے کہا کہ کوڑی کا بھی نہین۔ امام احمد نے کہا کہ کچھ چیز نہین ہی۔ حدیث ہشتم مین کثیر بن عبد اللہ راوی بالاتفاق ضعیف ہی حتی کہ شافعی رح نے کہا کہ کذب کا ایک ستون ہی۔ حدیث ہفتم مین اول تو محمد بن سیرین نے ابو ہریرہ رضہ سے کچھ نہین سنا۔ دوم ابو حاتم الرازی نے فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہی۔ حدیث ششم مین سفیان بن حسین راوی کو دارقطنی نے کہا کہ اکثرون کے نزدیک ضعیف ہی۔ حدیث پنجم مین ابن شوذب کا کوئی متابع نہین بلکہ حماد بن زید اور حماد بن سلمہ نے اسکے مخالف روایت کی تو حدیث منکر ہی علاوہ برین یہ راوی ایک صاع گیہون کو منصوص کہتا ہی پھر روایت کرتا ہی کہ لوگون نے آدھے صاع گیہون کو باقیون کے ایک صاع سے برابر کیا۔ حالانکہ منصوص سے صحابہ رضہ کیونکر عدول کرسکتے ہین۔ یہ اسکی خطا بدلیل ظاہر ہی۔ کذا قال الامام الطحاوی۔ حدیث چارم روایۃ الحاکم حدیث

ابن عمرؓ میں سعید بن عبد الرحمن میں اختلاف ہے لیکن حضرت یحییٰ و امام مسلم نے توثیق کی پھر بھی اسکی مراد نہیں معلوم ہوتی حالانکہ صحیحین کی حدیث ابن عمرؓ میں مرفوعاً وارد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض فرمایا صدقۃ الفطر مذکر و مونث و آزاد و مملوک پر ایک صاع چھوہارا یا ایک صاع جو پھر لوگوں نے اسکی برابری میں دو مد یعنی نصف صاع گیہوں کو کر لیا - اس حدیث صحیح میں صاف تصریح کر دی کہ قمح کے نصف صاع کو بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لوگوں نے عدل کیا ہے - چنانچہ اسی بنا پر بیہقی و دارقطنی نے حدیث عمرو بن حزم کو رد کر دیا جو خود بیہقی و دارقطنی نے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم کو صدقۃ الفطر نصف صاع گیہوں یا ایک صاع چھوہارے کا حکم کیا - بیہقی و دارقطنی نے کہا کہ یہ روایت کیونکر صحیح ہو گی حالانکہ جماعت الائمہ نے ابن عمرؓ کی روایت کی کہ نصف صاع گیہوں کو ایک صاع چھوہارے وغیرہ سے برابر کرنا بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واقع ہوا۔ مترجم کہتا ہے کہ میرے نزدیک بیہقی و دارقطنی کا رد کرنا صرف اسی وجہ پر مقبول نہیں ہے جیسا کہ میں تحقیق کر چکا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض لوگوں کو جنکی وسعت میں گیہوں تھے نصف صاع گیہوں کا حکم کیا ہے اور یہ عموماً مخفی رہا حتیٰ کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خود نکالا جیسا کہ روایت ابو داؤد و نسائی سے گذرا اگر عام اشتہار نہ تھا پھر تعدیل مجمع عام میں باتفاق معاویہ رضؓ واقع ہوئی حالانکہ حدیث ثعلبہ میں صریح مرفوعاً مذکور ہے جسکو عبد الرزاق نے باسناد صحیح روایت کیا - پس کچھ بعید نہیں کہ عمرو بن حزم کو حکم دیا ہو اور شاید کہ اہل یمن کے واسطے ہو - فافہم - واللہ تعالیٰ اعلم م - رہی حاکم کی روایت حدیث ابو سعید رضؓ جسمیں ایک صاع گیہوں صریح ہے تو وہ ہرگز صحیح نہیں ہے چنانچہ ابو داؤد نے کہا کہ ابن علیہ سے ایک شخص اس حدیث میں ایک صاع گیہوں - روایت کرتا ہے - وہ کچھ محفوظ نہیں ہے اور ایک راوی نے جسکا نام معاویہ بن ہشام ہے اسی روایت میں نصف صاع گیہوں - روایت کرتا ہے - یہ بھی معاویہ بن ہشام کا یا اس سے نیچے کسی راوی کا وہم ہے - انتہی - مترجم کہتا ہے کہ اگر وہم نہیں مانتے ہو تو ایک صاع کا راوی بہ نسبت معاویہ بن ہشام کے زیادہ ضعیف ہے تو لازم ہو گا کہ نصف صاع کی روایت اصح ہو - کما لا یخفی م - اور ابن خزیمہ رحمہ نے فرمایا کہ گیہوں کا ذکر اس روایت میں بالکل محفوظ نہیں ہے اور میں نہیں جانتا کہ یہ وہم کس راوی کو پیدا ہوا بلکہ بیان کیا کہ یہ خبر ہی غیر محفوظ ہے - اب رہا بدون گیہوں کے ذکر کے تو صریح ہے کہ یہ ہماری حجت ہے کیونکہ صاف بیان ہے کہ لوگوں نے معاویہ رضؓ سے موافقت کی اور لوگ اسوقت میں صحابہ و تابعین کے سوا کوئی نہیں تھا تو قطعاً معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک صاع گیہوں کا علم ہوتا تو وہ ہرگز خاموش نہ ہوتا اور نہ وہ کبھی اس استنباط پر موافقت کرتا کیونکہ یہ تو نص کا معارضہ ہو جاتا - یہ بھی ظاہر ہوا کہ اگر فرض کریں کہ ابو سعید رضی اللہ عنہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ایک صاع گیہوں نکالتے تھے تو بالضرور یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے نہ تھا پھر یا تو آپ کو آگاہ بھی نہ کیا گیا یا آگاہ تھے کہ بعضے لوگ بطور نفل اسکو زیادہ کر کے نصف صاع گیہوں کی جگہ ایک صاع دیتے ہیں - یہ سب بھی اسوقت کہ مان لیا جاوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں گیہوں نکالتے تھے حالانکہ ظاہر تو یہ ہے کہ نہیں نکالتے تھے چنانچہ ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں روایت کیا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں صدقہ نہیں تھا سوائے چھوہارے و زبیب و جو کے اور اسوقت گیہوں نہیں تھا - اس حدیث میں یہ تو صریح ہے کہ گیہوں سے نہیں نکالتے تھے کیونکہ گیہوں نہیں آتا تھا - اور خود حضرت ابو سعید رضی اللہ عنہ کی حدیث بخاری میں ہے کہ ہمارا طعام اسوقت میں جو و زبیب و اقط و چھوہارے تھے - اس سے ظاہر ہے کہ اگر اسوقت گیہوں ہوتا تو پہلے اسکو

بیان کرنے تاکہ معاویہ رضی اللہ عنہ پر صریح رد ہوتا - اس سے نکلا کہ اول حدیث جو ابوسعید رضہ سے گذری اسمین طعام سے
مراد وہ کھانا جو کہ زبیب و اقط و جو و چھوہارے سب کو شامل ہے گویا یہ چارون اس طعام کا بیان تفسیری ہے اور گیہون
نہین مراد ہے بدلیل مذکورۂ بالا کہ گیہون اُسوقت نہین تھا - پس مراد یہ ٹھہری کہ ین برابر ایک صاع ان طعامہاے موجودہ
سے نکالتا تھا حتی کہ گیہون کی کثرت ہوئی تو مین اس سے بھی اسیقدر نکالتا رہونگا - تحقیق یہ ٹھہری کہ ابوسعید رضہ کے نزدیک منصوص
طعامون مین ایک صاع ہے تو یہی صاع ان طعامون مین بھی جو منصوص نہین جیسے گیہون - اور مترجم کہتا ہے کہ تمام تحقیق سے یہ بھی نکلا کہ
گیہون کے بارہ مین نصف صاع کی نص نہ ہونا بھی مسلم نہین - بلکہ ابوسعید رضہ کو البتہ یہ نص نہین پہونچی کیونکہ اہل المدینہ وحجاز
کا طعام اسوقت گیہون نہ تھا اور آخر عام طور پر معاویہ رضہ کے کلام سے ابوسعید رضہ نے نصف صاع گیہون کو جانا اور اتفاق سے کلام
معاویہ رضہ بطور اجتہاد کے واقع ہو لہذا ابوسعید رضہ نے اسکو تسلیم نہ کیا بوجہ اسکے اجتہاد سے کہ مقدار صاع منصوص ہے اسمین کمی نہو گی
اگرچہ طعام بدیجاوے اور اس سے یہ لازم نہین کہ سواے حضرت ابوسعید رضہ کے دوسرے صحابہ رضہ کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی طرف سے گیہون مین نصف صاع کی نص نہو بلکہ حدیث ثعلبہ رضی اللہ عنہ و فعل حضرات خلفاے راشدین و حدیث عمرو
بن حزم وغیرہ صریح ہین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گیہون مین نصف صاع کا حکم دیا مگر یہ حکم مانند خلفاے راشدین
کے بعض صحابہ رضہ کو اور خصوص جنکو گیہون سے نکالنا میسر تھا معلوم رہا چنانچہ انھون نے روایات کردین م - اسی
قسم سے وہ حدیث کہ ابن جریج نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک
منادی بھیجا جو مکہ کی گلیون مین پکارتا تھا کہ خبردار ہو کہ صدقۃ الفطر واجب ہے ہر مسلمان پر مذکر ہو یا مونث ہو آزاد
ہو یا غلام ہو صغیر ہو یا کبیر ہو گیہون سے نصف صاع ادا سکے سواے طعام سے ایک صاع - رواہ الترمذی وقال
حسن غریب - اور اسمین کچھ کلام نہین سواے اسکے کہ ابن جریج نے عمرو بن شعیب سے نہین سنا - مگر ہمارے
و جمہور علمار کے نزدیک یہ حجت ہے جب کہ راوی ثقہ مشہور ہون جیسے یہان ہین اور شافعی رح کے نزدیک جب
دوسری روایت مرسل سے تقویت ہوجاوے تب مقبول ہے اور یہ بھی یہان موجود چنانچہ دارقطنی نے مرسل اسکے
مانند روایت کی اور ابن الجوزی کا قول کہ علی بن صالح راوی کو علمار نے ضعیف کہا - اسکو صاحب التنقیح نے رد
کردیا کہ کسی نے ضعیف نہین کہا مگر ابوحاتم نے کہا کہ مجہول ہے اور دوسرون نے کہا کہ نہین بلکہ وہ شیخ معروف
عابد ثقہ ہے اسکی کنیت ابوالحسن ہے جس سے ثوری و معتمر وغیرہ نے روایت کی اور ابن حبان نے اسکو ثقات
مین لکھا ہے بلکہ اسکے سواے ابوداؤد و نسائی نے حسن بصری سے روایت کی کہ ابن عباس نے آخر رمضان مین
بصرہ مین خطبہ پڑھا آخر بیانتک کہ کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض کیا یہ صدقہ ایک صاع چھوہارے
یا جو سے یا نصف صاع گیہون سے الخ - اسکے راوی سب ثقہ مشہور ہین سواے اسکے کہ حسن بصری نے ابن عباس
سے نہین سنا - پس یہ مرسل قوی ہے - بلکہ ابوداؤد نے مراسیل مین سعید بن المسیب سے مرفوع روایت کی کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ الفطر فرض کی دو مد گیہون یعنی نصف صاع - امام طحاوی رح نے کہا کہ حدثنا المزنی
حدثنا الشافعی عن یحیی بن حسان عن اللیث بن سعد عن عقیل بن خالد و عبد الرحمن بن خالد بن مسافر عن ابن
شہاب عن سعید بن المسیب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوٰۃ الفطر مدین من حنطۃ - یعنی سعید بن المسیب
نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ الفطر دو مد گیہون فرض فرمائے - تنقیح التحقیق مین کہا کہ اسکی اسناد
تو مثل آفتاب کے صحیح روشن ہے اور مرسل ہونا کچھ مضر نہین کیونکہ سعید بن المسیب کی مرسلات تو حجت ہین - انتہی
اور یہ جو بیہقی وغیرہ نے کہا کہ نصف صاع گیہون کی تعدیل بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیدا ہوئی لہذا یہ روایت

وہم ہو تو اسکا جواب یہ کہ معاویہ رضہ وغیرہ نے جو اجتہاد کے طور پر بیان کیا اس سے یہ گمان پیدا ہوا تھا کہ لازم تو اسی قدر ہو کہ ان لوگون کو آگاہی نہ ہوئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود گیہون سے نصف صاع مقرر فرمایا ہے اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح اسانید سے ہمکو نقل پہونچ گئی تو گمان کو دور کرنا اور اسکو قبول کرنا لازم ہو اور یہ کوئی منفرد روایت نہیں بلکہ بہتون نے اسکو نقل کیا - اور اسماء بنت الصدیق رضہ نے فرمایا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مین زکوٰۃ الفطر دو مد گیہون سے نکالتے تھے - رواہ احمد عن ابن المبارک عن ابن لہیعۃ - اور شک نہیں کہ ابن لہیعہ اگر ثقہ نہ ہو تو اس سے کم نہیں کہ روایت متابعت کے لائق ہو خصوص جب کہ امام ابن المبارک نے اس سے روایت کی - پھر شیخ ابن الہمام رح نے خلفاے راشدین رضہ سے نصف صاع گیہون کی روایات ذکر کین جو ہم سابق مین لکھ چکے - اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو روایت ہو اُسکے راوی عبد العزیز بن ابی رواد مین ابن حبان نے کلام کیا لیکن یحیی بن معین و یحیی بن سعید القطان و ابو حاتم وغیرہم نے اسکی توثیق کی - اور نصف صاع گیہون کا قول عبد الرزاق نے مصنف مین عبد اللہ بن الزبیر و ابن عباس و ابن مسعود و جابر و ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم اور علماے تابعین مین سے مجاہد و طاوس و ابن المسیب و عروۃ و سعید بن جبیر و ابو سلمۃ بن عبد الرحمن سے روایت کیا ہو اور امام طحاوی نے اسکو بہت بڑی جماعت سے روایت کر کے کہا کہ ہم کو نہیں معلوم ہوا کہ صحابہ و تابعین مین سے کسی ایک سے بھی اسکے خلاف مروی ہوا ہو انتہی - مترجم کہتا ہو کہ جب ہمیں یہ بات متحقق ہو گئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نصف صاع گیہون کا حکم منصوص باسانید صحیحہ ثبوت ہوا ہو تو جس نے زعم کیا کہ یہ فقط معاویہ رضی اللہ عنہ کی راے ہو اسکا زعم صحیح نہین اور جس نے زبان درازی کی کہ یہ معاویہ رضہ کی بدعت ہو آسنے جھک مارا اور اسنے جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم پر طعن کیا کیونکہ ان سب نے اتفاق کیا اور ہم یہ نہین کہتے کہ انھون نے معاویہ رضہ کے استنباط سے اتفاق کیا بلکہ غالباً انکو معاویہ رضہ کا استنباط موافق نص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معلوم ہوا تو درحقیقت اُنھون نے اسوجہ سے انکار نہ کیا کہ اکثرون کے پاس نص کا علم تھا - فاحفظہ واللہ تعالی اعلم بالصواب - م - پھر یہ معلوم ہو چکا کہ امام رح کے نزدیک زبیب مین نصف صاع ہو اور صاحبین کے نزدیک ایک صاع اور اسی کو صحیح کہا گیا - ولہما فی الزبیب انہ والتمر یتقاربان فی المقصود - اور صاحبین کی دلیل زبیب مین یہ کہ زبیب و چھوہارے دونون مقصود مین باہم متقارب ہین - ف - تو قدر صاع مین یکسان - بلکہ صاحبین کی دلیل حدیث ابو سعید وغیرہ جسمین زبیب سے ایک صاع منصوص ہو پس کچھ حاجت اس قیاس کی نہین ہو - ولہ انہ والبر یتقاربان فی المعنی - اور امام رح کی دلیل یہ کہ زبیب اور گیہون باہم متقارب ہین معنی مین - لانہ یوکل کل واحد منہما بجمیع اجزائہ - کیونکہ دونون مین سے ہر چیز اپنے تمام اجزاء کے ساتھ کھائی جاتی ہو - ف - اور زبیب و چھوہارے مین فرق ہو - ویلقی من التمر النواۃ - اور چھوہارے مین سے گٹھلی پھینک دی جاتی ہو - و من الشعیر النخالۃ - اور جو مین سے بھوسی پھینک دی جاتی ہو - ف - پس زبیب کا اندازہ گیہون کے ساتھ نصف صاع ہونا چاہیے نہ چھوہارے و جو کے ساتھ ایک صاع - وبہذا ظہر التفاوت بین البر والتمر - اور اسی تقریر سے گیہون و چھوہارے مین تفاوت ظاہر ہو گیا - ف - اور حق یہ کہ اس بیان تفاوت سے کچھ حاصل نہین جب کہ ہر ایک مین نص موجود ہو لہذا صحیح روایت امام رح سے موافق بقول صاحبین ہو کیونکہ یہی اتباع نص حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہو اور اسی پر فتوی چاہئے ہو گا کہ کسی وجہ سے متغیر نہو گا - پھر متن مین کہا کہ

ودقیق او سویق - یعنی ظاہر لفظ میں آٹا و ستو کو مطلق رکھا حالانکہ مطلقاً یہ حکم جاری نہیں لہذا فرمایا - والمراد من الدقیق والسویق ما یتخذ من البر - اور مراد دقیق و سویق سے وہ کہ جو گیہوں سے لیا جاوے - ف - یعنی گیہوں کا آٹا اور گیہوں کے ستو سے نصف صاع واجب ہے - اما دقیق الشعیر کالشعیر - رہا جو کا آٹا تو مانند جو کے ہے - ف - کہ جو کا آٹا بھی ایک صاع واجب ہے - بالجملہ آٹا و ستو بھی غیر منصوص ہے مانند جوار باجرہ چنے اور چانول وغیرہ کے - صرف اسقدر فرق ہے کہ آٹا و ستو جب کہ گیہوں یا جو کا ہو تو انکی اصل یعنی گیہوں و جو میں نص وارد ہے - اور چانول و جوار وغیرہ میں نص بھی وارد نہیں ہے اور امام مصنف رحمہ نے کہا کہ - والاولی ان یراعی فیہما - اور اولی یہ کہ رعایت رکھی جاوے ان دونوں یعنی آٹے و ستو میں - القدر والقیمۃ احتیاطا - مقدار اور قیمت کی از راہ احتیاط - ف - پس نصف صاع گیہوں کی قیمت مثلاً دو آنہ ہیں اور اسکا آٹا نصف صاع سے کم دو آنہ کا ہو گا پس قیمت میں اگرچہ برابر ہیں لیکن احتیاط یہی کہ مقدار میں بھی آٹا نصف صاع دیدے اگرچہ قیمت میں بڑھ جاوے یا آٹا نہ دے اور نصف صاع گیہوں دیدے بہرحال آٹے و ستو میں گیہوں یا جو جیسا ہو اپنی اصل کی مقدار منصوص کا بھی احتیاطاً لحاظ رکھے جیسے قیمت کا لحاظ رکھنا چاہیے کہ آٹے یا ستو کی قیمت اپنی اصل کی قیمت سے کم نہ ہو مثلاً شاید اتفاقاً نصف صاع ستو کی قیمت نصف صاع گیہوں سے کم ہو تو پوری قیمت تک بڑھ جاوے کیونکہ جو چیزیں منصوص نہیں ہیں انہیں قیمت کا لحاظ ہے - وان نص علی الدقیق فی بعض الاخبار - اگرچہ بعضے اخبار میں آٹا بھی منصوص علیہ ہوا ہے - ف - اور یہ دار قطنی کی حدیث زید بن ثابت میں مرفوع وارد ہوا ہے لیکن اسکا راوی سلیمان بن ارقم متروک ہے - چونکہ یہ متغیر ہو چکا کہ راوی کے ضعف سے یہ لازم نہیں کہ اصل حدیث ضعیف ہو لہذا احتیاط ہے کہ آٹے میں نصف صاع مقدار بھی ملحوظ رہے اور چونکہ منصوص ہونا ثبوت کو نہیں پہنچا تو قیمت کا بھی لحاظ رہے - مع - بلکہ مترجم کہتا ہے کہ سُلت میں نص وارد ہے اور یہ حدیث ابو داؤد و نسائی میں ابن عمر رضہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں صدقہ فطر کو لوگ ایک صاع جو یا چھوہارے یا سلت یا زبیب سے نکالتے تھے - پھر جب حضرت عمر رضہ کا زمانہ آیا اور گیہوں بہت ہو گئے تو عمر رضی اللہ عنہ نے نصف صاع گیہوں بجاے ان چیزوں کے ایک صاع کے کر دیے - اسکی اسناد صحیح اور عبد العزیز بن ابی رواد ثقہ ہے جیسا کہ اوپر گذرا بلکہ نسائی نے حدیث ابو سعید رضہ میں دقیق ایک صاع روایت کیا پس اسمیں جو کی سلت سے ایک صاع منصوص ہے تو بعد ثبوت کے اب واجب ہو گیا کہ مقدار میں ایک صاع سے کم نہ ہو - فاحفظہ واللہ تعالیٰ اعلم - م - ولم یبین ذلک فی الکتاب اعتبارا للغالب - اور امام محمد رحمہ نے کتاب جامع صغیر میں اس امر احتیاط کو بیان نہ کیا باعتبار غالب کے - ف - کیونکہ غالباً آٹا و ستو اپنی اصل سے کم قیمت نہ ہوگا - مترجم کہتا ہے کہ محصل کلام مصنف اس مقام پر مجھے یوں ظاہر ہوتا ہے کہ آدمی کو چاہیے کہ آٹا و ستو میں مقدار کے ساتھ قیمت بھی لحاظ رکھے لیکن مقدار تو گیہوں کے آٹے و ستو میں نصف صاع اور جو میں ایک صاع لامحالہ واجب ہے پھر یہ بھی احتیاط رکھے کہ قیمت میں بھی کم نہ ہو - اور لحاظ قیمت کی وجہ یہ کہ آٹا و ستو گویا غیر منصوص ہے اگرچہ بعض اخبار میں وارد ہے لیکن عامہ اخبار میں مذکور نہیں لہذا قیمت کا لحاظ بھی مانند غیر منصوص کے واجب ہے اور کتاب میں اسواسطے بیان نہ کیا کہ غالباً قیمت میں آٹا و ستو اپنے اصل سے زائد ہوتا ہے اور برابر ہونا اتفاقی ہے تو کم نہیں ہوتا - پس غیر منصوص کی رعایت قیمت خود ہو جاتی ہے پھر گیہوں یا جو کی سعی بالکل غیر منصوص ہے اور اسمیں وزن کا لحاظ بوجہ آمیزش پانی کے نہیں ہو سکتا لہذا فرمایا - والخبز یعتبر فیہ القیمۃ ہو الصحیح - اور روٹی خواہ جو کی ہو یا گیہوں کی اسمیں قیمت ہی معتبر ہے یہی قول صحیح ہے -

ف۔ اور یہی حکم جوار باجرہ چانول وغیرہ چیزون مین جو منصوص نہین ہین یعنی قیمت معتبر ہوگی بدلیل تعدیل
کے جو حدیث ابن عمر وغیرہ مین ہو یعنی نصف صاع گیہون کو دوسری چیزون کے ایک صاع سے برابر کیا اور چونکہ
قیمت مثل معنوی ہو تو نصف صاع گیہون مثلاً جس قیمت کے ہون مثلاً دو آنہ کے ہین تو اسکا جسقدر باجرہ پڑتا ہو
ادا کردے پس غیر منصوص مین وزن ملحوظ نہین ہو بلکہ قیمت منصوص کے عوض جسقدر پڑے۔ فافہم۔ پھر ظاہر یہ
کہ چاہے جس منصوص کی قیمت لگادے اور جو فقرا کو نافع ہو بہتر ہو۔ م۔ ثم یعتبر نصف صاع من بر وزنا فیما یروی
عن ابی حنیفۃ وعن محمد انہ یعتبر کیلا۔ پھر گیہون سے نصف صاع ہونا ازراہ وزن معتبر ہو اس قول مین جو امام
ابو حنیفہ سے روایت کیا جاتا ہو اور امام محمد سے مروی ہوا کہ نصف صاع ازراہ پیمانہ کے معتبر ہو۔ ف۔ امام
ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ علماء کے جب صاع مین اختلاف کیا کہ وہ کئی رطل ہو تو سب نے اتفاق کیا کہ صاع بہرحال
وزن سے معتبر ہو پس گیہون سے نصف صاع یا دوسری چیزون سے ایک صاع براہ وزن معتبر ہوا۔ التبیین ف
ع۔ اور شاید قول محمد رح اس نظر سے کہ گیہون وغیرہ کیلی چیزین ہین تو اسی پر مدار ہوگا اور کتاب البیوع کے
باب الربو مین کلام آویگا۔ م۔ اور صاع معتبر وہ ہو کہ جسمین ایک ہزار چالیس درم مونگ یا مسور سماوی۔ ت۔
والدقیق اولی من البر۔ گیہون کا آٹا دینا گیہون دینے سے بہتر ہو۔ ف۔ کیونکہ بغیر تاخیر کے کام مین آویگا
والدراہم اولی من الدقیق فیما یروی عن ابی یوسف۔ اور گیہون کے آٹے سے درم دینا بہتر ہو اس
روایت مین جو ابو یوسف سے مروی ہو۔ ف۔ کیونکہ درمون سے باوجود سیری کے اور بھی کام نکل سکتے ہین
مثلاً فقیر کو گیہون سے پیٹ بھرنے سے اسمین زیادہ خوشی ہو کہ جوار باجرہ سے کم مقدار کھادے اور جو پیسہ بچے
وہ اپنے بچون کے کام مین لاوے۔ وہو اختیار الفقیہ ابی جعفر لانہ ادفع للحاجۃ واعجل بہ۔ اور یہی
قول فقیہ ابو جعفر کا مختار ہو اسواسطے کہ درم تو بڑھکر حاجت روا کرنے والا اور جلد تر حاجت روا کرنے والا ہو۔
ف۔ لیکن فقیہ ابو اللیث نے فقیہ ابو جعفر کا قول یہ لکھا کہ گیہون دینا ہر حال مین بہتر کیونکہ اسمین موافقت
سنت و اظہار شریعت ہو۔ الغایہ ع۔ لیکن فقیہ سے یہ قول نادر ہو چنانچہ ابو اللیث نے اسکو نوادر مین لکھا ہو اور
مشہور قول وہ کہ جو مصنف رح نے لکھا۔ م۔ اور یہی مذہب ہو۔ ت۔ اور اسی پر فتوی ہو۔ الجوہرہ والظہیریہ
ر۔ وعن ابی بکر الاعمش تفضیل الحنطۃ۔ اور فقیہ ابو بکر الاعمش سے گیہون کی فضیلت دینا مروی ہو۔ ف۔
یعنی فقیہ ابو بکر الاعمش نے قرار دیا کہ گیہون یا جو چیز کہ نص مین وارد ہو اسی کو نکالنا افضل ہو بہ نسبت گیہون کے
آٹے و درم کے۔ لانہ ابعد عن الخلاف۔ کیونکہ یہ اختلاف سے بہت دور بچا ہوا ہو۔ اذ فی الدقیق والقیمۃ
خلاف الشافعی۔ کیونکہ آٹا و قیمت جائز ہونے مین شافعی رح کا اختلاف ہو۔ ف۔ پس جواز کی طرف نظر
رکھنا بہتر ہو بہ نسبت دفع حاجت پر لحاظ رکھنے کے۔ لیکن معلوم ہوا کہ مذہب تو قول اول ہو۔ عینی مین ہو کہ محمد
بن سلیمان نے کہا کہ جب قحط ہو تو عین منصوص یا اسکا آٹا دینا افضل ہو اور جب قحط نہ ہو تو دراہم وغیرہ سے
قیمت دینا افضل ہو۔ جامع المحبوبی۔ جن اناجون کا حدیث مین بیان نہین آیا تو انسے صدقۃ الفطر سوا سے
بقیمت ادا کرنے کے نہین جائز ہو۔ الجوہرہ۔ جس اناج کا ذکر منصوص ہو اسمین کھرا و ناکارہ برابر ہین۔ و اگر [illegible]
صاع نہایت عمدہ گیہون دیے جنکی قیمت نصف صاع گیہون کے برابر ہو یا نصف صاع بہت عمدہ جو جنکی قیمت
ایک صاع جو کے برابر ہو تو نہین جائز ہو بلکہ واجب ہو کہ باقی مقدار پوری کرے اور یونہی ایک صاع جو کے
عوض چہارم صاع کمرے گیہوں جائز نہین۔ محیط السرخسی۔ رہا بیان صاع کا۔ قال والصاع عند ابی حنیفۃ

ومحمد ثمانیۃ ارطال بالعراقی - فرمایا کہ امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک ایک صاع آٹھ رطل عراقی کا ہوتا ہے - ف -
اور باوجود صاع چار مد ہے تو ہر مد دو رطل عراقی ہوا الخ - اور رطل ۱۳۰ درم ہے - ف - نووی رحمہ نے کہا کہ صحیح یہ
کہ ۱۲۸ و نصف درم ہے - مع - چونکہ مونگ و مسور کے مانند جسکا وزن و پیمانہ مختلف نہیں ہوتا جب اس سے
یہ وزن شمار کرتے ہیں تو صاع باعتبار وزن ہو یا کیل ہو کچھ فرق نہوگا تو اوپر کا اختلاف امام محمد کے ساتھ
مرتفع ہے - ف - اب خلاف یہ کہ صاع آٹھ رطل عراقی ہے - فہذا الطرفین - وقال ابو یوسف خمسۃ ارطال
وثلث رطل - اور ابو یوسف نے کہا کہ پانچ رطل و تہائی رطل ہے - وہو قول الشافعی - اور یہی قول شافعی
ف - وقول مالک احمد ہے - لقولہ علیہ السلام صاعنا اصغر الصیعان - بدلیل اس روایت کے
کہ ہمارا صاع سب صاعوں سے چھوٹا ہے - ف - یہ حدیث تو معلوم نہیں ہوئی لیکن ابن حبان نے ابوہریرہ
رضہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ ہمارا صاع سب صاعوں سے چھوٹا
اور ہمارا مد سب مدوں سے اکبر ہے تو آپ نے دعا فرمائی کہ اللہم بارک لنا فی صاعنا وبارک لنا فی قلیلنا وکثیرنا
واجعل لنا مع البرکۃ برکتین - ابن حبان نے استدلال کیا کہ آپ نے جب ان لوگوں کا صاع سب سے
چھوٹا ہونے کو انکار نہ کیا تو معلوم ہوا کہ صاع المدینہ سب سے چھوٹا صاع ہے - ابن الہمام نے جواب دیا کہ ایسے
موقع پر آپ کے انکار کی وجہ نہیں تھی تو سکوت سے یہ امر ثبوت نہوگا - ہاں متعدد وجوہ سے بیہقی نے روایت کی
حسن بن الولید القرشی نے جو ثقہ ہے بیان کیا کہ ابو یوسف رحمہ حج سے واپس ہو کر ہمارے یہاں آئے اور
کہا کہ میں چاہتا ہوں کہ تم کو علم کا ایک دروازہ کھول دوں جسنے مجھکو بڑی فکر میں ڈال دیا تھا پس میں نے
اسکا تفحص کیا تو مدینہ منورہ آیا اور میں نے صاع کو دریافت کیا تو لوگوں نے مجھسے کہا کہ ہمارا یہ صاع
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاع ہے - میں نے پوچھا کہ آپ لوگوں کے پاس اس میں کیا حجت ہے -
انہوں نے کہا کہ اچھا ہم کل اول وقت تمہارے پاس حجت لاوینگے - جب صبح ہوئی تو میرے پاس قریب
پچاس کے بوڑھے آدمی آئے جو مہاجرین و انصار کی اولاد سے تھے ہر ایک کی چادر کے نیچے اسکا ایک صاع
تھا اور ہر شخص اپنے باپ و اہل خاندان سے استناد کرتا تھا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاع ہے پس
جب میں نے انکو دیکھا تو سب برابر تھے - پس جب میں نے اسکو ناپکر تولا تو پانچ رطل و ایک تہائی رطل
سے کچھ ہی کم نکلا جب میں نے یہ امر قوی دیکھا تو صاع کے بارہ میں ابو حنیفہ رحمہ کا قول ترک کر دیا - روایت ہے
کہ امام مالک نے ابو یوسف رحمہ سے مناظرہ کیا اور یہی صاع پیش کیے جو یہ لوگ لائے تھے پس ابو یوسف نے
رجوع کیا اور قول مالک رحمہ پر اپنے اجتہاد سے جزم کیا - اسماء بنت الصدیق رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں لوگ زکوٰۃ الفطر اس مد سے نکالتے جس سے کیل کرتے اور سب
اہل المدینہ یہی کرتے تھے - رواہ الحاکم وصححہ مغ - ولنا ما روی انہ علیہ السلام کان یتوضأ بالمد رطلین
ویغتسل بالصاع ثمانیۃ ارطال - اور ہمارے یعنی ابو حنیفہ و محمد رحمہ کی دلیل وہ جو مروی ہوا کہ حضرت صلعم
وضو کرتے ایک مد دو رطل سے اور غسل کرتے ایک صاع آٹھ رطل سے - ف - اسی طرح تفسیر کے ساتھ
دارقطنی نے انس رضہ سے تین طرق سے روایت کی اور بیہقی نے جملہ طرق کو ضعیف کہا اور صحیحین میں حدیث
انس رضہ سے بدون ذکر رطل کے صحیح ہوا کہ وضو کرتے ایک مد سے اور غسل کرتے ایک صاع سے - امام طحاوی
نے اسطرح استدلال کیا کہ اپنی اسناد کے ساتھ مجاہد رحمہ سے روایت کی کہ ہم لوگ حضرت ام المومنین عائشہ رضہ

کی خدمت مین حاضر ہوے پس بعض نے بعض سے پانی مانگا تو بڑے برتن مین لایا گیا پس ام المومنین رضی اللہ عنہا نے
فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اتنے پانی سے غسل کرتے تھے۔ مجاہد رح نے کہا کہ مین نے اسکو اندازہ کیا تو آٹھ
نو یا دس رطل ہوگا۔ طحاوی رح نے کہا کہ مجاہد رح نے آٹھ مین شک نہین کیا بلکہ زیادہ مشکوک ہے۔ پھر جب آپ صاع
سے غسل کرتے تو وہ بھی آٹھ رطل قدر ہوا۔ علاوہ ازین سنن مین انس رض سے صحیح ہوا کہ ایسے برتن سے وضو کرتے
جسمین دو رطل پانی سماتا تو معلوم ہوا کہ مد کی مقدار دو رطل ہے اور نصف صاع یا دو مد کا بیان جو حدیث ابو سعید رض
وغیرہ مین گذرا دلیل ہے کہ پورا صاع چار مد ہے تو آٹھ رطل ہوے۔ مع۔ وہکذا کان صاع عمر رضی اللہ عنہ۔ اور
ایسا ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع تھا۔ ف۔ جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا یحیی بن آدم قال سمعت
حسن بن صالح یقول صاع عمر ثمانیۃ ارطال۔ یعنی حسن بن صالح نے کہا کہ صاع عمر رض آٹھ رطل تھا۔ شریک راوی
نے کہا کہ سات سے زیادہ اور آٹھ سے کچھ کم تھا۔ حدثنا وکیع عن علی بن صالح عن ابی اسحق عن موسی بن طلحۃ قال الحجاجی
صاع عمر بن الخطاب۔ یعنی موسی بن طلحہ نے کہا کہ صاع حجاجی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع ہے۔ اور جو کہا گیا کہ حجاج
ثقفی نے اسپر ایک ظلیظ بڑھائی تھی تو یہ غلط ہے ورنہ حجاج اسپر فخر نہ کرتا۔ الفتح۔ طحاوی نے موسی بن طلحہ و ابراہیم
نخعی سے روایت کی کہ ہم نے صاع کو اندازہ کیا تو اسکو حجاجی پایا حالانکہ صاع حجاجی آٹھ رطل بغدادی ہے۔ نخعی
نے کہا کہ حجاج نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع نکالا اور کمی کی وجہ سے اہل عراق پر فخر کیا کرتا اور اپنے خطبہ مین
کہتا کہ ای اہل عراق ای اہل شقاق و نفاق اور ای قوم بد اخلاق کیا مین نے تمہارے واسطے صاع عمر رضی اللہ عنہ
نہین نکالا۔ مراد یہ کہ تم پر چھوٹے صاع سے تخفیف کر دی ہے۔ مع۔ پھر یہ صاع باہمی معاملات کے صاعون سے چھوٹا
کیونکر ٹھہرا تو جواب دیا کہ۔ وہو اصغر من الہاشمی وکانوا یستعملون الہاشمی۔ اور صاع بہ نسبت صاع ہاشمی
کے کمتر ہے اور وہ لوگ ہاشمی صاع سے عملدر آمد کرتے تھے۔ ف۔ اور ہاشمی صاع ۳۲۔ رطل ہوتا ہے تو بہت بڑا ہوا
اور کہا گیا کہ امام ابو یوسف سے جن لوگون نے ملاقات کی وہ مجہول لوگ ہین۔ جواب دیا گیا کہ یہ بعید ہے اور کیونکر
ابو یوسف ان لوگون پر اعتماد کرتے۔ بلکہ امام مالک نے انپر اعتماد کیا۔ پھر چونکہ امام محمد نے واقعہ اختلاف ابو یوسف
نہین نقل کیا تو اسمین دلیل ہے کہ یہ واقعہ ہی نہین واقع ہوا۔ کذا ذکرہ ابن الہمام رح۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ تو احتمال
بلا دلیل ہے اور واقعہ کی نقل باسناد صحیح موجود ہے۔ کما رواہ البیہقی۔ ہان اقرب یہ ہے کہ جو ینابیع مین ذکر کیا کہ درحقیقت
دونون مین کچھ اختلاف نہین اسواسطے کہ ابو حنیفہ رح کے وقت مین ایک رطل ۲۰۔ استار تھا اور استار ساڑھے
چھ درم ہے پس ایک صاع کے (۱۰۴۰) درم ہوے اور ابو یوسف رح نے ہر رطل ۳۰۔ استار ہے تو یہ بھی (۱۰۴۰) درم
ہوے لیکن ینابیع مین کہا کہ صحیح یہ ہے کہ اختلاف فی الحقیقۃ ہے کیونکہ ہر ایک نے رطل عراقی اعتبار کیا ہے چنانچہ مبسوط مین
امام ابو یوسف کے کتاب العشر والخراج سے عراقی کی تصریح ہے۔ کتاب الاسرار مین کہا کہ صاع پانچ رطل و تہائی بحساب
ہر رطل ۳۰۔ استار کے یا صاع آٹھ رطل بحساب ہر رطل ۲۰۔ استار کے دونون برابر ہین۔ کما ذکرہ العینی۔ واضح
ہو کہ قول ابو حنیفہ رح احوط ہے۔ اور قول ابو یوسف بنظر دلیل اظہر ہے واللہ تعالی اعلم۔ واضح ہو کہ اول صدقہ الفطر کی کیفیت
مقدار پھر اس فصل مین مقدار واجب کا بیان ہو چکا۔ باقی وقت وجوب و وقت ادا چاہیے تو کتاب مین فرمایا۔ و وجوب الفطر
یتعلق بطلوع الفجر من یوم الفطر۔ اور فطرہ واجب ہونا متعلق ہوتا ہے روز فطر کے فجر طلوع ہونیکے ساتھ۔ ف۔ یہی قول مالک رح کی
اسوقت موجود تھا پھر اسیوقت فطرہ واجب ہوا۔ وقال الشافعی بغروب الشمس فی الیوم الاخیر من رمضان
نے کہا کہ (وجوب فطرہ متعلق ہوتا ہے) رمضان کے آخری روز کے آفتاب غروب ہونیکے ساتھ۔ ف۔ یہی قول

احمد ہے چنانچہ جو کوئی اُس وقت موجود ہے اُسی پر فطرہ واجب ہو گیا - اور اختلاف کا ثمرہ کوئی مسلمان ہو جانے یا پیدا
ہونے یا مرنے میں ظاہر ہو گا - حتی ان من اسلم او ولد لیلۃ الفطر - حتی کہ جو کوئی اسلام لایا - یا پیدا ہوا
فطر کی رات میں - ف - بعد غروب آفتاب کے اور طلوع فجر ہونے تک باقی رہا - تجب فطرتہ عندنا -
تو اسکا فطرہ ہمارے نزدیک واجب ہو گا - ف - کیونکہ طلوع فجر کے وقت وہ لائق فطرہ موجود ہے - وعندہ
لا تجب - اور امام شافعی کے نزدیک نہیں واجب ہو گا - ف - کیونکہ وقت غروب کے وہ موجود لائق
نہ تھا - وعلی عکسہ من مات فیہا من ممالیکہ او ولدہ - اور اسکے برعکس حکم ہے جو مرگیا اس رات میں
اسکے مملوکوں یا فرزندوں سے - ف - تو جب غروب کے وقت موجود تھا تو شافعی رح کے نزدیک فطرہ
واجب ہو چکا پھر مرا اور ہمارے نزدیک طلوع الفجر کے وقت موجود نہیں تو فطرہ بھی واجب نہیں ہے - لہ انہ یختص
بالفطر وہذا وقتہ - دلیل شافعی یہ کہ وجوب صدقہ مختص بفطر ہے اور فطر کا یہی وقت ہے - ف - جب آفتاب غروب
ہو کیونکہ اُسی وقت افطار کرتے ہیں پھر صوم نہیں - اور مختص بفطر ہونا لفظ صدقۃ الفطر کی اضافت سے لیا ہے - و
لنا ان الاضافۃ للاختصاص واختصاص الفطر بالیوم دون اللیل - اور ہماری دلیل یہ کہ اضافت
واسطے اختصاص کے مسلم ہے اور اختصاص اس فطر کا دن کے ساتھ ہے نہ رات کے ساتھ - ف - حتی کہ رات
میں تو رمضان میں بھی فطر ہوتا ہے اور یہ تو صوم کے بجائے فطر ہے پس یہ دن سے مختص ہو گا اور شرع میں دن کا شمار
طلوع فجر سے ہے اور اگر ہم اس فطر کو غروب آفتاب کے وقت سے قرار دیں تو اختصاص نہیں رہیگا حالانکہ جو
فطر اختصاصی ہے اُسی وقت صدقہ کا وجوب ہے تو وہ طلوع الفجر روز عید ہے - اگر غروب کے وقت مسلمان موجود اور بعد
طلوع فجر کے موجود رہا یا مرگیا تو بالاتفاق اُسکا فطرہ واجب ہے - م ع - رہا جب فطرہ واجب ہو گیا تو اسکے ادا
کا وقت - پس اسمیں دو قول ہیں ایک یہ کہ عامہ مشائخ کے نزدیک تمام عمر اسکا وقت ہے - کما فی البدائع -
اگر بعد طلوع فجر کے مرگیا یا فقیر ہو گیا تو صدقہ اسپر واجب الادا ہے - الجوہرہ - یعنی مردہ کے ترکہ سے ادا کر دیا جاوے
اور فقیر کو جب کبھی میسر ہو ادا کرے - میں کہتا ہوں کہ اس معنی میں کہ یہ صدقہ بعد وجوب کے ساقط نہیں ہوتا
تو تمام عمر وقت ہے کہ اسکو ادا کرے مگر شاید کہ یہ قضاء ہو چنانچہ فریضہ نماز کی قضاء ہونے پر تمام عمر میں جب میسر ہو
ادا کرے وہ ساقط نہ ہو گی حالانکہ قضاء ہے پس صحیح قول دوم ہے کہ اصلی وقت نماز عید سے پہلے ہے چنانچہ حدیث
ابن عباس رض میں فرمایا کہ یہ صدقہ مقبولہ ہے اور جس نے نماز کے بعد اسکو ادا کیا تو یہ منجملہ صدقات کے ایک صدقہ
ہے - کما مر اول الباب اور اسی کو ابن الہمام نے اختیار کیا - پس علی ہذا قبل نماز دیدینا واجب ہے - مگر مصنف نے
شاید بربنائے قول عامہ مشائخ یوں لکھا کہ - والمستحب ان یخرج الناس الفطرۃ یوم الفطر قبل الخروج
الی المصلی - اور مستحب ہے کہ روز فطر کو لوگ صدقۃ الفطر مصلی کی طرف جانے سے پہلے نکالیں - ف - اور
صحیح یہ کہ واجب ہے بدلیل حدیث مذکور - لانہ علیہ السلام کان یخرج - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نکال دیا کرتے تھے - ف - صدقۃ الفطر - قبل ان یخرج - قبل اسکے کہ نکلیں - ف - بجانب جبانہ
جہاں نماز عید پڑھا تے تھے - یہ حدیث حاکم نے کتاب علوم الحدیث میں روایت کی - مع - اور قولہ کان یخرج
استمراری ہے کہ ایسا کیا کرتے تھے تو یہ فعل مع حدیث مذکور کے دلیل وجوب ہے - و لان الامر بالاغناء
کی لا یتشاغل الفقیر بالمسالۃ عن الصلوۃ وذلک بالتقدیم - اور اس دلیل سے کہ مستغنی کرنے کا
حکم اسی مقصد سے کہ فقیر گدائی کا سوال کرنے میں نماز سے غافل نہ ہو جاوے اور یہ مقصد صدقہ کو پہلے دینے

حاصل ہے۔ ف۔ اور چونکہ حکم مذکور واسطے وجوب کے ہے تو فرمانبرداری کی موافقت بغیر عذر کے واجب بلکہ حدیث الحاکم میں حکم موجود ہے۔ **فان قدموہا علی یوم الفطر جاز۔** پھر اگر لوگوں نے صدقۃ الفطر کو (زیادہ) بڑ مقدم کر دیا تو جائز ہے۔ **لانہ ادی بعد تقرر السبب فاشبہ التعجیل فی الزکوٰۃ** ۔ کیونکہ اپنے سبب متقرر ہونے کے بعد ادا کیا ہے تو زکوٰۃ میں پیشگی ادا کرنے کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ یعنی جیسے زکوٰۃ میں سبب نصاب ہے اسکے موجود ہونے پر پیشگی دینا جائز ہے اور صدقۃ الفطر میں سبب وہ راس ہیں جو اسکی مؤنت و ولایت میں ہوں تو انکے ہوتے ہوئے پیشگی جائز ہے۔ شیخ ابن الہمام رح نے اعتراض کیا کہ یہ پیشگی زکوٰۃ پر قیاس ہے اور یہ قیاس صحیح نہ ہونا چاہیے کیونکہ زکوٰۃ کا پیشگی جواز ہونا خلاف قیاس جائز ہے تو اسپر دوسرا قیاس نہیں ہو سکتا اور وجہ ظاہر ہے کہ پیشگی کے وقت صدقۃ الفطر واجب نہیں ہوا تھا اگرچہ سبب موجود تھا بدین معنی کہ جب وقت طلوع فجر الفطر آوے تو واجب ہو جاوے اور جو چیز کہ وجوب سے پہلے ادا کردی جاوے وہ بجاے اسکے قائم ہوتا جو وقت وجوب کے لازم آویگی بالکل خلاف قیاس ہے تو اسمیں سواے نص کے راہ نہیں۔ اور نص جیسے پیشگی زکوٰۃ میں وارد ہے ویسے ہی صدقۃ الفطر میں حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ درباب زکوٰۃ الفطر جسکے آخر میں ہے کہ اور اس صدقہ کو لوگ فطر سے ایک دو روز پہلے دیدیتے تھے اور یہ بات ایسی ہے کہ حضرت صلعم پر مخفی نہیں ہو سکتی تو ضرور ہوا کہ آپ کے حکم سے تھی پس یہی حکم بیان دلیل ہے۔ کما فی الفتح۔ اور میں کہتا ہوں کہ صحیح بخاری کی کتاب التفسیر میں حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ جنکو آپ نے صدقۃ الفطر کے طعام پر مقرر کیا تھا اور جنیہ کا آیۃ الکرسی سکھلانا۔ یہ حدیث صریح ہے کہ لوگ ان صدقات کو ایک دو روز پہلے خود فقراء کو نہیں بلکہ حافظ میں جمع کر دیتے حتی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کو جانے سے پہلے خود تقسیم کرنے کا حکم فرماتے تھے۔ پس اسمیں دلالت ہے کہ دینے والوں کی طرف سے پہلے ادا ہوگیا کیونکہ اگر ہر ایک کی ملک ابھی باقی رہتی تو دوسرے کا صدقہ اسمیں خلط کرنا جائز نہوتا حالانکہ چھوہارے مجموعہ ڈھیر تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رتبہ اعلی ہے اور بیان تو اگر فقراء کسی تحصیل کرنیوالے کو اپنی طرف سے وکیل کر دیں تو اسکو ہر ایک سے صدقات لیکر خلط کرنا جائز ہے اور اگر وکیل نہ کریں تو جائز نہیں ہے بدلیل مسئلہ الفتاوی کہ عالم نے اگر فقراء کے واسطے لوگوں سے کچھ مانگا اور بعض کا صدقہ دیا ہوا دوسرے کے صدقہ سے خلط کر دیا تو سب مال کا ضامن ہو جائیگا اور جب فقراء کو دیا تو اپنے مال سے دینے والا ہوگا اور جن لوگوں نے صدقات دیے تھے انکے اموال کا ضامن رہیگا اور اگر انھوں نے زکوٰۃ دی ہو تو انکی زکوٰۃ ادا نہوگی۔ پس واجب یہ ہے کہ فقراء اس عالم کو اجازت دیدیں کہ ہماری طرف سے وصول کرے پس فقراء کا وکیل ہو کر انکے مال کو وصول کرکے انھیں کے اموال کو خلط کرنیوالا ہوگا۔ المحیط۔ اور یوں ہی اگر بائمر دنے فقراء کے لیے بدون انکے حکم کے سوال سے جمع و خلط کیا تو ضامن ہوگا اور لوگوں کے صدقات و زکوٰۃ ادا نہونگے پس واجب ہے کہ فقراء اسکو وکیل کر دیں۔ کما فی المضمرات ہ۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی تو صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے جس نے پیشگی دیا انہنے درحقیقت فقراء کو ادا کیا اور وہ سب یکجا جمع ہوتا تھا جبر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوہریرہ رض کو حافظ مقرر فرمایا تھا پس پیشگی ادا کرنا صریح جائز ہوا کذا ظہر الاستدلال لکثر ہم واللہ تعالی اعلم فقط۔ پھر کس مدت تک پیشگی جائز ہے تو اسمیں دو قول ہیں اول یہ کہ رمضان کا مہینہ آجاوے پھر جب پیشگی دے جائز ہے فعلی ہذا قریب ایک ماہ کے پیشگی جائز ہوئی۔ یہی صحیح اور اسی پر فتوی دیا جاوے۔ الجوہرۃ والظہیریۃ البحر۔ اور دوسرا قول یہ کہ اس سے زیادہ بھی جب سے چاہے پیشگی دے

مطلقاً جائز ہے۔ اسی کو امام مصنف نے اختیار کیا اور فرمایا۔ **ولا تفصیل بین مدۃ ومدۃ**۔ اور کوئی تفصیل درمیان
ایک مدت و دوسری مدت کے نہیں۔ ف۔ یعنی ظاہر مذہب میں یہ تفصیل نہیں کہ ایک مہینہ تک تقدیم
جائز اور زیادہ نہیں جائز ہے بلکہ مطلقاً پیشگی کا جواز ہے۔ **ہو الصحیح**۔ یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ اور عامۂ متون
وشروح میں یہی مذکور اور مانند امام مصنف کے بہتوں نے اسی کو تصحیح کیا اور درالبحر میں لکھا کہ یہی ظاہر الروایۃ
ہے۔ النہر۔ پس یہی مذہب ٹھہرا۔ د۔ اور اسی پر فتویٰ رہیگا۔ م۔ **وان اخروہا عن یوم الفطر**۔ اور اگر لوگوں
نے اس صدقہ کو روز فطر سے تاخیر کر دیا۔ ف۔ بلکہ واجب تو نماز فطر سے پہلے ادا کرنا تھا اس سے تاخیر
کیا۔ **لم تسقط**۔ تو یہ صدقہ اُنکے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا۔ **وکان علیہم اخراجہا**۔ اور صدقہ کو نکالنا انپر واجب
واجب رہیگا۔ ف۔ حتی کہ زندگی میں ادا کریں یا موت پر نکالنے کی وصیت کر دے۔ بخلاف قربانی کے
کہ اگر ایام قربانی نکل جاویں تو ساقط ہو جاتی ہے وجہ فرق کو امام مصنف نے تبلایا۔ **لان وجہ القربۃ فیہا**
معقول۔ کیونکہ اس صدقہ میں وجہ قربت کی سمجھی جاتی ہے۔ ف۔ چنانچہ نصوص حدیث میں وارد ہوئی
ایک یہ کہ فقراء کو نماز کے لیے فکر قوت سے فارغ کرنا اور دوم یہ کہ روزہ داروں سے جو لغو اور بیہودہ گوئی سرزد
ہوئی ہو اسکو کفارہ ہونا۔ پس اگر فائدہ اول جاتا رہا تو دوسرا ہمیشہ موجود ہے۔ **فلا یتقدر وقت الاداء**
فیہا۔ تو اس صدقہ کے بارہ میں ادا کا کوئی وقت مقدر نہوگا۔ **بخلاف الاضحیۃ**۔ برخلاف قربانی کے۔ ف
کیونکہ اسمیں ایک حلال جانور کو اللہ تعالیٰ کے نام پر قربان کرنا قربت ہے اور قیاس اسکے بھید کو ادراک نہیں
کر سکتا تو اسکا قربت ہونا ذی الحجہ کی دسویں گیارھویں بارھویں تک نصوص سے معلوم ہوا پس اُسی وقت
تک رکھا جائیگا اور قیاس سے دوسرا زمانہ نہیں رکھ سکتے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر تاخیر کی صورت میں ایک قول
میں قضاء نہیں بلکہ جب ادا کرے ادا ہوگا حتی کہ اگر مرنے پر اُسکے وارث نے اُسکی طرف سے ادا کیا تو جائز
ہے یہی صحیح ہے۔ البحر۔ اور دوسرے قول میں ادا کا وقت تو نماز عید سے پہلے ہے اور تاخیر میں قضاء ہوگا۔
اور اسی کو ابن الہمام نے تحریر میں اختیار کیا اور یہی حق ہے جیسا کہ حدیث میں منصوص ہے۔ والتمام فی الفتح۔
م۔ (فروع) جو بچہ پیٹ میں ہے اُسکی طرف سے فطرہ واجب نہیں۔ السراج۔ باپ پر صغیر بچہ کا فطرہ
اپنے مال سے ہوتا ہے جب کہ بچہ کا کچھ مال نہو مگر اس صورت میں اس بچہ کے مملوک کا نہیں ہوتا۔ قاضیخان
مثلاً بچہ کو کسی نے غلام ہبہ کر دیا۔ م۔ باپ نے صغیرہ دختر کو نکاح کر کے اُسکے شوہر کے سپرد کر دیا تو پھر باپ
پر اس دختر کا فطرہ نہیں ہے۔ التاتارخانیہ۔ مملوک کا صدقۃ الفطر اُسپر جو مالک رقبہ ہو نہ مستعیر ومستاجر اور
ودیعت رکھنے والے پر۔ قاضیخان۔ ہر شخص پر اپنا فطرہ ایک ہی مسکین کو دینا واجب ہے حتی کہ اگر اُسکو
ٹکڑے کر کے دو یا زیادہ مسکینوں پر بانٹا تو نہیں جائز ہے۔ التبیین۔ ولیکن درالمختار میں لایا کہ اکثروں کے نزدیک
جائز ہے اور اسی پر درالبحر وخانیہ وبدائع ومحیط میں جزم کیا اور اسی کو برہان میں صحیح کہا تو یہی مذہب ٹھہرا جیسے زکوٰۃ کی تفریق جائز
ہے اور حدیث میں فقیروں کو مستغنی کرنیکا حکم واسطے استحباب کے ہے۔ د۔ اور بقول ابن الہمام رح جبکہ نماز سے پہلے ادا کرنا واجب
ہے بنظر حدیث تو ایک مسکین کو مستغنی کرنا بھی واجب ہے بلکہ فتح القدیر میں ہے از صرف کرخی کا قول لکھا اور کہا کہ سوا اسکے کرخی کے
اوروں کے نزدیک نہیں جائز ہے لہذا میرے نزدیک بنظر دلیل اولیٰ یہی کہ ہر شخص ایک ہی مسکین کو دے کر بلا خلاف جائز ہے۔ م۔ جیسے
جماعت ایک کو دے تو باتفاق جائز۔ اور اگر عورت نے اپنے گیہوں اور شوہر کے گیہوں بغیر اُسکی اجازت کے ملا کر فقیر کو
دے لے تو عورت کی طرف سے ادا ہوا اور شوہر سے نہیں کیونکہ ایسی چیز کا خلط جس میں امتیاز نہ ہو سکے خلط

کرنے والے کی ہوجاتی ہے اور اسپر دوسرے کے لیے ضمان واجب ہوتی ہے یہی امام رحمہ اللہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر شوہر نے اجازت دیدی تو ادا ہو گیا۔ ظہیریہ۔ اور اگر خود شوہر نے ایسا کیا تو بنر اتفاق یہ کہا کہ بمقتضائے مسئلہ مذکورہ سابق بغیر اجازت عورت کے جائز ہونا چاہیے۔ د۔ جس پر زکوٰۃ یا صدقہ فطر یا کفارہ یا نذر باقی ہو وہ مرا تو ہمارے نزدیک جبراً اُسکے ترکہ سے نہیں لیا جائیگا ہاں اُسکے وارث احسان کرکے اُسکا ذمہ پاک کریں تو اچھا ہے بشرطیکہ ایسے لوگ ہوں جنکو احسان کے طور پر دینے کی لیاقت ہو۔ اگر میت نے ادائے واجب کی وصیت کر دی ہو تو جائز اور اسکے تہائی مال سے پوری کیجاوےگی۔ الجوہرہ۔ مرد نے اپنی اولاد و جورو کے صدقات فطر ادا کرنے کے واسطے ہر ایک کے گیہوں وزن کیے پھر ملا کر انکی نیت سے فقیر کو دیدیے تو سب سے ادا ہو گیا۔ الخلاصہ صدقہ فطر وصول کرنے کو امام کوئی ساعی نہیں بھیجیگا بلکہ لوگ خود ادا کریں کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں کیا۔ البدائع ت د۔ اگر اپنی جورو کے غلام کو اپنا فطرہ دیا تو جائز ہے اگرچہ غلام کا نفقہ اسی عورت پر ہو۔ فتاوی الشہید۔ ت د۔ صدقۃ الفطر کے مصارف وہی ہیں جو زکوٰۃ کے ہیں۔ الخلاصہ منجملہ واجبات اسلام کے صدقۃ الفطر و قربانی و نماز وتر و خدمت والدین اور نفقہ ذوی الارحام ہیں۔ د۔

کتاب الصوم

یہ کتاب صوم کے بیان میں ہے۔ کہا گیا کہ لفظ صیام اولیٰ ہے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کے واسطے صوم مانا تو ایک یوم واجب ہوگا۔ الظہیریہ۔ اور حق یہ کہ الصوم کافی ہے۔ م۔ پھر بعد کلمہ شہادت لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ۔ کے تیسرا رکن اسلام ہے اور اسکے عجائب اسرار کے علاوہ ظاہری حکمت میں سے بقول شیخ ابن الہمام وغیرہ صفائے قلب اور ترحم و موافقت مساکین اور زہد و ترغیب آخرت وغیرہ اور نیز ریاضت تن و نور روحانیہ ہیں اور سب سے اعظم منافع میں سے رضوان الرب الرحمن تبارک و تعالیٰ ہے چنانچہ حدیث صحیح میں ہے کہ الصوم لی وانا اجزی بہ۔ چونکہ خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ کھانا پانی و تمام لذائذ و خواہش کو ترک کرنا ہے اور اس سے اہل الفکر جان لینگے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے کسی خواہش کو ترک کرنا اگرچہ کسی وقت ہو بہت ہی احسن ہے اور حدیث صحیح میں ہے کہ من صام رمضان ایماناً و احتساباً غفر لہ ما تقدم من ذنبہ یعنی جس نے یقین کے ساتھ خالصۃً لوجہ اللہ تعالیٰ رمضان کا روزہ رکھا اُسکے گذرے گناہ بخشے گئے۔ اور فضائل بہت زیادہ ہیں اور مرد مومن کے واسطے ایک نص کافی ہے۔ کہا گیا کہ اسلام میں پہلا روزہ صوم عاشوراء ہوا اور کہا گیا بلکہ ہر ماہ کے تین روزے بدلیل آنکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو ہر مہینہ میں تین روز روزہ رکھنا شروع فرمایا۔ رواہ البیہقی۔ پھر دوسرے سال ہجرت میں غزوہ بدر سے پہلے اور نصف شعبان میں فریضہ صیام رمضان نازل ہوا۔ پھر ابتدا میں آدمی مختار تھا چاہے روزہ رکھے یا اُسکا فدیہ دیدے اگرچہ تندرست ہو پھر سوائے مسافر و مریض کے سب پر روزہ ختم کر دیا گیا پھر جو کوئی سو گیا اگرچہ افطار کے بعد کہا یا سو تو پھر نہیں کھاتا تھا حتی کہ اللہ تعالیٰ نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس مجاہدہ سے منور فرما کر عموماً تمام رات کھانا پینا وغیرہ مباح کر دیا یہانتک کہ صبح صادق طلوع کرے اور کلام آویگا۔ پھر لغت میں الصوم بمعنی امساک ہے خواہ کسی چیز سے ہو حتی کہ صام عن الکلام۔ بولتے ہیں اور شرع میں ابن الہمام نے کہا کہ باز رہنا جماع اور کسی چیز کو ایسی جگہ اندر پہونچانے سے جسکو باطن کا حکم ہو وقت فجر سے غروب تک نیت کے ساتھ۔ پھر صیام از راہ حکم کے صفات اقسام میں فرض۔ واجب۔ مسنون۔ مندوب۔ نفل۔ مکروہ تنزیہی۔ مکروہ تحریمی۔ اور صوم رمضان کا

اداؤ وقت معین ہی اور قضا غیر معین جیسے کفارات - اور صوم واجب مین بھی معین ہو جاتا ہے جیسے نذر معین اور غیر معین
بھی ہوتا ہے جیسے نذر مطلق - پھر صوم کے اسباب مختلف ہین چنانچہ صوم النذر کا سبب یہی نذر ہے صوم الکفارات
مین جس چیز کا کفارہ ہو مثلاً عمداً روزہ رمضان توڑا ہو تو دو ماہ کے متواتر روزے اسی جرم کے سبب سے یا کسی مسلمان
کو چوک و خطاء سے قتل کیا تو بسبب قتل کے دو ماہہ روزے کفارے کے واجب ہین - صیام رمضان کے قضاء
کا سبب تو وہی جو ادا کا سبب ہے اور ادا کے سبب مین کلام ہے پس قاضی امام ابو زید و فخر الاسلام و صدر الاسلام
کے نزدیک اداے رمضان کا سبب ہر روز کا وہ جزو جو گذرے ہونے کے لائق نہین - کما فی الکشف کیونکہ سبب تو
متقدم ہونا چاہیے حالانکہ جب یہی وقت طلوع سے غروب تک سبب ہو تو سبب و مسبب دونون واحد ہو سے
جاتے ہین بخلاف نماز کے کہ اسمین وقت وسیع ہوتا ہے تو ظہر مین مثلاً وقت سبب بھی ہے اور ادا کا ظرف بھی علیحدہ
ہو لہذا صوم مین وقت ہوئی کہ اسمین سبب کچھ فاضل نہین پس بعض نے کہا کہ صوم الشہر - یا صوم رمضان مین یہی
مہینہ سبب کل روزون کا - گیا اور اسمین بھی بحث ہے - بعض نے کہا کہ ہر روز مین جس وقت سے روزہ شروع ہوتا
ہے تو شروع سے پہلے نہایت خفیف ایک جزو کہ پھر اسکا جزو نہو سکے وہ سبب اُس روز کے صوم کا ہے م - یہی میرے
نزدیک حق ہے - الکفایہ - اسی کو امام السندی نے صحیح کہا ہے - النہر الفائق - لہذا اگر مجنون رمضان کی اگلی رات مین
یا درمیان ماہ کے کسی رات مین ہوش مین ہو گیا لیکن صبح طلوع سے پہلے پھر مجنون ہو گیا اور مہینہ گذر گیا تو امام حلوانی
نے کہا کہ اسپر قضاء نہین واجب اور یہی صحیح ہے - البحر - اور اسی پر فتوی ہے - المعراج - اور افاقہ تام مرض مین معتبر ہے
نہ بعض کلام مین - الزاہدی - و سیاتی الکلام فیہ - پھر صیام رمضان و اسکی قضاء و کفارات ظہار و قتل و قسم و جزاء
الصید و الاذی یہ سب فرض بالآیۃ و الاجماع ہین اور صیام نذر واجب ہین کیونکہ قولہ تعالے ولیوفوا نذورہم - حکم
وفاے نذر ہے لیکن عام مخصوص البعض سے واجب کا درجہ رہا اسی پر علماے حنفیہ کا کلام متفق ہے لیکن بدائع و
مجمع مین اسکو فرض کہا ہے اور یہ بوجہ اجماع کے اظہر ہے - مع - لیکن اول ہی اصح ہے - ت د - اور صوم عاشورا
مع نوین کے مسنون ہے اور بغیر نوین کے مکروہ تنزیہی اور صیام عیدین و تشریق مکروہ تحریمی ہین اور صیام البیض و
صوم داؤد علیہ السلام و مانند اسکے جنمین کوئی فضیلت خاص ہے وہ مستحب ہین اور ما سواے اسکے نوافل ہین جنمین
کوئی کراہت نہو - صوم واجب ہونے کی شرط اسلام و بلوغ و عقل ہے - اداے صوم واجب ہونے کی شرط تندرستی
و مقیم ہونا - ادا صحیح ہونے کی شرط حیض و نفاس سے پاک ہونا اور نیت ہونا - معۃ الکافی و النہایہ - اور چاہیے
کہ ایک شرط یہ بھی زیادہ کی جاوے واجب ہونے کا علم ہو یا وہ شخص دار الاسلام مین موجود ہو - مت - اور
نیت یہ کہ دل سے جان لے کہ روزہ رکھیگا - الخلاصہ - اور زبان سے کہنا مسنون ہے - النہر اور سحری کھانا بھی
نیت ہے جب کہ اسکے خلاف نیت نہو - کما فی السراج - پھر رمضان کے ہر روزہ کے واسطے ہمارے نزدیک نیت
شرط ہے - القاضیخان - اور نیت متعدد نہو مثلاً اگر کل دعوت ہوئی تو نہین ورنہ روزہ رکھیگا تو ایسی نیت سے روزہ
نہوگا اور اگر رمضان مین روزہ یا افطار کسی کی نیت نہو حالانکہ یہ جانتا ہو کہ رمضان ہے تو بقول اظہر وہ صائم نہ ہوگا - المحیط
اور اگر کہا انشاء اللہ تعالی کل روزہ رکھونگا تو صحیح قول پر نیت ہو گئی - الظہیریہ - ابتداے نیت کا وقت بعد غروب
آفتاب سے ہے حتی کہ اسوقت نیت کر لی پھر غافل رہا حتی کہ کل روزے سے گذرا تو جائز ہے اور قبل غروب کے
نہین جائز ہے - الخلاصہ و محیط السرخسی - اگر روزہ کی حالت مین افطار کی نیت کی مگر افطار نہ کیا پھر دن گذر گیا
تو روزہ پورا ہو گیا - الایضاح م - رہا انتہاے وقت کب تک نیت ہو سکتی ہے تو اسکا بیان کتاب مین ہے چنانچہ

فرمایا۔ الصوم ضربان - شرعی روزہ دو قسم ہے - واجب - ایک قسم واجب - ف - خواہ اللہ تعالے کی
نص سے فرض یا واجب ثبوت ہوا ہو یا بندہ کے نذر کرنے سے واجب ہوا ہو بہرحال واجب ہے - ونفل - اور
دوم نفل - ف - یعنی جو واجب نہو پس یہ سنت و مندوب ونفل سب کو شامل ہے اور مکروہ تحریمی درحقیقت
شرعی کی قسم نہیں ہے - والواجب ضربان - پھر واجب دو قسم ہے - ف - معین وغیر معین - منہ ما یتعلق بزمان
بعینہ کصوم رمضان والنذر المعین - از انجملہ ایک وہ کہ متعلق بزمانہ معین ہو جیسے ادائے روزہ رمضان
نذر معین - ف - مثلاً اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر اس ماہ کے اول جمعہ کا روزہ واجب ہے تو پہلا جمعہ متعین ہے - اور
ادائے روزہ رمضان اسواسطے کہا کہ قضاء رمضان کا وقت معین نہیں ہے - پس واجب معین کے بعض احکام شرع
کیے اور فرمایا - فیجوز بنیۃ من اللیل - پس جائز ہے صوم رمضان و نذر معین ایسی نیت کے ساتھ جو رات سے
ف - جیسے کل اقسام کے روزے ایسی نیت سے جائز ہیں مگر فرق یہ ہے جو آگے بیان فرمایا - ان لم ینو حتی
اصبح - اور اگر روزہ رمضان و نذر معین میں نیت نہ کی یہانتک کہ صبح ہو گئی - اجزتہ النیۃ ما بینہ وما بین الزوال
تو کافی ہے اسکو نیت کرنا صبح و زوال کے درمیان میں - ف - اور آگے آویگا کہ صبح سے بیچ چاشت تک جائز ہے
اور ظاہریہ فرقہ کے نزدیک دن میں کسی وقت نیت کرے جائز ہے - وقال الشافعی لا یجزیہ - اور شافعی
کے نزدیک نہیں کافی ہے - ف - جب تک کہ رات سے نیت نہ ہو - اور یہی قول احمد ہے - مگر نفل میں البتہ اسکی
نیت جائز ہے اور امام مالک کے نزدیک فرض ونفل سب میں رات سے نیت شرط ہے - پھر امام مصنف نے اول
کچھ تمہید ذکر کرکے پھر مسئلہ اختلافی میں دلائل بیان کیے - اعلم ان صوم رمضان فریضۃ - واضح ہو کہ صوم رمضان
فرض ہے - ف - اور صوم تو آدم علیہ السلام کے وقت سے اس امت تک برابر مفروض رہا ہے - لقولہ تعالے
کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم الآیہ - یعنی بدلیل قولہ تعالیٰ جسکا ترجمہ یہ ہے کہ فرض کیے گئے
تم پر روزے جیسے فرض کیے گئے تھے ان لوگوں پر جو تم سے پہلے تھے - ف - اور خطاب ان لوگوں کو ہوا
ہیں بدلیل عقلی تو کافر و مجنون و طفل خارج ہوا اگرچہ یہ تخصیص نہیں ہے - وعلی فرضیتہ انعقد الاجماع - اور صوم
رمضان کے فرض ہونے پر اجماع منعقد ہوا ہے - ف - چونکہ تنہا اجماع کافی فرضیت نہ تھا لہذا واو عطف سے
دونوں کو ملا دیا یعنی آیت و اجماع امت سے ثبوت ہوا کہ صوم رمضان فرض قطعی ہے - ولہذا یکفر جاحدہ - ولہذا
اسکے منکر کا انکار کیا جاتا ہے - ف - یعنی اسکے کفر کا حکم دیا جاتا ہے جو فریضہ رمضان سے منکر ہو - والنذر
واجب - اور صوم نذر واجب ہوتا ہے - لقولہ تعالیٰ ولیوفوا نذورہم - بدلیل قولہ تعالیٰ جسکا ترجمہ یہ کہ اور
وفا کریں اپنی نذریں - ف - اور آیت سے فرض ثبوت نہ ہوا کیونکہ بعضی نذریں بالاتفاق اس سے مخصوص ہیں
جیسے عیادت مریض کی نذر کی یا ہر نماز کے لیے وضو کی نذر کی - یعنی ایسی نذر جسکے جنس سے شرع میں کوئی واجب
نہیں ہے یا اگر ہو تو بذات خود مقصود نہو - م - جیسے نذر کی کہ اگر ایسا ہو تو اپنا غلام زید کے ہاتھ فروخت کرونگا
یہ کچھ نہیں ہے اور انشاء اللہ تعالے آخر باب میں ایسے مسائل ملحق ہونگے - م - وسبب الاول الشہر - اور فریضہ
رمضان کا سبب شہر رمضان ہے - ولہذا یضاف الیہ - اور اسی وجہ سے صیام کو رمضان کی طرف اضافت کیا
جاتا ہے - ف - جیسی چیز اپنے سبب کی طرف مضاف ہوتی ہے - ویتکرر بتکررہ - اور مکرر ہو جاتا ہے صوم بوجہ مکرر
آنے مہینہ کے - ف - یعنی جب اور رمضان آیا تو روزہ پھر واجب ہو جاتا ہے تو اسی جہت سے کہ یہ وقت اسی
روزہ کا سبب ہے جب آوے تو واجب ہو - یہ بعض مشائخ کا قول ہے - وکل یوم سبب وجوب صومہ - اور

رمضان کا ہر روز اپنے صوم واجب ہونے کا سبب ہے۔ ف۔ یہ فخر الاسلام وغیرہ کا قول ہے اور امام مصنف نے دونوں قول کو جمع کر دیا اور یہ اختیار کیا کہ جب ہی ماہ رمضان شروع ہوا تو تمام روزے واجب الذمہ ہو گئے پھر چونکہ دو روزے کے درمیان رات فاصل ہوتی ہے تو ہر روزہ کا ادا کرنا اپنے وقت پر ہے پس پہلا قول تو وجوب الادا ہونے میں بشرط قدرت وصحت ہے پھر روزہ کا رات تک تمام کرنا ہر روز کا وہی روز سبب صحۃ الادا ہے اور یہ قول قوی ہے۔ اور قول دوم اگرچہ صحیح کہا گیا یعنی ہر روز کا اول جزء اس قدر کہ جس میں صوم کا قصد ممکن ہو وہی سبب ہے تاہم یہ لازم ہوگا کہ یہ جزو خارج از صوم ہے اور کچھ فلسفی سی بات نظر آتی ہے اس سے تو یہی بہتر کہ وقت اپنی ذات سے سبب ہے اور بہ نظر صوم کے اسکا ظرف ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اسی دن کے اندر جو صوم کا ظرف ہے نماز فجر وظہر وعصر انکے اوقات سبب ہیں جو حقیقت میں اسی ظرف کے جزو ہیں کہ سبب واسطے نمازوں کے اور ظرف واسطے صوم کے ہیں تو ایک ہی چیز کا ظرف وسبب ہونا دو جہت سے کچھ مضر نہیں ہے۔ یہ بحث متعلق باصول الفقہ ہے شاید یہاں سمجھ میں آوے اور توضیح یہ ہے کہ (ما معدیہ) جس وقت میں ادا کرنے کا حکم ہوتا ہے کبھی تو وہ وقت وسیع ہوتا ہے جیسے نماز میں چنانچہ نماز ظہر چار رکعت فریضہ پڑھکر بہت وقت فاصل بچ جاتا ہے اور کبھی وہ وقت ضیق ہوتا ہے جیسے روزہ کہ دن میں ادا ہوتا ہے مگر شروع سے آخر تک میں حتی کہ بڑا دن ہو یا چھوٹا ہو پورا گھر جاتا ہے۔ پس نماز کے وقت کو ظرف کہتے ہیں بوجہ وسعت کے اور صوم کے وقت کو معیار کہتے ہیں جو برابر منطبق ہے۔ منجملہ مسائل کے جو اس پر متفرع ہوتے ہیں یہ ہے کہ نماز مثلاً ظہر میں نیت فرض ہے کیونکہ وقت ایسا وسیع ہے کہ چار چار رکعات بہت ہو سکتی ہیں پس فرض وسنت ونفل وقضاء کے امتیاز کے لیے نیت فرض ہے۔ رہا صوم جسمیں وقت کچھ فاضل نہیں بلکہ معیار ہے تو اسمیں اسکی حاجت نہیں مگر نفل وواجب وفرض کے لیے۔ پھر واضح ہو کہ نفس وجوب کا سبب تو اللہ تعالے عزوجل ہے اور سبب ظاہری وقت ہے جو اسکے قائم مقام واسطے پہچان کے کیا گیا ہے۔ اور وجوب الادا کا سبب حقیقی وہ حکم جس سے فعل نماز یا روزہ کا مطلوب ہے اور سبب ظاہری صیغۂ امر جو نص میں وارد ہے۔ پھر واضح ہو کہ سبب ہونا اور ظرف ہونا ظاہر میں ایک چیز میں جمع نہیں ہوتے ہیں کیونکہ ظرف وہ وقت جسمیں فعل ادا ہوا اور سبب اس سے مقدم ہونا چاہیے۔ اب ظاہر ہے کہ صوم کا ظرف تو تمام نہار شرعی ہے اور اگر یہی سبب ہو تو ظرف وسبب جمع ہوسے جاتے ہیں لہذا کہا گیا کہ تمام مہینہ سبب صوم ہے اور کہا گیا کہ صرف ایام سبب ہیں نہ راتیں۔ پھر کہا گیا کہ ماہ کا جزو اول تمام روزوں کا سبب ہے لیکن لازم ہے کہ پہلا روزہ اپنے سبب سے مقدم ہو۔ اور جواب یہ کہ اللہ تعالے نے فرمایا کہ فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ۔ جو تم میں سے ماہ میں حاضر ہو وہ روزہ رکھے۔ اور ماہ میں حاضر ہونا چاند دیکھنے کے بعد سے شروع ہے لہذا حدیث میں وارد ہے کہ صوموا لرؤیتہ۔ چاند دیکھنے کے وقت روزہ رکھو۔ راتیں بطور عفو ہیں۔ کہا گیا کہ ہر روز اپنے صوم کا علحدہ سبب ہے کیونکہ یہ عبادات متفرقہ ہیں پھر وارد ہوتا ہے کہ یہی روز تو ظرف الصوم ہے تو جواب دیا گیا کہ اس روز کا نہایت ایک خفیف جزو جسکا جزو نہو سکے وہ سبب مقدم ہے اور باقی ظرف ہے اور اسی کو فخر الاسلام وغیرہ نے اختیار کیا اور لوگوں نے صحیح کہا ہے اور امام مصنف نے دونوں کو جمع کر دیا۔ پھر مخفی نہیں کہ نیت صوم چاہیے کہ شروع صوم سے ملحق ہو لیکن بوجہ حرج کے اول سے جائز ہے اور یہ بھی مخفی نہیں کہ جو روز کہ اپنے صوم کا ظرف ہے اسی کے اجزاء اپنی نمازوں کی نظر سے سبب بھی ہوتے ہیں تو مثلاً ظہر کی نماز کو اوسکے وقت میں ادا کیا تو اسکے اول ایک جزو سبب ہے اور یہ جزو بلحاظ صوم کے ظرف ہے تو یہ جزو ایک راہ سے سبب اور ایک راہ سے ظرف ہوا پس کیوں نہیں جائز ہے کہ تمام یوم بنظر اسکے کہ معرفت حکم الٰہی کا قائم مقام ہے سبب ادا سے

صوم ہے اور بنظر اسکے کہ صوم اسی وقت مین ہوتا ہے تو ظرف ہے اور جزو لایتجزی لگانے سے یہ بہتر ہے کیونکہ وہ جزو
لایتجزی صرف عقل مین ہے اور خارج مین کبھی پہچانا نہین گیا - علاوہ ازین جو شخص اس روز مین حاضر ہو اور وہ ماہ رمضان
مین حاضر ہوا تو سبب خود موجود بطور خاص ہے - فافہم واللہ تعالیٰ اعلم - م - **وسبب الثانی النذر** - اور دوم کا
سبب یعنی صوم نذر معین کا سبب خود نذر ہے - **والنیۃ من شرطہ** - اور نیت روزہ کی شرط سے ہے - ف - اور
مین اسکی ماہیت ذکر کر چکا - **وسنبینہ ونفسرہ ان شاء اللہ تعالیٰ** - اور ہم اسکو بیان اور اسکی تفسیر کرینگے
ان شاء اللہ تعالیٰ - ف - جب یہ تمہید ختم ہو چکی تو مسئلہ کی طرف رجوع کیا یعنی روزہ رمضان ونذر معین دن
مین اول وقت کی نیت سے بھی جائز ہے اور شافعی رح کے نزدیک رات سے نیت ضرور ہے - **وجہ قولہ فی الخلافیۃ**
خلافی مسئلہ مین قول شافعی کی دلیل - **قولہ علیہ السلام لا صیام لمن لم ینو الصیام من اللیل** - حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام مبارک ہے کہ لا صیام الخ یعنی صیام نہین اسکا جسنے رات سے صیام کی نیت نہ کی - ف -
اس حدیث کو بلفظ لمن لم ینو - ابن ابی حاتم نے روایت کیا اور اپنے باپ امام ابو حاتم سے نقل کیا کہ اشبہ یہ کہ
ام المومنین حفصہ کا قول ہے اور صرف عبد اللہ بن ابی بکر راوی نے اسکو مرفوع حدیث روایت کیا - اور ابو داؤد
وترمذی نے بلفظ من لم یجمع الصیام قبل الفجر فلا صیام لہ - اور ابن ماجہ نے لا صیام لمن لم یفرضہ من اللیل - اور
نسائی نے دونون لفظ جمع کر دیے - ترمذی نے کہا کہ اصح یہ کہ ابن عمر رض کا قول ہے - نسائی نے کہا کہ صواب میرے
نزدیک وقف ہے اور مرفوع کرنا صحیح نہین - پھر مالک رح کے طرق سے حضرت عائشہ وحفصہ پر وقف کیا اور خود مالک
نے ابن عمر رض کا قول روایت کیا ہے - ابن الہمام نے جواب دیا کہ عبد اللہ بن ابی بکر راوی ثقہ ہے تو اسکا رفع کرنا مقبول ہے - اور
دارقطنی نے بعد روایت کے کہا کہ اسکی اسناد مین سب راوی ثقہ ہین - عینی رح نے رد کر دیا کہ اسمین ایک تو یحیی بن ایوب
موجود جسکی وجہ سے نسائی نے اپنی اسناد کو ضعیف کیا - دوم عبد الرحمن عباد غیر معروف ہے - مترجم کہتا ہے کہ بہر صورت یہ
حدیث واحد ہے اگرچہ الفاظ مختلف ہون پس ابو داؤد وترمذی کی روایت - لم یجمع - از تجمیع ہے اسکے معنی نیت کو ٹھیک جمع
کرنا یعنی تردد اور شک دور کرے چنانچہ مثلاً اگر کل دعوت ہو تو میرا روزہ نہین ورنہ روزہ ہے یا کل اگر رمضان کا دن
ہو تو میرا روزہ رمضان ہے ورنہ میرا روزہ نذر ہے - اور مانند اسکے کہ یہ نیت متردد ٹھیک نہین ہے یہ دلیل روایت ابن ماجہ
کہ لم یفرضہ از فرض بمعنی قطع یعنی نیت کو قطعی کرے بدون تردد کے پس سیاق حدیث یعنی نص واسطے تقطیع نیت
کے ہے اور ہمارا کلام جب کہ کچھ نیت نہو اور بعد فجر کے قطعی نیت کر لے - ہان البتہ ظاہر حدیث یہ کہ رات سے ہو مگر بوجہ
عدم سیاق کے یہ لفظ مقصود نہین ہے بلکہ مقصود صرف رفع تردد ہے اور من اللیل سے ظاہر یہ کہ رات سے ہو لیکن
دوسری نص صریح آ چکی کہ بعد فجر کے بھی قطعی نیت صوم معین مین کافی ہے لہذا ہم نے اسی کو ترجیح دی جیسا کہ اصول
مین مصرح ہے - یہ تو مترجم کے نزدیک اس مقام کی تحقیق ہے اور شارحین نے بات کو محقق نہ کیا لیکن علامہ عینی نے اسکے
موقوف ہونے پر زور دیا ہے اور جواب اسکا ابن الہمام سے گذرا - بالجملہ ایک دلیل تو شافعی رح کی اس حدیث سے
دوم دلیل معنوی چنانچہ فرمایا - **ولانہ لما فسد الجزء الاول** - اور اس دلیل سے کہ رات سے نیت واجب ہے کہ جب
پہلا جزو صوم فاسد ہوا - **لفقد النیۃ** - بوجہ نہونے نیت کے - ف - حالانکہ اعمال بہ نیت ہوتے ہین - **فسد
الثانی** - تو جزو ثانی بھی فاسد ہوا - ف - جزو اول وہانتک کہ نیت نہ تھی اور جزو ثانی جہان سے نیت کی -
حاصل آنکہ بغیر نیت کا حصہ بگڑا تو نیت والا بھی بگڑا - **ضرورۃ انہ لا یتجزی** - بوجہ ضرورت اس امر کے کہ صوم ٹکڑے
نہین ہوتا - ف - تاکہ ایک ٹکڑا صحیح رہے - اور ٹکڑے نہونا صرف صوم واجب مین ہے - **بخلاف النفل**

برخلاف نفل کے - لانه يتجزء عنده - کیونکہ صوم نفل امام شافعی کے نزدیک ٹکڑے ہوتا ہے - ف - اور اصح قول یہ نہین ہوتا - ذکرہ العینی - ابن الہمام رح نے کہا کہ شافعی کے واسطے حدیث عائشہ رض دلیل ہو سکتی ہے کہ حضرت صلعم ایک روز تشریف لائے اور فرمایا کہ تمھارے پاس کچھ ہے ہم لوگون نے عرض کیا کہ کچھ نہین تو فرمایا کہ پھر تو مین اب صائم ہون پھر ایک روز تشریف لائے تو ہمنے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہمکو حلوا سے حیس ہدیہ آیا ہے فرمایا کہ اُسے لا حالانکہ مین نے تو روزہ سے صبح کی تھی پھر کھایا - رواہ مسلم - مین کہتا ہون کہ اِس سے ٹکڑے ہونا کہان نکلا صرف دن نیت کا جانا ہے - پھر مصنف رح نے فرض وندر معین مین بعد فجر کے بھی نیت جائز ہونے پر استدلال کیا لقولہ - ولنا قوله عليه السلام بعد ما شهد الاعرابي برؤية الهلال - اور ہماری دلیل حضرت صلعم کا قول جو اعرابی کے چاند دیکھنے کی گواہی دینے کے بعد فرمایا - الا من اكل فلا ياكلن بقية يومه ومن لم ياكل فليصم - آگاہ ہو جائے کہ جسنے کچھ کھایا تو باقی دن پھر کچھ نہ کھاوے اور جسنے نہین کھایا ہے تو وہ روزہ رکھے - ف - معلوم ہوا کہ بقیہ دن مثل صائم کے رہنا واجب ہے اور معلوم ہوا کہ ایسے وقت سے روزہ کی نیت صحیح ہے - لیکن یہ حدیث نہین ملی اور ابن الجوزی نے تحقیق مین کہا کہ یہ معروف نہوئی اور معروف یہی ہے کہ اعرابی نے جب چاند دیکھنے کی گواہی دی اور آپ نے اس سے ایمان دریافت کر لیا تو حکم دیا کہ ندا کر دی جاوے کہ کل روزہ رکھین - اس سے ظاہر ہوا کہ یہ رات کا واقعہ ہے چنانچہ دارقطنی کی روایت مین صریح ہے اور امام طحاوی رح نے استدلال کیا کہ حدیث سلمہ بن الاکوع رض مین دربارہ صوم عاشوراء وارد ہے کہ اسلمی مرد کو حکم دیا کہ لوگون مین پکار دے کہ جسنے کچھ کھا لیا ہو تو بقیہ دن پھر کچھ نہ کھاوے اور جسنے نہین کھایا وہ روزہ رکھے کہ آج روز عاشوراء ہے - رواہ البخاری ومسلم - قال المترجم بل هو من ثلاثيات البخاري حدثنا المكي بن ابراهيم عن يزيد بن ابي عبيد عن سلمة بن الاكوع الحديث - م - اسمین دلیل ہے کہ جب کسی روز مین روزہ معین ہو جسکی اُسنے رات سے نیت نہ کی تو اول وقت جائز ہے یعنی جب کہ روزہ توڑنے والی کوئی چیز اب تک پائی نہین گئی - ابن الجوزی نے رد کیا کہ صوم عاشوراء کچھ واجب نہ تھا کہ معین ہو بدلیل حدیث معاویہ کہ مین نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سُنا کہ یہ یوم عاشوراء ہے اللہ تعالے نے اسکا روزہ ہم پر فرض نہین کیا پس جو چاہے کہ اُسکو روزے سے گذارے تو روزہ رکھے اور مین تو روزے سے ہون - پس لوگون نے روزہ رکھا - رواہ البخاری ومسلم - جواب دیا گیا کہ معاویہ رض کا اسلام لانا بعد فتح مکہ ہے پس نوین سال یا اُسکے بعد سنا ہوگا اور اسوقت عاشوراء منسوخ ہو چکا اور فریضہ رمضان نازل ہو چکا تھا اور عاشوراء کا وجوب تو رمضان سے پہلے تھا چنانچہ حدیث عائشہ رض مین ہے کہ پھر جب آپ مدینہ آئے تو بھی عاشوراء کا روزہ رکھا اور اِس روزہ رکھنے کا حکم دیا پھر جب فریضہ رمضان نازل ہوا تو فرمایا کہ جو چاہے عاشوراء رکھے اور جو چاہے چھوڑ دے - رواہ البخاری ومسلم - یہ صریح ہے کہ عاشوراء قبل رمضان کے واجب تھا پھر نسخ ہوا کہ اختیار دیدیا ورنہ بقیہ روز کے امساک کا حکم نہوتا اور صوم کا حکم بصیغہ امر ہے - اور جس حدیث سے شافعی رح نے رات سے نیت کا استدلال کیا ہے مصنف رح نے یہ جواب دیا - وما رواه محمول على نفي الفضيلة والكمال - اور جو شافعی نے روایت کی وہ محمول ہے فضیلت وکمال کے نفی پر - ف - یعنی جب رات سے نیت نہو تو اِسکا صیام نہین - یعنی یہ کہ اِسکا صیام بر صفت سے کامل وفاضل نہین رہا جیسے حدیث لا ايمان لمن لا عهد له - اسکا ایمان نہین جسکا عہد پورا نہین - حالانکہ بالاجماع بدعہد مومن ہے تو مراد یہ کہ کامل نہین - اور جیسے لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد - یعنی مسجد کے پڑوس والے کی نماز نہین مگر مسجد ہی مین حالانکہ بالاتفاق تنہا اسکی نماز ہو گئی تو معنی یہ کہ جیسے اسکو مسجد مین پڑھنی چاہیے تھی نہین پڑھی اور اِسکے نظائر بہت ہین - او معناه لم ينوانه صوم من الليل - یا اِسکے معنی یہ کہ اِسنے رات سے یہ نیت نکی کہ وہ صوم ہے - ف - مراد یہ کہ

لم تکون الصوم من اللیل - یعنی نیت نہ کی ہوئی صوم کی رات سے تو من اللیل متعلق دوسرے صیام سے ہے
نہ کہ لم یکن سے - انتہی - اِسکا تو حاصل نہیں نکلتا بلکہ امام مصنف رح کے مراد تو ظاہر یہ ہے کہ جسکی نیت رات سے صوم
کی نہ ہو وہ ابھی صائم نہ ہو جائیگا - تو سیاق حدیث یہ ہوا کہ اگر کسی نے صبح کو کچھ کھایا اور اُسنے رات سے صائم ہونیکی
نیت نہ کی تھی تو وہ صائم کے مانند مجرم نہیں پس حدیث مین اِسکا ذکر ہی نہیں کہ بعد صبح کے نیت سے صائم ہوگا یا نہ ہوگا
فلیتامل فیہ فانہ دقیق م - یہ تو دلیل نقلی تھی اسکے ساتھ قیاس معنوی دن کی جواز نیت کا - ولانہ یوم صوم - اور
اِس دلیل سے کہ یہ روزہ کا دن ہے - ف - یعنی خواہ رمضان ہو یا نذر معین ہو وہ صوم کے لیے متعین ہے - فیتوقف
الامساک فی اولہ علی النیۃ المتاخرۃ المقترنۃ باکثرہ - پس متوقف ہوگا امساک اِس دن کے اول کا اِس
نیت پر جو امساک سے پچھڑے ہوے دن کے اکثر حصہ سے ملی ہوئی ہے - کالنفل - جیسے نفل مین - ف - چنانچہ
اگر کسی نے طلوع فجر سے امساک رکھا یعنی کھانے پینے وغیرہ روزے کی ضد چیزون سے باز رہا تو یہ امساک آیندہ
کی نیت پر موقوف ہے پس اگر اسنے آیندہ روزے کی نیت کر لی اور ہنوز زیادہ حصہ دن کا باقی ہے تو کہا جائیگا کہ
ابتدا کا امساک بھی صوم ہے اور اگر آیندہ نیت افطار کی یا کچھ تھوڑا حصہ رہا تھا اُسوقت نیت صوم کی تو کہا جائیگا
کہ ابتدا کا امساک صوم نہیں تھا - پس ابتدا کا امساک آیندہ کی نیت پر متوقف ہوتا ہے - وہذا - اور یہ متوقف
ہونا - لان الصوم رکن واحد ممتد - اسوجہ سے ہے کہ صوم یعنی امساک طعام وغیرہ سے باز رہنا ایک رکن
دراز کھنچا ہوا ہے - ف - وہ محتمل ہے کہ آدمی نے پیٹ کی خلش وغیرہ کی جہت سے کیا ہے یا خالص اللہ تعالے
کے واسطے بطور عبادت کیا ہے اور یہ حال باطن در نیت سے معلوم ہوگا - والنیۃ لتعیینہ للہ تعالے - اور نیت
اس امساک کو اللہ تعالے کی عبادت کے لیے معین کرنے کے واسطے ہے - ف - پس اگر نیت خالص ہوئی تو یہ
دیکھا جاوے کہ دن کس قدر باقی ہے اگرچہ یہ دن صوم کے واسطے معین تھا لیکن آدمی کا فعل محتمل رہا کہ اُسنے
اِسمین صوم موجود کیا یا معدوم کیا - فترجح بالکثرۃ جنبۃ الوجود - پس اکثر حصہ کے ساتھ جانب وجود کو ترجیح ہوگی
ف - یعنی جب کہ اکثر حصہ باقی تھا کہ اُسنے خالص عبادت کی نیت کر لی تو اکثر بمنزلہ کل کے ہے پس کل دن مین
صوم موجود کیا - اِس سے ظاہر ہوا کہ اگر برابر حصہ باقی ہو تو جانب صوم کو ترجیح نہوگی - پھر چونکہ طلوع فجر سے غروب
تک صوم یعنی امساک ایک ہی رکن دراز ہے تو یہ نہیں ہوسکتا کہ بعض جزو عادت کا امساک ہو - اور بعض جزو
نیت سے عبادت صوم ہو بلکہ لامحالہ یا عادت ہوگا یا عبادت ہوگا پس اگر نیت عبادت آدھے یا زیادہ تک ہوئی
پھر قلیل باقی تھا اُسوقت ہوئی تو لازم آیا کہ آدھا بغیر نیت و آدھا مع نیت ہے یا اس سے بھی کم مع نیت ہے پس
کوئی وجہ نہیں کہ اِسکو عبادت ٹھہرانے کا پلہ بھاری ہو لہذا سب عادت ٹھہرا اور جب کہ اکثر حصہ مع نیت ہے تو
عبادت کا پلہ بوجہ کثرت کے بھاری ہے تو یہ امساک لامحالہ سب عبادت ہے پس ثابت ہوا کہ صوم معین مین اول
وقت مین نیت کافی ہوجاتی ہے اگرچہ شروع سے نہو - بخلاف الصلوۃ والحج - برخلاف نماز و حج کے - ف -
کہ ان دونون مین ابتدا عقد سے یعنی جسوقت سے انکو شروع کرنے کا عقد باندھا ہے اُسی وقت سے نیت شرط ہے
اور اکثر حصہ مین کافی نہیں - لانہما ارکان - کیونکہ نماز و حج دونون کے کئی کئی ارکان ہین - ف - ایک ہی رکن
ممتد نہیں ہین تو ایسین جو رکن بغیر نیت ادا ہو وہ قطعاً عادت ہو چکا اور بغیر اِس رکن کے نماز یا حج کا وجود نہ ہوگا
فیشترط قرانہا بالعقد علی ادائہا - پس شرط ہے متصل ہونا نیت کا اِس عقد کے ساتھ جو دونون کے ادا کرنے کا
باندھا ہے - ف - اور وہ نماز مین تکبیر تحریمہ اور حج مین احرام ہے - پھر اگر کہا جاوے کہ جب صوم مین رکن واحد

ہونے سے عقد کے بعد نیت کافی ہی تو قضاے رمضان مین بھی کافی ہونا چاہیے کہ وہ بھی رکن واحد ہی - جواب یہ کہ
خالی رکن واحد ہونا نہ تھا بلکہ رکن واحد ہونا اور اس دن کا روزہ کے لیے متعین ہونا دونون باتون پر یہ حکم تھا -
بخلاف القضاء - بخلاف قضاے رمضان کے - ف - کہ قضاء رکھنا تو فرض ہی مگر اسکے لیے دن معین نہین ہی
بلکہ وہ دن نفل روزہ کو محتمل ہی تو قضاء رمضان متعین نہوگا - لانہ یتوقف علی صوم ذلک الیوم وہو النفل
کیونکہ وہ امساک اُس دن کے روزہ پر موقوف ہی اور وہ نفل ہی - ف - یعنی شرع نے اُس روز کے صوم
کو اسپر کسی جہت سے لازم نہین کیا مگر آنکہ وہ نفل روزہ رکھے تو شروع سے وہ نفل ٹھہریگا پھر اُسکو قضاء نہین
ٹھہرا سکتے مگر اسی طرح کہ اُسکے نفل شروع ہونے سے پہلے قضاء کی نیت کرلے لہذا قضاے رمضان مین رات
سے نیت شرط ہی تاکہ وہ نفل شروع نہو جاوے - اور اداے رمضان یا نذر معین مین شرع نے وہ دن نفل سے
محفوظ کردیا جب کہ اسپر اُس دن کا روزہ فرض کردیا - اگر کہا جاوے کہ پھر جب یہ بات ہی تو چاہیے کہ اُس دن جس وقت
نیت کرکے جائز ہو جاوے - جواب یہ کہ نہین بلکہ جیسے رکن واحد ہونا اور دن کا معین ہونا ضرور ہی اسکے ساتھ
عادت سے عبادت کو ترجیح ہونا بھی ضرور ہی توجب اکثر حصہ امساک کا بہ نیت عبادت ہوا تو اس رکن کا عبادت
ہونا مرجح ہوا - بخلاف ما بعد الزوال - بخلاف ما بعد زوال کے - ف - یعنی بعد زوال کے نیت کی کہ یہ
میرا عبادت ہی تو کیا ترجیح ہی کہ عبادت ہو بلکہ اکثر حصہ بے نیت ہونے سے عادت کو ترجیح ہی - لانہ لم یوجد اقترانہا
بالاکثر - کیونکہ نیت عبادت کا متصل ہونا اکثر حصہ سے نہین پایا گیا - فترجحت جنبۃ الفوات - تو عبادت فوت
ہونے کا پلہ بھاری ہو گیا - ثم قال فی المختصر - پھر جاننا چاہیے کہ قدوری نے مختصر مین کہا کہ - ما بینہ وبین الزوال
یعنی جائز ہی نیت کرنا شروع امساک سے زوال تک کے درمیان - ف - حالانکہ زوال تک نصف بغیر نیت
ہو گیا - وفی الجامع الصغیر قبل نصف النہار - اور جامع صغیر مین قبل نصف النہار مذکور ہی - ف - اور
نہار عرفی تو طلوع آفتاب سے شروع ہوتا ہی اور مراد نہار شرعی ہی جو طلوع فجر سے شروع ہوتا ہی - وہو الاصح - اور یہی
اصح ہی - ف - جو جامع صغیر مین ہی - لانہ لا بد من وجود النیۃ فی اکثر النہار - کیونکہ نیت عبادت کا ہونا اکثر
نہار مین ضرور ہی - ف - جو نصف سے زائد ہو - ونصفہ من وقت طلوع الفجر الی وقت الضحوۃ الکبری
لا وقت الزوال - اور نصف النہار الشرعی طلوع فجر سے بڑی روشنی تک ہی نہ وقت زوال تک - ف -
یعنی نہار شرعی کا نصف اسوقت ہوتا ہی کہ چاشت کا آخری وقت ہو - فتشترط النیۃ قبلہا لتتحقق فی الاکثر
پس نیت اس سے پہلے موجود ہونا شرط ہی تاکہ اکثر نہار مین پائی جاوے - ف - ہمارے دیار مین پہر دن چڑھے
تک ہو - ولا فرق بین المسافر والمقیم - اور فرق نہین درمیان مسافر ومقیم کے - ف - یعنی دونون کے
لیے اول دن مین نیت کرلینا کافی ہو جائیگا - خلافا لزفر - برخلاف زفر رح کے - ف - کہ اسکے نزدیک مسافر
مین یہ بات جائز نہین بلکہ رات سے نیت ہونا ضرور ہی - مبسوط مین ہی کہ اگر مسافر نے اول دن مین نیت کی حالانکہ
کسی شہر مین وارد ہوا اور ہنوز کچھ کھایا پیا نہین ہی تو ہمارے نزدیک اسکا یہ روزہ فرض سے جائز ہی ع - لانہ لا تفصیل
فیما ذکرنا من الدلیل - کیونکہ جو دلیل ہمنے ذکر کی اُسمین کوئی فرق درمیان مقیم ومسافر کے نہین نکلتا - ف -
واضح ہو کہ مبسوط مین جو مسافر کی حالت بیان کی کہ کسی شہر مین وارد ہوا یہ کچھ ضروری نہین اسی واسطے امام مصنف نے
ذکر نہ کی اور وو الجیہ وغیرہ مین مسافر ومریض مطلقاً مذکور ہین اس بنا پر کہ صوم رمضان تو مقیم ومسافر ومریض سب
پر متعین وقت ہی لیکن مریض ومسافر کو تاخیر کرنے کی اجازت دی گئی ہی پس جب مسافر یا مریض نے تاخیر نہ کی تو مثل

مقیم کے ہو گئی کہ انکا امساک ابتدائی نیت پر موقوف ہو گیا ۔ م ف ع ۔ اور صحیح روایت میں زفر رح کے نزدیک
مقیم تندرست کے واسطے نیت ہی شرط نہیں ہے ۔ مالک و لیث و ابن المبارک کے نزدیک ایک نیت ادائے
رمضان کے تمام مہینہ کو کافی ہے ع ۔ چونکہ ہمارے نزدیک ہر روزہ علیحدہ ہے تو ہر روز نیت ضرور ہے ۔ کما فی قاضیخان ۔
م ۔ حاصل کلام اسقدر تک یہ کہ واجب دو قسم ہے ایک معین جیسے رمضان و نذر معین جو کہ اول وقت دن میں نیت
کرنے سے ادا ہو جاتا ہے ۔ وہذا الضرب من الصوم یتأدی بمطلق النیۃ ۔ اور یہ قسم صوم کی یعنی واجب معین
ادا ہو جاتی ہے مطلق نیت کے ساتھ ۔ ف ۔ مثلاً میں نے روزہ کی نیت کی ۔ وبنیۃ النفل ۔ اور نفل کی نیت
کے ساتھ ۔ ف ۔ مثلاً کل میں نے نفل روزہ کی نیت کی ۔ وبنیۃ واجب آخر ۔ اور دوسرے واجب کی نیت کے
ساتھ ۔ ف ۔ مثلاً کل رمضان کا دن ہے جسکا روزہ رکھنا اسپر لازم ہے اور اسنے نیت میں کفارہ وغیرہ کسی واجب کی
نیت کی تو فرض ہی ادا ہوگا ۔ لیکن نذر معین میں ایسا نہیں ہے مثلاً کل دوشنبہ ختم ماہ عید ہے اور اسنے اسی روز صوم
کی نذر کی تھی پھر رات میں اسنے اسدن صوم کفارہ وغیرہ واجب کی نیت کی تو دوسرا واجب ادا ہوگا پس کلام مصنف
کے یہ معنی ہیں کہ اس قسم کے صوم میں تین طرح نیتوں سے ادا ہونا پایا جاتا ہے اگرچہ اس قسم کی ہر فرد میں نہو ۔ جیسے کہا جاوے
کہ حیوان کی قسم انسان میں عالم و صناع و فقیر و تر اگر ہونا پایا جاتا ہے حالانکہ ہر فرد میں یہ باتیں جمع نہیں ہیں ۔ وقال
الشافعی فی نیۃ النفل عابث ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ نفل کی نیت کرنے میں وہ شخص عبث کرنے والا ہے
ف ۔ یعنی وہ صوم مفت فالتو ہوا نہ فرض ہوا نہ نفل ہوا ۔ کیونکہ فرض کی نیت نہ کی اور نفل کا وقت نہ تھا تو کچھ
نہ ہوا ۔ م ۔ وفی مطلقہا لہ قولان ۔ اور مطلق نیت کرنے میں شافعی کے دو قول ہیں ۔ ف ۔ یعنی مطلق صوم
کی نیت کی نہ فرض کہا اور نہ نفل ۔ تو اسمیں دو قول ہیں اور اسکے مذہب میں اصح یہ قول ٹھہرا کہ فرض ادا نہ ہوگا اور
یہی امام مالک و احمد کا قول ہے ۔ لانہ بنیۃ النفل معرض عن الفرض فلا یکون لہ الفرض ۔ اس جہت سے
کہ نفل کی نیت کرنے میں اسنے فرض سے منہ موڑا تو فرض اسکو نہیں ملا ۔ ف ۔ اور نفل کا یہ وقت نہیں کیونکہ رمضان
ہے تو نفل بھی نہ ہوا ۔ م ۔ ولنا ان الفرض متعین فیہ ۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ فرض اسوقت میں متعین ہے ۔ ف ۔
بدلیل حدیث کہ جب شعبان گذر جاوے تو کوئی صوم نہیں سوائے رمضان کے ع ۔ یعنی شارع کی طرف سے
کسی صوم کا محل نہیں سوائے فریضہ رمضان کے ۔ اور جب اسنے مطلق صوم کی نیت کی تو صوم پایا گیا ۔ فیصاب
باصل النیۃ ۔ پس فرض حاصل ہو جائیگا اصل نیت کے ساتھ ۔ ف ۔ یعنی اسوقت میں جب صوم نیت عبادت
سے پایا گیا تو وہ فرض اپنے موقع سے مل گیا کیونکہ وہاں اور کوئی صوم ہی نہیں ہے ۔ کالمتوحد فی الدار یصاب باسم
جنسہ جیسے کسی مکان میں تنہا آدمی ہو تو اسم جنس سے پایا جاتا ہے ۔ ف ۔ تو آدمی کے نام سے وہی حاصل
ہوگا ۔ یہ تو مطلق صوم کا بیان تھا ۔ واذا نوی النفل ۔ اور جب نیت کی صوم نفل کی ۔ او واجبا آخر ۔ یا کسی دوسرے
واجب کی ۔ ف ۔ مثلاً صوم کفارہ ۔ تو اسنے صوم کی نیت کے ساتھ میں نفل یا کفارہ زائد کیا ۔ فقد نوی
اصل الصوم ۔ پس بالضرور اسنے اصل صوم کی نیت کی ۔ وزیادۃ جہۃ ۔ اور زیادت جہت کی نیت کی ۔ ف ۔
یعنی نفل یا کفارہ کی ۔ وقد لغت الجہۃ ۔ اور حال یہ کہ جہت لغو ہو گئی ۔ ف ۔ کیونکہ یہ وقت اس جہت کا
محل نہیں رکھا گیا ہے تو نفل یا کفارہ بمنزلہ کالعدم ہوا ۔ فبقی الاصل وہو کاف ۔ پس اصل صوم باقی رہا اور وہ
کافی ہے ۔ ف ۔ اس سے ذوقت کا صوم یعنی فرض ادا ہو جاتا ہے ۔ اگر کہا جاوے کہ مسافر و مریض کے لیے تو اسوقت میں
روزہ رکھنا حتمی نہیں ہے جواب یہ کہ ان دونوں کے حق میں صاحبین و امام کا اختلاف ہے چنانچہ فرمایا ۔ ولا فرق بین

المسافر والمقیم والصحیح والسقیم عند ابی یوسف ومحمد - اور صاحبین کے نزدیک مسافر ومقیم اور تندرست و
بیمار مین کچھ فرق نہین - ف - حتی کہ رمضان مین مسافر وبیمار نے اگر مطلق صوم یا صوم نفل یا دوسرے واجب کی نیت
سے روزہ رکھا تو رمضان کا فرض ادا ہوگا - لان الرخصۃ کیلا تلزم المعذور مشقۃ - کیونکہ رخصت تاخیر صوم کی تو اس
غرض سے تھی کہ معذور کو مشقت لاحق نہو - ف - یعنی مسافر یا مریض پر حرج نہو - فاذا تحملھا التحق بغیر المعذور - پھر
جب اپنے مشقت کو اُٹھا لیا یعنی روزہ رکھ لیا تو وہ غیر معذور کے ساتھ لاحق ہوگیا - ف - اور غیر معذور کا یہ روزہ
کسی نیت سے ہو رمضان کا واقع ہوتا ہے تو معذور یعنی مریض ومسافر کا بھی رمضان سے واقع ہوگا - وعند ابی حنیفۃ
اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک - ف - ان تینون مین تفصیل اور مختلف روایات ہین - چنانچہ فرمایا کہ - اذا
صام المریض والمسافر بنیۃ واجب آخر یقع عنہ - جب مریض ومسافر نے دوسرے واجب کی نیت سے روزہ
رکھا تو دوسرے واجب سے واقع ہوگا - ف - رمضان سے نہوگا - لانہ شغل الوقت بالاہم لتحتمہ فی الحال
وتخیرہ فی صوم رمضان الی ادراک العدۃ - کیونکہ اُسنے وقت کو اہم کے ساتھ مشغول کر لیا بوجہ اسکے فی الحال
حتمی ہونے اور صوم رمضان مین عدت پانے تک اختیار ہونے کے - ف - یعنی واجب دیگر تو اسوقت فی الحال حتما
ادا کرنا واجب ہے اور رمضان مین بوجہ سفر یا مرض کے اجازت ہے کہ جب وقت اقامت یا تندرستی حاصل ہو اُسوقت
قضا کا شمار پورا کردے تو فی الحال جو اہم تھا اُسنے ادا کر لیا اور واضح ہو کہ مریض مثل مسافر کے ہونا حسن بن زیاد نے
امام اعظم رح سے روایت کیا اور اسی کو امام مصنف واکثر مشائخ بخارا نے اختیار کیا ہے - کما فی الفتح - اور معنی یہ کہ امام
اعظم رح سے دونون روایتون مین سے یہی اصح ہے کہ مریض کا روزہ بھی دوسرے واجب سے واقع ہوگا جس کی
نیت کی ہے - رہا یہ کہ صاحبین وامام کے قول مین سے کون صحیح ہے تو کافی مین کہا کہ مریض کے بارہ مین صحیح یہ کہ اسکا
روزہ رکھنا فرض رمضان سے واقع ہوگا - م - وعنہ فی نیۃ التطوع روایتان - اور امام ابوحنیفہ سے نفل کی نیت
کرنے مین دو روایتین ہین - ف - ایک مین نفل ہوگا اور دوسرے مین فرض رمضان ہوگا - والفرق علی احدھما
اور فرق دونون مین ایک روایت پر - ف - جسمین فرض رمضان واقع ہوگا یہ ہے کہ - انہ ما صرف الوقت
الی الاہم - اسنے وقت کو اہم کی طرف صرف نہین کیا - ف - کیونکہ نفل سے فرض رمضان مہتم ہے اور واجب
دیگر مین اہم مین صرف کیا تھا تو واجب دیگر سے واقع ہوا تھا - اور محیط السرخسی مین کہا کہ اصح یہی کہ نفل کی نیت سے فرض
رمضان واقع ہوگا - پس معلوم ہوا کہ اسمین مطلقاً قول صاحبین کی تصحیح ہوئی ہے اور ظاہر ہوا کہ در المختار کو اشتباہ ہوا
واللہ تعالی اعلم - م - (فروع) اگر کسی دن کی نذر معین کی ہو پھر اُسدن کسی دوسرے واجب مثلاً قضاے رمضان
یا کفارہ قسم کی نیت کی تو دوسرا واجب ادا ہوگا اور نذر مذکور کو قضا کرے - السراج - اور یہی اصح ہے - البحر - اگر بعضے
سواے رمضان کے دوسرے روزہ کی نیت کی اگرچہ وہ رمضان ہونے سے واقف نہو تو وہ رمضان سے واقع ہوگا
ت - جس صورت مین کہ اپنے دن مین سے نیت کی تو یہ نیت کرے کہ آج مین ابتدا سے روزہ سے صائم ہون حتی کہ اگر
نیت کے وقت سے روزہ کی نیت کی تو صائم نہوگا - الجوہرہ والسراج - اگر رمضان کی رات مین اغما یا جنون ہوا پھر
بعد فجر کے نصف النہار سے پہلے افاقہ ہوکر نیت کر لی تو روزہ ہوگیا - محیط السرخسی وغیرہ - واضح ہو کہ جس صورت
مین دن کی نیت بھی جائز ہے تو افضل یہ کہ رات ہی سے نیت کرے - الخلاصہ - اور فرض رمضان وغیرہ کو معین کرنے
الا ختیار - یہ تو واجب کے اس قسم کا بیان ہے کہ جسکا وقت معین ہو - والضرب الثانی - اور قسم دوم - ف -
وہ واجب صوم کہ زمانہ معین سے متعلق نہو بلکہ - ما ثبت فی الذمۃ - جو آدمی کے ذمہ ثابت واجب ہو - ف -

اور جن دونوں روزہ ہو سکتا ہے جس دن چاہے ادا کرے۔ کقضاء شہر رمضان۔ جیسے ماہ رمضان کی قضاء۔ وصوم
الکفارۃ۔ اور روزے کفارے کے۔ ف۔ اور یونہی وہ نذر جو مطلق ہو کسی دن کی خصوصیت نہ کی مثلاً کہا کہ
اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھپر چار روزے ہیں۔ السراج ج۔ فلا یجوز الا بنیۃ من اللیل۔ تو یہ قسم جائز نہیں مگر رات
سے نیت کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ایسے صوم میں نیت کا شروع سے متصل ہونا ضرور ہے۔ القاضیخان۔ اور چونکہ شروع
میں صحیح ہے لہذا رات سے اجازت دی گئی ہے تو یہ نیت ضرور ہے۔ لانہ غیر متعین۔ کیونکہ یہ صوم غیر متعین ہے۔ ف۔
یعنی کوئی وقت اس کے واسطے متعین نہیں۔ فلا بد من التعیین من الابتداء۔ پس ضرور ہے معین کرنا ابتدا سے۔
ف۔ تاکہ ابتدائی حصہ صوم نفل نہ ہو جاوے کہ پھر وہ منقلب ہو کر واجب نہ ہوگا پس یہ روزہ نیت پر متوقف نہیں ہے۔
(فروع) اگر ایسے ملک میں یا ایسی جگہ ہو کہ اسپر رمضان مشتبہ ہوا تو تحری سے روزہ رکھے پھر اگر ظاہر ہوا کہ درحقیقت
ہو وقت رمضان تھا اس سے پہلے روزہ واقع ہوا تو کافی نہ ہوا کیونکہ وجوب سے پہلے ساقط نہیں ہو سکتا اور اگر
اس سے پیچھے ظاہر ہوا تو رمضان ادا ہو گیا۔ ف۔ اور قضاء کی نیت شرط نہیں ہے یہی صحیح ہے کیونکہ اسکی نیت یہ تھی
کہ جو رمضان اسپر واجب ہے اس سے روزہ رکھتا ہے۔ البدائع۔ اگر اسنے نیت میں دو مختلف روزوں کی نیت کی پس
اگر دونوں برابر ہوں اور کسی کو ترجیح نہ ہو تو کوئی واقع نہ ہوگا اور اگر کسی کو ترجیح ہو تو وہ ہو جائیگا۔ محیط السرخسی چنانچہ
قضاء رمضان و نذر کی نیت کی تو استحساناً قضاء رمضان ہوگا اور اگر نذر معین و نفل کی نیت رات یا دن میں
کی یا نذر معین و کفارہ کی رات سے نیت کی تو بالاجماع نذر معین ہوگا۔ السراج۔ اور اگر صوم قضاء و کفارہ قسم کی نیت
کی تو کوئی نہ ہوگا مگر نفل ہو جائیگا۔ المحیط۔ اور اگر بعد طلوع فجر کے قضاء کی نیت کی اور یہ صحیح نہیں ہے تو یہ صوم نفل ہو جائیگا
یعنی کہ اگر توڑے تو اسپر قضاء لازم ہوگی۔ الذخیرہ۔ واجب دونوں قسموں کا بیان ہو چکا اب نفل رہا۔ والنفل کلہ یجوز
بنیۃ قبل الزوال۔ اور صوم نفل سب طرح کا قبل زوال کے نیت سے جائز ہے۔ ف۔ اصح یہ کہ قبل نصف النہار
کے نیت سے جائز ہے۔ صرح بہ الزیلعی ح۔ خلافاً لمالک فانہ یتمسک باطلاق ما رویناہ۔ خلاف قول مالک رح
کے کہ وہ تمسک کرتے ہیں اطلاق اس حدیث سے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی لا صیام لمن لم ینو الصیام من اللیل
تو اس میں مطلق ہر صیام کے واسطے رات سے نیت شرط نکلتی ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام بعد ما کان اصبح غیر صائم
انی اذاً لصائم۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بعد اسکے کہ آپ نے غیر صائم صبح کی تھی یہ کہ میں اب
صائم ہوں۔ ف۔ یہ حدیث بروایت مسلم وغیرہ صحیح ہے اور تمام اوپر گذری۔ لیکن شاید امام مالک کی طرف سے تاویل
ہو کہ آپ نے صوم نفل کی نیت رات سے کی تھی اور متنفل کو توڑ دینا جائز ہے پس اس وقت خبر دیدی کہ میں تو صائم ہوں
یعنی توڑنا واقع نہ ہوا۔ یہ تاویل بعید ہے مگر اولیٰ یہ کہ عاشوراء کی حدیث معاویہ میں ہے کہ منادی کر دی کہ آج عاشوراء ہے جسکا
صوم ہم پر فرض نہیں ہوا تو جسکا جی چاہے رکھے اور جاہے نہ رکھے اور میں تو صائم ہوں پس لوگوں نے روزہ رکھ لیا
کما رواہ البخاری و مسلم۔ پس یہ ظاہر ہے کہ بعد فجر کے تھا کیونکہ آپ نے اپنا صائم ہونا بیان فرمایا ہے۔ ولان المشروع
خارج رمضان ہو النفل۔ اور اس دلیل سے کہ مشروع بعد رمضان کے صوم نفل ہے۔ ف۔ تو یہ دن صوم نفل
کے واسطے صالح مشروع ہے۔ فیتوقف الامساک فی اول الیوم علی صیرورتہ صوما بالنیۃ علی ما ذکرنا۔ تو امساک
اس دن کے اول میں اسکا صوم ہو جانا نیت پر موقوف ہے بنا بر آنکہ ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ تو جب اسنے نیت صوم کر لی تو
ابتدائی امساک بھی صوم ہو گیا کیونکہ وہ رکن واحد ہے بشرطیکہ نصف النہار سے مقدم ہو تا کہ اکثر متصل نیت عبادت
سے ہو جاوے۔ ولو نوی بعد الزوال لا یجوز۔ اور اگر اسنے بعد زوال کے نیت کی تو نفل نہیں جائز ہے۔ وقال

الشافعی یجوز ویصیر صائما من حین نوی اذ ہو متجز عندہ - اور شافعی نے کہا کہ جائز ہے اور وہ صائم ہو جائیگا اسوقت
سے کہ اُسنے نیت کی کیونکہ صوم اُنکے نزدیک متجزی ہوتا ہے - ف - یعنی رکن مابعد طلوع فجر سے سات تک نہین ہے
لکونہ مبنیا علی النشاط - تجزی کا جواز اسوجہ سے کہ نفل تو خوشی خاطر پر مبنی ہے - ولعلہ ینشط بعد الزوال - اور
شاید کہ اسکی خوشی خاطر بعد زوال کے ہو - الا ان من شرطہ الامساک فی اول النہار - مگر اتنی بات ہے کہ شرط
یہ کہ اول روز سے امساک رہا ہو - ف - یعنی صوم کے مخالف کوئی حرکت نہ کی ہو تب بعد ظہر کا امساک مذکور نیت
سے صوم ہو جائیگا - پس فرق یہ ہوا کہ اُنکے اِس قول مین صوم فقط نیت کے وقت سے آخر تک ہوگا اور ہمارے
نزدیک اول سے آخر تک - اور اصح قول شافعیہ کے نزدیک بھی مثل ہمارے ہے - وعندنا یصیر صائما من
اول النہار - اور ہمارے نزدیک وہ شخص شروع دن سے صائم ہو جائیگا - لانہ عبادۃ قہر النفس - کیونکہ یہ
عبادت مغلوب کرنے نفس کی ہے - وہی انما تتحقق بامساک مقدر - اور یہ عبادت تو امساک مقدر سے حاصل
ہوگی - فیعتبر قران النیۃ باکثرہ - پس اکثر دن سے نیت کا متصل ہونا معتبر ہوگا - ف - الحاصل اختلاف یہ کہ
اُنکے نزدیک نیت اگرچہ اثنا سے ملحق ہو تمام دن صوم ہوگا اور ہمارے نزدیک عبادت جبھی ہونا چاہیے کہ عمل
بہ نیت خاص ہو پس اگر کل سے متصل نہو تو اکثر حصہ سے ضرور متصل ہو کہ وہ بھی بمنزلہ کل کے ہے - قال وینبغی للناس
اور فرمایا کہ لوگون کو چاہیے - ف - یعنی لوگون پر بطریق الکفایہ واجب ہے حتی کہ سب ترک کرین تو سب گنہگار
ہین اور بعض کرین تو انکو ثواب اور دوسرے لوگ گناہ سے بچ گئے - ف الاختیار - پس لوگون پر بکفایہ واجب
ہے کہ - ان یلتمسوا الہلال فی الیوم التاسع والعشرین من شعبان - تلاش کرین چاند کو شعبان کی انتیسوین
تاریخ - ف - اور مترجم کے نزدیک واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ صوم رمضان فرض کیا گیا اور یہ اس بات پر
موقوف ہے کہ رمضان کا وقت معلوم کرین تو نص مقتضی ہوئی کہ وقت دریافت کرنا واجب ہے کیونکہ امر واجب ادا کرنا
جس بات پر موقوف ہو وہ بھی باقتضا واجب ہو جاتی ہے پھر چونکہ حدیث صحیح مین ہے کہ مہینہ ۲۹ - کا ہوتا اور ۳۰ - کا
ہوتا ہے تو ۲۹ - کو چاند تلاش کرنا واجب ہوا - اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بطور واجب کفایہ جب بعض نے تلاش کر لیا
تو کافی ہو لیکن یہ بعض اسقدر ہون کہ جنکے قول پر لوگون کو شرعا یقین کرنا ممکن ہو - اور ۳۰ - شعبان کو تو ضرور چاند
ہے کچھ تلاش کی حاجت نہین - یہ تلاش ۲۹ - کو واجب ہے - فان راوہ صاموا - پھر اگر ۲۹ - کو لوگون نے چاند
دیکھ لیا تو روزہ رکھین - وان غم علیہم - اور اگر چاند انپر روندہ گیا - ف - بوجہ ابر یا گرد سے غبار کے اس
جہت سے کچھ نظر نہ آیا - اگرچہ شک ہے کہ شاید نکلا ہو مگر حکم یہ ہے کہ - اکملوا عدۃ شعبان ثلثین یوما ثم صاموا - پورا
کرین شمار شعبان کا تیس دن پھر روزہ شروع کرین - ف - اور شک کا اعتبار نہین - لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم
صوموا لرؤیتہ - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ روزہ رکھو وقت رویت ہلال کے - ف - یعنی ہلال
رمضان کے - وافطروا لرؤیتہ - اور افطار کرو وقت رویت ہلال کے - ف - یعنی جو زمانہ فرضیت صوم کا نہین بلکہ
افطار کا ہے اسمین داخل ہو وقت رویت ہلال شوال کے - فان غم علیکم فاکملوا عدۃ شعبان ثلثین یوما - پھر
اگر تم پر روندہ جاوے ہلال تو پوری کرو گنتی شعبان کی - ۳۰ - روز - ف - یہ حدیث صحیحین وغیرہ مین قتین کلام
سے وارد ہے اور یہ لفظ روایت ابوداؤد و ترمذی کے ہین اور بعض روایات مین لفظ شعبان نہین بلکہ صرف اسی قدر کہ
پوری کرو گنتی - ۳۰ - روز کی - یہ روزہ رکھنے کے لیے شعبان کی گنتی اور افطار کے لیے رمضان کی گنتی پوری ۳۰
کرنے کا حکم ہے - اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ۲۹ - کا چاند بوجہ ابر وغیرہ کے مستور ہو تو شک پر روزہ نہین - ولا

الاصل بقاء الشہر- اور اس دلیل سے کہ اصل ہر ماہ کا باقی ہونا - ف - یعنی مہینہ برابر چلا آتا تھا کہ اسکا وجود
بالیقین معلوم ہے - فلا ینتقل عنہ الا بدلیل - پس اس سے منتقل نہوگا مگر بدلیل - ف - یعنی اس مہینہ سے
دوسرے مہینہ میں منتقل ہونے کے لیے دلیل چاہیے - ولم یوجد - اور دلیل پائی نہیں گئی - ف - بلکہ شک
ہوا تو شک سے یقین نہیں مٹیگا - (فرع) شعبان کا چاند بھی لوگون کو تلاش کرنا چاہیے تاکہ گنتی پوری
کر سکین - السراج - بدلیل حدیث ابو ہریرہ کہ شعبان کا چاند واسطے رمضان کے محفوظ کرو - رواہ الترمذی - نجومیون
کا قول یا جنتری بالاجماع معتبر نہیں ہے - ع - یہی صحیح ہے - السراج - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی کاہن
یا منجم کے پاس آیا اور اسکے قول کی تصدیق کی تو اسنے جو محمد پر نازل کیا گیا اس سے کفر کیا - ع - ولا یصومون
یوم الشک الا تطوعا - اور شک کے روز روزہ نہ رکھین مگر بطور نفل کے - ف - واضح ہو کہ اگر ۲۹ شعبان
کو مطلع صاف ہو تو اگلا دن یوم الشک نہیں - المجتبی - اگر صاف نہو تو اسگلے دن مین شک ہے کہ شاید یہ دن رمضان
کا ہو - یا شعبان کا چاند نظر نہ آیا تھا بوجہ ابر کے تو جب اسکی گنتی پر رمضان بوجہ ابر کے ہو تو شک ہوا کہ ۳۰ شعبان
ہے یا اول رمضان - المبسوط - پس اس یوم الشک مین روزہ نہین مگر نفل - لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یصام
الیوم الذی یشک فیہ انہ من رمضان الا تطوعا - بدلیل اس حدیث کے کہ جس دن مین شک ہو کہ یہ رمضان
کا ہے اسمین روزہ نہ رکھا جاوے مگر بطور نفل - ف - یہ حدیث ہرگز نہین پائی گئی تو کوئی دلیل نہین کہ اسکو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہا جاوے - ہان عمار بن یاسر رض نے یوم الشک کے روزہ دار کو فرمایا کہ اسنے حضرت صلعم
کی نافرمانی کی - اس سے ممانعت ظاہر ہوئی - وہذہ المسئلۃ علی وجوہ - اور یہ مسئلہ کئی صورتون پر ہے - احدہا ان
ینوی صوم رمضان - ایک صورت یہ کہ اسدن روزہ رمضان کی نیت کرے - وہو مکروہ لما روینا ولانہ تشبہ
باہل الکتاب لانہم زادوا فی عدۃ صومہم - اور یہ مکروہ ہے کیونکہ حدیث ہم نے روایت کر دی اور اسلیے کہ یہ یہود
ونصاری کے ساتھ مشابہت ہے کیونکہ ان لوگون نے اپنے روزے کی تعداد مین بڑھا لیا تھا - ف - اور بات
یہ ہوئی کہ یہودیون ونصرانیون نے اپنے علماء کے قول پر اسطرح مدار رکھا تھا کہ وہ جسطرح چاہے تغیر کر دے چنانچہ اس
زمانہ تک یہ بات جاری ہے پس جب سخت گرمی مین روزے پڑے تو انکے پوپ نے چارون مین بڑھا دیے اور
شمار بڑھ جاویا - اور یہ ہمارے نزدیک کفر ہے - پھر واضح ہو کہ اگر کسی نے باوجود مکروہ ہونے کے اس دن روزہ اسی نیت
سے رکھا - ثم ان ظہر ان الیوم من رمضان یجزیہ لانہ شہد الشہر وصامہ - پھر اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن واقعی رمضان
کا تھا تو اسکو رمضان سے کافی ہوگیا یعنی قضاء واجب نہین رہی کیونکہ وہ شہر رمضان مین حاضر ہوا اور روزہ رکھ چکا ہے
ف - اور اللہ تعالی نے بھی فرمایا کہ فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ - الآیہ - وان ظہر انہ من شعبان کان تطوعا - اور
اگر کھلا کہ یہ دن شعبان سے تھا تو روزہ نفل ہو جاویگا - ف - یعنی مع کراہت - وان افطر لم یقضہ - اور اگر اسنے
یہ روزہ توڑ ڈالا تو اسکی قضاء اسپر واجب نہین - لانہ فی معنی المظنون - کیونکہ یہ تو مظنون کے معنی مین ہے - ف -
مظنون وہ ہے جو اس گمان پر شروع کیا کہ مجھپر ادا کرنا واجب ہے حالانکہ نہ تھا مثلاً نماز ظہر پڑھ چکا پھر یاد نہ رہا اور دوبارہ
فرض شروع کر دی پھر ظاہر ہوا کہ پڑھ چکا ہے پس اگر پڑھ لے تو نفل ہے اور اگر توڑ دے تو اس نفل کی قضاء واجب
نہین - اور یہان تو ہنوز یہ تحقیق بھی نہین ہوا کہ اسپر اسدن روزہ واجب ہے بخلاف اسکے اگر اسنے سوائے یوم الشک
کے کسی روز روزہ شروع کرکے توڑ دیا تو قضاء واجب ہے - والثانی ان ینوی عن واجب آخر - دوسری صورت
یہ کہ اسدن دوسرے واجب کی نیت کرے - ف - جیسے قضاء وکفارہ کے - وہو مکروہ ایضا لما روینا - اور

اور یہ بھی مکروہ ہے بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کردی۔ ف۔ کیونکہ اسمیں صرف نفل کے اجازت ہے
اور ہم بیان کرچکے کہ اسکا حدیث ہونا ثبوت نہیں ہوا تو دلیل یہ حدیث ابوہریرہ رضہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ پیش قدمی نہ کرو رمضان پر ایک یا دو روز کے روزے سے مگر جس شخص کا معمول ہو کہ اسوقت روزہ
رکھتا ہو تو رکھے۔ رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح۔ اور ترمذی نے ابوہریرہ رضہ سے مرفوع روایت کی کہ جب شعبان آدھا
ہو پہنچے تو تم روزہ مت رکھو۔ حدیث حسن صحیح۔ واضح ہو کہ حدیث میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص
سے فرمایا کہ تونے سرار شعبان سے کوئی روزہ رکھا تھا اسنے عرض کیا کہ نہیں تو فرمایا کہ جب تو افطار کرے یعنی بعد رمضان
کے تو بجائے اسکے ایک روزہ رکھو۔ رواہ احمد وغیرہ۔ منذری وغیرہ نے کہا کہ سرار ہر ماہ کا آخر اور درحقیقت یہ تین دن
ہیں لیکن حدیث سے ظاہر ہوا کہ ایک ہی مقصود ہے۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ حق واضح تو یہ ہے کہ تین روز شعبان کے روزے
جو معروف ہیں انکو دریافت کیا اور چونکہ اس سے فوت ہوگئے تھے تو ایک ہی پر اکتفا کرنے کا حکم دیا۔ اور صحاح الستہ
کی حدیث ابوہریرہ رضہ جو اوپر مذکور ہے اسمیں اس معمولی وظیفہ کی اجازت ہے کیونکہ یہ دو طرح سے ہے ایک یہ کہ کوئی شخص
آخر ماہ کے مثلاً تین روزے رکھتا ہو۔ دوم یہ کہ اسنے دوشنبہ یا پنجشنبہ کے دن کا روزہ معمول کیا ہو اور اتفاق سے
یوم الشک میں بھی دن پڑا تو وہ رکھے مگر نفل کی نیت سے لہٰذا کتاب کی صورت یعنی واجب کی نیت تو مکروہ ہے جیسے
اول صورت میں فرض کی نیت مکروہ تحریمی ہے۔ الا ان ہذا دون الاول فی الکراہۃ۔ مگر فرق یہ کہ دوسری صورت
کمتر ہے اول صورت سے کراہت میں۔ ف۔ یعنی دوسری صورت میں بہ نسبت اول کے کراہت کم ہے۔ ثم ان
ظہر انہ من رمضان یجزیہ لوجود اصل النیۃ۔ پھر اگر کھلا کہ یہ دن رمضان کا تھا تو اسکو رمضان سے کافی ہوگیا
بوجہ اصل نیت موجود ہونے کے۔ ف۔ یعنی صوم کی نیت موجود ہے اور وقت خاص کر فریضہ کے واسطے ہے۔ میں کہتا ہوں
کہ اگر یہ شخص مسافر ہو تو بقول ابوحنیفہ رح چاہیے کہ دوسری واجب سے واقع ہو اگرچہ مذہب میں صحیح یہی کہا گیا کہ
رمضان ادا ہوگا۔ فاحفظہ م۔ وان ظہر انہ من شعبان۔ اور اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن شعبان کا تھا۔ ف۔ تو اس
روزہ سے واجب ادا ہونے میں دو قول ہیں فقد قیل یکون تطوعا لانہ منہی عنہ۔ کہا گیا کہ یہ روزہ نفل ہوگا کیونکہ
اس روزہ سے منع کیا گیا ہے۔ ف۔ پس ناقص ٹھہرا۔ فلا یتادی بہ الواجب۔ تو اس سے واجب ادا نہ ہوگا۔
ف۔ جو کہ کامل ادا کرنا واجب ہے۔ وقیل یجزیہ عن الذی نواہ۔ اور کہا گیا کہ کافی ہوجائیگا اس واجب سے
جسکی نیت کی ہے۔ ف۔ یعنی واجب ادا ہوجائیگا۔ وہو الاصح۔ اور یہی قول اصح ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔
المبدع۔ لان النہی عنہ وہو التقدم علی رمضان بصوم رمضان لا یقوم بکل صوم۔ کیونکہ جس بات سے ممانعت
ہے اور وہ رمضان پر تقدم کرنا رمضان کے روزہ سے یہ بات ہر روزہ کی وجہ سے قائم نہوگی۔ ف۔ بلکہ اسی روزہ سے
جو رمضان کی نیت سے رکھا جاوے۔ حاصل یہ کہ رمضان سے دو ایک روز مقدم رکھنے کی ممانعت دو جہت سے ہوسکتی ہے
حالانکہ وہ وقت مانند دیگر اوقات کے روزہ کا وقت ہے تو ایک وجہ یہ کہ اسوقت کو رمضان کی طرح وقت فرض قرار دے یعنی
رمضان کا روزہ رکھے یا دوسری وجہ یہ کہ فریضہ کی تعداد بڑھ جاوے اور یہاں دونوں وجہ کا حاصل یہ کہ صوم رمضان سے علاوہ
بہ رمضان سے متصل روزہ ممنوع ہے۔ اور صورت مذکورہ میں اسنے واجب کفارہ وغیرہ کی نیت کی ہے تو اس سے ممانعت
کی وجہ پیدا نہوگی پس واجب مذکور ادا ہوجائیگا۔ بخلاف یوم العید۔ برخلاف روز عید کے۔ ف۔ عید فطر و
عید اضحی میں روزہ ممنوع ہے۔ لان النہی عنہ وہو ترک الاجابۃ یلازم کل صوم۔ کیونکہ جس بات سے ممانعت ہے
اور وہ قبول دعوت کو چھوڑنا یہ روزہ کے ساتھ لازم ہے۔ ف۔ پس اگر عید اضحی کے دن روزہ رکھا تو اسنے دعوت

الٰہی عز وجل کو رد کیا کیونکہ لوگ اُس دن اللہ تعالے کے مہمان ہین تو کسی نیت سے روزہ رکھے ہر روزہ سے یہ وجہ
ممانعت کی لازم ہے - خلاصہ یہ کہ تقدم رمضان کی وجہ ممانعت تو صرف ایک قسم کے روزے سے حاصل ہوتی ہے جو بہ نیت
رمضان ہو تو باقی اقسام کے روزے جائز رہے اور عید کی وجہ ممانعت ہر قسم کے روزے سے پیدا ہوتی ہے تو
کل روزے منع ہین اگر کہا جاوے کہ جب رمضان کی نیت سے نہ تھا اور وہ ممانعت مین داخل نہین تو وہ صاف
جائز ہے تم نے اسکو بھی مکروہ کیون کہا جواب یہ کہ - والکراہۃ ہہنا لصورۃ النہی - کراہت یہان ممانعت کی صورت
کے ساتھ ہے - ف — یعنی لفظا مین ممانعت اسکو بھی شامل ہے - الفتح - یہی کتاب مین اشارہ ہے یا کہا جاوے کہ عملی
صورت مین دونون رمضان سے مقدم روزے ہین اگرچہ باطن نیت مین ایک منہی عنہ اور دوسرا نہین ہے پس
صورت کی جہت سے دوسرے مین بھی کراہت آگئی - م - والثالث ان ینوی التطوع وہو غیر مکروہ لما روینا
اور تیسری صورت یوم الشک کے روزہ مین یہ کہ نفل کی نیت کرے اور یہ مکروہ نہین ہے بدلیل اس حدیث کے
جو ہم روایت کر چکے - ف — بلکہ بدلیل حدیث ابوہریرہ فی صحاح الستہ - پھر اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن رمضان کا تھا
تو رمضان سے واقع ہوگا ورنہ نفل ہے - وہو حجۃ علی الشافعی فی قولہ یکرہ علی سبیل الابتداء - اور یہ حدیث
امام شافعی رح پر حجت ہے اُنکے اس قول مین کہ صوم بطریق ابتداء مکروہ ہے - ف — اور طریق ابتداء یہ کہ اس شخص
کا معمول واقع نہوا مثلاً دوشنبہ پنجشنبہ وغیرہ اسکا معمولی دن نہ تھا اور نہ آخری ماہ کا روزہ معمول تھا بلکہ اتنے
اس روز ابتداءً روزہ رکھا - پھر تردد یہ ہے کہ یہ حدیث جب ثابت نہین ہوئی تو امام شافعی پر کیونکر حجت ہوگی -
اور حدیث ابوہریرہ رض کو وہ معمولی روزہ پر رکھتے ہین اور مصنف رح نے کہا کہ - والمراد بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم
لا تتقدموا رمضان بصوم یوم ولا بصوم یومین الا ان یکون یوم صوم رجل فلیصم ذلک الیوم نہی
التقدم بصوم رمضان لانہ یؤدیہ قبل اوانہ - اور مراد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اس قول مین کہ پیشقدمی
نہ کرو رمضان کی ایک یا دو دن کے روزے کے ساتھ مگر اگر کسی شخص کے روزہ کا دن پڑے تو وہ اس روز روزہ
رکھ لے" پس مراد اس قول سے صوم رمضان کے ساتھ پیشقدمی کرنے سے ممانعت ہے کیونکہ اسکو قبل وقت
کے ادا کرتا ہے - ف — یا فرض کی مقدار بڑھاتا ہے - بالجملہ مراد یہ کہ رمضان پر صوم رمضان کو مقدم نہ کرے
تو نفل وواجب منع نہوا - لیکن مخفی نہین کہ حدیث مین صریح اجازت ایسے روزہ نفل کی ہے جو کسی شخص کا معمولی
واقع ہوا اور یہ تو امام شافعی رح کا عین مقصود ہے اور مطلق نفل کا جواز دوسری حدیث سے جسکو مصنف رح نے
ذکر کیا ہے - الا تطوعا - کے لفظ سے جب ہی صحیح ہو کہ یہ حدیث ثابت ہو - اور شاید اسی وجہ سے تحفہ مین فرمایا
کہ رمضان سے ایک دو روز پہلے روزہ رکھنا مکروہ ہے چاہے کوئی روزہ ہو مگر جب کہ معمولی واقع ہو اور یہی حدیث
ذکر کی بعد کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسواسطے مکروہ کیا کہ رمضان مین زیادتی کا گمان پیدا ہوگا جیسے
عادت کرین اور اسی جہت سے ابو یوسف رح نے چھ شوال کے یعنی جو شش عید کے روزے کہلاتے ہین
رمضان سے متصل رکھنا مکروہ رکھا ہے - پھر ابن الہمام رح نے کافی سے اسکے خلاف نقل کیا اور کہا کہ ظاہر
کلام مصنف بھی خلاف ہے پھر لکھا کہ جو تحفہ مین مذکور ہے یہی اوجہ ہے - مترجم کہتا ہے کہ حدیث سرار شعبان مطلقاً
جواز نفل کو مقتضی ہے - واللہ تعالی اعلم - م - ثم ان وافق صوما کان یصومہ فالصوم افضل بالاجماع - پھر
اگر یہ نفل روزہ موافق پڑا صائم کے ایسے روزے سے جسکو رکھا کرتا تھا تو روزہ رکھنا بالاجماع افضل ہے -
ف — یعنی اسمین شافعی رح کا بھی اتفاق ہے مثلاً دوشنبہ وغیرہ کا روزہ معمول تھا اور یوم الشک کو یہی دن

پڑا تو روزہ رکھنا اجماعاً افضل ہے - وکذا اذا صام ثلثۃ ایام من آخر الشہر فصاعدا - اور اسی طرح جب وہ معمولاً روزہ رکھا کرتا ہو تین روز آخر ماہ کا یا زیادہ کا - ف - تو بھی یوم الشک کا روزہ افضل ہے - وان افردہ - اور اگر اُس شخص نے مفرد کر کے یوم الشک کو روزہ رکھا یعنی نفل - ف - اور اسکی عادت نہ تھی - فقد قیل الفطر افضل - تو کہا گیا کہ روزہ نہ رکھنا افضل ہے - ف - یہ قول شیخ محمد بن سلمہ رح ہے - احترازاً عن ظاہر النہی - ظاہری ممانعت سے بچنے کے واسطے - ف - بلکہ یہ روزہ یا تو جائز ہے باجتہاد - یا ممنوع ہے بظاہر نہی - باجتہاد اور جو چیز کہ جواز و ممانعت میں دائر ہو اُسکا ترک افضل ہے - م - وقیل الصوم افضل - اور کہا گیا کہ روزہ رکھنا افضل ہے - ف - بقول نصیر بن یحیی رح - اقتدا بعلی وعائشہ رض فانہما کانا یصومانہ - بقصد پیروی حضرت علی وعائشہ رضی اللہ عنہما کے کہ یہ دونوں اُس دن روزہ رکھتے تھے - ف - اسپر اعتراض ہوا کہ اقتدا کیونکر صحیح ہوگی جب کہ ابن الجوزی رح نے لکھا کہ حضرت علی وعائشہ رض کا مذہب یہ تھا کہ یوم الشک کو روزہ رکھ لینا واجب ہے اور یہی امام احمد کا قول اصح ہے - ع - اور سروجی رح نے یہ مذہب حضرت عائشہ و اسماء و عمرو بن العاص ومعاویہ رضی اللہ عنہم کا بیان کیا اور کہا کہ اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم واکثر تابعین رحمہم اللہ و چاروں فقہاء واکثر علماء سے صوم یوم الشک کی کراہت صحیح ہوئی ہے - مع - امام مصنف رح نے اس اختلاف میں امام طحاوی رح کا قول اختیار کیا چنانچہ فرمایا - والمختار ان یصوم المفتی بنفسہ - اور مختار یہ ہے کہ روزہ رکھے مفتی بذات خود - ف - اور خواص لوگ بھی بدون دوسروں کو حکم کرنے کے - اخذا بالاحتیاط - احتیاط کو لینے کے طور پر - ف - بہ نیت نفل - ویفتی العامۃ بالتلوم - اور فتوی دیا جاوے عوام کو انتظار کا - ف - یعنی کل کے روز صبح کریں انتظار میں بدون کھانے وغیرہ کے - الی وقت الزوال - وقت زوال تک - ف - اور یہاں پہر دن چڑھے کی روایت کے خلاف وقت زوال تک کی روایت شاید بنظر احتیاط رکھی گئی ہے - م - ثم بالافطار - پھر افطار کرنے کا - ف - یعنی عوام کو فتوی دیا جاوے کہ صبح سے امساک کے ساتھ منتظر رہیں پھر اگر کوئی شہادت نہ گذرے تو بعد زوال کے افطار کریں - نفیا للتہمۃ - بغرض دفع کرنے تہمت کے جو عوام کے دل میں پیدا ہو کہ حدیث کے خلاف آج کے روزہ کا فتوی دیا گیا - یا روافض کی طرح شک میں روزہ واجب کیا گیا - اسی قول پر فتوی ہے - خزانۃ الاکمل - نفع - پھر خواص وعوام کے معنی اس مقام پر یہ ہیں کہ جو یوم الشک کے روزہ کی نیت جانتا ہو وہ خواص میں ہے اور جو نہ جانتا ہو وہ عوام سے ہے - اور نیت معتبرہ یہ ہے کہ یوم الشک کو قطعاً نفل روزہ کی نیت کرے اور یہ خیال نہ لاوے کہ اگر یہ دن رمضان کا ہوا تو رمضان سے ہے اور اگر اُس دن کسی کا معمول روزہ پڑتا ہو تو اسی کی نیت پر جزم کرے - ف ع ت - والرابع - اور چوتھی صورت یوم الشک کے روزہ میں یہ کہ - ان یضجع فی اصل النیۃ - اصل نیت میں تضجیع کرے - ف - یعنی تردید کرے - مراد یہ کہ کسی بات پر جزم نہ کرے بلکہ - بان ینوی ان یصوم غدا ان کان من رمضان ولا یصومہ ان کان من شعبان - بایں طور نیت کرے کہ کل روزہ رکھیگا اگر رمضان کا دن ہوا ورنہیں روزہ رکھیگا اگر شعبان کا ہو - وفی ہذا الوجہ لا یصیر صائما لانہ لم یقطع عزیمتہ فصار کما اذا نوی انہ ان وجد غداً غداءً یفطر وان لم یجد یصوم - اور اس صورت میں وہ صائم نہ ہوجائیگا کیونکہ اُسنے اپنے عزم کو قطعی نہیں کیا تو ایسا ہوگیا جیسے کسی نے یہ نیت کی کہ اگر کل اُسنے اول وقت کا طعام پایا تو افطار کریگا اور اگر نہ پایا تو روزہ پورا کریگا - ف - واضح ہو کہ مراد یہ ہے کہ ابتداء سے اس نیت پر صائم نہ ہوگا لیکن اگر دوسرے روز زوال سے پہلے گواہی گذرنے سے یہ دن

رمضان کا ثبوت ہوگیا اور اسنے نیت قطعی کرلی تو واجب ہوجائیگا اور اگر بعد زوال کے یا بعد دن گذرجانے کے ثبوت ہوا تو یہ روزہ کچھ نہ ہوا اگرچہ کہ اسنے اول وقت نیت صوم قطعی کرلی ہو۔ والحاصل اس صورت مین اصل صوم ہی کی نیت متردد ہی بخلاف اسکے اگر نیت کی ہو کہ کل مین روزہ رکھونگا پھر اگر رمضان کا دن ہو تو رمضان کا ہو۔ کیونکہ اسمین اصل نیت موجود ہی مم۔ **والخامس ان یضجع فی وصف النیۃ** - اور پانچوین صورت یہ کہ تردید کرے وصف نیت مین ۔ف۔ نہ اصل نیت مین بلکہ اصل نیت جزم ہو۔ **بان نیوی ان کان غدا من رمضان یصوم عنہ وان کان من شعبان فعن واجب آخر** - باین طور کہ نیت کرے صوم کی کہ اگر کل کا دن رمضان کا ہو تو اس سے روزہ رکھیگا اور اگر شعبان کا ہو تو دوسرے واجب سے ۔ف۔ مثلاً کفارہ قسم سے یا قضا رت یعنی اسکو بیان کرے۔ **وہذا مکروہ لتردده بین امرین مکروہین** - اور یہ مکروہ ہی کیونکہ یہ دائر ہی دو امر مکروہ کے درمیان ۔ف۔ کیونکہ رمضان کی نیت سے مکروہ تحریمی ہی اور دوسرے واجب کی نیت سے اگر تحریمی نہ ہو تو ضرور تنزیہی ہی جیساکہ واجب کی صورت مین فتح القدیر مین استفادہ کیا ہی۔ **ثم ان ظہر انہ من رمضان اجزاہ لعدم التردد فی اصل النیۃ** - پھر اگر ظاہر ہوا کہ وہ دن رمضان کا ہی تو کافی ہوگیا کیونکہ اصل نیت مین تردد نہین ہی۔ف۔ کیونکہ صوم کی نیت بہر صورت موجود ہی اور رمضان کا روزہ مطلق صوم کی نیت سے ادا ہوجاتا ہی۔ **وان ظہر انہ من شعبان لا یجزیہ عن الواجب الآخر** - اور اگر کھلا کہ وہ دن شعبان کا تھا تو دوسرے واجب سے کافی نہوگا ۔ف۔ یعنی اس روزہ سے وہ واجب جسکو مراد لیا ہی ادا نہ ہوگا - **لان الجہۃ لم تثبت للتردد فیہا** - کیونکہ جب واجب تو ثبوت نہ ہوئی بوجہ اسمین تردد ہونے کے ۔ف۔ کہ رمضان کی یا واجب دیگر کی۔ کسی جہت پر جزم نہین تھا۔ ہان اصل نیت یعنی خالی صوم کی نیت ثابت ہوئی ۔ **واصل النیۃ لا تکفیہ** - اور اصل نیت اس واجب کے لیے کافی نہین ۔ف۔ بلکہ تعیین ضرور ہی۔ **لکنہ یکون تطوعا** - لکن یہ روزہ نفل ہوجائیگا ۔ یہ بھی نفل بھی ایسے درجہ کا کہ - **غیر مضمون بالقضاء** - قضا کرنے کے ساتھ ذمہ داری لیا ہوا نہین ۔ف۔ حتی کہ اگر اسکو توڑ دیا ہو تو اسکی قضا واجب نہین ۔ **لشروعہ فیہ مسقطاً** - بوجہ شروع کرنے اس شخص کے اس روزہ مین مسقط ہونے کی نظر سے ۔ف۔ یعنی اسنے یہ روزہ اس نیت سے شروع کیا تھا کہ واجب کا ساقط کرنے والا ہی یعنی مثلاً رمضان کا فرض اسکے ذمہ سے ساقط ہو۔ اور جو چیز کہ ایسے گمان سے شروع کیجاوے پھر ظاہر ہو کہ اسکے ذمہ وجوب ہی باقی نہین ہی تو اسکو توڑنے سے قضا لازم نہین ہوتی چنانچہ صلوٰۃ مظنون کا مسئلہ گذر چکا ۔ پھر وصف مین تردد کی صورت یہ بھی ہی جو بیان فرمائی کہ - **وان نوی عن رمضان ان کان غدا منہ وعن التطوع ان کان غدا من شعبان** - اور اگر اسنے نیت کی کہ کل روزہ رمضان سے ہی بشرطیکہ کل کا دن رمضان کا ہو اور نفل ہی اگر کل کا دن شعبان کا ہو۔ **یکرہ لانہ ناو للفرض من وجہ** - یہ مکروہ ہی اسلیے کہ وہ ایک جہت سے فرض کی نیت کرنے والا ہی۔ف۔ حالانکہ فرض کی نیت مکروہ تحریمی ہی۔ **ثم ان ظہر انہ من رمضان اجزاہ عنہ لما مر** - پھر اگر ظاہر ہوا کہ وہ دن رمضان کا تھا تو اسکو کافی ہوگیا بوجہ مذکورہ سابق ۔ف۔ کہ اصل نیت موجود ہی اور وہ رمضان کے لیے کافی ہی۔ **وان ظہر انہ من شعبان جاز عن نفلہ** - اور اگر ظاہر ہوا کہ وہ دن شعبان کا ہی تو یہ روزہ نفل سے جائز ہوگا۔ **لانہ یتادی باصل النیۃ** - کیونکہ صوم نفل تو صوم کی نیت سے ادا ہوجاتا ہی۔ **ولو افسدہ یجب ان لا یقضیہ** - اور اگر اس نفل کو فاسد کردیا ہو تو واجب ہی کہ اسکو قضا نہ کرے ۔ف۔ یہ واجب بمعنی لازم ہی وہ بھی دلیل کا لازم یعنی دلیل سے یہ

لازم آتا ہے کہ اُسکی قضاء واجب ہو۔ لدخول الاسقاط فی عزیمته من وجه۔ کیونکہ فرض کو اپنے ذمہ سے اُتارنا اُسکی
نیت مین ایک وجہ سے داخل ہو گیا۔ ف۔ جب کہ اِسنے یہ بھی نیت کی کہ اگر یوم رمضان ہو تو صوم اُس سے ہے پس
صوم مظنون کے مانند ہو گیا۔ م۔ (فروع) چاند ہونے مین نجومی کا قول مقبول نہین۔ یہی صحیح ہے۔ السراج۔ اور منجم کو
اپنے حساب کے موافق عمل کرنا بھی روا نہین ہے۔ المعراج۔ پس یوم الشک اِسکے حق مین بھی یوم الشک ہے۔ م۔ اگر لوگون
نے دن مین قبل زوال کے یا بعد زوال کے چاند دیکھا تو اِسکی وجہ سے روزہ رکھنا یا افطار کرنا کچھ نہین ہے بلکہ یہ چاند
آنیوالی رات کا ہوگا اور یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ اِسی پر فتوی ہے۔ البحر۔ مثلاً رمضان کی ۳۰۔ تاریخ کو دن مین اول یا
آخر وقت چاند نظر آیا اور ۲۹۔ کو ابر تھا تو یہ جائز نہین کہ روزے توڑین اور آج کا دن عید شمار کرین یا شعبان کی
۳۰۔ مین یہ واقعہ ہو تو آج رمضان کا دن شمار کرکے ایک روزہ قضاء کرین بلکہ یہ دن گذرنے پر چاند رات قرار
پاویگی حتی کہ دوسرے روز پہلی رمضان یا روز عید ہوگا اور یہی مختار ہے۔ اِس لفظ سے اختلاف کا اشارہ کیا اور فتح القدیر
مین مذکور ہے کہ یہ امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے لیکن ابو یوسف رح کے نزدیک یہ گذری رات کا چاند ہے حتی کہ ۳۰۔ شعبان
ہو تو اُس دن کا روزہ رمضان قضاء کرین اور ۳۰۔ رمضان ہو تو روزے توڑکر عید قرار دین۔ کما فی الایضاح۔ اور تحفہ
مین ہے کہا کہ ابو یوسف رح کے نزدیک عصر تک تو گذری رات کا ہے اور اگر بعد عصر نظر آیا تو اُنکے نزدیک بھی آنیوالی رات
کا ہے اور اِس مسئلہ مین صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی اختلاف مروی ہے چنانچہ حضرت عمر و ابن مسعود و انس رضہ سے وہ
قول مروی ہے جو ابوحنیفہ و محمد نے مذہب لیا ہے اور حضرت عمر رضہ سے دوسری روایت مین اور حضرت علی و عائشہ رضہ سے
وہ قول ہے جو ابو یوسف نے مذہب لیا ہے۔ ہذا تلخیص التحفہ۔ اور ثمرہ اختلاف یہ ہے کہ اگر کسی نے ۳۰۔ رمضان کو دن مین
چاند دیکھکر مدت روزہ پورے ہو جانے کا گمان کرکے عمداً روزہ توڑ دیا تو لازم آتا ہے کہ اِسپر کفارہ واجب نہ ہو اگرچہ اِسنے
بعد زوال کے دیکھا ہو۔ کما فی الخلاصہ۔ (مسئلہ ضروریہ در بحث اختلاف المطالع۔) ظاہر مذہب یہ ہے کہ جب کسی شہر مین
چاند دیکھا جانا ثبوت ہوا تو تمام لوگون پر حکم لازم ہوگا حتی کہ اہل مغرب کی رویت سے اہل مشرق پر چاند ہو جانے کا حکم
لازم ہوگا۔ ف۔ اِس سے ظاہر ہوا کہ ظاہر المذہب مین اختلاف مطالع کا اعتبار نہین ہے۔ ت۔ اور اِسی پر فتوی ہے۔ الخلاصہ
البحر۔ اور اختلاف مطالع یہ ہے ایک ملک مین آج چاند نظر آیا اور دوسرے ملک مین آج نظر نہ آیا بلکہ کل نظر آیا اور فلسفی
اور نجومی اِسکو اپنے مباحث مین جائز رکھتے بلکہ ثابت کرتے ہین اور کچھ کلام اِسمین آویگا۔ م۔ بعض مشائخ نے کہا کہ چاند
کی رویت بوجہ اختلاف مطالع کے مختلف ہوتی ہے یعنی اختلاف مطالع موجود ہے تو رویت ہلال بھی مختلف ہے تو ہر ایک پر
اپنی رویت سے صوم واجب ہوگا کیونکہ روزہ کا سبب تو ماہ رمضان کا آنا ہوتا ہے پس اگر یہ سبب ایک قوم کے حق مین
بوجہ رویت ہلال کے متحقق ہو گیا تو کچھ لازم نہین کہ دوسری قوم کے حق مین بھی سبب متحقق ہو جاوے کیونکہ طلوع ہونا
مختلف ہوتا ہے اور یہ ایسا ہوا کہ مثلاً ایک قوم کے یہان آفتاب ڈھلا تو اُنپر نماز ظہر واجب ہوئی یا غروب ہوا تو مغرب
واجب ہوئی اور دوسری قوم کے یہان ابھی نہین ڈھلا ہے یا غروب نہین ہوا تو اُنپر ظہر یا مغرب واجب نہین ہوگی حتی کہ
آفتاب ڈھلے یا غروب ہو۔ مف۔ الحاصل دو قول ہوئے۔ اول ظاہر المذہب کہ ایک قوم کی رویت سے تمام
جہان پر حکم لازم ہوگا اور اختلاف مطالع اگرچہ موجود ہے مگر اِسکا اعتبار نہین ہے۔ م۔ کیونکہ نص حدیث مین صوموا لرویته
خطاب عام ہے یعنی سب کو حکم دیا گیا کہ رویت ہلال متحقق ہونے پر روزہ رکھو اور جب ایک قوم نے چاند دیکھا اور رویت
ہلال متحقق ہو گئی تو عام حکم بھی ثابت ہوگا بخلاف ظہر و مغرب کے کہ اِنمین کوئی عام خطاب اِسطرح نہین ہے۔ مف۔
مترجم کہتا ہے کہ اِس دلیل مین تکلف اور خدشہ ہے اِسوجہ سے کہ صوموا لرویته مین حق طور پر خطاب انھین لوگون کو ہے

جنھون نے چاند دیکھا اگرچہ نظر نہ اُٹھائی ہو کیونکہ اگر انکو نظر آنا ممکن نہوتا تو رویت کیونکر ہوتی پس حق نظر سے تو
یہی معنی ہین کہ روزہ رکھنے کا حکم انھین کو دیا جنھون نے دیکھا گویا فرمایا کہ صوموا لرؤیۃ الہلال - یعنی جسوقت تم نے دیکھا
چاند نکلا تو تم روزہ رکھو اور اگر حکم عام ہوتا تو یون ہوتا کہ صوموا ان لم تروہ او راٰہ غیرکم - یعنی جسوقت کوئی قوم مین چاند
دیکھ لے تو تم بھی روزہ رکھو اگرچہ تم کو نظر نہ آوے - اور یہ بات بہت مشکل اور اسمین حرج عظیم ہے کیونکہ ہم کو کیونکر معلوم
ہو کہ آج باوجود مطلع صاف ہونے کے ہمکو نظر نہ آیا تو کسی قوم نے نہین دیکھا ہے - علاوہ برین شرع رویت ہلال بحساب
ادا سے فریضہ کا تمام مخلوق کی سہولت کے واسطے ہے حتی کہ ایک بڑھیا بھی چاند دیکھ لے روزہ رکھے پھر چاند دیکھے
افطار کرے اور جب غیرون کے دیکھنے سے ہم پر فرضیت ہوگی حالانکہ ہم کو صاف مطلع مین نظر نہ آیا تو آسانی کی جگہ
بڑی مشکل پیدا ہوگئی اور ہم کس ذریعہ سے تمام جہان سے دریافت کرین - پھر اگر یہ کہا جاوے کہ اختلاف مطالع کا تو
وجود ہی نہین ہے بلکہ ہمارے یہان نہ ہوا تو سب جگہ نہ ہوا پس دریافت کی ضرورت نہین ہے تو جواب یہ کہ اختلاف مطالع
تو صحیح روایت سے ثابت ہے - بلکہ کلام صرف اس امر مین ہے کہ اختلاف مطالع کا اعتبار ہے یا نہین ہے تو ظاہر المذہب یہ بیان
ہوا کہ اعتبار نہین ہے بلکہ مغرب والے چاند دیکھین تو انکے دیکھنے سے مشرق والون پر روزہ واجب ہو جائیگا الخ - لیکن
واضح ہو کہ پہلے دیکھنے والون کی وجہ سے پچھلے دیکھنے والون پر جب ہی روزہ واجب ہوگا کہ جب انکے نزدیک پہلون
کا دیکھنا ایسی دلیل شرعی سے ثابت ہو جسکا ماننا شرع نے واجب کر دیا ہے چنانچہ اسکا بیان کتاب مین آتا ہے اور اگر
ایسی دلیل وشہادت نہ ہو تو لازم نہین چنانچہ اگر ایک جماعت نے اہل لکھنؤ کے سامنے گواہی دی کہ اہل بمبئی نے
تم سے ایک روز پہلے چاند دیکھا اور روزہ رکھا ہے اور ان لوگون کے حساب سے آج - ۳۰ - تاریخ ہے پھر اہل لکھنؤ نے
آج کے روز اپنے یہان چاند نہین دیکھا تو اہل لکھنؤ کو آج تراویح چھوڑنا نہ چاہیے اور کل عید کرنا حلال نہین ہے کیونکہ اس
جماعت نے اپنا چاند دیکھنا نہین بیان کیا اور نہ دوسرے دیکھنے والون کی گواہی پر اپنی گواہی ادا کی بلکہ اہل بمبئی کا دیکھنا
نقل کیا ہے - اور اگر ان لوگون نے گواہی دی کہ فلان قاضی کے روبرو دو گواہ نے گواہی دی کہ دونون نے فلان
رات کو چاند دیکھا اور اس قاضی نے ان دونون کی گواہی قبول کرکے حکم دیا ہے یعنی ہمارے روبرو ایسا ہوا ہے تو لکھنؤ
کے قاضی کو بھی روا ہے کہ انکی گواہی قبول کر لے کیونکہ حکم ہر قاضی کا حجت ہے اور انھون نے ایک قاضی کے حکم کی شہادت
دی ہے - کما فی الفتح - اور واضح ہو کہ جب جماعت نے بمبئی مین خود دیکھنے کی یا شاہدون کی شہادت پر گواہی دی حتی کہ
وہ حجت شرعی ہوئی اور آج اس حساب سے ۳۰ - تاریخ رمضان پڑی پھر شام کو مطلع پر ابر وغیرہ چھایا ہے تو خلاف
نہین کہ گواہی مقبولہ کے موافق کل کا روز عید ہے اور اگر مثلاً اہل لکھنؤ سے ایک روز پہلے اہل بمبئی کے دیکھنے کی گواہی
ہے تو اہل لکھنؤ ایک روزہ قضا کرین اور اگر اسدن شام کو مطلع بالکل صاف ہے پھر چاند نظر نہ آیا تو اختلاف ہے بعض
نے بقیاس ابتدا سے صوم کے عید کا جواز کہا اور اکثر مشائخ کے نزدیک نہین جائز ہے جب تک چاند نہ دیکھین اور
یہی صحیح ہے ع م - یہ سب بنا بر ظاہر المذہب ہے کہ اختلاف مطالع معتبر نہین ہے - اور بعض مشائخ کے نزدیک معتبر ہے اور
صاحب التجرید وغیرہ مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور انکی طرف سے دلیل یہ کہ کریب رحمہ اللہ نے بیان کیا
کہ مجھے ام الفضل یعنی عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کی والدہ نے معاویہ رض کے پاس شام کو روانہ کیا مین وہان
پہونچا اور جو کام تھا پورا کیا اور وہان رمضان کا چاند طلوع ہوا اور مین شام مین موجود تھا پس جمعہ کے روز مین نے
چاند دیکھا پھر مین آخر ماہ رمضان مین مدینہ آیا پس عبد اللہ بن عباس رض نے مجھسے پوچھا اور چاند کا ذکر کیا اور
فرمایا کہ تم نے چاند کب دیکھا مین نے عرض کیا کہ ہم نے اسکو جمعہ کی رات مین دیکھا ہے تو فرمایا کہ تو نے خود چاند

دیکھا مین نے کہا کہ ہان مین نے دیکھا اور لوگون نے دیکھا اور سبھون نے روزہ رکھا اور معاویہ رضی اللہ عنہ نے روزہ
رکھا۔ پس عبداللہ بن عباس رض نے فرمایا لیکن ہم نے تو سنیچر کی رات کو چاند دیکھا پس ہم تو ہمیشہ اسپر روزہ رکھے جاوینگے
یہانتک کہ تیس پورے کرین۔ یا چاند دیکھ لین۔ تو مین نے عرض کیا کہ کیا آپ معاویہ رض کے دیکھنے اور اُنکے روزہ
رکھنے پر کفایت نہ کرینگے فرمایا کہ نہین ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یون ہی حکم فرمایا ہے۔ رواہ مسلم و ابوداؤد و النسائی
والترمذی۔ اسکا جواب دیا گیا کہ کریب رح اکیلا شاہد تھا اس جہت سے اسکی شہادت قبول نہ کی۔ الخ۔ الفتح۔ اقول
امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک روزہ رکھنے کے واسطے ایک عادل کی گواہی قبول ہے۔ پھر کریب رحمہ اللہ ثقہ معروف ہین
کیونکر انکی شہادت قبول نہوگی۔ اور علماء رح نے قول ابن عباس رض کے معنی یہی سمجھے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
ہر ملک والون کے واسطے انھین کی روایت ہلال کا حکم دیا ہے۔ چونکہ حدیث صحیح ہے لہذا زیلعی نے کہا کہ اختلاف
کا اعتبار کرنا اشبہ ہے لیکن ابن الہمام نے کہا کہ ظاہر الروایۃ اختیار کرنا احوط ہے۔ مین کہتا ہون کہ اس زمانہ مین بذریعہ
تار برقی وغیرہ کے لندن کی خبر رویت یہان پہونچتی بلکہ امریکا سے اور اختلاف مطالع ضرور ہوگا تو ہمیشہ قضاء کا سلسلہ
اقوام پر جاری ہوگا علاوہ برین عوام وخصوص مشرکین دہریہ یہ گمان کرتے ہین کہ اسلام مین حقیقت سے بے خبری
ہے پس اگر اسوقت دوسرے قول پر فتوی ہو تو میرے نزدیک بہتر وادق ہے کیونکہ جاہل ملحد بن اس سے غافل
ہین کہ شرع ایک عام سہولت ہے علاوہ برین ہر ملک کی رویت ہلال اعتبار کرنے مین سہولت بھی زائد ہے جیساکہ بیان
ہوچکا۔ فافہم واللہ تعالی اعلم۔ م۔ ومن رأے ہلال رمضان۔ اور جس نے دیکھا چاند رمضان کا۔ ف۔
یا الفطر یعنی شوال کا۔ ت۔ وحدہ۔ تنہا۔ ف۔ حالانکہ مطلع صاف ہے اور دوسرا دیکھنے والا ظاہر نہ ہوا۔ م۔
اگرچہ یہ اکیلا عام مین سے ہو یا امام المسلمین ہو۔ ن۔ صام۔ تو یہ شخص خود روزہ رکھے۔ وان لم یقبل الامام
شہادتہ۔ اگرچہ امام نے اُس شخص کی گواہی قبول نہ کی ہو۔ ف۔ یعنی بوجہ فسق وغیرہ کے گوکہ روزہ رکھنے کے
لیے ایک عادل کی گواہی قبول ہوتی ہے پھر صاف مطلع مین امام کا حکم مثل اورون کے ہے اور وہ تنہا دیکھنے پر لوگونکو
صوم کا حکم نہ کرے۔ الفتح۔ بلکہ خود روزہ رکھے۔ م۔ یہ روزہ احتیاطاً محققین کے نزدیک مستحب ہے۔ البدائع۔ بلکہ واجب
ہے۔ المبسوط وقاضیخان والتحفہ۔ ع۔ یہی صحیح ہے دو دلیل سے اول۔ لقولہ علیہ السلام صوموا لرویتہ۔ اس لیے کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ روزہ رکھو وقت دیکھنے چاند کے۔ ف۔ تمام حدیث صحیحین مین ہے۔ وقد
رای ظاہرا۔ اور حال یہ کہ اس شخص نے ظاہر دیکھ لیا۔ ف۔ نہ خواب مین۔ م۔ اور وہ ماہ رمضان مین حاضر
ہوگیا وقال تعالی فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ۔ تو حدیث وآیت دونون کے حکم سے اسپر واجب ہوا۔ ہان اگر خواب مین
دیکھا ہوتا تو کسی پر وجوب نہ ہوتا مگر خواب انبیاء علیہم السلام بمنزلہ وحی کے حجت ہے۔ م۔ دلیل دوم۔ وان افطر
اور اگر اُس شخص نے روزہ رکھکر توڑ دیا۔ ف۔ اگرچہ جماع کرنے سے توڑا ہو۔ فعلیہ القضاء دون الکفارۃ
تو اس شخص پر قضاء واجب ہے نہ کفارہ۔ ف۔ وجوب قضاء کچھ اسوجہ سے نہین کہ نفل شروع کرکے توڑا بلکہ بطریق
فرض پس اگر اسپر واجب نہوتا تو مکروہ مظنون تھا جسکی قضاء واجب نہین ہوتی پس معلوم ہوا کہ اسپر احتیاطاً واجب
ہے۔ وقال الشافعی علیہ الکفارۃ ان افطر بالوقاع۔ اور شافعی رح نے کہا کہ اسپر کفارہ بھی واجب ہے بشرطیکہ
جماع سے توڑا ہو۔ ف۔ نہ کھانے پینے مین۔ لانہ افطر فی رمضان۔ کیونکہ اسنے رمضان مین افطار کیا ہے۔ م۔ الا۔
ف۔ حقیقۃ وحکما دونون طرح حقیقۃ لتیقنہ بہ۔ حقیقۃ تو رمضان کے ساتھ اسکے تیقن کرنے سے۔ ف۔ یعنی
وہ تو اسکو اپنے یقین مین رمضان سمجھتا ہے۔ وحکما لوجوب الصوم علیہ۔ اور حکما بوجہ اسپر روزہ واجب ہونے کے

ف۔ یعنی بدلیل نص حدیث اسپر روزہ واجب ہو تو اسکے حق مین رمضان کا حکم موجود ہوا۔ پس توڑنے سے اسپر کفارہ لازم ہو اور جماع کی خصوصیت اصول الفقہ مین مذکور ہو۔ اور ہم کہتے ہین کہ ہان اسپر کفارہ ہوتا مگر شبہہ سے ساقط رہا۔ ولنا ان القاضی رد شہادتہ بدلیل شرعی وہو تہمۃ الغلط۔ اور ہماری حجت یہ ہو کہ قاضی نے اسکی گواہی کو دلیل شرعی سے رد کیا اور دلیل شرعی غلطی کی تہمت ہو۔ ف۔ کیونکہ اُس دن مسلمانون کا ہجوم ہوتا ہو تو ظاہر نہین کہ فقط دیکھ لینے مین خصوصیت ہو اور دوسرے کسی کو نظر نہ آیا۔ فاورث شبہۃ۔ تو اسنے ایک طرح کا شبہہ پیدا کر دیا۔ ف۔ جس سے اُس شخص پر روزہ قطعی فرض نہ رہا بلکہ واجب ہوا اور اسپر توڑنے سے کفارہ بھی نہ رہا وہذہ الکفارۃ تندری بالشبہات۔ اور یہ کفارہ ایسا ہو کہ شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہو۔ ف۔ سبب اسوقت کہ اُسکی گواہی رد ہونے کے بعد اسنے ایسا کیا ہو۔ ولو افطر قبل ان یرد الامام شہادتہ اختلف المشائخ فیہ۔ اور اگر اسنے روزہ توڑ ڈالا قبل اسکے کہ امام اُسکی گواہی رد کرے تو اسمین مشائخ نے اختلاف کیا۔ ف۔ کہ کفارہ واجب ہو یا نہین ہو۔ اور صحیح یہ کہ اس صورت مین بھی کفارہ نہین ہو۔ قاضیخان۔ اسلیے کہ شبہہ ہنوز قائم ہو۔ ف۔ اسی کو بہتون نے صحیح کہا۔ و۔ اور اگر امام نے اسکی گواہی قبول کر کے روزہ کا عام حکم دیدیا پھر اُسنے یا کسی اور نے روزہ توڑا تو عام مشائخ نے کہا کہ کفارہ واجب ہو اگرچہ یہ شخص دیکھنے والا مرد فاسق ہو۔ الخلاصہ۔ یہی اصح ہو۔ و۔ پھر امام پر واجب ہو کہ فاسق کی گواہی رد کرے اگرچہ ایسا ہو۔ التحفہ۔ و امام سے ایک روایت ہو کہ احتیاطاً قبول کرے۔ مع۔ غیر فاسق کی گواہی جب ہی رد کریگا کہ مطلع صاف ہو اور وہ شہر کا آدمی ہو اور اگر بلند مقام یا باہر سے آیا ہو یا مطلع ابر آلود ہو تو قبول کرے۔ المستطیع۔ ولو اکمل ہذا الرجل ثلثین یوما۔ اور اگر پورے کیے اُس شخص نے۔ ف۔ جسکی تنہا گواہی رد کی گئی ہو۔ ثلثین یوما۔ ۳۰۔ روزے۔ ف۔ پھر اُسدن مطلع روندہ گیا۔ لم یفطر۔ تو یہ شخص افطار نہ کرے۔ ف۔ یعنی اسکو جائز نہین کہ دوسرے روز عید سمجھکر روزہ نہ رکھے الامع الامام۔ لیکن امام کے ساتھ مین۔ ف۔ یعنی اگر دوسرے روز امام نے عید کا حکم دیا ہو تو یہ بھی روزہ نہ رکھے لان الوجوب علیہ للاحتیاط۔ کیونکہ اسپر پہلا روزہ واجب ہونا بطور احتیاط تھا۔ ف۔ نہ قطعی فرض رمضان بوجہ اس شبہہ کے کہ اسکو غلطی واقع ہوئی ہو چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک شخص نے کہا کہ مین نے دیکھ لیا حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ کو نظر نہین آتا تھا تو آپ نے حکم دیا کہ پانی سے آنکھین ملے پھر فرمایا کہ اب دیکھو کہ وہ کہان ہو اسنے دیکھا تو کہا کہ اب مجھے نہین نظر آتا۔ آپ نے فرمایا کہ تیرے بھوون نے قائم کیا اُسکو تو نے ہلال سمجھا۔ مع۔ بالجملہ لوگون کے نہ دیکھنے سے فقط اسکے دیکھنے مین شبہہ ہوا مگر احتیاطاً اسپر رکھ لینا واجب ہوا۔ والاحتیاط بعد ذلک فی تاخیر الافطار۔ اور بعد اسکے احتیاط تو افطار کی تاخیر مین ہو۔ ولو افطر لاکفارۃ علیہ اور اگر اسنے روزہ شروع کر کے عمداً توڑ ڈالا تو اسپر کفارہ نہین ہو۔ ف۔ یعنی اسدن امام وغیرہ کسی نے عید کا دن نہین رکھا پس ۳۰۔ پورے کرنے والے نے اُنکے ساتھ روزہ رکھکر عمداً توڑ دیا جیسے کسی نے عید کا چاند اکیلے دیکھا اور اُسکی گواہی رد ہوئی تو اسپر روزہ واجب ہو اور اگر اسنے توڑ ڈالا تو اسپر قضا ہو مگر کفارہ واجب نہین القاضیخان۔ اعتبارا للحقیقۃ التی عندہ۔ بوجہ اعتبار اُس حقیقت کے جو اُس شخص کے نزدیک ہو۔ ف۔ کیونکہ وہ اپنے یقین مین ۳۰ پورے کر کے آج قطعی عید سمجھتا ہو لہذا کفارہ بوجہ شبہہ کے ساقط ہوا۔ یہی قول عام المشائخ واحد وغیرہ کا ہو۔ مع۔ اور اگر اُسدن مطلع صاف ہو اور اُسکو عید کا چاند نظر نہ آیا اور نہ کسی نے دیکھا تو واقع میں اگر توڑے تو اُسپر کفارہ ہو کیونکہ ۳۰۔ تعداد پوری کرنا تو ردہ سے مطلع مین ہو ورنہ حکم افطار کا دینا

قائم ہے - واذا کان بالسماء علۃ - اور جب کہ مطلع پر کوئی علت ہو - ف - یعنی ابر یا گارڈھا غبار وغیرہ قبل
الامام شہادۃ الواحد العدل - تو امام المسلمین ایک عادل آدمی کی گواہی قبول کرلے - ف - یعنی مسلمان
عاقل بالغ عادل کی گواہی - فی رویۃ الہلال - چاند دیکھنے کے بارہ مین - ف - یعنی رمضان کا چاند دیکھنے مین
رجلا کان او امراۃ - یہ آدمی عادل خواہ مرد ہو یا عورت ہو - حرا کان او عبدا - خواہ آزاد ہو یا مملوک ہو - ف -
اور ظاہر الروایۃ مین دیکھنے کی کیفیت بیان کرنا شرط نہین ہے - السراج - ع - ف - لانہ امر دینی - کیونکہ یہ امر دینی ہے
ف - یعنی دنیاوی جیسین آزادی و مرد ہونا و دو سے کم نہ ہونا ضرور ہوتا ہے تو آزاد ہونا و مرد ہونا یا دو سے کم نہ ہونا
یہ شرط نہین ہے - فاشبہ روایۃ الاخبار - تو یہ روایت احادیث کے مشابہ ہوگیا - ف - چنانچہ ایک مسلمان
عاقل بالغ عادل کی روایت حدیث مقبول ہے - و لہذا لا یختص بلفظ الشہادۃ - اور اسی وجہ سے رویت ہلال
کی گواہی بلفظ شہادت مخصوص نہین - ف - یعنی جیسے امور دنیاوی کی گواہی مین لفظ شہادت ضرور ہے یعنی مین
گواہی دیتا ہون یا شہادت دیتا ہون و مانند اسکے - تو رویت ہلال کی گواہی مین یہ تخصیص نہین بلکہ گر کہے کہ مین خبر
دیتا ہون یا بیان کرتا ہون و مانند اسکے تو کافی ہے - م - اور جیسے لفظ شہادت شرط نہین اسی طرح اسمین دعوی و حکم
حاکم و مجلس قضا بھی شرط نہین چنانچہ اگر حاکم کے روبرو ایک نے رویت ہلال کی گواہی دی اور بظاہر وہ عادل ہے
اور اسکو کسی نے سنا تو سننے والے پر روزہ رکھنا واجب ہوگا اور حکم حاکم کی ضرورت نہین ہے - اسی طرح ایک کی
گواہی پر گواہی بھی جائز ہے - السراج - مثلاً زید نے بکر کے سامنے گواہی دی کہ مین نے چاند دیکھا اور اسکو گواہ کردیا
پس بکر نے اُسکی گواہی پر گواہی دی تو قبول ہے - م - اور جب اکیلے عادل نے رمضان کا چاند دیکھا تو اُسپر واجب ہے
کہ اُسی رات مین گواہی دے خواہ آزاد ہو یا غلام خواہ مرد ہو یا عورت حتی کہ جاریہ مخدرہ بدون اجازت اپنے مولی
کے نکل کر گواہی دیدے - مین کہتا ہون کہ اگر گواہی نہ دی تو فاسق ہوجائیگا اور جب اکیلے فاسق نے دیکھا تو وہ بھی
قاضی کے نزدیک گواہی دے کیونکہ قاضی کبھی اُسکو قبول کرتا ہے لیکن قاضی کو چاہیے کہ اُسکی گواہی رد کردے -
وجیز الکردری - اور اگر امام یا قاضی نے اکیلے رمضان کا چاند دیکھا تو اُسکو اختیار ہے کہ چاہے ایک شخص کو مقرر کرے
جسکے سامنے خود امام یا قاضی اپنی گواہی دے اور چاہے بدون اسکے لوگون کو روزے کا حکم کردے بخلاف ہلال
فطر و ہلال اضحی کے - السراج - یعنی ہلال فطر و اضحی مین امام کو اختیار نہین کہ لوگون کو حکم دیدے بلکہ اُسکی تنہا گواہی
بمنزلہ عام لوگون کی تنہا گواہی کے ہے - م - جیسے ہلال رمضان مین بھی جب کہ مطلع صاف ہو اور تنہا امام نے دیکھا
تو لوگون کو حکم نہ کرے - کمافی الفتح - جو مرد یا عورت کہ قریب بلوغ ہو اُسکی گواہی قبول نہین ہے - السراج - یعنی بلوغ شرط
ہے - م - وتشترط العدالۃ لان قول الفاسق فی الدیانات غیر مقبول - اور عادل ہونا شرط ہے کیونکہ دینی باتون
مین فاسق کا قول مقبول نہین - ف - اسپر ائمہ و علماء کا اتفاق ہے لیکن امام طحاوی سے روایت کیا جاتا ہے کہ
ہلال رمضان مین تنہا آدمی کا قول قبول ہے خواہ عادل ہو یا غیر عادل ہو - وتاویل قول الطحاوی عدلا کان
او غیر عدل ان یکون مستورا - اور طحاوی کے قول کی کہ عادل ہو یا غیر عادل ہو یہ تاویل ہے کہ وہ شخص مستور ہو -
ف - یعنی عادل سے مراد یہ کہ وہ شخص لوگون مین پرہیزگاری و عدالت سے معروف ہو اور غیر عادل سے یہ مراد
کہ لوگون مین معروف نہو بلکہ اسکا حال مستور پوشیدہ ہو - پس غیر عادل سے یہ مراد نہین کہ وہ فاسق ہو پس فاسق
کا قول تو طحاوی رح کے نزدیک بھی مقبول نہ ہوا - ہان یہ نکلا کہ طحاوی رح کے نزدیک مستور کا قول قبول ہے -
حالانکہ اسمین اختلاف ہے - فتی انفتاوی - مستور الحال کا قول ظاہر الروایۃ مین مقبول نہین - حسن رح نے امام سے

روایت کی کہ مقبول ہے اور یہی صحیح ہے۔ المبسوط - اور اسی کو بزازی رح نے صحیح کہا - د - بدلیل حدیث اعرابی کہ اس سے فقط لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ پر اکتفا کر کے گواہی قبول کر لی - لیکن مخفی نہیں کہ وہاں عدالت ظاہر تھی مع خصوصیت زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضہ کے خیر الائمہ ہونے اور لتکونوا شہداء علی الناس - ہونے کے توحق یہ ہے کہ ہمارے زمانہ مین ظاہر الروایۃ کو چھوڑ کر اس روایت حسن پر عمل نہ کیا جاوے - مف - والعلۃ غیم او غبار او نحوہ - یعنی آسمان مین کوئی علت ہونے سے مراد یہ کہ ابر ہو یا غبار یا اُسکے مانند ہو - ف - اب صرف محدود القذف رہا یعنی وہ شخص جس نے کسی مسلمان مرد و عورت کو زنا کی تہمت لگائی اور ثبوت نہ ہوا پس اُسکو تہمت کی حد ماری گئی جسکے حق مین اللہ تعالے نے فرمایا ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا - یعنی برابر اُنکے گواہی مت قبول کرو - اب سوال یہ کہ اگر محدود القذف نے تنہا رمضان کا چاند دیکھکر گواہی دی حالانکہ مطلع ردی ہے تو کیا حکم ہے - جواب یہ کہ - وفی اطلاق جواب الکتاب یدخل المحدود فی القذف - کتاب کے اطلاقی جواب مین محدود القذف بھی داخل ہو جاتا ہے - ف - کیونکہ کتاب مین کہا کہ قبل الامام شہادۃ الواحد العدل یعنی اکیلے عادل کی گواہی امام قبول کریگا - تو اسمین محدود القذف بھی داخل ہو گیا - بعد ما تاب - بعد توبہ کر لینے کے - ف - کیونکہ جب محدود القذف نے توبہ کر لی تو اُسوقت عادل ہو گیا - تو اسکی گواہی بھی قبول ہوگی - وھو ظاہر الروایۃ - اور یہی ظاہر الروایۃ ہے - ف - کہ محدود القذف کی گواہی بعد توبہ کے رویت ہلال رمضان پر قبول ہے - اگر وہم ہو کہ قرآن مجید کے خلاف ہے بلکہ تم نے خود باب الشہادات مین قبول نہونے کی تصریح کی ہے تو جواب یہ کہ قرآن مین شہادت قبول نہ ہونا منصوص ہے اور ہم نے اسی کی فرمانبرداری کتاب الشہادات مین کی اور یہان قبول ہونا اسوجہ سے کہ یہ درحقیقت کامل شہادت نہین ہے - لانہ خبر - کیونکہ یہ تو خبر ہے - ف - پس اگر کسی عادل نے خبر دی کہ مین نے چاند دیکھا بحالت علت تو یہ خبر عادل کی قبول ہے اگرچہ محدود القذف ہو - وعن ابی حنیفۃ انہا لا تقبل - اور ظاہر الروایۃ کے سوا ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ محدود القذف کی گواہی مقبول نہوگی - لانہا شہادۃ من وجہ - کیونکہ ایک وجہ سے یہ بھی شہادت ہے - ف - مین کہتا ہون کہ اس قول کی دلیل یہ ہے کہ رویت ہلال کی گواہی مین دو جہت ہین ایک جہت سے وہ خبر ہے تو عادل محدود القذف سے قبول ہوگی اور دوسری جہت سے وہ شہادت ہے حتی کہ اپنا معائنہ بیان کرے اور شہادت کی طرح اُسکو منفی کرنا جائز نہین ہے وغیر ذلک تو اس جہت سے کہ شہادت ہے محدود القذف کی گواہی شرعاً مردود ہوگی پس ہم نے مردود ہونے کو ترجیح دی - فافہم م - پھر واضح ہو کہ مستور مطلع مین ایک کی روایت پر حکم ہونے کے مسئلہ مین امام شافعی کے دو قول ہین ایک ہمارے مثل ہے کہ یہ خبر ہے اور دوسرا یہ کہ اسمین گواہی کا نصاب ضرور ہے - وکان الشافعی فی احد قولیہ یشترط المثنی - اور امام شافعی رح اپنے دو قول مین سے ایک قول مین دو ہونا شرط کرتے تھے - ف - یعنی رویت ہلال کی گواہی جب قبول ہوگی کہ کمتر دو آدمیون نے دیکھا ہو - والحجۃ علیہ ما ذکرنا - اور شافعی رح پر ہماری حجت وہ جو ہم ذکر کر چکے - ف - کہ یہ امر دینی ہے - الفتح - یعنی یہ خبر ہے نہ شہادت م - مذہب شافعیہ مین اصح یہ کہ ایک کی گواہی قبول ہے اگرچہ مستور الحال ہو - السراجی ع - پس کچھ اختلاف نہین رہا م - وقد صح ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل شہادۃ الواحد فی رویۃ ہلال رمضان - اور صحیح ہوئی یہ حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رویت ہلال رمضان مین شخص واحد کی گواہی قبول فرمائی - ف - چنانچہ ایک اعرابی نے آکر کہا کہ مین نے چاند دیکھا آپ نے فرمایا کہ تو شہادت دیتا ہے کہ لا الہ الا اللہ اُسنے کہا کہ ہان - آپ نے فرمایا کہ تو شہادت دیتا ہے کہ مین محمد رسول اللہ ہون اُسنے کہا کہ ہان - آپ نے فرمایا کہ ای بلال لوگون مین اعلان

کر دے کہ روزہ رکھیں رواہ الاربعۃ وابن خزیمہ وابن حبان والحاکم من حدیث ابن عباس۔ اور اسی بارہ میں حدیث
ابن عمر رض ہے۔ رواہ ابوداؤد والدارقطنی۔ **ثم اذا قبل الامام شہادۃ الواحد**۔ پھر جب امام نے ایک شخص کی گواہی
قبول کر لی۔ ف۔ اور روایت مسئلہ کی مطلق ہے کہ خواہ مطلع روندھے میں قبول کی یا صاف میں۔ ف۔ **وصاموا
ثلثین یوما**۔ اور لوگوں نے ۳۰۔ یوم روزے رکھے۔ ف۔ یعنی گواہی کے دن سے ۳۰۔ پورے ہوئے پھر ۳۰۔
کی شام کو چاند نظر نہ آیا۔ شمس الائمہ حلوانی نے فرمایا کہ اس صورت میں کہ مطلع صاف ہے۔ **لا یفطرون فیما روی الحسن
عن ابی حنیفۃ للاحتیاط**۔ تو لوگ افطار نہ کریں اس قول میں جو حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے روایت کیا ہے
بغرض احتیاط۔ ف۔ یعنی ایک تو بدلیل احتیاط افطار نہ کریں۔ اور یہی قول ابو یوسف کا خلاصہ وکافی میں ہے۔ ع ف۔
ولان الفطر لا یثبت بشہادۃ الواحد۔ اور دوم بدلیل آنکہ افطار کرنا ایک کی گواہی پر ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ ف۔
اور یہاں اگر افطار کریں تو اسی بنا پر ہوگا کہ جس ایک کی گواہی پر روزہ اول رکھا تھا آج گویا شہادت دیتا ہے کہ ۳۰۔ پورے
اور چاند ہو گیا کیونکہ مہینہ ۳۰۔ سے زائد نہیں ہوتا۔ اور اسکی توضیح یہ ہے کہ افطار کرنا رویت پر منصوص ہے اور آج رویت
نہیں بلکہ مطلع صاف ہے جس میں گواہی جماعت عظیم کی شرط ہے اور اگر مطلع روندھا ہو تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ رویت کے
دو گواہ آویں ورنہ ۳۰۔ دن کا شمار پورا کیا جاوے اور ۳۰۔ کا شمار یہاں اسطرح پورا ہوا کہ ۲۹۔ قطعی ہیں اور ایک احتیاطی
بوجہ ایک شاہد کے ہے تو اسی ایک شاہد پر افطار نہیں جائز ہے۔ بالجملہ جب مطلع صاف ہو تو افطار کی کوئی راہ ظاہر نہیں ہے
شمس الائمہ حلوانی نے کہا کہ جب مطلع روندھا ہو تو ۳۰۔ کا شمار پورا کر کے بلاخلاف افطار کریں۔ الذخیرہ والتبیین ع
وعن محمد انہم یفطرون۔ اور امام محمد رح سے روایت ہے کہ لوگ افطار کریں۔ ف۔ یعنی جب کہ مطلع صاف ہو۔ کما فی
الذخیرۃ عن الحلوانی۔ **ویثبت الفطر بناء علی ثبوت الرمضانیۃ بشہادۃ الواحد وان کان لا یثبت بہا ابتداء**
اور فطر کا ثبوت ہو جائیگا بربنائے ثبوت رمضانیت کے بشہادت واحد اگرچہ ابتداءً فطر کا ثبوت ایک گواہی پر نہیں ہوتا
ف۔ یعنی اگر قصداً فطر کے واسطے ایک گواہی گذرے تو افطار ثبوت نہوگا لیکن یہاں فطر ایک گواہی پر نہیں بلکہ رمضان
ثابت ہونے پر فطر کا ثبوت ہوا اسطرح کہ ایک گواہی پر رمضان شروع ہونے کا حکم ہو چکا تھا پھر یہ رمضان ۳۰۔ روزے
سے زائد نہیں لہذا ۳۰۔ پورے کر کے افطار ہے۔ **کاستحقاق الارث بناء علی النسب الثابت بشہادۃ القابلۃ**
جیسے وارث ہونے کا استحقاق بربنائے نسب کے جو کہ اکیلے جنائی کی گواہی پر ثبوت ہوا تھا۔ ف۔ یعنی جنائی نے
گواہی دی کہ میرے جنانے پر یہ لڑکا فلاں کے بستر پر پیدا ہوا تھا کہ فلاں اسکا باپ اسی گواہی پر شرعاً قرار دیا گیا تو
ہر ایک باپ بیٹے میں سے ایک دوسرے کا وارث بھی اسی بنا پر ہو سکتا ہے اور اگر کسی نے اپنے وارث ہونے پر ایک
گواہ دیا تو قبول نہیں ہوتا جب تک کہ دونوں اسی طرح مسئلہ فطر میں ایک گواہ پر فطر کا اثبات نہیں بلکہ بربنائے
رمضانیت کے ۳۰۔ کے شمار سے فطر ثبوت ہوا۔ اور نہر الفائق میں غایۃ البیان سے نقل کیا کہ قول محمد رح اصح ہے
مترجم کہتا ہے کہ میرے نزدیک حق یہ کہ ایک گواہ سے رمضانیت کا ثبوت بطریق احتیاط تھا اور اسمیں قطعی ادا ہر وقت
ممکن ہے تو ظن کافی نہیں بخلاف نسب کے پس صحیح قول امام ابوحنیفہ رح۔ اور اسی کو زیلعی نے اشبہ کہا۔ واضح ہو کہ روندھے
مطلع میں باتفاق افطار حلال ہے اور خلاف تو مطلع صاف میں ہے۔ کما فی الذخیرہ عن الحلوانی رح۔ اگر اول میں دو گواہوں
عادل کی گواہی پر روزہ شروع کیا تھا اور ۳۰۔ پورے کر کے اگر مطلع روندھا ہو تو بالاتفاق افطار کریں اور اگر مطلع صاف
ہو تو بھی صحیح قول پر افطار کریں۔ اخبد الخلاصہ ف ۵۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اگر اول میں صاف مطلع میں دو گواہوں پر
روزہ رکھا تھا تو اب مطلع صاف میں افطار نہ کریں۔ مترجم کہتا ہے کہ بقیاس قول امام ابوحنیفہ یہی اظہر ہے بلکہ میں کہتا ہوں

جب ۳۰ شمار پورا کر کے صاف مطلع ہو اور چاند نظر نہ آیا تو گواہون کا غلط کرنا قطعاً ثبوت ہو گیا حالانکہ ایسی صورت میں حکم قاضی برخلاف حق ظاہر ہو جاتا ہے جیسا کہ کتاب القضاء وغیرہ کے مسائل شاہد ہین۔ فالصحیح ما قال الشیخ ابن الہمام اور رہا اختلاف مطالع پر مدار تو ابتداءً سے روایت پر ہے نہ انطار مین مگر آنکہ شہادت گذرے۔ کما حققناہ سابقاً۔ علاوہ برین مرجع اختلاف المطالع ہے علی خلاف الظاہر۔ فتدبر واللہ تعالے اعلم بالصواب م۔ (فروع ضروریہ) اگر دیہات مین کسی اکیلے نے رمضان کا چاند دیکھا اور وہان حاکم شرع نہین ہے تو اسپر واجب ہے کہ اپنے گاؤن کی مسجد مین شہادت دے اور لوگون پر واجب ہے کہ اسکے قول پر روزہ رکھین بشرطیکہ وہ عادل ہو۔ المجتبیٰ ت۔ اس زمانہ مین یہان تو یہ حکم دیہات شہر و قصبہ سب جگہ کے واسطے عام ہے غیر ازینکہ مسلمانون پر واجب ہے کہ اپنے ایسے احکام دین وجمعہ وغیرہ صحیح ہونے کے لیے اپنے ایک پیشوا سے بیعت کرین کہ احکام و شرائع مین اسکے مطیع ہون۔ کما فی المعراج م۔ واذا لم تکن بالسماء علۃ۔ اور جب آسمان مین کوئی علت نہ ہو۔ ف۔ یعنی ۲۹۔ شعبان کو رمضان کا چاند دیکھنے مین مطلع صاف ہو کچھ گرد و غبار و ابر نہ ہو۔ پھر ایک دو اور اسکے مانند نے رمضان کا چاند دیکھ لینے کی گواہی دی۔ لم تقبل الشہادۃ حتی یراہ جمع کثیر تو گواہی قبول نہ ہوگی یہانتک کہ ایک جماعت کثیر دیکھے۔ ف۔ حتی کہ بعض مشائخ کے بیان سے جو شہر مانند بخارا وغیرہ کے ہے اسمین ہزار دو ہزار کی گواہی قلیل ہے لیکن امام مصنف رح نے جماعت کثیر کی اصلی صفت بتلائی کہ۔ یقع العلم بخبرہم انکی خبر سے علم یعنی یقین حاصل ہو جاوے۔ ف۔ پس اسقدر تو اتفاقی ہے کہ تفرد نہو بلکہ جماعت کثیر ہو پھر اس جماعت کثیر کی یہ صفت ہو کہ سب کے بیان کو عقل سلیم خطا پر محمول نہ کرے بلکہ یقین حاصل ہو جاوے۔ لان التفرد بالرؤیۃ فی مثل ہذہ الحالۃ یوہم الغلط۔ کیونکہ رویت ہلال مین تفرد ہونا ایسی حالت مین غلطی کا وہم دلاتا ہے۔ ف۔ تفرد سے تنہائی مراد نہین حتی کہ دو ہون تو کافی ہوجاوین بلکہ مراد وہ گروہ کہ جسکی خبر سے یقین حاصل نہ ہو۔ ف۔ پھر دائم ہو کہ یوہم الغلط یعنی غلطی کا وہم دلاتا ہے۔ یہ اسواسطے کہا کہ یہان یقین کے معنی معلوم ہو جاوین وہ یہ ہین کہ انکی خبر دینے سے دل مین یقین آوے اور وہم غلطی ساتھ نہو برخلاف اسکے جب دو مرد عادل نے کسی مقدمہ مین قاضی کے سامنے گواہی دی تو اسکو قبول کر کے حکم دینا واجب ہے پس یہ تیقن ہے نہ یقین کیونکہ وہم غلطی کا موجود ہے۔ الحاصل ہر طرف سے ایسی طرح خبر فاش و شائع ہو کہ یقین ہی آوے اگرچہ جب امکان پر نظر کرین تب وہم پیدا ہو اور جب ایسی خبر نہ ہو بلکہ تفرد ہو جو ایسی حالت مین صرف مخبرون کے دیکھنے اور جماعت کثیر کے نہ دیکھنے سے غلطی کا وہم دلاتی ہو تو یکایک قبول نہوگی فیجب التوقف فیہ حتی یکون جمعاً کثیراً۔ تو اسمین توقف کرنا واجب ہے یہانتک کہ دیکھنے والے جماعت کثیر ہوجاوین۔ ف۔ تب بعد علم کے حکم ہوگا۔ بخلاف ما اذا کان بالسماء علۃ۔ برخلاف اسکے جب کہ آسمان مین کوئی علت ہو۔ ف۔ گرد و غبار ابر و دھوان وغیرہ کہ اسوقت یہ شرط نہین بلکہ ایک عادل کی گواہی پر احتیاطاً واجب ہے۔ لانہ قد ینشق الغیم عن موضع القمر لبعض النظر۔ کیونکہ کبھی پھٹ جاتا ہے ابر چاند کی جگہ سے بعض نظر کے لیے۔ ف۔ جو بعض دیکھ لیتا ہے اور دوسرے لوگ یا تو اسوقت نگاہ نہ رکھنے سے یا نگاہ ٹھیک جگہ کے علاوہ رکھنے سے یا ضعف نگاہ کی وجہ سے نہین دیکھ سکتے ہین۔ ثم قیل فی حد الکثیر اہل المحلۃ۔ پھر کثیر کی حد مین کہا گیا کہ اہل محلہ ہین۔ ف۔ حتی کہ اگر اہل محلہ سب نے دیکھ لیا تو اس قول پر کثیر نے دیکھا پس رویت کا حکم ہو۔ وعن ابی یوسف خمسون رجلاً۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ کثیر پچاس آدمی ہین۔ اعتباراً بالقسامۃ۔ بر قیاس قسامت کے۔ ف۔ جسکی یہ صورت ہے کہ محلہ مین ایک مقتول پایا گیا اور قاتل نہین معلوم ہے تو پچاس اہل محلہ سے اسطرح قسم لے جاتی ہے لیکن مخفی نہین کہ اس سے علم آنا محل تامل ہے ہان البتہ حکم برات کا ہوا تو حکم کبھی دو عادل گواہون

پر ہوجاتا ہے اور اصل اسمین وہی ہے جس طرف مصنف نے اشارہ کیا کہ اتنی خبر پر علم حاصل ہوجاوے لہذا کہا گیا کہ یہ
امام المسلمین کی راے پر تفویض ہے۔ کمافی الخلاصہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ الاختیار۔ ولافرق بین اہل المصر ومن ورد من
خارج المصر۔ اور فرق نہین درمیان اہل شہر کے اور درمیان اسکے جو باہر سے آیا۔ ف۔ بلکہ امام کی راے پر جو
مفید علم ہونا چاہیے اگرچہ شہریون کی جماعت کثیر ہو اور اگر باہر سے آوین تو انمین بھی یہی شرط ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے
وذکر الطحاوی انہ تقبل شہادۃ الواحد اذا جاء من خارج المصر لقلۃ الموانع۔ اور طحاوی رح نے ذکر فرمایا کہ
ایک ہی شخص کی گواہی قبول ہوگی جبکہ وہ شہر کے باہر سے آوے کیونکہ وہان موانع مین قلت ہے۔ ف۔
یعنی دھندان وغیرہ جو چیزین نظر کو دیکھنے سے روکتی ہین وہ باہر کم خصوص جب کہ پہاڑ وغیرہ بلند مقام سے ہو شاید
یہ حدیث اعرابی سے استنباط کیا کیونکہ اسمین ابر وغیرہ کی روایت ظاہر نہین ہے پس جب صاف مطلع مین قبول
فرمائی تو مبر عادل سے یہ گواہی قبول ہوگی جب کہ وہ بھی اعرابی کی طرح باہر سے آوے اور قبول مین احتیاط بھی ہے اسوجہ
سے امام مرغینانی وصاحب فتاوی الصغری وصاحب الاتغیہ نے قول طحاوی پر اعتماد کیا۔ کمافی الدرایہ۔ فتع
والیہ الاشارۃ فی کتاب الاستحسان۔ اور اسی قول کی طرف کتاب الاستحسان مین اشارہ ہے۔ ف۔
کیونکہ وہان شہر کی قید لگائی تو معلوم ہوا کہ خارج شہر سے قبول ہے۔ مع۔ وکذا اذا کان علی مکان مرتفع فی المصر
اور یون ہی جب دیکھنے والا شہر مین کسی اونچی جگہ پر ہو۔ ف۔ تو اکیلے کی گواہی قبول ہے اور یہ بھی بنا بر قول
طحاوی ہے بدین علت کہ مانع مین قلت ہے۔ (فرع) بحکم صاف مطلع مین۔ دیت کا بیان ہوا اسمین رمضان کے
مانند شوال اور ذی الحجہ کے چاند کا حکم ہے۔ السراج ہ۔ پھر ہلال الفطر یعنی ہلال شوال بھی وہ۔ رمضان کو تلاش
کرنا چاہیے۔ الاختیار ہ۔ ومن راے ہلال الفطر وحدہ لم یفطر۔ اور جس نے ہلال فطر کو تنہا دیکھا تو وہ افطار
نہ کرے۔ ف۔ خواہ مطلع صاف ہو یا نہو۔ احتیاطا۔ از راہ احتیاط کے۔ ف۔ کہ عبادات مین احتیاط
واجب ہے۔ الاختیار۔ پس اسپر روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر اسنے اس دن افطار کر دیا تو اسپر قضاء واجب ہے اور
توڑنے سے کفارہ واجب نہوگا۔ اتفاقیخان الاختیار۔ اور اگر اسنے اپنے دوست سے چاند دیکھنا بیان کیا
اور اسنے تصدیق کر کے روزہ توڑ دیا تو اسپر بھی کفارہ لازم نہ ہوگا۔ الفتح۔ اور اگر تنہا امام یا قاضی نے ہلال الفطر
دیکھا تو افطار نہ کرے نہ علانیہ اور نہ خفیہ اور عیدگاہ نہ جاوے اور نہ لوگون کو حکم کرے۔ السراج ہ۔ بالجملہ یہان
افطار نہ کرنے مین احتیاط واجب ہے۔ وفی الصوم الاحتیاط فی الایجاب۔ اور ہلال صوم کی صورت مین
روزہ واجب کرنے مین احتیاط ہے۔ ف۔ لہذا تنہا دیکھنے والے کی گواہی قبول ہوکر صوم واجب کیا گیا
پھر قبول ہونے والی گواہیان مانند ہلال رمضان کے یہان بھی مطلع صاف ہونے کی صورت اور صاف نہونے
کی صورت مین مختلف ہین چنانچہ تفصیل فرمائی۔ واذا کان بالسماء علۃ۔ اور جب آسمان مین علت ہو۔ ف۔
یعنی وہ۔ رمضان کو ابر وغبار وغیرہ مطلع پر ہو۔ لم تقبل فی ہلال الفطر الا شہادۃ رجلین۔ تو ہلال الفطر دیکھنے
مین قبول نہوگی مگر گواہی دو مردکی۔ او رجل وامراتین۔ یا گواہی ایک مرد اور دو عورت کی۔ ف۔ اور
اس گواہی مین لفظ شہادت کے ساتھ ہونا اور گواہ کا آزاد ہونا اور محدود القذف نہ ہونا اگرچہ توبہ کر چکا ہو شرط
ہین۔ وعوی ومجلس قاضی شرط نہین اور عادل ہونا شرط ہے۔ الکافی والخزانہ ہ۔ وعلی ہذا مستور الحال کی گواہی قبول
نہوگی۔ کماہو ظاہر الروایۃ۔ لانہ تعلق بہ نفع العبد۔ کیونکہ اسکے ساتھ بندہ کا نفع متعلق ہے۔ وہو الفطر۔ اور وہ فطر ہے
ف۔ تو محض دینی امر نہین رہا۔ فاشبہ سائر حقوقہ۔ پس تمام حقوق العباد سے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ اور

ان حقوق کی شہادت مین عدد اور شرائط بھی ہین تو اس مین بھی معتبر ہوے - **والاضحی کالفطر فی ہذا فی**
ظاہر الروایۃ - اور ہلال اضحی کا حکم اس بارہ مین مثل فطر کے ہر - ظاہر الروایۃ مین - ف - پس اگر ہلال
اضحی دیکھنے کی گواہی دی تو ایک مرد کی گواہی پر ثبوت نہ ہوگا بلکہ دو مرد یا ایک مرد و دو عورتین عادل ہونا ضرور ہین
جب کہ مطلع روندھا ہوا اور ان گواہون مین آزادی بلوغ و عدالت شرط ہر اور یہ کہ محدود القذف نہ ہون اور
موافق ظاہر الروایۃ کے مستور الحال نہ ہون - **وہو الاصح** - اور یہی حکم ظاہر الروایۃ کا اصح ہر - **خلافاً لما روی**
عن ابی حنیفۃ انہ کہلال رمضان - برخلاف اسکے جو ابو حنیفہ سے (نوادر مین) روایت کیا گیا کہ ہلال
اضحی مانند ہلال رمضان کے ہر - ف - اور اسی کو تحفہ مین صحیح کہا ہر - ف - لیکن یہ ظاہر نہین کیونکہ اضحی
کی گواہی محض امر دینی مثل صوم کے نہین بلکہ اسکو فطر سے مشابہت ہر - **لانہ یتعلق بہ نفع العباد** - کیونکہ
ہلال اضحی سے بندون کا نفع متعلق ہر - ف - یعنی مخلوط ہر - **وہو التوسع بلحوم الاضاحی** - اور وہ نفع قربانیون
کے گوشت سے حصول فراخی ہر - ف - جیسے ہلال الفطر مین نفع نظر ہر - اسی طرح باقی نو مہینہ کے ہلال کا حکم مثل
ہلال الفطر کے ہر - البحر الرائق - یہ سب اُس وقت کہ ۲۹ - رمضان کو مطلع روندھا ہو - **وان لم یکن بالسماء**
علۃ - اور اگر مطلع پر کوئی علت نہو - ف - مانند ابر و غبار وغیرہ کے - **لم یقبل الامام الاشہادۃ جماعۃ** - تو امام
نہین قبول کریگا (رویت ہلال مین) مگر گواہی ایک جماعت کی - ف - جنکی کثرت و حالت ایسی ہو جسکے - **یقع العلم**
بخبرہم - انکی خبرون سے علم یعنی یقین حاصل ہو جاوے - **کما ذکرنا** - جیسے ہم نے ذکر کیا - ف - یعنی ہلال رمضان
دیکھنے مین جبکہ مطلع صاف ہو (فرع) جہان کوئی حاکم و قاضی نہین اگر روندھے مطلع مین ۲۹ - رمضان کو دو مرد یا ایک مرد دو
عورتون عادلون نے ہلال شوال دیکھنے کی گواہی دی یعنی جسمین گواہی کے شرائط موجود ہین تو مضائقہ نہین کہ لوگ افطار
کرین یعنی عید کرین - الزاہدی - ف - اگر ۲۹ - رمضان کو گواہون نے بیان کیا کہ ہمنے تمہارے روزے سے ایک روز
پہلے ہلال رمضان دیکھا ہر پس اگر یہ لوگ یہین موجود تھے تو اسوقت گواہی نہ دینے سے فاسق ہو گئے اب انکی گواہی مردود
ہر اور اگر کہین باہر سے آئے ہون تو انکی گواہی جائز ہر - الخلاصہ - پھر جب انکی گواہی جائز ہوئی پس اگر مطلع روندھا ہو
تو بالاتفاق دوسرے روز عید ہر اور اگر مطلع صاف ہر تو بقیاس تصحیح محیط و خلاصہ کے عید ہر اور یہ ترجیح شیخ ابن الہمام اگر
رمضان کا چاند انھون نے روندھے مطلع پر دیکھا تھا تو یہی حکم ہر اور اگر صاف مطلع پر تھا تو احوط عدم افطار ہر اور مترجم
کے نزدیک انکے حساب سے آج ۳۰ - ہر پس روندھا ہو تو کل عید ہر ورنہ جب آج چاند نظر نہ آیا تو انسے خطا ہوئی اور
افطار نہ کیا جاوے اور اختلاف المطالع کی بنا پر آج وہان چاند ہوا ہوگا صرف گمان ہر بمعارضہ نص تو قبول نہونا چاہیے -
فاحفظ واللہ تعالیٰ اعلم م - **ووقت الصوم من حین طلوع الفجر الثانی الی غروب الشمس** - اور صوم شرعی کا وقت
طلوع فجر دوم کے دم سے لیکر غروب آفتاب تک ہر - **لقولہ تعالیٰ کلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط**
الاسود من الفجر - بدلیل قولہ تعالیٰ کلوا واشربوا الخ یعنی تم کھاؤ اور پیو یہانتک کہ ظاہر ہو جاوے تمہارے واسطے
فجر کے سیاہ ڈورے سے سپید ڈورا - **الی ان قال** - یہانتک کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا **ثم اتموا الصیام الی اللیل** -
یعنی پھر تم تمام کرو روزے کو رات تک - ف - پس اول تو ابتداے وقت ہر اور دوم انتہاے وقت ہر - **والخیطان**
بیاض النہار و سواد اللیل - اور دونون ڈورے ایک دن کی سپیدی اور دوم رات کی سیاہی ہر - ف - پس حاصل
یہ ہوا کہ رات مین کھانا پینا وغیرہ مباح کر دیا حالانکہ ابتداے مین بعد عشاء کے و بعد سو جانے کے مباح نہین رہتا تھا پھر
مباح کیا یہانتک کہ رات کی سیاہی سے دن کی سپیدی ظاہر ہو - یہان سے شروع ہوا پھر رات تک تمام کرو یعنی اس امساک کو

دراز کھینچ لاؤ یہانتک کہ رات کی حد آوے تو رات داخل نہیں ہے۔ والصوم۔ اور صوم۔ ف۔ لغت میں امساک ہے
یعنی باز رہنا کسی چیز سے ہو اگرچہ گھڑی دو گھڑی ہو اور شرع میں۔ ہو الامساک عن الاکل والشرب والجماع۔ صوم
امساک کرنا کھانے سے اور پینے سے اور جماع کرنے سے۔ نہارا۔ تمام دن۔ ف۔ یعنی شرعی دن جو طلوع فجر سے ہے
مع النیۃ۔ مع نیت عبادت کے۔ ف۔ حتی کہ فاقہ کرنے و پرہیز یا بدہضمی سے نہ کھانے سے صوم نہ ہوگا تو نیت ضروری ہے۔
لان الصوم فی حقیقۃ اللغۃ ہو الامساک لورود الاستعمال فیہ۔ کیونکہ صوم کا لفظ حقیقت لغوی میں مطلق امساک ہے
کیونکہ اسی معنی میں لفظ صوم مستعمل ہوا ہے۔ ف۔ یعنی زمانہ اسلام سے پہلے عرب اس لفظ کو استعمال کرتے تھے اور حقیقت شرعی
میں بھی امساک کے معنی ہیں اگرچہ وقت دراز محدود کیا گیا تاہم لغوی استعمال اس پر صادق ہے۔ الا انہ زید علیہ النیۃ فی الشرع
مگر اتنا فرق ہے کہ شرع میں اس امساک پر نیت بڑھائی گئی۔ لیتمیز بہا العبادۃ عن العادۃ۔ تاکہ نیت کی وجہ سے عبادت کا
امتیاز عادت سے ہو جاوے۔ واختص بالنہار لما تلونا۔ اور شرعی صوم کا اختصاص نہار کے ساتھ اسی وجہ سے ہوا جو ہمنے
تلاوت کر دی۔ ف۔ آیت قرآنیہ جس سے طلوع فجر سے رات تک صوم معلوم ہوا۔ اور عقل بھی سمجھ سکتی ہے کہ جب یہ محنت واسطے
امتحان صدق یقین کے ہے تو ایسے ہی وقت باز رکھا جائیگا کہ کچھ مشقت محسوس ہو جو نفس کو ناگوار گذرے اور وہ دن کی بیداری
میں ہے۔ ولانہ لما تعذر الوصال۔ اور اس جہت سے بھی کہ جب وصال متعذر ہوا۔ ف۔ یعنی ماہ صیام میں رات کو دن
سے ملا کر علی الاتصال سب چیزوں سے باز رہنا محال ہوا کہ مر نہ جاویں تو لامحالہ رات یا دن میں سے کوئی وقت چھوڑ کر دوسرا
صیام کے لیے متعین ہوگا۔ کان تعیین النہار اولی۔ تو دن ہی کا معین کرنا اولی ہوگا۔ ف۔ یعنی عقل سمجھتی ہے کہ یہی
ہے کہ دن متعین ہو۔ لیکون علی خلاف العادۃ۔ تاکہ برخلاف عادت ہو جاوے۔ ف۔ جس سے نفس کو ناگواری
اور آدمی کو برداشت کرنا پڑتا ہے تاکہ صدق ظاہر ہو۔ وعلیہ مبنی العبادۃ۔ اور اسی پر عبادت کی بنا ہے۔ ف۔ کہ اپنے
جی کی خواہش پر چلنے سے روکا جاوے تو گوارا کر کے طاعت کرے۔ پھر صوم ہر مکلف مرد و عورت پر واجب ہے۔ والطہارۃ
عن الحیض والنفاس شرط لتحقق الاداء فی حق النساء۔ اور عورتوں کے حق میں حیض و نفاس سے پاک ہونا ادائے
صوم متحقق ہونے کی شرط ہے۔ ف۔ تو عورت سے بحالت حیض و نفاس اسکا ادا ہونا صحیح نہوگا حالانکہ وجوب ہوا تو قضا واجب ہوگی
اور چونکہ اس عذر میں عورت بے اختیار ہے لہذا تاخیر میں گنہگار نہوگی۔ جیسے مسافر کو تاخیر کی رخصت ہے۔ وفی الحدیث تقعد احداکن
الدہر لا تصوم ولا تصلی۔ یعنی عورت کے حق میں دینی نقصان بیان فرمایا کہ تم عورتوں میں عورت ایک زمانہ تک بیٹھی رہتی ہے نہ روزہ
رکھتی اور نہ نماز پڑھتی ہے یعنی ایام حیض و نفاس میں۔ پس اگر ادا صحیح ہو تو کیوں بیٹھی رہتی (فروع) مرد یا عورت اگر جنب ہو تو
جنابت ادائے روزہ سے مانع نہیں اور یہی عامہ اہل العلم صحابہ و تابعین و چاروں فقہاء و علماء ظاہریہ کا قول ہے اور ابوہریرہ رض
ایک حدیث روایت کی کہ جو جنابت میں صبح کرے اسکا روزہ نہیں ہے۔ خطابی رح نے کہا کہ منسوخ ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ ابوہریرہ رض
نے اس قول سے رجوع کیا تو روایت حجت نہ رہی اور ظاہرا یہ کنایہ ہے کہ حالت جنابت یعنی جماع کی حالت میں جسکو صبح ہو جاوے
تو روزہ نہیں جیسے کھانے پینے میں حکم ہے۔ مسئلہ۔ صبح دوم جب سے شروع روزہ ہوتا ہے تو علماء میں اختلاف ہے کہ اول طلوع معتبر ہے
یا طلوع ہو کر پھیل جانا معتبر ہے۔ شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ قول اول احوط ہے اور قول دوم میں زیادہ وسعت ہے۔ المحیط۔ اور
قول دوم کی طرف اکثر علماء نے میل کیا ہے۔ خزانۃ الفتاوی ہ۔ ثمرہ اختلاف یہ کہ جس نے طلوع صبح صادق کے وقت کچھ کھایا
پیا اور اسکے پھیل جانے سے پہلے فارغ ہوا تو قول اول پر روزہ نہوا اور قول دوم پر ہو گیا۔ مترجم کہتا ہے کہ نفس صوم میں مفتی
کو قول اول پر فتوی دینا چاہیے۔ ہاں اگر اس شخص نے قسم کھائی ہو مثلا آج روزہ نہ رکھے تو جورو کو طلاق ہے پھر ایسا واقعہ
ہوا تو عدم وقوع طلاق کا فتوی دینا چاہیے۔ واللہ تعالے اعلم۔ م۔

باب مایوجب القضاء والکفارۃ

باب اُن صورتوں مین جو موجب قضاء وکفارہ ہین - یعنی روزہ کے متعلق کس صورت مین روزہ فاسد ہوکر قضاء وکفارہ دونون واجب ہوتے ہین اور کس صورت مین فقط قضاء اور کس صورت مین قضاء بھی نہین - چونکہ مقصود اتمام صوم اور فساد سے احتراز ہے لہذا باب موجب قضاء وکفارہ رکھا - پھر واضح ہو کہ جس صوم کو کسی منافی فعل سے فاسد کہا تو یہ معنی نہین کہ گویا روزہ ادا ہو گیا بلکہ فاسد و باطل باب ادا سے عبادات مین برابر ہین - فاحفظہ م - **اذا اکل الصائم او شرب او جامع** جب صائم نے کھایا یا پیا یا جماع کیا - **ف** - پس اگر عمداً ہو تو فرض رمضان مین قضاء کفارہ ہے اور اسکے سواے مین قضاء فقط ہے کیونکہ کفارہ مخصوص بفرض رمضان ہے اور بیان آویگا - اور اگر عمداً نہو بلکہ **ناسیاً لم یفطر** - بھولنے سے ہو تو افطار نہین ہوا **ف** - پس قضاء وکفارہ کچھ واجب نہین ہے خواہ فرض ہو یا دیگر - اور نسیان و بھول کے یہ معنی کہ روزہ یاد نہو اگرچہ کھانا پینا وغیرہ قصد سے ہو - **والقیاس ان یفطر** - اور قیاس چاہتا تھا کہ افطار ہو جاوے - **وہو قول مالک** - اور یہی جناب امام مالک کا قول ہے - **لوجود ما یضاد الصوم** - بسبب ایسی چیز پائی جانے کے جو صوم کی ضد ہے - **ف** - کیونکہ صوم تو کھانے پینے و جماع کا ترک ہے تو جب اُنکا وجود ہوا تو صوم کا افطار ہو گیا اگرچہ بھولنے سے ہو - **فصار کالکلام ناسیاً فی الصلوٰۃ** - پس ایسا ہوا کہ جیسے نماز مین بھولنے سے کلام کر دیا - **ف** - جس سے ہمارے نزدیک بھی نماز فاسد ہو جاتی ہے - جواب اسکا یہ کہ ہان قیاس تو اسی کو مقتضی ہے لیکن ہم نے قیاس کو بمقابلہ نص کے رد کر دیا اور نص سے استحسان اختیار کیا - **وجہ الاستحسان قولہ علیہ السلام للذی اکل وشرب ناسیاً** - وجہ الاستحسان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان اُس شخص کے حق مین جس نے نہار رمضان مین بطور نسیان کھایا پیا تھا کہ - **تم علی صومک فانما اطعمک اللہ وسقاک** - تمام کر اپنے روزہ پر کہ تجھے تو اللہ تعالیٰ ہی نے کھلایا اور پلایا ہے - **ف** - اور مرفوع حدیث ابوہریرہ رضہ مین حکم عام وارد ہے کہ من نسی وہو صائم فاکل او شرب فلیتم صومہ فانما اطعمہ اللہ وسقاہ - جو شخص کہ بھول جاوے حالانکہ وہ روزہ سے ہے پس وہ کھانے یا پیے تو وہ اپنا روزہ تمام کرے کہ اسکو تو اللہ تعالیٰ نے کھلایا و پلایا - رواہ البخاری ومسلم - امام مالک رح کیطرف سے کہا گیا کہ حدیث مین تمام کرنے سے یہ مراد کہ باقی دن مین امساک رکھے جیسے خطا سے کسی کا روزہ ٹوٹ گیا یا عورت دن مین حیض سے پاک ہوئی تو اُنکو باقی دن امساک کا حکم ہے - اور حدیث مین یہ معنی بوجہ قیاس مذکور کے لیے گئے - جواب یہ کہ اول تو حدیث کا حقیقی مفہوم سب پر مقدم ہے اور روزہ تمام کرنا جب تک حقیقت شرعی پر ممکن ہو تو ہوگا اسی پر مدار ہوگا - دوم صحیح ابن حبان مین حدیث ہے کہ ایک شخص نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ مین صائم تھا پس مین نے بھولکر کھایا پیا تو آپ نے فرمایا کہ تمام کر اپنے روزہ پر کہ اللہ تعالیٰ نے تجھے کھلایا و پلایا - اور ایک روایت مین ہے اور تجھپر اس روزہ کی قضاء نہین ہے - ورواہ الدارقطنی - اور امام ابوبکر البزار رح نے صحیحین کی حدیث مذکور روایت کی اور آخر مین زیادہ ہے - فلا یفطر - پس وہ افطار نہین ہوگا یعنی اسکا روزہ باقی رہیگا - اور صحیح ابن حبان مین حدیث ابوہریرہ رضہ سے وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا - من افطر فی رمضان ناسیاً فلا قضاء علیہ ولا کفارۃ - جسنے رمضان مین بھولے سے افطار کیا تو اسپر قضاء نہین اور نہ کفارہ - وقد رواہ الحاکم - بیہقی نے کہا کہ سب راوی ثقہ ہین - مفع - بالجملہ رمضان مین بھول کر کھانے پینے سے روزہ نہین ٹوٹتا اور یہی ایک جماعت صحابہ ابرار کبار و تابعین اخیار اور شافعی و احمد و اسحٰق وغیرہم کا قول ہے - ع - **واذا ثبت ہذا فی حق الاکل والشرب ثبت فی الوقاع** - اور جب ایسا حکم دربارہ کھانے پینے کے ثبوت ہوا تو جماع کے حق مین بھی ثبوت ہو گیا - **للاستواء فی الرکنیۃ** - کیونکہ رکن ہونے مین سب برابر ہین - **ف** - کیونکہ جماع کی طرح کھانے پینے سے امساک فرض ہے

جب ان دونون مین بھول مفطر نہین تو دلالۃ النص سے معلوم ہوا کہ جماع بھی مفطر نہین حتی کہ جو مجتہد نہو وہ بھی یہ حکم سمجھ
ظاہر۔ مف۔ یہی حضرت مجاہد وحسن بصری سے مروی اور یہی مذہب ثوری وشافعی کا ہے۔ امام احمد کے نزدیک جماع مین
قضا وکفارہ واجب ہے۔ مع۔ اگر کہو کہ کھانے پینے مین یہ حکم خلاف قیاس بوجہ نص کے ہے تو وہ اپنے مورد تک رہے اور جماع
اسپر قیاس نہین ہوسکتا جیساکہ اصول مین صحیح ہے۔ جواب یہ کہ یہان خلاف قیاس کی حد نسیان و بھول ہے پس ہم یہ حکم
اُس نسیان تک رکھتے ہین اور خطاء وعمداً کو اسپر قیاس نہین کرسکتے اور رہا جماع تو وہ دلالت نص مین داخل ہے حتی کہ
جسکو قیاس کی لیاقت نہو وہ بھی اُسکو سمجھ لیتا ہے پس معلوم ہوا کہ اول تو نص کے مقابلہ مین قیاس مردود ہوتا ہے دوم
امام مالک کا نماز پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ قیاس جب ہوسکتا کہ بھول کے حق مین نماز اور روزے کی
حالت برابر ہوتی حالانکہ روزے مین بھول غالب ہے۔ بخلاف الصلوۃ۔ برخلاف نماز کے۔ ف۔ کہ وہ بھول کا
محل نہین یا کمتر ہے۔ لان ہیاۃ الصلوۃ مذکرۃ فلا یغلب النسیان۔ کیونکہ نماز کی ہیات خود یاد دلانے والی
ہے تو بھول غالب نہوگی۔ ف۔ کیونکہ قرارت ورکوع وسجود واذکار بعد تحریمہ کے ہین اور تحریمہ سے سوائے افعال
نماز کے سب چیزین حرام کرین تو یہ افعال یاد دلاتے ہین کہ ہنوز تحریمہ ہے۔ ولا مذکر فی الصوم۔ اور روزے مین کوئی چیز یاد
دلانے والی نہین ہے۔ فیغلب۔ تو بھول غالب ہوگی۔ ف۔ اور کیون نہو کہ جن چیزون سے منع کیا گیا اُنکے واسطے ہاتھ پاؤن
وغیرہ کھلے ہین اور بغیر صوم کے حواس بھولتے تھے تو اب بھی بھول ہو بیٹھیگے۔ پس جب فرق ہوا تو نماز پر روزہ کا قیاس کیونکر
صحیح ہوگا۔ پھر ایک قوم نے کہا کہ نسیان کا مفطر نہونا صوم نفل مین ہے نہ فرض مین۔ صحیح یہ کہ جو امام مصنف رح نے کہا۔ ولا
فرق بین الفرض والنفل۔ اور کچھ فرق نہین درمیان صوم فرض ونفل کے۔ ف۔ چنانچہ نسیان دونون مین روزہ
نہین توڑتا۔ لان النص لم یفصل۔ کیونکہ نص حدیث نے کوئی تفصیل نہین فرمائی۔ ف۔ بلکہ مطلق صائم کے حق
مین عدم افطار ثابت ہوا (فروع) اگر صائم بھول کر کھاتا پیتا تھا کہ اُس سے کہا گیا کہ تو صائم ہے پس اُسنے یاد نہ کیا اور کھاتا
پیتا رہا پھر یاد کیا تو ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک ٹوٹ گیا کیونکہ دین کی بات مین ایک شخص کا قول حجت ہوتا ہے۔ ف۔ اور یہی
صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ جس نے صائم کو بھولکر کھاتے دیکھا اگر دیکھنے والا اُسمین رات تک روزہ تمام کرنے کی قوت دیکھے تو مختار یہ کہ
آگاہ نہ کرنا مکروہ ہے اور اگر دیکھے کہ روزہ مین ناتوان ہو جائیگا مثلاً بہت بوڑھا شخص ہے تو اُسکو یاد نہ دلانے کی گنجایش ہے۔ ظہیریہ
اگر جماع شروع کیا پھر یاد آیا پس اگر فوراً نکال لیا تو افطار نہوا۔ یہی صحیح ہے۔ قاضیخان۔ اور اگر اسی حال پر رہا تو اُسپر قضاء وکفارہ
ہے۔ یہی صحیح ہے۔ البدائع۔ یہ سب تو نسیان مین تھا۔ ولو کان۔ اور اگر یہ صائم کھانے پینے والا۔ مخطیا۔ خطی ہو۔ ف۔ یعنی
روزہ یاد ہونے کے باوجود خطا سے ہوا مثلاً وضو کے واسطے کلی کرتا تھا کہ حلق مین پانی اُتر گیا۔ تو افطار ہوگیا اور یہی اکثر علما
کا قول ہے۔ او مکرہا۔ یا صائم مجبور کیا گیا ہو۔ ف۔ یعنی زبردستی مجبور کرکے اس سے ایسا ہوا اگرچہ جماع کرایا گیا اگرچہ مرد
کو مجبور کیا گیا بقول ابوحنیفہ وابو یوسف ومحمد۔ تو بھی افطار ہوا اور یہی قول مالک ہے۔ فعلیہ القضاء۔ تو اس خطا یا اکراہ
سے مفطر پر قضاء واجب ہے۔ خلافا للشافعی۔ بخلاف شافعی رح کے۔ ف۔ اور یہی قول احمد ہے کہ افطار نہین ہوا۔ فانہ
یعتبرہ بالناسی۔ کیونکہ شافعی رح خاطی ومکرہ کو بھولنے والے پر قیاس کرتے ہین۔ کیونکہ دونون کا قصد افطار کا نہین ہے
علاوہ برین حدیث مین ہے کہ رفع عن امتی الخطاء والنسیان۔ میری امت سے خطاء ونسیان اٹھا دیا گیا ہے۔ ولنا۔ اور ہماری
حجت۔ ف۔ انکے قیاس کے جواب مین۔ انہ لا تغلب وجودہ۔ یہ کہ خطاء واکراہ کا ہونا غالب نہین ہے۔ ف۔ تو یہ
آدمی کو کبھی شاذ و نادر پیدا ہوتا ہے۔ وعذر النسیان غالب۔ اور نسیان کا عذر غالب ہے۔ ف۔ تو کثیر الوجود وملد ہے
قلیل الوقوع کو کیونکر قیاس کرین کیونکہ دونون مین فرق ہے۔ ولان النسیان من قبل من لہ الحق۔ اور اس جہت

کہ بھول تو اسکی طرف سے پیدا ہوئی جسکا حق ہے۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندہ کو بے اختیاری بھول ہوئی
والاکراہ من قبل غیرہ۔ اور زبردستی مجبور کرنا غیر کی طرف سے ہے۔ فیفترقان۔ پس نسیان واکراہ دونوں مین فرق
ہو گیا۔ کالمقید والمریض فی قضاء الصلوٰۃ۔ جیسے مقید و مریض مین دوبارہ قضائے نماز کے فرق ہے۔ ف۔ چنانچہ مریض
نے اگر بیٹھے نماز پڑھی تو ہو گئی۔ اور مقید نے اگر بیٹھے پڑھی تو چھوٹ کر قضاء کرے۔ العنایہ۔ اور جیسے مریض نے عذر سے تیمم
کر کے پڑھی تو ہو گئی اور اگر مقید نے تیمم سے پڑھی تو اعادہ کرے۔ اور حدیث کا جواب یہ کہ گناہ دور کیا گیا ہے ورنہ آپ کے
امتی بھولتے وخطا بھی کرتے ہین۔ اور جو خطاء سے قتل کرے اسپر کفارہ ودیت قرآن مین منصوص ہے۔ م۔ خاطی پر کفارہ
کفارہ نہین ہے۔ القاضیخان۔ اگر کلی کرنے مین یا نہانے مین حلق مین پانی اتر گیا حالانکہ روزہ یاد نہین تو روزہ صحیح رہا
الخلاصہ۔ یہی معتمد ہے۔ السراج۔ سونے والے کے حلق مین پانی ڈال دیا یا اُسنے خود پیا تو مانند مفطی وغیرہ کے اسکا روزہ گیا
پس قضاء کرے۔ قاضیخان ف۔ روزہ دار کی طرف پانی وغیرہ پھینکا کہ اسکے حلق مین اتر گیا تو روزہ فاسد ہوا۔ السراج۔
زبردستی اکراہ کر کے صائم سے جماع کرایا تو قضاء ہے نہ کفارہ۔ القاضیخان۔ اگرچہ اسکی جورو نے اسپر زبردستی کی ہو۔ اسی پر فتویٰ
ہے۔ الخلاصہ۔ اگر سوتی ہوئی عورت سے یا جو صبح کے بعد مجنونہ ہو گئی ہے جماع کیا گیا تو عورت کا روزہ بالاتفاق فاسد ہو گیا۔ الخلاصہ
یہ حکم بیداری حقیقی جماع مین ہے۔ فان نام فاحتلم۔ پھر روزہ دار سو یا پس اسکو احتلام ہوا۔ ف۔ یعنی اپنے خواب مین
جماع دیکھا کہ انزال ہو گیا۔ لم یفطر۔ تو افطار نہین ہوا۔ ف۔ اسی پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے۔ ع۔ لقولہ علیہ السلام ثلث
لا یفطرن الصیام۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ تین چیزین روزہ کو افطار نہین کرتی ہین۔ القیٔ۔ ایک
قے۔ ف۔ یعنی بے اختیار آوے۔ والحجامۃ۔ اور دوم پچھنے لگانا۔ ف۔ اگرچہ وہ اپنے اختیار سے ہے۔ والاحتلام
اور سوم احتلام ہونا۔ ف۔ اگرچہ مع انزال ہو۔ اس حدیث کو ابو سعید خدری رضہ سے ترمذی نے بطریق عبد الرحمن بن زید
بن اسلم روایت کیا اور بزار رحہ نے بطریق اسامہ بن زید بن اسلم۔ اور دارقطنی نے بطریق ہشام بن سعد روایت کیا مگر ان
تینون راویون کو بوجہ خرابی حافظہ کے ضعیف کہا گیا اگرچہ دین مین صالح ہین لیکن ہشام بن سعد سے امام مسلم نے حجت
لی اور امام بخاری نے استشہاد کیا۔ پس یہ اسناد خود درجہ حسن پر ہے باوجودیکہ متابعت موجود۔ علاوہ ازین بزار رحہ نے اسکو
سلیمان بن حیان کے طریق سے ابن عباس رضہ سے مرفوع روایت کر کے کہا کہ یہ اسناد سب سے بہتر و اصح ہے۔ اعتراض
ہوا کہ سلیمان بن حیان الازدی ابو خالد الاحمر الکوفی بہت سچے اگرچہ چوک جاتا ہے۔ مین کہتا ہون کہ صحاح ستہ نے اسکی روایت
لی ہے۔ طبرانی رحہ نے اسکو ثوبان رضہ کی حدیث مرفوع روایت کی اور کہا کہ ابن وہب راوی منفرد ہے۔ جواب یہ کہ کچھ مضر نہین
جب کہ اسانید درجہ حسن سے کم نہین ہین۔ علاوہ ازین ترمذی نے زید بن اسلم رحہ سے مرسل روایت کو صحیح کہا اور وہ بھی ہمارے
و جمہور کے نزدیک حجت ہے اور حدیث ابو ہریرہ رضہ سے مرفوع روایت کی کہ جس صائم کو بے اختیار قے آئی تو اسپر قضاء نہین اور
جس نے عمداً قے کی تو وہ قضاء کرے۔ اور کہا کہ اسناد حسن ہے۔ اور احتلام مثل قے ہے۔ پھر تائید صحت یہ کہ جمہور اہل العلم کا اسی پر عمل ہے
ولانہ لم توجد الجماع صورۃ۔ اور اسوجہ سے کہ جماع نہین پایا گیا نہ بطور صورت کے۔ ف۔ اور یہ تو خود ظاہر ہے۔ ولا معنی
اور نہ بطور معنی کے۔ وہو الانزال عن شہوۃ بالمباشرۃ۔ اور معنی جماع یہ کہ انزال ہونا شہوت سے بمباشرت۔ ف۔
اور مباشرت یہ کہ ظاہری جلد و بشرہ کو باہم اتصال ہو۔ جیسے شہوت سے عورت کو چپٹا وے و انزال ہو جاوے کہ یہ
اگرچہ حقیقی جماع نہین مگر جماع کے معنی موجود ہین۔ اور یہان مسئلہ مین کسی طرح جماع نہین ہے۔ وکذا اذا نظر الی امرأۃ فامنیٰ
اور یون ہی جب کسی عورت کی طرف نظر کی پس منی نکل آئی۔ ف۔ تو اس سے بھی افطار نہین ہوا۔ لما بینا۔ بوجہ
اسکے جو ہم نے بیان کر دی۔ ف۔ کہ صورت یا معنی کسی طرح جماع نہین ہوا۔ بلکہ خالی نظر ہے تو وہ مفطر نہین اگرچہ عورت کی

فرج کی طرف ہو اور اگرچہ مکرر سہ کرر ہو۔ اور یہ جو حدیث سے ثبوت ہوا کہ اچانک نظر پڑے تو یہ معاف ہے پھر دوبارہ نظر کرنا جائز نہین
اِس سے دوبارہ نظر کا حرام ہونا نکلا اور رہا اِس سے افطار ہونا جیسے امام مالک کہتے ہین تو وہ لازم نہین بلکہ افطار تو جماع سے
ہو اگرچہ اپنی منکوحہ کے ساتھ ہو نہ خالی نظر و انزال سے م ف۔ وصار کالمتفکر اذا امنی۔ اور یہ نظر کنندہ مثل متفکر کے
ہوگیا جب کہ اُسکے منی نکل آوے۔ ف۔ یعنی جس نے کسی عورت کی خوبصورتی مین فکر و تصور کیا حتی کہ منی نکل آئی تو یہ بالاتفاق
مفطر نہین ہے مع۔ اگرچہ دیر تک تصور مین رہا ہو۔ ایجع۔ و کالمستمنی بالکف۔ اور مانند اُس شخص کے ہوگیا جس نے ہتیلی
کے ذریعہ سے منی گرائی۔ ف۔ یعنی ہاتھ سے زرق لگا کر انزال کیا۔ علی ما قالوا۔ بنا بر اِس قول کے جو مشائخ نے کہا ہے ف
واضح ہو کہ امام مصنف کی عادت ہے کہ اِس لفظ سے اشارہ فرماتے ہین کہ یہ قول ضعیف اور اسمین خلاف ہے چنانچہ ہاتھ سے
زرق مین انزال ہوا تو عامہ مشائخ کے نزدیک روزہ افطار و قضاء واجب ہے۔ مصنف نے تجنیس مین کہا کہ یہی مختار ہے۔ گویا
مباشرت سے ظاہری بشرہ کے ذریعہ سے انزال خواہ غیر کا بشرہ ہو یا اپنی ہتیلی وغیرہ جس سے انزال ہوتا ہے اور خواہ وہ عادت
مین قابل شہوت ہو جیسے عورت زندہ کا بدن یا نہو جیسے اپنی ہتیلی یا مردہ عورت یا چوپایہ جانور کہ اِمین جب انزال ہو تو افطار
ہوا۔ مف۔ پھر کیا زرق لگانا جائز ہے۔ تلخیص جواب عینی وغیرہ یہ ہے کہ جس شخص نے اِس سے شہوت کا مزہ چاہا تو یہ حرام
ہے چنانچہ مشائخ نے حدیث لکھی کہ ناکح الید ملعون۔ ہاتھ کا جماع کرنیوالا ملعون ہے اور زیلعی رح نے بعض بزرگون سے ذکر کیا
محشر مین جو بعضون کے ہاتھ حاملہ ہونگے۔ تو میرا گمان یہ کہ یہی زرق لگانے والے ہونگے۔ بالجملہ شہوت پرستی سے یہ فعل بالاتفاق
حرام ہے اور اگر اسنے اُس سے غلبہ شہوت کو دبانا چاہا درحالیکہ اُسکو حلال جماع میسر نہین ہے۔ تو شیخ ابو بکر الاسکاف نے کہا کہ اسکو
عذاب ملیگا۔ فقیہ ابو اللیث نے کہا ابو حنیفہ رح سے روایت آئی کہ اسکو یہی بہت ہے کہ برابر چھوٹ جاوے لہذا مشائخ نے
کہا کہ امید ہے کہ عذاب نہو۔ اتقانی رح نے غایۃ البیان مین کہا کہ میرے نزدیک قول ابو بکر الاسکاف صحیح ہے۔ عینی رح نے کہا کہ
امام احمد سے اجازت اور جدید قول شافعی مین حرمت ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہان یہ اشکال وارد ہے کہ حضرت عثمان بن مظعون
رضی اللہ عنہ وغیرہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اختصاء کی اجازت چاہی تھی اور مخنث ہو جانا مقصود نہ تھا کیونکہ اسکی
قبحت تو بدیہی ہے بلکہ کمی شہوت پس اگر زرق جائز ہوتا تو یہ مقصود حاصل ہو جاتا لہذا صحیح وہ ابو حنیفہ رح سے مروی ہے اور شیخ ابو بکر
وغیرہ کے قول مین تاویل یہ کہ اگر مرد کو اجنبیہ عورت سے تخلیہ ملا کہ خوف زنا ہے پس اپنے زرق سے مادہ سمیہ نکال دیا تو اِس
حالت مین رہا بلکہ امید ثواب ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر دو عورتون نے مرد و عورت کی طرح چپٹی بازی کی پس اگر
انزال ہوا تو اُسپر قضاء واجب ہے ورنہ قضاء نہین اور نہ غسل ہے۔ السراج۔ مین کہتا ہون کہ اگر آلہ بنا کر ایسا کیا پس اگر اُسپر تیل
یا پانی ہو تو بقیاس انگلی کے فاسد ہونا چاہیے اور اگر نہو پس اگر ایک طرف اُسکی خارج رہے تو بغیر انزال مفسد نہین ورنہ
مفسد ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ مرد نے اپنی مقعد مین یا عورت نے اپنی فرج مین انگلی ڈالی تو روزہ فاسد نہین۔ یہی مختار ہے
مگر جب کہ انگلی پانی یا تیل سے تر ہو۔ الظہیریہ۔ جو روکے ہاتھ مین آلہ تناسل دیا کہ انزال ہوا تو روزہ قضاء کرے۔ السراج
چوپایہ جانور یا مردہ عورت سے جماع کیا یا زندہ عورت کی فرج کے سوائے مباشرت کی پس اگر انزال نہو تو قضاء نہین اور اگر
انزال ہوا تو قضاء ہے نہ کفارہ۔ القاضیخان۔ اگر عورت نے مرد کو مساس کیا جس سے مرد کو انزال ہوا تو مرد کا روزہ نہین گیا
المحیط۔ اور اگر عورت کو کپڑون کے اوپر سے مساس کیا پس اگر اُسکے بدن کی حرارت پائی اور انزال ہوا تو فاسد ہوا ورنہ نہین
السراج۔ چوپایہ کی فرج چھوئی کہ انزال ہوا تو قضاء نہین ہے۔ السراج۔ ولو ادھن لم یفطر۔ اور اگر صائم نے تیل لگایا تو افطار
نہوا۔ لعدم المنافی۔ بوجہ منافی نہونے کے۔ ف۔ کیونکہ صوم کا منافی کھانا پینا و جماع ہے نہ سر و ڈاڑھی وغیرہ مین تیل لگانا
اور اگر کانون مین ڈالا تو قضاء ہے نہ کفارہ بخلاف اسکے اگر کان مین پانی ڈالا تو اسمین عنقریب تفصیل ہو م۔ وکذا اذا احتجم

اور یوں ہی جب پچھنے لگاوے۔ ف۔ تو افطار نہیں۔ لہذا۔ بوجہ اسی دلیل کے۔ ف۔ کہ یہ صوم کا منافی نہیں ہے سولماروی
اور بوجہ اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی ثلث لایفطرن الصیام الخ ۔ مسئلہ احتجام میں افطار نہونا قول ابوحنیفہ
و مالک و شافعی وغیرہ ہے اور شیخ زین الدین العراقی نے شرح ترمذی میں کہا کہ یہی اکثر علماء صحابہ و تابعین و فقہاء کا قول ہے۔ اور
امام احمد و بعض شافعیہ کے نزدیک حجامت سے افطار ہو جاتا ہے بدلیل حدیث افطر الحاجم والمحجوم۔ یعنی افطار ہوا پچھنے دینے والا
اور پچھنے دلوانے والا۔ رواہ الترمذی عن رافع بن خدیج وقال حدیث حسن صحیح۔ اور یہ حدیث ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے
جنمیں انس بن مالک بھی ہیں سنن ابوداؤد و نسائی وغیرہ میں مروی ہے۔ لیکن اسکے معارض اول تو حدیث ثلث لایفطرن الصیام
الخ ہے اور دوم حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے دلوائے حالانکہ آپ احرام میں تھے اور آپ نے پچھنے دلوائے حالانکہ آپ
روزہ سے تھے۔ رواہ البخاری وغیرہ۔ سوم حضرت انس رضہ سے پوچھا گیا کہ کیا آپ لوگ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں
صائم کے واسطے پچھنے دلوانا مکروہ رکھتے تھے انس رضہ نے فرمایا کہ نہیں مگر بسبب ضعف کے۔ رواہ البخاری۔ چہارم دارقطنی نے
انس رضہ سے روایت کی کہ کراہت حجامت کی ابتداء یہ تھی کہ جعفر بن ابی طالب نے روزہ میں پچھنے دلوائے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم اسپر گذرے تو فرمایا کہ اِنھے افطار کیا پھر اسکے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صائم کو پچھنے دلوانے میں اجازت دیدی اور انس رضہ
تو روزہ میں پچھنے دلواتے تھے۔ دارقطنی نے کہا کہ اسکے راوی سب ثقہ ہیں اور مجھے اسمیں کوئی علت نہیں معلوم ہوئی یعنی جس سے
اسناد صحیح ہونے میں کچھ قدح ہو۔ اور ایک جماعت نے ذکر کیا کہ حدیث افطر الحاجم والمحجوم سال فتح مکہ یعنی آٹھویں سال ہجرت میں ہے
اور آپ کا خود پچھنے دلوانا دسویں سال واقع ہوا ہے لہذا ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث افطار منسوخ ہے۔ مع۔ اگر کسی شخص نے پچھنے دلوائے
اور اسکو حدیث افطر الحاجم والمحجوم پہونچی پس اسنے اعتماد کرکے روزہ توڑ دیا اور کھایا پیا تو اسپر قضا واجب ہے اور کفارہ نہیں ہے کما مر فی
بدائع۔ م۔ ولو اکتحل لم یفطر۔ اور اگر صائم نے سرمہ لگایا تو افطار نہیں ہوا۔ ف۔ اگرچہ اسکو حلق میں سرمہ کا مزہ معلوم ہوتا ہے
لانہ لیس بین العین والدماغ منفذ۔ کیونکہ آنکھ و دماغ کے درمیان میں کوئی راستہ نہیں ہے۔ ف۔ تو مزہ صرف مسام کے ذریعہ
سے پہونچا اور آنسو کی وجہ سے راستہ ہونے کا وہم غلط ہے۔ والدمع یترشح کالعرق۔ اور آنسو تو مانند پسینے کے ترشح کرتے ہیں۔ ف
یعنی مسام سے نکلتے ہیں جیسے مسام سے سرمہ کا مزہ حلق کے اندر داخل ہوا۔ والداخل من المسام لاینافی۔ اور جو چیز کہ مسام سے
داخل ہو وہ روزہ کے منافی نہیں ہوتی ہے۔ کما لو اغتسل بالماء البارد۔ جیسے کسی نے آب سرد سے غسل کیا۔ ف۔ تو دل
میں ٹھنڈک پاتا ہے حالانکہ باہ جماع وہ مفطر نہیں ہے کیونکہ یہ اثر بذریعہ مسام کے ہے۔ اور ابو حنیفہ رح نے صائم کا پانی میں بیٹھنا یا بھیگی چادر
اوڑھنا مکروہ رکھا تو کچھ اسوجہ سے نہیں کہ وہ مفطر ہے بلکہ اسوجہ سے کہ عبادت ادا کرنے میں نامردی اور مکروہ حالت کا اظہار ہے۔ اگر
تھوکا اور اسمیں خون کا اثر ہے تو اصح یہ کہ افطار نہیں ہوا۔ مع۔ تھوک میں سرمہ کا رنگ واثر پایا تو عامہ مشائخ کے نزدیک افطار
نہیں ہے اور اگر آنکھ میں دوا ٹپکائی جسکا مزہ حلق میں ملا تو ہمارے نزدیک افطار نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ تیل اگر مسام کے ذریعہ سے
بدن میں گیا تو مفطر نہیں۔ شرح المجمع۔ آنسو اگر صائم کے منہ میں قلیل ایک دو قطرہ کے مانند گئے تو مفطر نہیں اور اگر کثیر ہوں کہ
تمام منہ میں اسکی نمکینی پائی اور بہت سے جمع ہو کر نگل گیا تو روزہ فاسد ہوا اور یہی پسینے کا حکم ہے۔ الخلاصہ۔ م۔ ولو قبل امرأۃ لایفسد
صومہ۔ اور اگر کسی عورت کا بوسہ لیا تو صائم کا روزہ فاسد نہوا۔ ف۔ اگرچہ اجنبیہ عورت کا بوسہ لینا حرام ہے۔ م۔ یرید بہ اذا لم
ینزل۔ اِس سے مراد یہ کہ جب عورت کا بوسہ لینے میں اسکو انزال نہ ہوا ہو تو روزہ فاسد نہیں۔ لعدم المنافی صورۃ ومعنی۔
کیونکہ روزہ کا منافی یعنی جماع نہیں پایا گیا ہے نہ از راہ صورت کے اور نہ از راہ معنی کے۔ ف۔ تو افطار بھی نہوگا۔ اور حضرت
ام المومنین عائشہ و ام سلمہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بعض ازواج سے مباشرت فرماتے اور بوسہ
لیتے درحالیکہ آپ روزہ سے ہوتے تھے جیسا کہ صحیحین میں ہے۔ بشرہ تمام ظاہر بدن تو مباشرت کے معنی ظاہر جلد کو باہم ملانا

حدیث سے اجازت نکلی کہ صائم اپنی عورت کا بوسہ لے اور بغیر شرمگاہ ننگے کرنے ولانے کے عورت کو بدن سے چپٹاوے لیکن
حضرت ام المومنین عائشہ رضہ نے اپنے حدیث میں یہ بھی فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی خواہش پر نہایت قابو رکھتے تھے۔ لہذا
ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آیا کہ آپ نے ایک ادھیڑ بوڑھے کو مباشرت کی اجازت دی اور دوسرے جوان نے پوچھا تو
اسکو منع فرمایا۔ رواہ ابوداؤد باسناد جید۔ لہذا جامع الفقہ میں کہا کہ عورت کی فرج چھونا مکروہ ہے اور بوسہ لینے ولپٹانے ومساس
کرنے میں مضائقہ نہیں جب کہ بوڑھا ہو یا بچاؤ کا اطمینان ہو اور ابوحنیفہؒ سے ایک روایت ہے کہ بغیر کپڑے کے ننگے ہو کر اسطرح چپٹانا
کہ دونوں کی شرمگاہیں مل جاویں مکروہ ہے اور یہی امام محمد کا قول ہے اور عورت کے لب چوس کر بوسہ لینا مکروہ ہے۔ منع۔ لب چوسنے میں
محبوب کا لعاب حلق میں اتریگا تو شاید کہ مکروہ تحریمی مراد ہو۔ اور مخفی نہیں کہ باقی مکروہات بوجہ خوف فتنہ جماع کے ہیں ورنہ بذات خود
روزے کے منافی نہیں کیونکہ فرج چھونا مثلاً کچھ جماع کی صورت نہیں اور جب کہ انزال نہ ہوا تو معنی جماع بھی نہیں م۔ بخلاف الرجعة
والمصاہرة۔ بخلاف رجعت اور مصاہرت کے۔ ف۔ رجعت طلاق میں جدائی کا حکم پورا ہونے سے پہلے رجوع کر لینا اور وہ عدت
کے اندر تک ممکن ہے جب کہ طلاق تین سے کم ہو بائنہ نہو خواہ رجوع بقول مثلاً زبان سے کہا کہ میں نے رجوع کیا۔ یا رجوع بالفعل ہو جیسے
شہوت سے بوسہ لینا و فرج چھونا و دیکھنا کیونکہ یہ دلالت کرتا ہے کہ اپنے رجوع کر کے جورو بنا لیا ورنہ مرد مسلمان غیر منکوحہ عورت سے
ایسے حرام افعال نہ کرتا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بغیر انزال کے بھی یہ افعال رجعت ہیں۔ مصاہرت سے مراد وہ تعلق جو بدون نسب کے
دامادی طریقہ سے پیدا ہوتا ہے اور اس سے شرعی احکام متعلق ہیں چنانچہ کتاب النکاح میں آویگا از انجملہ یہ کہ اگر کسی اجنبیہ عورت کا شہوت
سے بوسہ لیا یا فرج چھوئی یا لپٹایا تو یہ فعل اگرچہ حرام ہے لیکن اسکی شہوت بیجا کا یہ نتیجہ ہوا کہ اگر چاہے تو اسی عورت سے نکاح کر لے
ورنہ اس عورت کے جوان لڑکی سے نکاح نہیں کر سکتا۔ اب مسئلہ کی توضیح دلیل یہ ہے کہ شہوت کے ساتھ اپنی عورت یا اجنبیہ عورت
کا بوسہ لینے میں صائم کے حق میں بغیر انزال ہوئے افطار کا حکم ثبوت نہوا کیونکہ صوم کا منافی تو جماع حقیقی یا معنوی ہے اور یہ فعل
کسی طرح جماع نہیں بلکہ جماع کا سبب ہے۔ پھر وہم ہوا کہ اس سے افطار کا حکم ثابت نہ ہوا تو رجعت کا یا مصاہرت کا حکم کیوں ثابت
ہوا جب کہ یہ کسی طرح جماع نہیں ہے۔ جواب یہ کہ افطار صوم میں تو سبب کافی نہیں بلکہ مسبب یعنی جماع ہونا چاہیے خواہ حقیقةً ہو
یا حکماً اسطرح کہ شہوت سے انزال ہو اور یہ یہاں موجود نہیں ہے۔ اور رجعت ومصاہرت اسکے برخلاف ہے۔ لان الحکم ہناک
ادیر علی السبب۔ کیونکہ رجعت ومصاہرت میں حکم ثابت ہونے کا مدار سبب پر ہے۔ ف۔ اگرچہ مسبب نہو اور ظاہر ہے کہ شہوت سے
بوسہ ومساس و فرج چھونا و دیکھنا یہ سب سبب جماع ہیں پس جب یہ سبب پائے گئے تو حکم رجعت ومصاہرت کا ثبوت ہو گیا اگرچہ
مسبب یعنی جماع نہیں پایا گیا۔ پس حاصل فرق یہ کہ افطار میں تو جماع حقیقةً یا حکماً ضرور ہے اور رجعت ومصاہرت میں سبب جماع بھی کافی
ہے۔ علی ما یاتی فی موضعہ انشاء اللہ تعالی۔ چنانچہ اپنے موقع پر یعنی کتاب نکاح وطلاق میں اسکا بیان ان شاء اللہ تعالی آتا ہے
ف۔ پس شہوت سے بوسہ بغیر انزال میں سبب جماع ہے نہ جماع تو افطار صوم نہوا۔ اور تصریح گذری کہ لمس یعنی چھونے ومساس
کرنے کا حکم مثل بوسہ لینے کے ہے حتی کہ مساس بغیر انزال میں بھی افطار نہیں ہے۔ ولو انزل بقبلة او لمس فعلیه القضاء دون
الکفارة۔ اور اگر بوسہ لینے یا مساس کرنے کی وجہ سے صائم کو انزال ہوا اسپر روزہ کی قضاء واجب ہے کفارہ نہیں واجب ہے
ف۔ یہاں وہم ہوتا ہے کہ قضاء بوجہ افطار کے اور افطار بوجہ جماع کے اور روزے میں جماع سے چاہیے تھا کہ کفارہ بھی واجب
ہو تو امام مصنف رح نے قضاء واجب ہونے کا اشارہ کیا۔ لوجود معنی الجماع۔ بوجہ معنی جماع پائے جانے کے۔ ف۔ اور وہ
مباشرت سے انزال ہے پس جماع حقیقةً تو یہ کہ صورت اور معنی دونوں جمع ہوں یعنی مرد وعورت کے ختنہ کا اتصال و انزال سا
یہ معلوم ہو چکا کہ جماع ہر طرح سے صوم کا منافی ہے۔ ووجود المنافی صورةً او معنی یکفی لایجاب القضاء احتیاطاً۔ اور قضاء
بطور احتیاط واجب کرنے کے لیے منافی کا یعنی جماع کا وجود کافی ہے خواہ بلحاظ صورت ہو یا بلحاظ معنی ہو۔ ف۔ تو بیان جماع

بطور معنی موجود ہونے سے قضاء واجب ہوئی - واما الکفارۃ - اور رہا کفارہ - ف تو وہ خاص حد کامل سزا ہے جس میں احتیاط
کی کمی بیشی کو دخل نہیں - فتفتقر الی کمال الجنایة - پس اسکا ثابت ہونا کامل جرم پر موقوف ہے - ف اور کامل جرم یہ کہ جماع
صورت و معنی دونوں سے کامل ہو اور یہاں صورت نہونے سے شبہہ ہوگیا تو کمال جرم نہ رہا تو کفارہ ثابت نہوگا - لانہا تندرئ
بالشبہات کالحدود - کیونکہ شبہات کی وجہ سے کفارہ ہٹ جاتا ہے جیسے حدود کا حکم ہے - ف یعنی سزاے سرقہ و زنا وغیرہ کہ شبہہ
سے ثبوت نہیں ہوتے ہیں - (فروع) باندی و غلام کے بوسہ لینے میں یہی حکم ہے - صائمہ عورت نے مرد کا بوسہ لیا اگر انزال کی
تری دیکھی تو فاسد ہوا اور خالی لذت تو ابو یوسف کے نزدیک فاسد ہے نہ امام محمد کے نزدیک - الزاہدی - چوپایہ کا بوسہ لیا یا
فرج چھوئی و انزال ہوا تو روزہ فاسد نہیں - المحیط - ولا باس بالقبلة اذا امن علی نفسه - اور جورو کا بوسہ لینے میں (اگرچہ
شہوت سے ہو حالت روزہ میں) مضائقہ نہیں جب کہ اپنے نفس پر امن ہو - ای الجماع او الانزال - یعنی جماع واقع ہو جانے
یا انزال ہوجانے سے امن ہو - ف یعنی اسکو یہ خطرہ نہو کہ بوسہ لینے میں شہوت کے جوش سے جماع یا انزال تک نوبت
پہونچیگی - پس دونوں باتوں سے اطمینان ہونا چاہیے - تاج الشریعہ نے شرح الہدایہ میں کہا کہ "جماع اور انزال" نہیں کہا
بلکہ "جماع یا انزال" کہا کیونکہ امام محمد رح نے جو کہا کہ "اپنی نفس پر امن ہو" تو بعض مشائخ نے کہا کہ مراد جماع سے امن - اور
بعض نے کہا کہ انزال سے امن ہے - مع - پس امام مصنف نے اشارہ کیا کہ دونوں میں سے ہر ایک سے اطمینان ہو - و
یکرہ اذا لم یامن - اور بوسہ لینا مکروہ ہے جبکہ اسکو امن نہو - لان عینه لیس لفطر - کیونکہ خود بوسہ لینا تو فطر نہیں ہے - ف
بلکہ بعض لوازم سے یہ فطر ہو سکتا ہے - وربما یصیر بعاقبته فطرا - اور بسا اوقات یہ اپنے انجام سے فطر ہو جاتا ہے - ف
مثلا بوسہ کی شہوت میں لب چوس کر لعاب نگل گیا یا جوش میں ضبط نہو سکا اور جماع کر بیٹھا یا انزال ہی ہو گیا تو بوسہ لینے میں
ایک اسکی ذات کا اعتبار ہے اور دوم اسکے انجام کا اعتبار ہے اور تفصیل یہ کہ - فان امن - اگر صائم مطمئن ہو یعنی خراب انجام
تک نوبت نہو گی - یعتبر عینه و ابیح له - تو بوسہ کا عین اعتبار کرکے صائم کو مباح کیا گیا - ف جیسے صحیحین کی حدیث
ام المومنین عائشہ و حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہما ہے - وان لم یامن - اور اگر صائم بیخوف نہ ہو - ف یعنی بد انجام کا خوف
ہو - یعتبر عاقبته و کرہ له - تو بوسہ لینے کا انجام معتبر کرکے صائم کو مکروہ رکھا گیا - ف چنانچہ ابو داؤد کی حدیث ابوہریرہ
میں بوڑھے کو اجازت اور جوان کو ممانعت آئی - اور اس سے معلوم ہوا کہ جوان کی جوانی کو بیخوف نہونے کے قائم مقام
کر دیا حتی کہ بعض علماء نے ظاہر حدیث کے موافق بوڑھے کو اجازت و جوان کو ممانعت اپنا قول ٹھہرایا - والشافعی اطلق فیه
فی الحالین - اور شافعی رح نے بوسہ لینے میں مطلق جواز رکھا دونوں حالتوں میں - ف خواہ بیخوف ہو یا نہو - والحجة علیه ما ذکرنا
اور حجت امام شافعی پر وہ دلیل ہے جو ہمنے ذکر کی - ف یعنی خود بوسہ لینا فطر نہیں بلکہ اکثر انجام کو فطر ہو جاتا ہے - انتہی ع - پس
بیخوفی کی حالت میں اجازت گویا جماع و انزال میں پھنسنے کی اجازت ہے - بلکہ حجت حدیث ابوہریرہ رض ہے جو اوپر گذری لیکن
صحیح یہ کہ شافعی رح نے خلاف نہیں کیا کیونکہ جوان جس سے خوف ہو اسکو بوسہ لینا مکروہ ہے چنانچہ وجیز الشافعی میں مصرح ہے
کما فی العینی - والمباشرة الفاحشة مثل التقبیل فی ظاهر الروایة - اور فحش طور پر بدن لانا ظاہر الروایة میں بوسہ لینے کے
مثل ہے - ف یعنی روزے میں اگر مرد و عورت ننگے ہو کر اپنے آلہ و فرج کو اوپر سے ملادیں تو ظاہر الروایة میں یہ خود فطر نہیں بلکہ
اگر خطرہ نہو تو مضائقہ نہیں اور اگر خوف ہو تو مکروہ ہے جیسے بوسہ لینے کا حکم ہے - وعن محمد - اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ
انه کرہ المباشرة الفاحشة - امام محمد نے مباشرت فاحشہ کو مکروہ رکھا ہے - ف اور یہی امام ابو حنیفہ سے روایت ہے - لانها
قل ما تخلو عن الفتنة - کیونکہ یہ کمتر فتنہ سے خالی ہوتی ہے - ف بلکہ اکثر یہی کہ جماع یا انزال واقع ہو جاتا ہے - ابن الہمام نے
کہا کہ یہی اوجہ ہے - میں کہتا ہوں کہ اسی پر اس زمانہ میں فتوی دیا جاوے - سبکہ اوپر گذرا کہ فحش طور پر بوسہ لینا یعنی لب چوسنا

بھی مکروہ ہے م۔ ولو دخل حلقہ ذباب۔ اور اگر صائم کے حلق میں مکھی گھس گئی۔ وہو ذاکر لصومہ۔ حالانکہ اسکو اپنا روزہ یاد ہے
ف یعنی نسیان کی صورت نہیں ہے۔ لم یفطر۔ تو روزہ افطار نہ ہوگا۔ ف یہ حکم استحسان ہے پس مسئلہ میں تین باتیں ملحوظ ہیں اول
یہ کہ مکھی یعنی ایسی چیز جس سے بچاؤ مشکل ہے۔ دوم داخل ہونا یعنی خود گھس جانا کیونکہ داخل کرنا مفطر ہے۔ سوم روزہ یاد ہو کیونکہ
بھول میں تو داخل کرنا بھی مفطر نہیں اگرچہ غذائی مکھی کے سوائے پاکیزہ طعام ہو۔ اور واضح ہو کہ منہ سے نیچے جو چیز قابل افطار
ہو پہنچے وہ روزہ فاسد کرتی ہے لہذا اس مسئلہ میں فرمایا۔ **وفی القیاس یفسد صومہ لوصول المفطر الی جوفہ وان کان
لایتغذی بہ کالتراب والحصاۃ**۔ اور قیاس کی دلیل میں تو روزہ فاسد ہوگا بوجہ پہنچ جانے مفطر چیز کے اسکے جوف تک اگرچہ
ایسی چیز ہو جسکے ساتھ غذا حاصل نہیں کی جاتی مانند خاک وکنکری کے۔ ف حتی کہ ان دونوں سے افطار ہو جاتا ہے اور ان کے
غذا نہونے کا اثر تو عمدی صورت میں کفارہ نہونے میں ہے۔ **وجہ الاستحسان انہ لایستطاع الاحتراز عنہ**۔ استحسان کی وجہ
یہ ہے کہ مکھی سے بچاؤ کی گنجایش نہیں ہے۔ ف اور جو بات کہ استطاعت سے باہر ہو تو ہم کو نص آیت سے معلوم ہو چکا کہ وہ حکم
بندگی میں مقصود نہیں ہوتی ہے لہذا ہم نے جان لیا کہ صوم میں بھی یہ مقصود نہیں کہ مکھی داخل نہونے پاوے م۔ **فاشبہ الغبار
والدخان**۔ تو مکھی دھوئیں وغبار کے مشابہ ہو گئی۔ ف چنانچہ غبار ودھواں بے اختیار ناک ومنہ کی راہ سے داخل ہو جاتے
ہیں اور بالاجماع روزہ نہیں ٹوٹتا کیونکہ احتراز ممکن نہیں۔ پس مکھی بھی انہیں سے مشابہ ہے م۔ اگر صائم نے مکھی لیکر نگل لی تو روزہ
ٹوٹ گیا مگر قضا واجب ہے نہ کفارہ۔ شرح الطحاوی۔ اگر حقہ وتمباکو کا دھواں داخل کیا تو روزہ ٹوٹ گیا۔ الشامی۔ اور چونکہ غذا کی
جنس سے نہیں تو کفارہ واجب نہوگا یہی میرے نزدیک حق ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔ اور واضح ہو کہ حقہ تمباکو بقول صحیح ایسے مباحات سے
ہے کہ اسکا ترک بہتر ہے اور اسی پر فتوی ہونا چاہیے لعموم الابتلاء۔ فاللہ تعالی اعلم م۔ **واختلفوا فی المطر والثلج**۔ اور مشائخ نے
مینہ وبرف میں اختلاف کیا۔ ف جبکہ یہ دونوں صائم کے بغیر اختیار جوف میں داخل ہو جاویں۔ **والاصح انہ یفسد**۔ اور اصح
یہ کہ انمیں سے ہر ایک روزہ کا مفسد ہے۔ ف یہی قول عامہ مشائخ ع۔ یہی صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ **لامکان الامتناع عنہ اذا اواہ خیمۃ
او سقف**۔ بوجہ اس سے احتراز ممکن ہونے کے جب کہ صائم کو کوئی خیمہ یا چھت اپنے سایہ میں جگہ دے۔ ف یعنی جب ایسے
سایہ میں بچاؤ ممکن ہوا تو معلوم ہو گیا کہ مینہ وبرف ایسی چیز نہیں کہ جس سے بچاؤ آدمی کی وسعت سے ہر طرح باہر ہو تو معلوم ہوا کہ
انمیں حکم شرعی اصلی احتراز پر متعلق ہے اور دھوئیں وغبار کے مانند نہیں ہے۔ اس تقریر سے یہ وہم دفع ہو گیا کہ امام مصنف نے امکان
احتراز کی قید لگائی کہ جب خیمہ میں یا چھت کے نیچے جگہ ملے تب ہے لہذا جب یہاں جگہ نہ ملی مثلاً مسافر جنگل میں رواں ہو تو اسوقت
احتراز ممکن نہیں پس مینہ وبرف مفطر نہونا چاہیے۔ عجب کہ ہمارے شیخ محقق ابن الہمام رح نے یہ وہم پیش کیا۔ حالانکہ امام مصنف کی
مراد اس کلام سے صرف یہ ثابت کرنا کہ مینہ وبرف ان چیزوں میں نہیں جو آدمی کی وسعت سے باہر ہوتے ہیں تو پھر انکا حکم ان چیزوں
کے مثل ہوا جنسے امساک واجب ہے۔ فاحفظہ فانہ دقیق نافع م۔ آنسو یا عرق پیشانی کے ایک دو قطرہ داخل ہوے تو مفطر نہیں اور
اگر بہت ہوں کہ نمکینی حلق میں پاوے تو روزہ فاسد ہوا۔ کمافی الخزانہ۔ لیکن میرے نزدیک تو ایک قطرہ سے بھی اگر نمکینی پاوے تو
فاسد ہوگا جیسا کہ فتاوی قاضیخان کے اطلاق سے ظاہر ہے۔ معت۔ مترجم کہتا ہے کہ خزانہ کی روایت موافق فتاوی خلاصہ ہے اور قطرہ
دو قطرہ تابع ریق ہے تو اسکے حق میں داخل ہونا اصلی نہیں بلکہ ریق میں اصلی ہے بخلاف اسکے جب کہ کثیر ہو لہذا خلاصہ میں کہا کہ تمام
منہ میں نمکینی پاوے تو اسوقت ریق پر غالب یا مساوی داخل ہے پس صحیح قول خلاصہ ہے م۔ اگر مینہ کا پانی منہ میں آیا پس وہ اسکو
نگل گیا تو کفارہ لازم ہوگا۔ اگر دانتوں سے خون نکل کر حلق میں داخل ہوا پس اگر ریق کے برابر ہے تو فاسد ہوا ورنہ نہیں۔
الخلاصہ۔ اگر ناک سے رینٹ کو حلق میں کھینچکر عمداً نگل گیا تو افطار نہیں ہے جیسے تھوک ہے۔ اگر تھوک منہ سے باہر ہوا پھر اسکو
منہ میں لیکر جوف میں داخل کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر منہ سے نکلنے میں ہنوز تار نہیں ٹوٹا تھا تو افطار نہیں۔ الظہیریہ۔ اور اگر

تار ٹوٹ گیا تھا تو افطار ہے مگر کفارہ نہیں جیسے غیر کا تھوک نگلنے میں ہے۔ الفتح۔ اگر محبوب کا تھوک نگلا تو قضا مع کفارہ لازم ہے۔ المجتبیٰ۔ اگر کلی کے بعد منہ میں تری باقی ہو اسکو تھوک کے ساتھ نگل گیا تو افطار نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ اگر خون کھا گیا تو ظاہر الروایۃ قضا ہے نہ کفارہ۔ السراجیہ۔ ابریشم کا کام کرنے میں تار منہ میں لیا اور اُسکے رنگ سے تھوک اُسی رنگ کا ہو گیا پھر روزہ یاد ہونے باوجود اُسکو نگل گیا تو فاسد ہو گیا۔ الخلاصہ۔ ف۔ ولو اکل لحما بین اسنانہ فان کان قلیلا۔ اور اگر دانتوں کے درمیان گوشت جو ریشہ جیسا رہا تھا وہ کھا گیا پس اگر وہ قلیل ہو۔ ف۔ یعنی چنا برابر سے کم ہو۔ لم یفطر۔ تو افطار نہوگا۔ ف۔ اگرچہ عمداً کھا جاوے کما فی الجامع الصغیر۔ وان کان کثیرا۔ اور اگر بہت ہو۔ ف۔ یعنی چنا برابر یا زیادہ ہو۔ یفطر۔ تو افطار ہو جائیگا۔ وقال زفر رح یفطر فی الوجہین۔ اور زفر رح نے فرمایا کہ دونوں صورتوں قلیل و کثیر میں افطار ہو جائیگا۔ ف۔ کیونکہ اپنے باہر سے کھایا ہے۔ لان الفم لہ حکم الظاہر۔ اسلیے کہ منہ کے واسطے باہر کا حکم ہے۔ حتی لا یفسد صومہ بالمضمضۃ۔ حتی کہ کلی کرنے سے اسکا روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ ف۔ پس اگر منہ خارج بدن نہوتا تو کلی کا پانی اندر داخل کرنے سے افطار ہو جاتا۔ اور باہر سے خواہ قلیل کھاوے یا کثیر ہر صورت افطار ہو جاتا ہے۔ ولنا ان القلیل تابع لاسنانہ بمنزلۃ ریقہ۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ قلیل اسکے دانتوں کا تابع یعنی دانتوں کے ساتھ رہا کرتا ہے بمنزلہ اسکے تھوک کے۔ ف۔ تو قلیل میں کوئی چیز نگلنا صادق نہ ہوا۔ بخلاف الکثیر۔ برخلاف کثیر کے۔ ف۔ کہ اسکا وہاں ٹھکانا نہیں۔ لانہ لا یبقی فیما بین الاسنان۔ کیونکہ وہ دانتوں کے درمیان باقی نہیں رہتا ہے۔ ف۔ بلکہ عارضی طور پر رکھا ہوا ہے جسکو اپنے بیکر باہر سے کھا لیا۔ تقریر سے ظاہر ہوا کہ منہ کا ظاہر بدن معتبر ہونا جیسا زفر رح نے کہا خود ہم کو بھی مسلم ہے بلکہ ہمکو بھی دلیل پوری کرنے کے لیے اسکا ثابت کرنا ضرور ہوتا لہذا زفر رح کی دلیل میں ثابت کر کے اسی پر اکتفا کر لیا پھر خلاصہ جواب زفر رح کا یہ ہوا کہ ہاں منہ خارج بدن ہے مگر قلیل جب کہ دانتوں سے لیا تو تابع ہونے سے اُسپر نگلنا صادق نہ آیا بخلاف کثیر کے م۔ والفاصل مقدار الحمصۃ۔ اور حد فاصل قدر دانہ چنا ہے۔ ف۔ یعنی چنا برابر کثیر ہے بقرینۂ قول ابعدکہ۔ وما دونہا قلیل۔ اور جو چنے سے کم ہو وہ قلیل ہے۔ ف۔ اور یہی صدر الشہید رح نے ذکر کیا ع۔ اور شیخ ابو نصر البوسی رح نے کہا کہ جسکے نگلنے میں ریق کی حاجت ہو وہ کثیر ورنہ قلیل ہے اور یہ بھی خوب ہے۔ مصف۔ اقول یہ اُن چیزوں میں جو رقیق پانی کی طرح نہوں اور جو ایسی رقیق ہوں تو کلام فقہاء سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ انمیں داخل ہونا صادق آوے جبکہ ریق سے برابر یا غالب ہوں م۔ یہ سب اسوقت کہ یہ چیز دانتوں سے حلق میں لیگیا۔ وان اخرجہ۔ اور اگر اس چیز کو نکال لیا۔ واخذہ بیدہ۔ اور ہاتھ میں لے لیا۔ ف۔ یعنی اپنے قابو میں کر لیا۔ ثم اکلہ۔ پھر اسکو کھایا۔ ینبغی ان یفسد صومہ۔ تو لائق یہ کہ اسکا روزہ فاسد ہو جاوے۔ ف۔ اگرچہ وہ قلیل ہو۔ لما روی عن محمد ان الصائم اذا ابتلع سمسمۃ بین اسنانہ لا یفسد صومہ۔ چنانچہ امام محمد رح سے روایت ہے کہ صائم نے جب دانہ تل کو دانتوں کے درمیان سے نگل لیا تو اسکا روزہ فاسد نہ ہوگا۔ ف۔ خواہ تل ہو یا بقدر تل ہو۔ ولو اکلہا ابتداء یفسد صومہ۔ اور اگر تل کو ابتداءً کھایا تو روزہ فاسد ہوگا۔ ف۔ اور مختار یہ کہ کفارہ واجب ہوگا۔ العنایۃ الغایۃ قاضیخان۔ یہی اصح ہے۔ محیط السرخسی۔ یہ اُسوقت کہ چبایا نہو۔ ولو مضغہا لا یفسد لانہا تتلاشی۔ اور اگر اس دانہ تل کو ابتداءً چبا کر نگلا تو روزہ فاسد نہوگا کیونکہ وہ پراگندہ ہو جائیگا۔ ف۔ تو اُسپر داخل ہونا صادق نہوگا بلکہ اگر گیہوں کا دانہ چبا کر نگلا تو بھی فاسد نہوگا بوجہ پراگندہ ہونیکے۔ کما فی قاضیخان۔ لیکن اگر دانہ تل چبانے کی صورت میں اسکا مزہ حلق میں ظاہر ہو تو فاسد ہوگا۔ الکافی۔ اور یہ مزہ پانیکی شرط خوب ہے تو پھر قلیل کے چبانے میں بھی اصل ہونا چاہیے۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ یہ قید صرف داخل کرنیکے معنی پر ہے تو جب مزہ ظاہر ہوا تو داخل کرنا اُسپر صادق آگیا لیکن رقیق چیزیں مانند آنسو و پسینے کے اسکا اعتبار نہیں ہے۔ کما مر م۔ وفی مقدار الحمصۃ۔ اور واضح ہو کہ چنا برابر مقدار میں۔ ف۔ جبکہ دانتوں میں سے نگل گیا۔ علیہ القضاء دون الکفارۃ۔ صائم پر صرف قضا واجب ہے کفارہ نہیں۔ عند ابی یوسف۔ یہ ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ ف۔ یہی اصح ہے۔ الخلاصہ۔ وعند زفر علیہ الکفارۃ ایضا لانہ طعام متغیر۔ اور امام زفر رح کے نزدیک اسپر کفارہ بھی واجب ہے اسلیے کہ یہ چیز کھانا ہو اطعام ہے

ف- اور طعام عمدہ کھانے مین کفارہ ہے اور یہ مقدار تو باتفاق قدر کثیر ہے- ولابی یوسف انہ یعافہ الطبع- اور ابو یوسف کے واسطے حجت یہ ہے کہ یہ ایسی چیز ہے کہ طبیعت اسکو کروہ رکھتی ہے- ف- یعنی گھناتی ہے جیسے سڑا گوشت تو طعام کی پوری صفت کمال رہی پس کفارہ ساقط ہے- اعتراض ہوا کہ بدبودار گوشت مین تو کفارہ واجب ہے- اور تحقیق المقام یہ ہے کہ جس نے دانتون سے چنا برابر گوشت نکالا دیکھا جاوے کہ اگر اُسکی طبیعت اس سے گھن کرتی ہے تو امام ابو یوسف کے قول پر فتوی ہو اور اگر اس شخص کو اسکا کچھ اثر نہو تو زفر رح کا قول لیا جاوے- اسی واسطے کہا گیا کہ مفتی کی صفت چاہیے کہ لوگون کے احوال سے واقف ہو اور اس طرح کا اجتہاد رکھتا ہو- الفتح- (فروع) صائم نے دوسرے کے واسطے لقمہ چبایا تھا اُسکو نگل گیا تو ظاہر الروایۃ مین قضا ہے نہ کفارہ اور جیر- اگر منہ مین لقمہ تھا اسوقت فجر طلوع ہو گئی پھر اُسکو نگل گیا یا نوالہ روٹی کھانے کے لیے چبائی حالانکہ اُسکو روزہ یاد نہین پھر یاد آیا پھر اُسکو نگل گیا تو بعض مشائخ نے کہا کہ اگر نوالہ نکالنے سے پہلے اُسکو نگل گیا تو اسپر کفارہ واجب ہے اور اگر نکال کر پھر کھایا تو اسپر کفارہ نہین ہے اور یہی صحیح ہے- القاضیخان- فان ذرعہ القئ لم یفطر- پھر اگر اسکو قے امنڈی تو افطار نہوگا- ف- یعنی جب کہ بے اختیار قے ہو گئی جیسے روزہ بھول کر قے کرنے مین افطار نہین- م- اور یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے- ابن المنذر نے کہا کہ جمہور علماء کا یہی قول ہے- مع- لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم من قاء فلا قضاء علیہ ومن استقاء عامدا فعلیہ القضاء- دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جسکو قے ہوئی اُسپر قضا نہین ہے اور جس نے عمداً قے کی تو اُسپر قضا واجب ہے- ف- اسکو ہشام بن حسان نے محمد بن سیرین عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ مرفوع حدیث روایت کیا- رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ اور حاکم نے کہا کہ بشرط بخاری و مسلم یہ حدیث صحیح ہے- اور دارقطنی نے کہا کہ سب راوی ثقہ ہین- منع- لیکن امام بخاری نے کہا کہ میری رائے مین یہ حدیث محفوظ نہین- یہ قول شاید اسوجہ سے کہ جبکا ترمذی نے اشارہ فرمایا کہ راوی عیسی بن یونس منفرد ہے ابن الہمام رح نے کہا کہ اول تو وہ ثقہ ہے- دوم منفرد نہین بلکہ حفص بن غیاث نے متابعت کی- کما رواہ ابن ماجہ- پھر جو طحاوی نے حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کی پس افطار کیا- صوم نفل مین اور یہی معنی ابن ماجہ مین ہین تو محمول ہے کہ ہنوز شروع نہ کیا تھا یا بوجہ ضعف واقع ہونے کے افطار کر دیا- منع- ویستوی فیہ ملاء الفم فما دونہ- اور اسمین بھر منہ قے اور اس سے کم دونون برابر ہین- ف- کیونکہ حدیث مین کوئی تفصیل نہین بلکہ مطلق حکم ہے- م- اور مسئلہ مین تمام صورتین یہ نکلتی ہین کہ قے یا امنڈی یا اُسنے عمداً گرائی- پھر امنڈی یا بھر منہ ہوئی یا کم- اسی طرح عمداً گرائی ہوئی بھی بھر منہ یا کم گرائی- اور ہر ایک ان چار قسم مین سے تین حالت سے خالی نہین یا تو باہر نکل پڑی یا پھر اندر لوٹ گئی یا صائم نے خود اندر لوٹائی- تو بارہ صورتین پیدا ہوئین- پھر اگر امنڈی رہا ہر نکل پڑی خواہ بھر منہ ہو یا کم ہو افطار نہین- بدلیل اطلاق حدیث- اور اگر لوٹ گئی حالانکہ اُسکو یاد ہے تو قلیل ہو یا کثیر ہو امام محمد رح کے نزدیک روزہ فاسد نہین- اور یہی صحیح ہے- خلافاً للثانی- اور اگر اسنے لوٹائی پس اگر بھر منہ ہو تو باتفاق فاسد ہوا اور اگر کم ہو تو ابو یوسف رح کے نزدیک فاسد نہین اور یہی مختار ہے- خلافاً لمحمد- اور جب اسنے عمداً قے کی پس اگر باہر نکل پڑی تو دیکھو کہ اگر بھر منہ ہے تو بالاجماع روزہ فاسد ہوا اور اگر کم ہے تو ابو یوسف کے نزدیک فاسد نہین اور یہی بعض مشائخ کا مختار ہے اور امام محمد کے نزدیک فاسد ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے- کما فی الکافی- پھر اگر کم ہونے مین قے خود لوٹ گئی تو ابو یوسف کے نزدیک افطار نہین اور اگر اسنے لوٹائی تو ابو یوسف سے ایک روایت مین افطار اور دوم مین نہین ہے اور امام محمد رح کے نزدیک لوٹنے و لوٹانے سبہین فاسد ہے- اور باقی صورتین یعنی بھر منہ عمداً قے کرنے کی صورت مین لوٹ گئی یا لوٹائی کچھ نہین نکلتی کیونکہ اس سے پہلے روزہ فاسد ہو چکا- یہ تلخیص الفتح ہے اور تحریر دلائل کو امام مصنف کے کلام سے سمجھ کہ حدیث مین قے ہو و قے کرنا مذکور ہے- اور مصنف رح نے کہا کہ اسمین بھر منہ اور اس سے کم دونون برابر نکلتے ہین تو اُسکے معنی یہ ہوے کہ جو قے خود باہر نکل پڑے خواہ بھر منہ ہو یا کم ہو فاسد نہین کرتی اور جو قے عمداً نکالی خواہ بھر منہ ہو یا کم ہو فاسد کرتی ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے- باقی رہین لوٹنے و لوٹانے کی

صورت میں تو فرمایا۔ فلو عاد وکان ملء الفم فسد عند ابی یوسف لانہ خارج حتی ینتقض بہ الطہارۃ وقد دخل۔ پھر اگر بے اختیاری قے اندر لوٹ گئی اور وہ بھر منہ تھی تو ابو یوسف کے نزدیک روزہ فاسد ہو گیا کیونکہ وہ خارج ہے حتی اسکی جہت سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور حال یہ کہ یہی خارج پھر داخل ہو گئی۔ وعند محمد لا یفسد لانہ لم توجد صورۃ الفطر وہو الابتلاع وکذا معناہ۔ اور امام محمد کے نزدیک روزہ فاسد نہو گا کیونکہ فطر کی صورت نہیں پائی اور وہ نگل لینا۔ اور یون فطر کے معنی بھی نہیں پائے گئے۔ ف اور وہ غذا کھانا۔ لانہ لا یتغذی بہ عادۃ۔ کیونکہ عادت میں قے کے ساتھ غذا نہیں کیجاتی ہے۔ ف پس جب فطر از راہ صورت یا معنی کسی طرح موجود نہ ہوا تو روزہ فاسد نہو گا اور کہا گیا کہ یہی صحیح ہے ع۔ وان اعادہ فسد بالاجماع لوجود الادخال۔ والابتلاع۔ بعد الخروج فیتحقق صورۃ الفطر۔ اور اگر بے اختیاری منہ بھر قے کو صائم نے خود لوٹا یا تو باوجاع روزہ فاسد ہوا کیونکہ بعد نکلنے وخارج ہونے کے اُسکی طرف سے داخل کرنا و نگلنا پایا گیا تو فطر کی صورت متحقق ہو گئی۔ ف یعنی نکلنا خارج سے اگرچہ فطر کے معنی یعنی غذا کھانا متحقق نہوئے۔ یہ سب تو بھر منہ کی صورت میں ہے۔ وان کان اقل من ملء الفم۔ اور اگر بے اختیاری قے بھر منہ سے کم ہو۔ فعاد لم یفسد صومہ۔ پھر وہ لوٹ گئی تو اسکا روزہ فاسد نہو گا۔ ف اسمیں دونوں کا اتفاق ہے۔ لانہ غیر خارج۔ کیونکہ نہ تو وہ خارج ہے۔ ف جو ابو یوسف کی اصل ہے۔ ولا صنع لہ فی الادخال۔ اور نہ صائم کا کوئی اختیاری فعل اسکے داخل کرنے میں ہے۔ ف جو امام محمد کی اصل ہے۔ وان اعاد فکذلک عند ابی یوسف لعدم الخروج۔ اور اگر یہ قلیل اُسنے خود لوٹائی تو بھی ابو یوسف کے نزدیک یون ہے یعنی افطار نہیں بوجہ خروج نہونے کے۔ ف یہی مختار وصحیح ہے۔ ف۔ وعند محمد یفسد صومہ لوجود الصنع منہ فی الادخال۔ اور امام محمد کے نزدیک روزہ فاسد ہو گا بوجہ صائم کا فعل پائے جانے کے داخل کرنے میں۔ ف یعنی چونکہ صائم کی طرف سے اس قلیل قے کو لوٹا کر پھر پیٹ میں داخل کرنا متحقق ہوا تو فطر کی صورت ہو گئی۔ جواب یہ کہ داخل کرنا جب ہوتا کہ وہ قلیل قے حکماً خارج ٹھہرتی حالانکہ شرع نے اسکو خارج نہیں ٹھہرایا چنانچہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا تو جب خارج نہ ٹھہری تو داخل کرنا بھی نہوا۔ فان استقاء عمداً ملء فیہ فعلیہ القضاء۔ اور اگر اسنے عمداً قے کی حالانکہ بھر منہ ہے تو اسپر قضاء واجب ہے۔ ف پس نسیان صوم میں اپنے قصد سے قے کرنا بھی معتبر نہیں مانند کھانے پینے کے۔ اور بھر منہ کی قید اسواسطے لگائی کہ یہ مسئلہ اتفاقی ہو جاوے کیونکہ بھر منہ عمداً یاد میں قے کرنا باتفاق روزہ توڑتا ہے۔ لما رویناہ۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف کیونکہ اس میں مطلقاً عمداً قے سے قضاء ہے پس بھر منہ تو ضرور تا نص ہوگی حالانکہ قیاس اسی حد تک پہونچتا ہے کہ افطار تو کوئی چیز داخل کرنے سے ہوتا ہے پھر قے خارج کرنے سے نہ ہونا چاہیے جیسے پیخانہ پیشاب خارج کرنے سے افطار نہیں ہوتا تو قیاس یہین تک رہ گیا حالانکہ نص سے معلوم ہوا کہ عمداً قے کر آنے سے افطار ہو جاتا ہے۔ والقیاس متروک بہ۔ اور نص کے مقابلہ میں قیاس متروک ہے۔ ف تو ہم نے نص پر عمل کیا۔ پھر جب عمداً افطار کیا تو کفارہ واجب ہونا چاہیے۔ حالانکہ فرمایا۔ ولا کفارۃ لعدم الصورۃ۔ اور کفارہ واجب نہیں بوجہ صورت فطر نہونے کے۔ ف یعنی کچھ غذا داخل کرنا میرے نزدیک یون کہنا بہتر تھا کہ قے نکالنے میں افطار بخلاف قیاس ہے اور جب خلاف قیاس ہو تو نص پر بغیر کمی بیشی کے عمل لازم ہے اور یہاں نص میں صرف یہ وارد کہ اسپر قضاء واجب ہے تو ہم اس سے کمی نہیں کر سکتے اور نہ اسپر زیادہ کر کے کفارہ لازم کر سکتے ہیں۔ م۔ بالجملہ عمداً بھر منہ قے نکالنے میں باتفاق قضاء بغیر کفارہ ہے۔ وان کان اقل من ملء الفم فکذلک عند محمد۔ اور اگر عمداً نکالی ہوئی قے بھر منہ سے کم ہو تو بھی امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے۔ ف کہ قضاء واجب ہے نہ کفارہ۔ لاطلاق الحدیث۔ بدلیل اطلاق حدیث کے۔ ف کیونکہ حدیث میں قضاء اُسپر جس نے عمداً قے نکالی تو یہ شامل ہے کہ خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو اور فتح وغیرہ میں مذکور ہو چکا کہ یہی ظاہر الروایۃ بھی ہے۔ وعند ابی یوسف لا یفسد لعدم الخروج حکماً۔ اور ابو یوسف کے

کے نزدیک روزہ فاسد نہوگا کیونکہ حکم شرع میں اِس قلیل کو خارج نہیں ٹھہرایا گیا۔ ف۔ اِسی جہت سے قلیل قے نکالنے یا نکلنے سے
وضو نہیں ٹوٹتا۔ زیلعی رح نے تبیین الحقائق شرح الکنز میں اِسی کو صحیح کہا لیکن یہ ظاہر الروایات کے مخالف ہے۔ کمافی الفتح۔ اور
حاصل یہ کہ حدیث میں استقاء عامدًا۔ میں یہ مقصود ظاہر کہ اسنے عمدًا قے کو خارج کیا ہو اور جب قلیل کو حکم خروج نہیں تو گویا اسنے
عمدًا کچھ قے نہیں نکالی۔ لیکن مخفی نہیں کہ شارع کے اطلاقات عرف پر ہیں اور عرف و حقیقت میں قلیل قے کے حق میں نکالنا فرد
صادق تو حقیقت کو چھوڑ کر ایک مخفی اجتہادی معنی لگانا تحقیق الاصول کے موافق نہیں جائز ہے پس صحیح وہی جو ظاہر الروایۃ
میں ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ جب معلوم ہوا کہ ابو یوسف کے نزدیک اِس جہت سے قلیل مفسد نہیں کہ گویا خروج ہی
متحقق نہیں ہوا۔ تو متفرع ہوتا ہے کہ اگر عمدًا قے قلیل منہ تک نکالی۔ ثم عاد۔ پھر وہ لوٹ گئی۔ لم یفسد عندہ لعدم سبق الخروج
تو وہ بھی ابو یوسف کے نزدیک روزہ کی مفسد نہوگی کیونکہ نکلنا سابق نہیں ہو چکا۔ ف۔ ناکہ لوٹ جانے میں داخل ہونا قرار
پاوے۔ وان اعادہ۔ اور اگر اسنے خود اُس قلیل کو لوٹایا۔ فعنہ انہ لا یفسد لما ذکرنا۔ تو ابو یوسف سے ایک روایت یہ کہ
روزہ کے مفسد نہوگی بوجہ اِسکے جو ہم نے ذکر کیا۔ ف۔ کہ خروج ہی نہیں ہوا تھا جسپر داخل ہونا صورت فطر ہو۔ وعنہ انہ
یفسد۔ اور ابو یوسف سے دوسری روایت یہ کہ وہ روزہ کی مفسد ہوگی۔ فالحقہ بملاء الفم۔ تو ابو یوسف نے اِسکو بھر منہ قے
نکالنے میں ملا دیا۔ لکثرۃ الصنع۔ بسبب فعل کے کثیر ہو جانے کے۔ ف۔ یعنی قے کرنا پھر حلق میں اِسکو لوٹانا فعل اختیاری کثیر
ہوگیا۔ تو گویا اسنے مکرر قے قلیل نکالی جو کثیر ہوگئی۔ یہ ابو یوسف رح کے نزدیک ہے ورنہ خزانۃ الاکمل میں ہے کہ اگر کئی جلسہ میں یا صبح
و دوپہر و قریب غروب کے عمدًا قے نکالی جو ملکر بھر منہ ہے تو روزہ قضا کرنا لازم نہیں ہے۔ اور نہر الفائق میں ہے کہ صائم کو قے ہوئی یا
یا عمدًا قے کی خواہ بھر منہ یا کم خواہ نکل پڑی یا لوٹ گئی یا اُسنے لوٹائی۔ اصح قول پر کسی صورت میں افطار نہیں ہوا سوائے اِسکے کہ جب
لوٹائی یا بھر منہ قے عمدًا کی ہو۔ ہ۔ اقول ظاہر الروایۃ میں جب کہ عمدًا قے کی خواہ بھر منہ ہو یا کم ہو اور یہی اظہر ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ پھر واضح
ہو کہ یہ سب حکم اُسوقت کہ قے طعام یا پانی یا مِرّہ ہو۔ اور اگر بلغم ہو تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک وہ روزے کا مفسد نہیں اور ابو یوسف
کے نزدیک اگر منہ بھر ہو تو مفسد ہے اور یہی قول بہتر ہے کیونکہ افطار تو عمدًا قے نکالنے پر ہے خواہ بلغم ہو یا اور چیز ہو بخلاف وضو ٹوٹنے
کے کہ وہ نجس نکلنے پر ہے حالانکہ نکلنے پر افطار نہیں اگرچہ نجس ہو۔ معم۔ ومن ابتلع الحصاۃ او الحدید افطر۔ اور جو شخص صائم
کنکر نگل گیا کنکری روپے کو تو افطار ہوگیا۔ لوجود صورۃ الفطر۔ بوجہ فطر کی صورت پائے جانے کے۔ ف۔ اور وہ کسی چیز کو جوف
میں داخل کرنا حالانکہ اِس سے احتراز ممکن ہے۔ ولا کفارۃ علیہ۔ اور اسپر کفارہ لازم نہوگا۔ لعدم المعنی۔ بوجہ معنی فطر نہونے کے
ف۔ اور وہ ایسی چیز کھانا جس سے نفع غذا یا دوا ہے۔ فم۔ اور یہی قول مالک ہے ع۔ ز فروع۔ جن چیزوں میں مانند کنکر دو پے
کے قضا ہے نہ کفارہ) اصل یہ کہ ہر ایسی چیز جس سے از راہ عادت کے غذا یا دوا کوئی نہیں کیجاتی اِسکے نگلنے سے صرف قضا
ہے اور کفارہ نہیں ہے جیسے خاک و مٹی۔ التبیین۔ سوائے گل ارمنی وغیرہ ایسی مٹی کی جو دوا میں کھائی جاتی یا کالسی مٹی جو پختہ کرکے
بعضی عورتیں کھاتی ہیں تو انمیں کفارہ بھی ہے۔ خزانۃ المفتین۔ لیکن مٹی و خاک کا غبار جو ہوا یا جانوروں کے پاؤں وغیرہ سے
اڑکر صائم کے حلق میں جاوے اُس سے روزہ نہیں ٹوٹتا جیسے چکی وغیرہ کا غبار اور دواؤں کے کوٹنے وغیرہ کا اور دھواں
داخل ہونے سے نہیں ٹوٹتا۔ السراج۔ اور مانند کنکر و مٹی کے بغیر کفارہ کے افطار کرنیوالی چیزیں خرما وغیرہ کی گٹھلی اور روئی
اور گھاس و کاغذ ہے۔ الخلاصہ۔ اور کچی سفرجل بغیر اُبالی ہوئی اور جوز رطب ہے۔ النہر۔ اور جوز خشک و لوز خشک اور ثابت انڈا
مع چھلکے کے اور انار مع چھلکے کے۔ الخلاصہ۔ پس لوز رطب میں کفارہ ہے اور سیب مثل لوز کے اور انار و انڈا مثل جوز کے ہے۔
ف۔ اور پستہ رطب اور پستہ خشک بھی جب کہ پورا نگل جاوے بغیر چبانے کے اور عامہ مشائخ کے نزدیک اگرچہ اسکا سر کھلا
ہو۔ الفاضیخان۔ اور خربزہ کا چھلکا جب کہ خشک ہو یا تازہ ایسی حالت پر کہ اُس سے گھن آوے۔ بخلاف اِسکے جب کہ

تازہ ایسا نہ ہو کہ گھن آوے تو کفارہ بھی ہوگا۔ الظہیریہ۔ کچے امرود اور گولر دبیر کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔ عاسد اعلم م۔ اور ارزر وجاورس کھانے میں کفارہ نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ میں کہتا ہوں کہ ہمارے دیار میں جوار و باجرہ کچا کھانے میں گنواروں کو باک نہیں ہے پس فتوی میں تامل ہوگا م۔ مسور و ماش و مونگ میں کفارہ نہیں۔ الزاہدی۔ اگر سر دھونے کی مٹی کھائی تو روزہ فاسد ہے اور اگر اس شخص کو ایسی مٹی کھانے کی عادت ہو تو کفارہ بھی لازم ہوگا۔ الظہیریہ۔ ہلیلہ چوسا کہ تھوک حلق میں اترا تو روزہ فاسد نہیں اور اگر ہلیلہ کا کچھ جرم بھی اترا تو فاسد ہوا۔ الظہیریہ۔ اور اگر شکر چوسی تو نگلنے پر کفارہ لازم ہے۔ محیط السرخسی۔ مثل لکڑی کے جب کہ تیر یا نیزہ یا بندوق کی گولی پیٹ میں رہ گئی تو مفسد ہے۔ اگر اسکا کوئی کنارہ باہر کو رہا ہو تو روزہ فاسد نہیں۔ التبیین۔ اگر ڈورے میں باندھکر گوشت نگل گیا پھر اگر اسی ساعت نہ کھینچا بلکہ چھوڑا تو روزہ فاسد و کفارہ لازم ہے اور اگر اسی وقت کھینچ لیا تو فاسد نہیں البدائع ن۔ مگر جب کہ اسکا کوئی جزو اندر رہگیا ہو تو فاسد ہے۔ الفتح۔ لکڑی کا کنارہ نگلا اور دوسرا کنارہ ہاتھ میں ہے پھر نکال لے تو فاسد نہیں اور اگر کل نگل گیا تو فاسد ہوا۔ الخلاصہ۔ اپنی انگلی اپنی مقعد میں یا عورت نے اپنی فرج میں داخل کی تو فاسد نہیں یہی مختار ہے مگر جب کہ انگلی پانی یا تیل سے تر ہو۔ الظہیریہ۔ یہ سب اسوقت کہ روزہ یاد ہونے کی حالت میں ایسا ہوا تب فاسد ہوگا اور اگر سہوا ہو تو روزہ بھی فاسد نہیں ہے اسکو یاد رکھنا چاہیے۔ الزاہدی۔ م۔ **ومن جامع فی احد السبیلین** ۔ اور جس صائم نے کہ دو راہوں میں سے کسی میں جماع کیا۔ ف۔ خواہ فرج میں جو محل حلال ہے اور خواہ مقعد میں جو خلاف فطرت وگندہ ودائمی حرام ہے بہر حال اگر یہ جماع نسیانا ہو کہ روزہ یاد نہیں تو اسکا حکم گذرا کہ روزہ فاسد نہیں ہے اور اگر خطاءً ہو مثلاً چوک جانے سے دخل ہو گیا تو بھی حکم گذرا کہ قضا ہے کفارہ نہیں ہے اور اگر ایسے دونوں راہوں سے کسی میں جماع کیا۔ **عامدا** ۔ درحالیکہ عمداً اسکا قصد کرنے والا تھا۔ **فعلیہ القضاء** ۔ تو اسپر قضا ہے۔ **استدراکا للمصلحۃ الفائتۃ** ۔ واسطے حاصل کرنے اس خوبی کے جو جاتی رہی **والکفارۃ** ۔ اور اسپر کفارہ بھی واجب ہے۔ **لکامل الجنایۃ** ۔ بوجہ پورا ہو جانے جرم کے۔ ف۔ کیونکہ جماع کی صورت ومعنی مع عمدی قصد کے پائے گئے۔ اور یہی جمہور علماء کا قول ہے ع۔ **ولا یشترط الانزال فی المحلین اعتبارا بالاغتسال** ۔ اور دونوں جگہ میں انزال ہونا شرط کفارہ نہیں ہے بقیاس اغتسال کے۔ ف۔ چنانچہ حشفہ غائب ہو تو کرنے والے وکرانے والے دونوں پر غسل واجب ہوتا ہے حالانکہ جماع سے وجوب منصوص ہے تو معلوم ہوا کہ بغیر انزال کے جماع معتبر ہے م۔ **وہذا لان قضاء الشہوۃ یتحقق دونہ** ۔ اور یہ اسواسطے ہے کہ شہوت کو پورا کرنا بدون انزال کے متحقق ہے۔ **وانما ذلک شبع** ۔ اور انزال ہونا تو سیری ہے۔ ف۔ کہ بعد انزال کے جماع کی خواہش نہیں رہی۔ تو انزال واسطے سیری کے ہوا اور قضائے شہوت بدون اسکے پائی گئی۔ پھر دونوں جگہ کا لفظ اسواسطے بڑھایا کہ فرج تو محل جماع ہے اور مقعد چونکہ فطری محل نہیں تو شاید وہم ہوتا کہ یہیں انزال ہو تب کمال ہوگا چنانچہ اسی معنی سے فرمایا کہ۔ **وعن ابی حنیفۃ انہ لا یجب الکفارۃ بالجماع فی الموضع المکروہ** ۔ اور ابو حنیفہ رح سے نوادر میں روایت ہے کہ مکروہ جگہ یعنی مقعد میں جماع کرنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ **اعتبارا بالحد عندہ** ۔ بر قیاس حد کے امام رح کے نزدیک۔ ف۔ یعنی امام رح کے نزدیک حدود ایک امر معدود ہیں کہ اسی حد پر رہنا واجب ہے اسمیں اپنے قیاس سے کمی بیشی نہیں جائز ہے اور اسی میں حد زنا بھی داخل ہے اور مقعد میں جماع کرنے سے حد زنا بوجہ شبہہ کے نہیں تو کفارہ کی حد بھی لازم نہیں کر سکتے اور یہی امام شافعی کے بعضے شاگردوں کا قول ہے۔ **والاصح انہا تجب** ۔ اور اصح یہ کہ کفارہ واجب ہوگا۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ **لان الجنایۃ متکاملۃ لقضاء الشہوۃ** ۔ کیونکہ جرم تو پورا ہو گیا ہے بوجہ شہوت پوری کرنے کے۔ ف۔ بلکہ بہت سے خبیث طینت لوگ مقعد کا جماع زیادہ مرغوب سمجھتے ہیں۔ (فروع) اگر ایک رمضان میں کئی بار جماع کیا اور کفارہ نہیں دیا تو سب سے ایک کفارہ کافی ہوگا اور اگر جماع کرکے کفارہ دیا پھر جماع کیا تو ظاہر الروایۃ میں اسپر دوسرا کفارہ ہے اور اگر دو رمضان میں جماع کیا ہو تو ہر ایک کے لیے علحدہ کفارہ ہے اگرچہ اول کا ادا نہ کیا ہو۔ ف۔ **ولو جامع میتۃ او بہیمۃ فلا کفارۃ انزل اولم ینزل** ۔ اور اگر صائم نے مردہ عورت یا چوپایہ جانور

سے عمداً جماع کیا تو اسپر کفارہ نہیں خواہ انزال ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ف۔ہاں قضاء البتہ انزال سے ہی اور بغیر انزال روزہ بھی نہ جائیگا۔م۔خلافاً للشافعی۔بخلاف قول شافعی رح کے۔ف۔کہ اُنکے نزدیک صحیح قول مین کفارہ بھی واجب ہی خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔کما فی شرح المہذب للنووی۔مع۔اور ہمارے نزدیک کفارہ نہین ہو سکتا۔لان الجنایۃ۔کیونکہ جنایت۔ف۔جو کفارہ واجب کرتی ہی وہ کہ جو سب طرح پوری ہو اور تکاملہا بقضاء الشہوۃ فی محل مشتہی۔پورا ہونا ایسے محل مین قضاء شہوت سے ہوتا ہی جو قابل شہوت ہو۔ف۔اور قابل شہوت محل تو زندہ آدمی کی فرج یا دُبر ہی۔ولم یوجد۔اور وہ اس مسئلہ مین نہین پائی گئی۔ف۔بلکہ مردہ یا جانور کی ہی تو کفارہ نہین ہو سکتا۔لہذا زندہ آدمی سے فرج یا مقعد مین عمداً بحالت صوم جماع کرنے مین ہم لے بھی کفارہ واجب جانا ہی۔ثم عندنا کما تجب الکفارۃ بالوقاع علی الرجل تجب علی المرأۃ۔پھر ہمارے نزدیک جیسے مرد پر عمداً جماع سے کفارہ واجب ہوتا ہی تو عورت پر بھی واجب ہوتا ہی۔ف۔جب کہ عورت بالغہ نے بغیر اکراہ وجبر کے بطوع خود مطاوعت کی ہو خواہ ابتداء سے یا اول مین جبر واکراہ سے کرنے دیا پھر بطوع خود راضی ہو گئی ہو۔افضیخان اور اگر بالغہ نے بطوع خود اپنے اوپر طفل غیر بالغ یا مجنون کو قابو دیکر جماع کرایا تو عورت مذکورہ پر بالاتفاق کفارہ واجب ہی سراجیہ وغیرہ۔اور جبر واکراہ کی صورت مین قضاء ہی نہ کفارہ جیسے خطا مین اور اگر روزہ یاد نہین تو قضاء بھی نہین چنانچہ مذکور ہو چکا لہذا یہ کلام عمداً عورت کی مطاوعت مین ہی۔م۔اور یہی مذہب امام مالک واحمد اور اکثر علماء رح کا ہی۔کما قال الخطابی رح۔مع۔شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ اگر مصنف رح تجب علی المرأۃ۔کی جگہ تجب علی المفعول بہ۔کہتے تو بہتر تھا تاکہ وہ مرد مخنث بھی داخل ہو جاتا جس نے رضامندی سے اغلام کرایا ہی۔مترجم کہتا ہی اغلام کرانے والے مخنث مین قضاء شہوت نہین مگر بوجہ مرض یا حرص مال وغیرہ کے تو ظاہر یہ تھا کہ اسپر کفارہ اس معنی مین نہو ہاں بطور زجر کے البتہ جیسا کہ درالمختار مین قنیہ سے نقل کیا کہ جن صورتون مین کفارہ نہونا بوجہ شبہہ کے مذکور ہوا ہی وہ جب ہی تک کہ اُس شخص سے یہ فعل بار بار واقع نہو اور اگر معصیت کے قصد سے یکے بعد دیگرے واقع ہو تو زجر کے طور سے اسپر کفارہ واجب ہوگا اور علماء امصار نے اسی کا فتوی دیا ہی اور اسی پر فتوی ہی۔انتہی مترجما۔اور یہ قول اچھا ہی۔النہر الفائق۔مترجم کہتا ہی کہ مجھے اسمین تردد سخت ہی کیونکہ کفارہ کا قیاس حدود پر ہی جو شبہہ سے مندفع ہوتے ہین اور حدود مین سوائے صریح ایجاب الٰہی عزوجل کے بندہ کو بطور زجر یا تعزیر کی اجازت نہین جیسا کہ ائمہ رحمہم اللہ تعالی کی تصریحات بہت موجود ہین پس زجراً کفارہ لازم کرنیکے کوئی معنی نہین ہو سکتے اور جب تک معتمد کتاب مین نہو تو قنیہ معتزلی کی کتاب پر اعتماد نہین جائز ہی صرح بہ العلی القاری رح۔ہان شیخ ابن الہمام رح نے کافی سے نقل کیا جسمین ضمیر مذکر ہی۔بلکن صحیح معنی میرے نزدیک اس ضمیر کا مرجع اغلام کرنے والے فاعل کو ٹھہرانے مین ہین جو کتاب مین اوپر مذکور ہوا۔الحاصل فاعل پر خواہ فرج مین کرے یا دبر مین اصح یہ کہ کفارہ واجب ہی جیسے عورت پر جب کہ اُسنے فرج مین برضامندی جماع کرایا ہو اگرچہ مرد مجنون یا طفل سے جنپر کفارہ نہین رہا جب کہ عورت کے ساتھ یا مرد کے ساتھ دبر مین اغلام کیا گیا تو کتاب مین اشارہ ہی کہ کفارہ نہوگا اور دلیل بھی اسی کو مقتضی ہی اسواسطے کہ اسنے قضاء شہوت نہین کی بلکہ دوسرے کی قضاء شہوت کا محل بنکر رہا ہی تو مرد مفعول اگرچہ اپنے فاعل کی طرح خبیث ومرتکب معصیت شنیعہ ہی لیکن کفارہ تو قضاء شہوت پر ہوتا اور وہ موجود نہین یا ناقص ہی پس فتوی مین تامل چاہیے واللہ تعالی اعلم۔م۔وقال الشافعی فی قول لا تجب علیہا۔اور امام شافعی نے ایک قول مین کہا کہ عورت پر کفارہ واجب نہین۔لانہا متعلقۃ بالجماع وہو فعلہ۔تو کفارہ تو جماع کرنے سے متعلق ہی اور جماع کرنا مرد کا فعل ہی۔ف۔نہ عورت کا وانما ہی محل الفعل۔اور عورت تو صرف جماع کرنے کا محل ہی۔ف۔اور جواب یہ کہ کفارہ پورے قضاء شہوت پر ہی اور وہ جیسے مرد مین ویسی عورت مین اگرچہ دونون کی شہوت باہم مجامعت سے پوری ہوتی ہی۔وفی قول تجب ویتحمل عنہا الرجل اعتبارا بماء الاغتسال۔اور شافعی رح کے دوسرے قول مین عورت پر بھی کفارہ واجب ہی ولیکن عورت کیطرف سے

اسکو مرد اٹھاویگا بر قیاس آب اغتسال کے۔ ف یعنی جیسے رات مین مرد نے عورت سے جماع کیا اور نہانے کا پانی دام
ملتا ہے تو عورت کے نہانے کا پانی لینا مرد کے ذمہ ہے اسی طرح عورت کا کفارہ بھی مرد پر ہے۔ اور مخفی نہین کہ اس کفارہ مین دو ماہ
متواتر روزے بھی ہین وہ مرد کے رکھنے سے کیونکر ادا ہونگے کیونکہ حدیث مین بالاتفاق منع وارد ہے کہ کوئی دوسرے سے روزہ
نہ رکھے اور نہ نماز پڑھے یعنی دوسرے کے فعل سے ادا نہونگے۔ واضح ہو کہ امام شافعی کا تیسرا قول مثل ہمارے ہے۔ **ولنا قوله عليه السلام من افطر فى رمضان فعليه ما على المظاهر**۔ اور ہماری حجت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ جس نے رمضان
مین افطار کیا تو اسپر وہ واجب ہے جو مظاہر پر ہوتا ہے۔ ف یعنی ظہار مین جو کفارہ قرآن مین ہے وہی عمداً صوم افطار کرنے والے
پر ہے۔ ظہار کا بیان جلد ثانی باب الظہار مین آویگا اور کفارہ کا بیان آتا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اسمین لفظ من افطر مذکور ہے۔ **وكلمة من تنتظم الذكور والاناث** - اور لفظ من مذکر و مونث دونون کو شامل ہے۔ ف کیونکہ معنی یہ کہ جو آدمی افطار کر ڈالے
اور یہ عورت و مرد سب کو شامل ہے تو عورت پر بھی کفارہ لازم ہوا۔ **ولان السبب جناية الافساد لا نفس الوقاع** - اور اس
دلیل سے کہ سبب کفارہ تو عمداً روزہ فاسد کرنے کا جرم نہ خالی جماع کا فعل۔ ف چنانچہ وہ رات مین جائز ہے پس یہ خیال
صحیح نہین کہ کفارہ خالی فعل جماع سے متعلق ہے بلکہ اس حرکت سے جو روزہ فاسد کردے - **وقد شاركته فيها** - اور ایسی حرکت جنایت
کرنے مین عورت بھی مرد کے ساتھ شریک ہے۔ ف خلاصہ یہ کہ اگر جماع کرنا مرد ہی کا فعل مانا جاوے تو بھی خالی جماع سے کفارہ
متعلق نہین بلکہ جرم کی حرکت سے ہے اور یہ حرکت کچھ مرد سے خاص نہین بلکہ عورت نے بھی ایسی حرکت کی جس سے روزہ فاسد
ہوا۔ اگر کہا جاوے کہ اچھا عورت مجرم ہوئی مگر اسکے جرمانہ کا تحمل مرد پر ہے جیسا کہ شافعی رح کا دوسرا قول ہے تو جواب دیا۔ **ولا تحمل** - اور تحمل ندارد ہے۔ ف یعنی مرد کا برداشت کرنا نہین ہوسکتا۔ **لانها عبادة او عقوبة**۔ کیونکہ کفارہ دو حال سے
خالی نہین کہ عبادت ہے یا سزا ہے۔ **ولا يجرى فيهما التحمل** - اور ان دونون مین دوسرے کا اٹھا لینا جاری نہین ہوتا۔ ف
چنانچہ اگر بیٹے نے چوری کی اور باپ چاہے کہ اسکے عوض مین ہاتھ کاٹ دیا جائے تو نہین ہوگا۔ پھر کفارہ صوم مین عبادت
کا خیال اس معنی مین کہ رمضان کا دن ایک وقت خاص مقدار ازلی ہے جب اسکو عمداً ضائع کیا تو اسکی مکافات اسطرح کہ تحریر
رقبہ یا دو ماہ متواتر روزے رکھے یا اطعام۔ اور متواتر روزے رکھنا بلاشبہ عبادت ہے کیونکہ فاقہ نہین ہے۔ رہا دوسرا خیال
کہ وہ سزا ہے خود ظاہر ہے۔ پھر واضح ہو کہ حدیث من افطر فی رمضان الی آخرہ۔ اس عبارت سے پائی نہین گئی۔ ظاہراً بعض
متقدمین مشائخ نے حدیث کا حاصل لکھا تھا مگر ایسے عنوان سے کہ عین حدیث کا شبہہ ہوگیا۔ اور اصل حدیث ابوہریرہ رض سے
روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد کو جس نے رمضان مین افطار کر ڈالا تھا یہ حکم دیا کہ ایک بردہ آزاد کرے یا
متواتر دو ماہ روزے رکھے یا ساٹھ مساکین کو کھانا کھلادے ۔ رواہ البخاری ومسلم۔ اور دارقطنی کی روایت مین ابوہریرہ نے کہا
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم کیا اُس شخص کو جس نے رمضان مین ایک روزہ افطار کیا تھا کہ کفارہ ظہار کے مثل کفارہ دے
پھر موافق اصل حدیث کے یہ ایک واقعہ خاص ہے اسمین عورت کا عموم کہان نکلیگا جب کہ مردون کا عموم نہین نکلتا جیسا کہ اصول
الفقہ مین ہے۔ جواب دیا گیا کہ اصل واقعہ تو ایک اعرابی کے جماع کرنے مین ہے اور اس سے حضرت ابوہریرہ نے دلیل لی کہ افطار
کرنے کی وجہ سے ہوا۔ تو خصوص واقعہ نہین بلکہ سبب عام ہے خواہ مرد سے ہو یا عورت سے۔ م۔ **ولو اكل او شرب ما يتغذى به او ما يتداوى به** - اور اگر کھائی یا پی ایسی چیز جس سے تغذیہ کیا جاتا ہے یا ایسی چیز جس سے دوا کیجاتی ہے۔ **فعليه القضاء والكفارة** - تو اسپر قضاء و کفارہ واجب ہے۔ ف یعنی عمداً کھائی یا پی۔ اور یہ حکم اُسوقت کہ ایسی چیز ہو جو غذا یا دوا کیواسطے
کھائی گئی ہو اور اگر وہ چیز ان دونون مین سے کسی کے واسطے مقصود نہو تو صرف قضاء ہے نہ کفارہ۔ خزانۃ المفتین ۔ پس
کفارہ کی خصوصیت عمداً جماع سے نہین بلکہ عمداً افطار سے ہے لیکن جرم کامل ہو تو وہ ہر غذائی و دوائی سے ہو جاتا ہے پس

کفارہ بھی لازم ہوگا م - اور یہی امام مالک و جمہور علماء کا قول ہے - مع - وقال الشافعی لا کفارة علیہ - اور شافعی رح نے کہا کہ اسپر
کفارہ نہیں ہے - ف - یہی امام احمد کا قول ہے - لانہا شرعت فی الوقاع بخلاف القیاس لارتفاع الذنب بالتوبۃ - کیونکہ
کفارہ تو جماع کی صورت میں برخلاف قیاس شروع ہوا بوجہ دور ہو جانے گناہ کے توبہ کے ساتھ - ف - یعنی جماع کرنے والا پشیمان
و نادم یعنی توبہ کرتا ہوا آیا اور آیات و احادیث میں صریح منصوص ہے کہ توبہ سے گناہ دور ہو جاتا ہے تو اسکا گناہ دور ہو چکا پھر بھی حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر کفارہ لازم کیا تو یہاں قیاس عاجز ہوا اور معلوم ہو گیا کہ خلاف قیاس یہاں نص وارد ہے تو وہ جس معاملہ
میں ہے یعنی جماع میں اسی تک رہیگی - فلا یقاس علیہ غیرہ - تو اسپر غیر کا قیاس نہوگا - ف - یعنی سوائے جماع کے دوسرے عمدی
افطار سے کفارہ نہوگا - ولنا ان الکفارة تعلقت بجنایۃ الافطار فی رمضان علی وجہ الکمال - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ
کا تعلق جرم افطار کے ساتھ ہوا جو رمضان میں بروجہ کمال پایا گیا - ف - یعنی حدیث در باب جماع وارد لیکن اس سے اسقدر
ضرور سمجھ لیا گیا کہ پورے طور پر افطار بطریق معصیت سے یہ کفارہ لازم ہوا - وقد تحققت - اور وہ اب بھی متحقق ہوا - ف
جب کہ اسنے غذائی یا دوائی چیز عمداً کھائی پی تو لازم آیا کہ بروجہ کمال افطار سے کفارہ واجب ہے - وبایجاب الاعتاق
تکفیرا عرف ان التوبۃ غیر مکفرة لہذہ الجنایۃ - اور بردہ کی آزادی واجب کرنا بغرض کفارہ ہونے کے پہچان اس امر کی ہے
کہ اس گناہ کے لیے توبہ کفارہ نہیں ہے - ف - جیسے چوری یا زنا میں خالی توبہ سے کفارہ نہیں ہوتا ع - مترجم کہتا ہے کہ عند التحقیق
اصل مغفرت توبہ سے ہے اور سزائے حد بطریق سیاست شرعیہ ہے جیسا کہ اصول الفقہ میں مصرح ہے - علاوہ بریں شافعی رح کہ سکتے
ہیں کہ ہاں توبہ سے رفع گناہ ہونا یہی تو خلاف قیاس کے معنی ہیں اسی وجہ سے شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ اس تقریر سے شافعی ع
کا قول مرتفع نہیں ہوتا - اور تحقیق مقام یہ کہ کفارہ جماع کی حدیث میں شافعی کے نزدیک سبب وہی جماع ہے اور ہمارے نزدیک
اس سے افطار بطور جرم کے سمجھا جاتا ہے خواہ جماع ہو یا کھانے پینے سے ہو بشرطیکہ کامل ہو - اور جب یہ بات ہے تو ہر ایسی چیز جس سے
غذا یا دوا کے طور پر کھانے پینے کی عادت ہو اس سے افطار کامل ہو جائیگا م - لہذا اگر صائم نے روٹی یا اقسام طعام یا پینے
کی چیزیں یا روغن یا دودھ کے اقسام میں سے یا شہد یا مشک یا زعفران یا کافور یا غالیہ کھایا پیا تو اسپر ہمارے نزدیک قضاء و کفارہ
ہے - الفتاوی قاضیخان - اسی طرح سرکہ و مری و آب عصفر و آب زعفران و آب باقلا و خربزہ و آب خیارین - و غورہ انگور و میوہ والے
و برف کا پانی عمداً کھایا پیا - یا دوائی مٹی مانند گل ارمنی کے یا سوندھی مٹی کا بس کے جو پکا کر کھاتے ہیں وہ کھائی - یا چھوٹا
خربزہ نگل گیا یا کچا گوشت کھایا - الخزانۃ - بلکہ بدبودار کھایا - ت - یا بقول مختار کچی چربی کھائے الخزانۃ - اور یہی صحیح ہے ع
یا بھونے ہوئے جو نگل گیا تو کفارہ ہے - اور اگر جو بھونے ہوئے نہ ہوں تو کفارہ نہیں کیونکہ بھونے ہوئے کھانے کی عادت
ہے اور بغیر بھونے ہوئے نہیں - محیط السرخسی - اس سے معلوم ہوا کہ کھانے کی چیز اسی طور سے کھاوے جس طرح کھانے کی
عادت ہو - م - وتیق الذرہ - کو اگر روغن میں لتھ کر کے کھایا - یا انگور کی تازی پی گیا تو کفارہ واجب ہے - الخلاصہ والخزانۃ
اگر زرہ کے درخت کی پالو کھائی یعنی کڑی - تو زندویسی نے کہا کہ میری رائے میں اسپر کفارہ ہے کیونکہ اسمیں شیرینی ولذت ہوتی ہے
السراج - ظاہر اسپہ تازی کرتی میں ہے لیکن باوجود اسکے وہ کھائی نہیں جاتی ہے تو کفارہ میں تامل ہے - واللہ اعلم م - اگر درختوں
کی پتی کھائے پس اگر وہ کھائی جاتی ہوں جیسے انگور کی کوپل تو اسپر قضاء و کفارہ ہے اور اگر نہ کھائے جاتی ہوں جیسے انگور کے بڑے
پتے تو اسپر قضاء ہے کفارہ نہیں - البحر - یہی تفصیل سب نباتات میں ہے - التبیین - اگر انگور کا دانہ کھایا پس اگر چبایا تو بہر صورت اسپر
قضاء و کفارہ ہے اور اگر ثابت نگل گیا پس اگر اسپر تفروق نہوں تو باتفاق قضاء و کفارہ ہے اور اگر تفروق ہوں تو عامہ علماء کے
نزدیک قضاء و کفارہ ہے اور ابو سہیل کے نزدیک کفارہ نہیں اور یہی صحیح ہے - الظہیریہ - اگر لوز یا جوز کو چبا کر نگلا تو کفارہ ہے خواہ
خشک ہو یا تر ہو - السراج - اور ثابت نگلا تو لوز رطب میں ہے نہ جوز میں - محیط السرخسی ت - اگر نمک کھایا تو اسپر کفارہ واجب ہے

یہی مختار ہے۔ الخلاصہ یہی صحیح ہے۔ ابو المکارم م۔ مسئلہ تمباکو کا دھواں پینے سے کفارہ ہے یا نہیں۔ جواب میں متاخرین علماء نے اختلاف کیا اور حق یہ کہ وہ ایسے کھانے پینے کی چیز نہیں جو بالذات بدن کے نافع ہو تو صرف لذت کے طور پر استعمال ہوا پس بقیاس ریق حبیب و سونگھی شی کے کفارہ ہے اور بقیاس نقصان معنی غذائی و خوشبو کے کفارہ نہ ہونا چاہیے پس یہ مسقط کفارہ ہے اور اگر اسکو دوا کے طور پر استعمال کیا تو بلا خلاف کفارہ ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ **قال والکفارة مثل کفارة الظهار**۔ اور روزہ توڑنے کا کفارہ مثل کفارہ ظہار کے ہے۔ ف یعنی اول رقبہ آزاد کرنا ورنہ دو ماہ کے متواتر روزے ورنہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا دینا۔ **لما رویناہ**۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف یعنی جس میں کفارہ مثل ظہار کے منصوص ہے۔ **ولحديث الاعرابي**۔ اور بدلیل حدیث اعرابی کے۔ ف انکا نام سلمہ بن صخر البیاضی رضی اللہ عنہ ہے م ع۔ **فانه قال یارسول الله هلكت واهلكت**۔ کیونکہ اعرابی نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں مر مٹا اور میں نے مار مٹایا۔ **فقال ماذا صنعت**۔ تو آپ نے فرمایا کہ تو نے کیا کیا۔ **قال واقعت امرأتي في نهار رمضان متعمدا**۔ اسنے عرض کیا کہ میں نے مجامعت کرلی اپنی عورت سے متعمداً رمضان کے دن میں۔ **فقال صلی الله علیه وسلم اعتق رقبة**۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک رقبہ آزاد کر۔ **فقال لا املك الا رقبتي هذه**۔ پس اسنے عرض کیا کہ میں تو کسی گردن کا مالک نہیں ہوں سوائے اپنی اس گردن کے۔ **فقال صم شهرين متتابعين**۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو مہینہ برابر روزے رکھ۔ **فقال هل جاءني ما جاءني الا من الصوم**۔ پس اسنے عرض کیا کہ مجھ پر جو کچھ آیا وہ نہیں آیا مگر روزے سے۔ ف یعنی پھر دو مہینہ تک برابر رکھنے میں نہیں معلوم کیا پیش آوے۔ **فقال اطعم ستين مسكينا**۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا دے۔ **فقال لا اجد**۔ پس اسنے عرض کیا کہ میں نہیں پاتا ہوں۔ **فامر رسول الله صلی الله علیه وسلم ان یوتی بفرق من تمر**۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ایک فرق چھوہارے لائے جاویں۔ **ویروی بعرق**۔ اور بعض روایت میں بجائے فرق کے عرق ہے۔ **فيه خمسة عشر صاعا**۔ اس فرق میں پندرہ صاع خرما تھے۔ **وقال فرقها على المساكين**۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انکو مساکین پر تقسیم کردے۔ **فقال والله ما بين لابتي المدينة احد احوج مني ومن عيالي**۔ پس اس اعرابی نے عرض کیا کہ واللہ مدینہ کی دونوں لابتین کے درمیان کوئی حاجتمند مجھسے و میری عیال سے بڑھکر نہیں ہے۔ **فقال كل انت وعيالك**۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اور تیرے عیال کھاؤ۔ **يجزيك ولا يجزي احدا بعدك**۔ یہ تجھے کافی ہوا اور بعد تیرے کسی کو کافی نہوگا۔ ف صحاح ستہ میں یہ حدیث ثقات حفاظ کی روایت حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے جس عبارت سے آئی اسکا ترجمہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ایک مرد نے حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں مر گیا۔ آپ نے فرمایا کہ تیرا کیا حال ہے۔ اسنے عرض کیا کہ میں نے رمضان میں اپنی عورت سے جماع کر لیا۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تو رقبہ پاتا ہے کہ اسکو آزاد کرے۔ اس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تجھکو یہ استطاعت ہے کہ تو دو مہینہ کے برابر روزے رکھے۔ اس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تجھے استطاعت ہے کہ تو ساٹھ مساکین کو کھانا دے۔ اس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ اچھا بیٹھ جا۔ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عرق لائی گئی جس میں خرما تھے پس آپ نے فرمایا کہ اسکو لیکر تصدق کردے۔ اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اپنے سے بڑھکر محتاج پر صدقہ کروں پس واللہ مدینہ کی لابتین یعنی حرتین کے درمیان کوئی گھر والے میرے گھر والوں سے زیادہ محتاج نہیں ہیں پس حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہنس دیے حتی کہ آپ کے آگے کے دندان مبارک کھل گئے اور فرمایا کہ اچھا اپنے گھر والوں کو کھلا دے۔ رواہ الائمۃ الصحاح۔ حرتین مدینہ کے دو طرف دو حرہ ہیں یعنی پتھریلے مقام ہیں۔ ابوداؤد نے زہری سے روایت کی کہ یہ اجازت فقط اس اعرابی رضی اللہ عنہ کے ساتھ خاص تھی اور اگر اب کوئی ایسا کرے تو اسکو کفارہ دینے سے چارہ نہیں

ہو۔ منذری رحمہ اللہ نے کہا کہ زہری رحمہ اللہ کا دعویٰ بلا دلیل ہے اور اسی جہت سے سعید بن جبیر رحمہ اللہ تابعی کا یہ مذہب ہے کہ
روزہ توڑنے والے پر کفارہ منسوخ ہو گیا چنانچہ آخر میں اس اعرابی و اسکے عیال کو کھانے کا حکم دیدیا۔ انتہی۔ لیکن جمہور علماء کا وہی
قول ہے جو زہری رح نے کہا۔ رہا یہ کہ مصنف رح کی روایت میں جو آخر میں مذکور ہے کہ یہ تجھے کافی ہوا اور بعد تیرے کسی کو کافی نہ ہوگا
سو ائمہ رواۃ کی کسی روایت میں نہیں پایا گیا۔ اگر وہم ہو کہ پھر خصوصیت کہاں رہی۔ جواب یہ کہا جاتا یہ مذکور نہیں لیکن یہی ہوا کہ جو کچھ
اسپر واجب تھا وہ بیان کیا اور فراخی پانے تک اسکو مہلت دی جب کہ وہ اسپر روزے سے عاجز تھا۔ یہی خطابی وغیرہ نے جواب
دیا ہے لیکن ظاہر ایسا اسی کی خصوصیت تھی کیونکہ دارقطنی کی روایت میں آیا کہ فقد کفر اللہ عنک۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے تیرا کفارہ ادا
کر دیا۔ رہا لفظ واہلکت یعنی اور میں نے مار ڈالا۔ یہ بھی صحاح ستہ میں نہیں لیکن دارقطنی و بیہقی نے معلی بن منصور کی روایت
سے ذکر کیا۔ خطابی رح نے کہا کہ یہ راوی کمزور ہے۔ لیکن صحیح یہ کہ وہ ثقہ فقیہ ہے۔ ہاں حاکم نے خود معلی بن منصور کی تصنیف کتاب
کتاب الصوم میں یہ لفظ نہیں پایا تو جانا کہ یہ کسی راوی کا عدم حفظ ہے۔ اور معلی بن منصور ثقہ فقیہ شاگرد امام ابویوسف ہیں اور
خطابی کو کمزور کہنے میں خود وہم ہو گیا ہے۔ م۔ عرق ایک جھابا زنبیل کی طرح جسمیں پندرہ صاع چھوہارے تھے اور یہ جب سائٹھ
مساکین کو صدقہ دیئے جاویں تو ہر ایک کے واسطے چہارم صاع پڑتا ہے پس یا تو کفارہ صوم میں مسکین کو اسی قدر دینا کافی ہے یا کہا جائے
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو کفارہ دینے میں مہلت دی اور یہ قریب بغلط ہے اور یا کہا جاوے کہ اعرابی کے واسطے یہ
خصوصیت تھی اور یہی جید ہے۔ فافہم۔ پھر حدیث میں اول آزادی رقبہ کو فرمایا پھر میسر نہ ہو تو متواتر روزے پھر نہ ہو سکے تو مسکینوں کا
طعام ہے اور اس سے یوم رمضان کی فضیلت کاملہ ظاہر ہوئی م۔ وہو حجۃ علی الشافعی فی قولہ بالتخییر۔ اور یہ حدیث امام شافعی
پر حجت ہے اس قول میں کہ توڑنے والا مختار ہے یعنی ان تینوں باتوں میں سے جو چاہے کر دے۔ لان مقتضاہ الترتیب
کیونکہ حدیث کا مقتضا ترتیب ہے۔ ف۔ جیسا کہ بیان ہوا لیکن امام مصنف سے اس نقل میں سہو ہوا کیونکہ غزالی شافعی
کی وجیز و خلاصہ میں مصرح ہے کہ تخییر نہیں بلکہ ترتیب واجب ہے جیسا کہ ہمارے یہاں مصرح ہے۔ ن فتح ع۔ وعلی مالک فی نفی
التتابع للنص علیہ۔ اور یہ حدیث امام مالک پر حجت ہے پے در پے کی نفی میں کیونکہ حدیث میں پے در پے دو ماہ روزہ رکھنا منصوص
ہے۔ ف۔ یہ بھی امام مالک کا قول نہیں کیونکہ تتابع وہ بھی شرط کرتے ہیں۔ ہاں ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ تتابع شرط نہیں پس
یہ حدیث انپر حجت ہے ع۔ ومن جامع فیما دون الفرج۔ اور جس شخص نے فرج یعنی پیشاب و پائخانہ کی راہوں کے سوائے
میں جماع کیا۔ ف۔ گو یہ جماع عرفی نہیں مثلاً ران کے درمیان آلہ ذکر کو استعمال کیا مانند اسکے۔ فانزل۔ پس اس حرکت سے
اسکو انزال ہو گیا۔ ف۔ تو بدن سے بدن ملا کر شہوت پوری کی۔ فعلیہ القضاء۔ تو اسپر یہ روزہ قضا کرنا واجب ہے
لوجود الجماع معنی۔ کیونکہ جماع کے معنی پائے گئے۔ ف۔ اگرچہ معنی و صورت دونوں طرح کامل جماع نہ ہوا۔ ولا کفارۃ علیہ
اور اسپر کفارہ لازم نہیں ہے۔ لانعدامہ صورۃ۔ کیونکہ جماع کی صورت منعدم ہے۔ ف۔ یہی قول شافعی کا ہے بخلاف مالک و احمد
کے ع۔ ولیس فی افساد صوم غیر رمضان کفارۃ۔ اور سوائے رمضان کے کسی اور روزہ کے فاسد کرنے میں کفارہ نہیں
ہے۔ ف۔ اگرچہ قضائے رمضان یا نذر کفارہ قسم وغیرہ ہو۔ لان الافطار فی رمضان ابلغ فی الجنایۃ۔ کیونکہ رمضان میں
عمداً توڑ دینا جرم میں بہت بڑھا ہوا ہے۔ ف۔ اور توڑنے کا کفارہ رمضان کے لیے ثبوت ہوا ہے۔ فلا یلحق بہ غیرہ۔ تو رمضان
کے ساتھ غیر کو لاحق نہیں کیا جائیگا۔ ف۔ کیونکہ جو سزا بڑے جرم میں ثابت ہو تو قیاس سے چھوٹے میں اسکو ثابت نہیں کر سکتے
بلکہ اسکے برعکس البتہ قیاس ہے۔ ومن احتقن۔ اور جس آدمی نے حقنہ لیا۔ ف۔ یعنی نل کے ذریعہ سے مقعد کی آنت میں
دوا پہنچائی۔ او استعط۔ یا سعوط کیا۔ ف۔ یعنی ناک سے دوا اوپر دماغ میں چڑھائی۔ او اقطر فی اذنہ۔ یا اپنے کان میں
ٹپکائی۔ ف۔ یعنی پانی کے سوائے تیل وغیرہ ٹپکایا۔ افطر۔ تو ہر صورت میں روزہ افطار ہو گیا۔ ف۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے

لقولہ صلعم الفطر مما دخل - بدلیل قول حضرت صلعم کے کہ فطر اس چیز سے جو داخل ہو - ولوجود معنی الفطر وہو وصول ما فیہ صلاح البدن الی
الجوف - اور بدلیل اسکے کہ فطر کے معنی پائے گئے اور وہ پہونچنا ایسی چیز کا جسمین بدن کی بہتری ہو جوف تک - ف - یعنی فطر جو مروم کھنے ہو
کہ جوف تک ایسی چیز پہونچ جاوے جسمین بدن کی بھلائی ہو پھر اگر پھر لگر ہو تو خلاف قیاس تفطر ہوا اور سوائے اسکے خط اوسمین فطر ہوگا اور
یہان جوف دماغ یا جوف شکم مین پہونچا تو افطار ہوگیا پس اسپر قضا واجب ہو - ولا کفارۃ علیہ - اور اسپر کفارہ نہیں لانعدامہ صورۃ - کیونکہ داخل
ہونا از راہ صورت نہین ہو - ف - یعنی جو راہ منہ کی ہو ع - اور جس حدیث کا حوالہ دیا اسکو ابو یعلی نے بسند جید حضرت عائشہ رض
سے مرفوع روایت کیا کہ انما الافطار مما دخل ولیس مما خرج یعنی افطار تو اسی چیز سے جو داخل ہو اور نہین افطار اس سے جو خارج ہو
اسکی اسناد مین سلمی بنت بکر جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتی ہو مجہول ہو لیکن ہمارے نزدیک یہ کچھ مضر نہین - یہی قول
عبد الرزاق نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ و علی رضی اللہ عنہ سے اور ابن ابی شیبہ نے ابن عباس سے موقوفا روایت کیا و علقہ
البخاری ایضا - بہرحال یہ حکم مرفوع ثبوت ہو یا موقوف اسمین سے عمدا ذکر نا مستثنی ہو - معنی ع - ولو اقطر فی اذنیہ الماء - اور اگر
صائم نے اپنے کانون مین پانی ٹپکایا - او دخلہما - یا کانون مین پانی خود داخل ہو گیا - ف - مثلا دریا سے عبور کیا اور کانون مین
پانی چلا گیا - لا یفسد صومہ - تو اسکا روزہ فاسد نہوگا - ف - یہی قول مالک و مختار مذہب شافعی وغیرہ کا ہو ع - لانعدام
المعنی - بوجہ نہونے معنی کے - ف - یعنی نافع بدن کوئی چیز نہین داخل ہوئی - والصورۃ - اور بوجہ صورت نہونے کے - بخلاف
ما اذا ادخل الدہن - بخلاف اسکے جب کہ اسنے تیل داخل کیا - ف - تو افطار ہو جائیگا - اور یون ہی جب خود داخل ہو جاوے
محیط السرخسی - اور قاضیخان نے کہا کہ اگر پانی مین گھسا اور اسکے کان مین پانی چلا گیا تو روزہ فاسد نہوگا اور اگر اسمین خود پانی ڈالا تو
اختلاف ہو ایک قول یہ کہ روزہ فاسد ہوگا اور یہی صحیح ہو کیونکہ اسنے اپنے اختیار سے داخل کیا تو اسمین بدن کی بہتری کا لحاظ نہوگا
جیسے لکڑی کو داخل کرکے غائب کر دیا - اور دوسرا یہ کہ فاسد نہین ہوگا - ف - اور یہی صحیح ہو - محیط السرخسی - مگر اصح یہ کہ فاسد ہو
اگر تنکہ یا تیر لگکر وہ اندر رہگیا تو کہا گیا کہ افطار ہوا اور کہا گیا کہ نہین ہوا اور اسی کو ایک جماعت نے صحیح کہا ہو - ف - ولو داوی
جائفۃ - اور اگر صائم نے دوائی جائفہ کی - ف - یعنی ایسے زخم کی جو کہ جوف تک پہونچ گیا ہو - او آمۃ - یا آمہ کی - ف
یعنی جو ام الدماغ تک پہونچا ہو - بدواء - کسی دوا کے ساتھ - ف - پس اگر دوا خشک ہو تو بالاجماع فطر نہین - المبسوط وغیرہ
ع - کیونکہ بدلیل معلوم ہوا کہ وہ وہین چپٹ رہی - اور اگر دوا تر ہو - فوصل الی جوفہ - پس وہ پہونچی جوف تک یعنی جائفہ مین
او دماغہ - یا دماغ تک یعنی جب کہ آمہ ہو - افطر - تو افطار ہو گیا - عند ابی حنیفۃ - یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہو - ف - یہی
قول شافعی و احمد ہو ع - واضح ہو کہ معتبر اسمین دوا کا پہونچا ہوتا ہو - والذی یصل ہو الرطب - اور جو دوا پہونچتی ہو وہ تر
ہو - ف - اسواسطے تر دوا کی قید معتبر ہو حتی کہ اگر خشک دوا پہونچ جانے کا یقین ہو تو اس سے بھی افطار ہوگا لیکن خشکی مین
دلیل یہ کہ وہ رطوبت کو چوس کر اوپر جم جاتی ہو اندر نہین پہونچتی - اور تر دوا اپنی رطوبت سے پہونچ جاتی ہو - وقالا لا یفطر لعدم
التیقن بالوصول لانضمام المنفذ مرۃ واتساعہ اخری کما فی الیابس من الدواء - اور صاحبین نے کہا کہ تر دوا مین
بھی افطار نہوگا بوجہ پہونچنے کا یقین نہونے کے کیونکہ پہونچنے کی راہ کبھی بند ہوتی ہو اور کبھی کھلی ہوتی ہو جیسے خشک دوا مین یہ
یقین نہین - ولہ ان رطوبۃ الدواء تلاقی رطوبۃ الجراحۃ فیزداد میلا الی الاسفل فیصل الی الجوف - اور امام رح کی
دلیل یہ کہ دوا کی رطوبت زخم کی رطوبت سے ملکر نیچی طرف میلان بڑھ جاتا پس جوف تک پہونچ جاتی ہو - ف - حتی کہ اگر
معلوم ہوا کہ تر دوا نہین پہونچی تو فاسد نہوگا - العنایہ ع - بخلاف الیابس لانہ ینشف رطوبۃ الجراحۃ فینسد فمہا -
برخلاف خشک دوا کے کیونکہ خشک تو جراحت کی رطوبت چوس لیتی ہو تو اسکا منہ بند ہو جاتا ہو - ف - بالجملہ ظاہر الروایت
مین دوائے خشک و تر مین اس دلیل سے فرق ہو - اور اگر زخم ایسا نہو کہ جس سے جوف یا دماغ تک پہونچنے کی دلیل ہو تو

یا خشک کسی سے افطار نہوگا م- ولو اقطر فی احلیلہ لم یفطر- اور اگر مرد صائم نے اپنے ذکر کے سوراخ مین ٹپکائی تو افطار نہین -عند ابی حنیفہ- یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے- وقال ابو یوسف یفطر- اور ابو یوسف نے کہا کہ افطار ہوجائیگا وقول محمد مضطرب فیہ- اور امام محمد کا قول اسمین مضطرب ہے- فکانہ وقع عند ابی یوسف ان بینہ وبین الجوف منفذا ولہذا یخرج منہ البول- گویا ابو یوسف کے نزدیک یہ ثبوت ہوا کہ احلیل اور جوف کے درمیان راہ پہنچنے کی ہے اور اسی جہت سے پیشاب اس سے نکلتا ہے- ووقع عند ابی حنیفۃ ان المثانۃ بینہما حائل والبول یترشح منہ- اور ابو حنیفہ کے نزدیک یہ ثبوت ہوا کہ احلیل وجوف کے درمیان مین مثانہ حائل ہے اور پیشاب اسمین سے ترشح ہوتا ہے- ف- لیکن تحقیق اسکی اطباء کے علم تشریح سے ثبوت ہوگی لہذا مصنف رح نے فرمایا- وہذا لیس من باب الفقہ- اور یہ باب فقہ سے نہین ہے- ف- اور تشریح مین خلاصہ یہ کہ پیشاب وہ رطوبت آبی ہے جو بیکار ہوکر لوٹتی ہے بذریعہ جگر کے روان ہوکر مثانہ مین جمع اور وہان سے بذریعہ قصبۃ الذکر کے خارج ہوتی ہے فعلی ہذا قول ابی حنیفہ رح صحیح ہے م- رہا عورت کی فرج مین ٹپکانا بلا خلاف روزہ فاسد کرتا ہے یہی اصح ہے- المبسوط- ومن ذاق شیئا بفمہ لم یفطر- اور جس نے اپنے منہ سے کوئی چیز چکھی تو اسکو افطار نہین ہوا لعدم الفطر صورۃ ومعنی- کیونکہ فطر کی صورت ومعنی کچھ موجود نہین- ویکرہ لہ ذلک- ولیکن یہ فعل صائم کو مکروہ ہے- لما فیہ من تعریض الصوم علی الفساد- کیونکہ اسمین روزہ کو فساد کے سامنے پیش کرنا ہوا- ف- کیونکہ شاید کچھ حلق مین اتر جاوے- محیط وقاضیخان مین ہے کہ لونڈی کا آقا یا عورت کا خاوند بدمزاج ہو تو اسکو شوربہ زبان سے دریافت کرنے مین مضائقہ نہین ہے- مع وغیرہ- ویکرہ للمرأۃ ان تمضغ لصبیہا الطعام اذا کان لہا بد منہ- اور عورت صائمہ کو مکروہ ہے کہ اپنے فرزند کے لیے طعام چباوے جب کہ اسکو اس سے کوئی چارہ ہو- لما بینا- بوجہ اسی دلیل کے جو ہم بیان کر چکے- ف- کہ شاید بے اختیار حلق مین اتر جاوے تو روزہ فاسد ہو- اور چارہ یہ کہ مثلا کوئی غذا دوسری میسر ہو یا کوئی حائضہ وغیرہ چبانے والی میسر ہو ولا بأس اذا لم تجد منہ بدا صیانۃ للولد الا تری ان لہا ان تفطر اذا خافت علی ولدہا- اور جب کوئی چارہ نہ پاوے تو مضائقہ نہین کہ چباکر کھلاوے بغرض حفاظت فرزند کے کیا نہین دیکھتے کہ عورت کو تو روزہ نہ رکھنا جائز ہے جب کہ اسکو فرزند پر خوف ہو- ف- شہد یا اسکے مانند چیز خریدتے وقت زبان پر چکھنے مین مضائقہ نہین تا کہ خسارہ نہو- المحیط- اور فتاوی سمرقند مین اسکو مکروہ رکھا- مع- ومضغ العلک لا یفطر الصائم- اور علک چبانا روزہ دار کو مفطر نہین کرتا- لانہ لا یصل الی جوفہ- کیونکہ وہ اسکے جوف تک نہین پہنچیگا- وقیل اذا لم یکن ملتئما یفسد لانہ یصل الیہ بعض اجزائہ اور بعض نے کہا کہ جب علک باہم ملا ہوا نہو تو روزہ فاسد کرتا ہے کیونکہ اسکے بعض اجزاء جوف مین پہنچ جاتے ہین- وقیل اذا کان اسود یفسد وان کان ملتئما لانہ یتفتت- اور بعض نے کہا کہ جب علک سیاہ ہو تو روزہ فاسد کرتا ہے اگرچہ وہ باہم ملا ہو کیونکہ سیاہ ریزہ ریزہ ہوجاتا ہے- ف- پس ظاہر ہوا کہ سفید ملتئم مین کچھ خلاف نہین ہے- الا انہ یکرہ للصائم- مگر علک چبانا روزہ دار کو مکروہ ہے- ف- اگرچہ عورت ہو- لما فیہ من تعریض الصوم للفساد- کیونکہ اسمین روزہ کو فساد پر پیش کرنا ہوتا ہے- ف- کیونکہ شاید کچھ اجزاء اتر جاوین- ولانہ یتہم بالافطار- اور اسوجہ سے مکروہ ہے کہ چبانے والا افطار کے ساتھ متہم ہوگا- ف- اور جو ایسا فعل ہو کہ ظاہر مین لوگون کو برا نظر آوے تو وہ مکروہ ہے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ جو بات لوگون کو بری معلوم ہو اسکو ترک کر اگرچہ تیرے پاس اسکا عذر ہو- اس باب مین حدیث مرفوع بھی ہے کہ تہمت کی جگہ نہ کھڑا ہو- ولا یکرہ للمرأۃ اذا لم تکن صائمۃ لقیامہ مقام السواک فی حقہن- اور علک عورت کو استعمال کرنا مکروہ نہین جب کہ وہ روزہ دار نہو کیونکہ وہ عورتون کے حق مین مسواک کے قائم مقام ہے- ویکرہ للرجال- اور مردون کو علک مکروہ ہے- ف- اگرچہ روزہ سے نہو- علی ما قیل اذا لم یکن من علۃ- بنا بر آنکہ کہا گیا بشرطیکہ یہ استعمال کسی علت سے نہو-

ف۔ اور اگر مُنھ مین کسی علت سے استعمال کرے تو مکروہ نہین۔ **وقیل لا یستحب لما فیہ من التشبہ بالنساء**۔ اور بعض نے فرمایا کہ مردون کو ملک مستحب نہین ہے کیونکہ اسمین عورتون کے ساتھ تشبہ ہے۔ ف۔ اور حدیث مین عورتون پر جو مردون کی مشابہت کرین اور مردون پر جو عورتون سے مشابہت کرین لعنت فرمائی ہے۔ **ولا باس بالکحل ودہن الشارب**۔ اور سرمہ لگانے اور مونچھون مین تیل لگانے مین کچھ مضائقہ نہین ہے۔ **لانہ نوع ارتفاق وہو لیس من محظور الصوم**۔ کیونکہ یہ ایک قسم کی آسایش ہے اور آسایش صوم کے ممنوع سے نہین ہے۔ **وقد ندب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی الاکتحال یوم عاشوراء والی الصوم فیہ**۔ حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم عاشوراء کے سرمہ لگانے اور اُس دن روزہ رکھنے مین ندب فرمایا
ف۔ یعنی مستحب کی طرف مائل کیا ہے۔ ف۔ صوم عاشوراء کا ندب تو صحیحین وغیرہ سے ثابت ہے۔ رہا اُس دن سرمہ لگانے کا استحباب تو بیہقی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص عاشوراء کے دن سرمہ لگاوے اُس سال اُسکی آنکھ درد رمد سے نہ دکھے۔ اسکی اسناد ضعیف ومنقطع ہے۔ ابن الجوزی نے موضوعات مین ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی اور وہ بھی ضعیف ہے۔ صائم کے سرمہ لگانے مین ترمذی وبیہقی نے انس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی اور کہا کہ ضعیف ہے اور اِس باب مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثبوت نہین۔ ہان ابوداؤد نے انس رضی اللہ عنہ کا فعل روایت کیا۔ تنقیح مین کہا کہ اسکی اسناد مقارب ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ مجموع طرق سے حجت ہو سکتی ہے۔ میرے نزدیک حق یہ کہ اسمین کچھ ثبوت نہین البتہ اجتہادی قیاس کافی ہے اور عاشوراء کے سرمہ لگانے مین ضرور شبہ ہے کہ قاتلان امام حسین رضی اللہ عنہ نے بنائی ہو جیسا کہ شیخ ابن الجوزی رح نے کہا ہے اگرچہ اسپر قطع نہین ہو سکتا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م۔ **ولا باس بالاکتحال للرجال اذا قصد بہ التداوی دون الزینۃ**۔ اور سرمہ لگانے مین مردون کو بھی مضائقہ نہین جب کہ اِس سے دوا کرنا مقصود ہو نہ زینت۔ ف۔ کیونکہ سرمہ عورتون کی زینت معروف ہے۔ اور تجمل جائز ہے اور وہ میل دور کرنے اور خدا کی ہیأت قائم کرنے اور شکر نعمت کا اظہار بدون فخر کرنے کے واسطے ہوتا ہے یہ تو نفس کی دلیری ہے اور زینت دلیل ضعف نفس ہے۔ م۔ مین کہتا ہون کہ بہت سی احادیث مین مثلاً کنگھی کرنے و پریشان بال دور کرنے کی تاکید وارد ہے اور نیز احادیث مین زینت کی مذمت وارد ہے اور توفیق مین علماء کے کلمات مجمل ومضطرب واقع ہوئے ہین اور محقق میرے نزدیک یہ کہ زینت کا مرجع تو بدن کی آرایش ہے جس سے وہ زُدل دہیات مین خوشنما معلوم ہو اور یہ عورتون کے واسطے مخصوص ہے اور تجمل کا مرجع ستھرائی رکھنا اور پسندیدہ خصال کی مناسب جو بات نہو وہ دور کرنا حتی کہ مالدار آدمی کے حق مین اگر بخیل ہونے کا گمان ہو تو وہ اظہار نعمت کے لیے اچھا کپڑا پہنے اگرچہ زہد مقتضی ہو کہ موٹا کپڑا پہنے۔ پس اگر آنکھ مین میل ہو یا پریشانی دور کرنے کا تجمل چاہے تو سرمہ لگا دے کنگھی کرے۔ **ویستحسن دہن الشارب اذا لم یکن من قصدہ الزینۃ**۔ اور مونچھون مین تیل لگانا اچھا ہے جب کہ اُسکا بقصد زینت نہو۔ ف۔ یعنی سنگار نہ کرنا چاہیے **لانہ یعمل عمل الخضاب**۔ کیونکہ مونچھون مین تیل لگانا خضاب کا کام دیتا ہے۔ ف۔ اور علماء کہتے ہین کہ خضاب کرنا سنت مین وارد ہوا ہے۔ اور یہ حدیث انس رضی اللہ عنہ بروایت ترمذی وغیرہ سے ظاہر ہوتا ہے لیکن شاید کہ سرخی وہ ہو جو بالون کی سپیدی سے پہلے ہوتی ہے مگر صحابہ رضی اللہ عنہم مین بعض سے سرخ یا مائل بسرخی ثبوت ہے اور سیاہ سے ممانعت روایت مرفوع مین وارد ہے اسکے موافق کلام فقہاء مین آئی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ **ولا یفعل لتطویل اللحیۃ اذا کانت بقدر المسنون وہو القبضۃ**۔ اور داڑھی بڑھانے کو ایسا نہ کرنا چاہیے جب کہ داڑھی بقدر مسنون ہو اور وہ ایک مشت ہے۔ ف۔ اور نہایہ مین کہا کہ ایک مشت سے جو بڑھے اُسکو قطع کرنا واجب ہے۔ یون ہی جامع الترمذی مین عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وارد ہے کہ آپ داڑھی کے طول وعرض سے لے لیتے تھے۔ مین کہتا ہون کہ اِس سے زائد قطع کرنے کا وجوب نہین نکلتا غایت یہ کہ جواز ہے اور شاید مراد یہ کہ سنت حاصل کرنے مین واجب ہے اگر کہا جاوے کہ اُسکے معارض حدیث

عبد اللہ بن عمر بن الخطاب ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مونچھوں کو ریت دو اور داڑھی بڑھتی چھوڑ دو۔ جواب یہ کہ خود ابن عمر
رضی اللہ عنہ اپنی داڑھی سے ایک مشت سے زائد کترا تے تھے۔ کما رواہ احمد وابوداؤد والنسائی۔ اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہ ایسا کرتے
کما رواہ ابن ابی شیبہ۔ حالانکہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے حدیث مرفوع روایت کی کہ مونچھیں ریتو اور داڑھی بڑھتی چھوڑ دو تم مجوسیوں
کی مخالفت کرو۔ رواہ مسلم۔ پس اخیر جملہ سے معلوم ہوگیا کہ علت اسمین مجوس کی مخالفت ہے کہ وہ لوگ مونچھیں بڑھاتے اور داڑھی کو
ریت ڈالتے تھے جیسے ہنود ونصاریٰ وغیرہ کرتے ہیں کہ داڑھی مین سے اکثر حصہ بالکل لے لیتے ہیں یا کترا کر خس خسی کرتے ہیں تو اسکو
کسی نے مباح نہین کہا۔ ابن الہمام نے کہا کہ داڑھی بڑھتی چھوڑنے کو اسی پر محمول کرنا پڑا کہ اسکو مجوسیوں یا یہود و فرنگیوں کی طرح
مونڈا دے نہین اور نہ اسکا اکثر حصہ کترا دے۔ مین کہتا ہون کہ حاصل یہ نکلا کہ مونچھوں کو خوب کترانا چاہیے تاکہ کفار سے مخالفت
ہو اور داڑھی وہ لوگ منڈاتے یا کترا کر خس خسی کرتے ہین تو فرور بڑھانا چاہیے تاکہ مخالفت ہو پس معلوم ہوا کہ جب کسی مسلمان
نے اُنکے مانند نہ کیا تو مخالفت متحقق ہوگئی اور عینی رح نے محیط سے نقل کیا کہ مضائقہ نہین کہ سپید بال اکھاڑے اور داڑھی
جب بڑھ جاوے تو اُسکے کنارے چھانٹ دے اور مضائقہ نہین کہ بھنوؤن وچہرہ کے بالون سے لے لے جہانتک کہ مخنثون
سے مشابہ نہو جاوے۔ انتہی مترجما۔ اور مبسوط مین ہے کہ مضائقہ نہین کہ مرد اپنی جوروؤن کے لیے یا جہاد کے لیے خضاب لگا دے
عینی نے کہا کہ عورتون کے لیے خضاب مین ضرور ایک نوع کی زینت ہوگی۔ م ع۔ مین کہتا ہون کہ اصل اسمین روایت ابن عباس
ہے کہ جیسے ہم پسند کرتے ہین عورت زینت کرے تو عورت بھی چاہتی ہے کہ ہم اُسکے لیے آراستہ ہون۔ اسکے معنی یہ ہین کہ زینت تو
سنگار کے معنی مین عورتون کے لیے ہے اور مردون کے واسطے زنانہ سنگار مذموم مگر مردانہ آرایش مین مضائقہ نہین اور نیز ابن عباس
رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شمائل بیان کرکے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو بڑھاپے کے عیب سے پہلے اُٹھا لیا۔ تو
پوچھا گیا کہ اے ابن عباس کیا بڑھاپا عیب ہے فرمایا کہ تم سب ہی تو اسکو کراہت عیب سے دیکھتے ہو۔ یہ آثار تفسیر ابن کثیر وغیرہ مین
بصحت وارد ہین۔ معنی یہ کہ بڑھاپا جب کہ اسلامی طاعت مین آیا تو وہ عند اللہ تعالیٰ معزز و موقر ہے اور رہا یہ کہ بڑھاپے کی صورت
یعنی سپید بال وجھرّی کا چہرہ تو صورت مین بالطبع کراہت آتی ہے۔ پھر جو کچھ مبسوط ومحیط مین لکھا ہے قول فقیہ عارف ہے اور وہی
صحیح جید ہے واللہ تعالیٰ ہو العلیم الخبیر م۔ **ولا باس بالسواک الرطب بالغداة والعشی للصائم**۔ اور مضائقہ نہین کہ
صائم مسواک کرے جو تر ہو اول روز مین اور آخر روز مین۔ ف۔ اور تر مسواک مین مالک رح نے کراہت سمجھی ہے۔ **لقولہ
علیہ السلام خیر خلال الصائم السواک**۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ صائم کی خصلت سب سے بہتر مسواک
ہے۔ ف۔ یعنی روزہ دار جو امور کرتا ہے اُنمین مسواک کرنا بہتر خصلت ہے۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی واسنادہ ضعیف ہے۔ لیکن
صحیحین وغیرہ کی روایت مسواک کرنا ہر وضوء یا ہر نماز کے وقت جیسا کہ باب الوضوء مین گذرا وہ عام ہے کہ صائم ہو یا نہو ہر شخص نمازی
ومتوضی کو مستحب ہے پس صائم کے واسطے حدیث الکتاب قوی ہوگئی وجہ استدلال یہ کہ اسمین مطلقاً مسواک کرنے کی بہتری بیان
فرمائی۔ **من غیر فصل**۔ بغیر کسی تفصیل کے۔ ف۔ یعنی کوئی قید اول وقت یا آخر وقت یا تر وخشک کی نہین ہے تو ہر طرح بہتر ہے۔
وقال الشافعی یکرہ بالعشی لما فیہ من ازالة الاثر المحمود وہو الخلوف۔ اور شافعی رح نے کہا کہ بعد زوال کے مکروہ ہے
کیونکہ اسوقت مسواک کرنے مین تعریفی اثر دور کرنا لازم آتا ہے اور وہ اثر خلوف ہے۔ ف۔ جسکی تعریف حدیث مین ہے کہ روزہ دار
کے مُنھ کی خلوف یعنی رائحہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مشک سے زیادہ خوشبودار ہے۔ کما فی الصحیح۔ **فشابہ دم الشہید**۔ تو یہ خلوف
خون شہید کے مشابہ ہوگئی۔ ف۔ حتیٰ کہ وہ خون حنفیہ کے نزدیک بھی غسل سے زائل نہین کیا جاتا ہے کیونکہ حدیث مین ہے کہ رنگ
تو خون کا رنگ ہوگا اور خوشبو اُسکی مشک کے ہوگی۔ کما فی الصحیح۔ **قلنا ہو اثر العبادة واللائق بہ الاخفاء بخلاف دم
الشہید لانہ اثر الظلم**۔ ہم کہتے ہین کہ خلوف تو عبادت کا اثر ہے اور اس اثر کے واسطے چھپانا زیادہ لائق ہے برخلاف خون

شہید کے گروہ ظلم کا اثر ہے۔ ف۔ جو کافرون نے انکار توحید الٰہی کرکے مومنون کو ظلماً قتل کیا جو اُنکے واسطے بہتری چاہتے تھے
بلکہ حق الجواب وہ جو شیخ ابن الہمام رح نے لکھا کہ مسواک سے دانتون کی زردی و میل زائل ہوتا ہے اور خلوف نہین کیونکہ وہ تو
معدہ خالی ہونے سے بھاپ نکلتی ہے وہ برابر باقی رہیگی یہانتک کہ کچھ کھاوے پیے۔ چنانچہ طبرانی رح نے عبد الرحمن بن غنم رح
سے روایت کی کہ مین نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے حالت صوم مین مسواک کو پوچھا تو فرمایا کہ ہان۔ مین نے عرض کیا کہ دن
مین کس وقت مسواک کرون۔ فرمایا کہ جس وقت تیرا جی چاہے۔ مین نے کہا کہ لوگ تو بعد زوال کے مکروہ جانتے اور کہتے ہین کہ
صائم کے منہ کی خلوف عند اللہ تعالیٰ مشک سے زیادہ خوشبودار ہے۔ فرمایا کہ سبحان اللہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگون کو مسواک
کرنے کا حکم دیا حالانکہ آپ خوب جانتے تھے کہ صائم کے منہ کے واسطے خلوف ضرور ہے اگرچہ مسواک کرے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
ایسے نہ تھے کہ لوگون کو حکم فرماتے کہ عمداً اپنے منہ بدبودار کرین اسمین تو کچھ بہتری نہین بلکہ بدتری ہے سواے اسکے جو کسی بلا مین
مبتلا ہو کر چارہ نہ پاوے۔ اس سے معلوم ہوا کہ طاعات مین جو چیز خواہ مخواہ ایسی قسم سے پیش آتی ہے وہ عند اللہ تعالیٰ خوب و بہتر
ہے جیسے اللہ تعالیٰ کی راہ مین غبار قدمون پر جا تو وہ آتش دوزخ پر حرام ہے۔ یہ اسی معنی مین کہ مجاہد کو چارہ نہ تھا کہ اسکے قدم غبار آلودہ
ہون مثلاً سواری نہ تھی اور یہ تکلف کچھ نہین کہ کوئی اپنے قدم غبار آلودہ کرلے اور اسی قسم سے یہ کہ جسکا مکان مسجد سے دور
واقع ہوا تو مسجد مین قدمون کے شمار سے ثواب ہے اور اسمین تکلف کرنا کہ دور نکل جاوے پھر وہان سے چلکر مسجد مین آوے
یہ کچھ نہین ہے مگر تا آنکہ کسی ضرورت سے دور ہو پھر آوے۔ ملخص الفتح۔ اور یہ تحقیق لطیف ہے۔ فاحفظہ۔ م۔ ولا فرق بین الرطب
الاخضر وبین المبلول بالماء لما رویناہ۔ اور واضح ہو کہ کچھ فرق نہین مسواک کی تری اصلی سبزی سے ہو یا پانی کے بھگونے
سے ہو بدلیل عموم حدیث کے جو روایت کی گئی۔ ف۔ پس جو ابو یوسف رح سے مروی ہوا کہ پانی سے تر کی ہوئی مسواک مکروہ ہے
یہ روایت ضعیف ہے۔ (فروع) عامۂ مشائخ کے نزدیک بعد رمضان کے چھ روزے شوال رکھنے مین کچھ مضائقہ نہین۔ یہی اصح ہے
محیط السرخسی۔ کیونکہ انکی فضیلت مین حدیث وارد ہے جس سے معلوم ہوا کہ تمام سال کے روزے رکھنے کا ثواب ہے۔ پھر اختلاف
کہ یوم عید کے بعد متصل بہتر ہین یا متفرق اور مخفی نہین کہ حدیث مین رمضان کے اتباع مین چھ مذکور ہین تو بظاہر ملانا افضل ہے لیکن
عوام مین دو وجہ سے خطر ہے ایک یہ کہ وہ لوگ فریضہ رمضان پر زیادتی کا گمان پیدا کرین جیسے یہود و نصاریٰ نے اپنا فریضہ
بڑھا لیا تھا۔ دوم یہ کہ اسکو لازم سمجھین جیسے بعضے جاہل کہتے ہین کہ ہماری عید تو ابھی نہین آئی یعنی ہم کو ابھی شش عید رکھنے
ہین ولہذا ابو حنیفہ و ابو یوسف نے اس مستحب کو مکروہ رکھا کیونکہ جو مستحب مفضی بہ بدعت ہو اسکا ترک بہتر ہے اور متفرق رکھنا
ہر ہفتہ مین دو روزہ کرکے مستحب کما فی الغیاثیہ۔ م۔ ت۔ یوم الفطر و یوم الاضحیٰ و اسکے بعد تین دن ایام تشریق مین روزہ رکھنا ہمارے
نزدیک مکروہ تحریمی ہے حتیٰ کہ رکھے تو صائم ہو جائیگا۔ قاضیخان۔ پس اگر عورت سے کہا کہ ان دنون تو روزہ دار ہوئی تو تجھے طلاق ہے
اپنے عید کے روز رکھا تو اسپر بعد غروب طلاق ہو جائیگی۔ م۔ اگر رکھکر توڑ دیا تو اسپر قضا لازم نہین ہے۔ الکنز۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے النہایہ
صوم الوصال مکروہ ہے اگرچہ دو روز ہو اسطرح کہ رات مین بھی افطار نہ کرے۔ السراج ف۔ بلکہ چلہ کھینچنے والے ایک دانہ دو بوند پانی
سے اسی واسطے افطار کر لیتے ہین اور اظہر یہ کہ اسکے باوجود بھی نوع کراہت ہے اور جس حالت مین کہ کئی روز مین ایسی نوبت پہنچی کہ کمزور
ہو کر نماز یا قراءت وغیرہ نہین ہو سکتی تو قطعاً تحریمی مکروہ ہے بخلاف اسکے جب کہ رفتہ رفتہ کمی کی عادت کرے حتیٰ کہ ایسا اثر ظاہر
نہو تو یہ مستحسن و محمود ہے۔ م۔ صوم الدہر مکروہ ہے اسطرح کہ تمام سال مین کسی روز افطار نہ کرے اور اگر عیدین و تشریق مین افطار
کیا تو مضائقہ نہین۔ یہی مختار ہے اور افضل یہ کہ ایک روز افطار کرے اور ایک دن روزہ رکھے۔ الخلاصہ۔ یہی صوم داؤد ع ہے
جسکی فضیلت حدیث صحیح مین وارد ہے کیونکہ اسمین نفس پر مشقت اور اسکو عادت چھوڑ کر چھڑانے مین پاکیزہ کرنا ہے خوب ہو
ہے۔ م۔ مستحب ہے ہر ماہ کی تاریخ تیرہ و چودہ و پندرہ تین روز روزہ رکھنا۔ القاضیخان۔ اور صوم عاشورا واجب کہ اسکے اول

یا آخر ایک روزہ ملا دے۔ اور صوم عرفہ یعنی نویں ذی الحجہ سوا حاجیوں کے تاکہ حج سے کمزور نہ ہوں۔ الفتح۔ عامہ مشائخ کے نزدیک
تنہا روز جمعہ کا روزہ مانند دوشنبہ و پنجشنبہ کے بغیر کراہت روا ہے۔ البحر۔ لیکن جمعہ کی نماز کے ساتھ ضعف نہو ورنہ مکروہ ہے اور حدیث
ممانعت اسی معنی پر محمول ہے۔ م۔ اور مستحبات میں سے ذی الحجہ کے اول نو روزے۔ اور تمام محرم و رجب و تمام شعبان۔ الفتح۔ مکروہات
میں سے اکیلا یوم عاشورا۔ المحیط السرخسی۔ یوم نوروز یا سنیچر و اتوار جبکہ ان ایام کی تعظیم کے لیے عمداً ہو۔ الظہیریہ۔ مکروہ ہے جب
روزہ رکھا یعنی کچھ کلام نہیں کرتا۔ الفتاوی قاضیخان۔ مکروہ تحریمی ہے۔ م۔ عورت کا نفل روزہ رکھنا بغیر اجازت شوہر کے مکروہ ہے
حتی کہ شوہر کو اختیار ہے کہ افطار کرا دے اگر رکھا ہو مگر جب کہ شوہر بیمار یا صائم یا احرام میں ہو تو اجازت درکار نہیں ہے۔ الجوہرہ۔ اور بیٹی
و ماں و بہن کو کچھ اجازت کی حاجت نہیں۔ السراج۔ نوکر سے اگر نفل روزہ میں خدمت میں خلل ہو تو آقا سے اجازت لے ورنہ نہیں۔

فصل۔ یہ فصل ان عذروں کے بیان میں جن سے افطار مباح ہوتا ہے۔ واضح ہو کہ جن عذروں سے افطار مباح ہوتا ہے سات ہیں۔
اول مرض۔ دوم سفر۔ سوم و چہارم حمل و دودھ پلانا بشرطیکہ اپنی جان یا بچہ کا خوف ضرر ہو۔ پنجم۔ بڑھاپا جس سے روزہ پر قدرت
نہ ہو۔ ششم۔ سخت پیاس و ہفتم سخت بھوک جب کہ پیاس و بھوک سے ہلاکت یا نقصان عقل کا خوف ہو۔ معت۔ ومن کان مریضا
فی رمضان فخاف ان صام ازداد مرضہ افطر وقضی۔ اور جو شخص کہ رمضان میں مریض ہو پس خوف کرے کہ اگر روزہ رکھا تو
مرض بڑھ جائیگا تو وہ افطار کرے اور قضا کرے۔ ف۔ رمضان میں مریض ہونا عام ہے کہ اول سے بیماری شروع ہوئی اور رمضان
رہی یا رمضان میں کسی وقت بیمار ہو گیا۔ م۔ پھر خالی مرض سے اجازت نہیں بلکہ اسکے ساتھ خوف ہو کیونکہ افطار کا مدار تو مشقت پر
ہے جیسا کہ عامہ علماء کا قول ہے بخلاف اہل ظاہر کے جو خالی مرض کو بنظر ظاہر آیت عذر ٹھہراتے ہیں۔ پھر مرض سات اقسام ہیں۔ اول
جسکے ساتھ روزہ میں مشقت نہیں و منعقد ہے جیسے زکام موجود۔ دوم خفیف کہ مشقت نہیں اور نہ منعقد ہے جیسے زکام کا خوف۔
سوم شاق مگر روزہ سے نہیں بڑھیگا۔ چہارم شاق جو روزہ سے بڑھیگا۔ پنجم۔ شاق کہ روزے سے دوسرا مرض ہو جائیگا۔
ششم۔ شاق کہ روزے سے طول پکڑیگا۔ ہفتم سخت کہ بالفعل موجود نہیں مگر روزے سے اسکے پیدا ہونے کا خوف ہے مثلاً کمزور
جسکو دق کا خوف ہو۔ پس اول و دوم روزہ رکھیں۔ اور سوم کو اختیار ہے۔ اور چہارم و پنجم و ششم افطار کریں اور اگر رکھ لیا تو ادا ہو گیا
ہفتم کو بھی افطار جائز ہے اگرچہ یہ حنابلہ کی کتاب المغنی سے لی گئی۔ محیط و بدائع میں ہے کہ زیادتی مرض کا خوف کافی ہے جیسا کہ جامع صغیر
میں اشارہ ہوا۔ اللہ تعالی نے فرمایا فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر۔ یعنی جو شخص تم میں سے مریض ہو یا سفر پر
ہو تو افطار کرکے اسکے شمار پھر دوسرے ایام سے رکھے۔ لہذا مصنف نے کہا کہ قضا کرے یعنی دوسرے ایام میں جب مریض یا
مسافر نہ ہو۔ مع۔ وقال الشافعی لایفطر وہو یعتبر خوف الہلاک او فوات العضو کما یعتبر فی التیمم۔ اور شافعی رح نے
کہا کہ مریض جسکو خوف زیادتی مرض ہو وہ افطار نہ کرے اور شافعی خوف ہلاکت کا یا کوئی عضو زائل ہونے کا اعتبار کرتے ہیں
جیسا کہ تیمم میں اعتبار کرتے ہیں۔ ونحن نقول ان زیادۃ المرض وامتدادہ قد تفضی الی الہلاک فیجب الاحتراز عنہ۔
اور ہم کہتے ہیں کہ مرض کی زیادتی اور اسکا طول ہونا بھی کبھی ہلاکت تک پہونچاتا ہے تو اس سے احتراز واجب ہے۔ ف۔ جیسے ابتدائی
خوف ہلاک سے بچاؤ لازم ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اصحاب شافعی کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ قول شافعی مثل ہمارے قول کے ہے
کہ ہر مریض کے لیے فطر مباح ہے لیکن یہ معلوم کہ مریض جو روزے سے حرج و مشقت اٹھاوے بس اسمیں تو اتفاق ہے اب اسکا حرج
و مشقت کا مدار تھا اسمیں اجتہاد جاری ہوا کہ حرج و مشقت آیا خوف زیادتی و طول سے ہے یا عضو خراب ہونے سے۔ پھر خوف بھی
آیا مرض کی رائے پر ہے یا نہیں۔ پھر مریض کی رائے خالی وہم نہو بلکہ اسکو یہ گمان غالب ہو کسی علامت یا تجربہ یا ایسے طبیب مسلمان
کے کہنے سے جسکا فسق ظاہر نہو اور بعض نے کہا بلکہ علامات ظاہر ہونا شرط ہے۔ مرض کا ضعف باقی ہے جسمیں خوف ہو کہ روزہ سے بیمار
ہو جائیگا تو قاضی امام نے کہا کہ خوف کچھ نہیں ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ جو ڑی یا بخار کی باری کے روز اسنے بخار آنے سے پہلے دوا وغیرہ کھالی

تو مضائقہ نہیں۔ مت۔ باندی اگر کھانے پکانے وغیرہ سے ضعیف پڑ گئی اور اسکو خوف ہوا تو افطار و قضا کرے۔ التمرتاشی۔ کاریگر لوگ کہ
مین بادشاہی لوگ کام کے لیے پکڑ لے گئے اور حرارت کی شدت ہوئی کہ اسنے افطار کیا تو کفارہ نہیں ہے۔ اسی طرح دوسرے
حبس کام مین۔ النصاب۔ مفع۔ اگر روزہ مین خوف ہو کہ بیٹھے نماز پڑھ سکیگا تو امام محمد نے کہا کہ روزہ رکھے اور بیٹھے پڑھے
اگر اپنی نفس پر کسی کام مین ایسا تھکا کہ پیاس نے مغلوب کیا پس افطار کر ڈالا تو کفارہ دے اور کہا گیا کہ کفارہ لازم نہین
اور یہی امام بقالی کا قول ہے اور یہی موطا مین امام مالک کا قول ہے۔ مین کہتا ہون کہ یہ مسئلہ کاریگر کی نظیر نہین کیونکہ وہ اکراہ ہے
اور یہ نہین۔ اور اگر غازی کو بالیقین معلوم ہو کہ وہ فلان وقت مقابلہ کریگا پس بخوف ضعف اسکو ابھی سے افطار جائز ہے
خواہ مسافر ہو یا مقیم ہو۔ کذا قالوا۔ مفع۔ پھر واضح ہو کہ سفر ہمارے نزدیک مشقت کے ساتھ ہے اگرچہ مسافر کو مشقت معلوم نہ ہو
بخلاف مرض کے کہ وہ مشقت پر ہے کما قیل۔ اور مخفی نہین کہ آیت مین مریض و مسافر یکسان ہین پس فرق مشکل ہے لیکن یون
کہا جاوے کہ مریض تو اسکو کہتے ہین کہ جسکے افعال حالت صحت سے متغیر ہون اور یہ بھی ہر ایک مقصد کی راہ سے مختلف ہین حتی کہ
مثلاً قرارت خوش الحانی کی راہ سے زکام والا بیمار ہے اور چلنے یا روزہ رکھنے کی راہ سے نہین لہذا ہم نے کہا کہ صوم مین مریض وہ ہے
جو صوم ادا نہ کر سکے اور چونکہ مشقت کو شرع نے مرفوع کر دیا لہذا ہم نے کہا کہ جس مریض کو مشقت لاحق ہو اُسکو روزہ مباح ہے۔ رہا
سفر تو سواری ایسی تخفیف نہ تھی چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے متواتر سماع مین اجازت ملی تو پھر اور کوئی چیز فرق کی نہین نکلتی
لہذا اسمین کوئی قید نہین ہے لیکن اظہر یہ ہے کہ سفر کی ادنی مشقت جب روزے مین ہو تو افطار مباح ہونا چاہیے۔ فافہم۔ م۔ وان کان
مسافرا لایستضر بالصوم فصومہ افضل وان افطر جاز۔ اور اگر ایسا مسافر ہو کہ روزے سے ضرر نہ اٹھاتا ہو تو اسکو روزہ
رکھنا افضل ہے اور اگر افطار کرے تو جائز ہے۔ ف۔ یہی قول مالک و شافعی رحمہ کا ہے۔ مع۔ لان السفر لایعری عن المشقۃ
فجعل نفسہ عذرا۔ کیونکہ سفر تو مشقت سے خالی نہین ہوتا پس خود سفر عذر کیا گیا۔ ف۔ اور اسمین مشقت کی شرط
ٹھہرانے کی ضرورت نہ ہوئی۔ بخلاف المرض فانہ قد یخف بالصوم۔ بخلاف مرض کے کہ وہ کبھی روزے سے ہلکا ہو جاتا
ہے۔ ف۔ جیسے بدہضمی مین روزہ مفید ہے تو بجائے مشقت کے راحت ہوئی فشرط کونہ مفضیا الی الحرج۔ تب شرط لگائی
گئی کہ مرض ایسا ہو جسمین روزہ سے حرج و مشقت لاحق ہو۔ ف۔ یعنی مرض مین اس شرط سے افطار جائز ہے۔ وقال الشافعی
اور شافعی رحمہ نے کہا۔ ف۔ نہین بلکہ امام احمد نے کہا کہ۔ مع۔ الفطر افضل۔ مسافر کو افطار کرنا افضل ہے۔ لقولہ صلی اللہ علیہ
وسلم لیس من البر الصیام فی السفر۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ سفر مین روزہ رکھنا نیکوکاری سے نہین ہے۔ ف۔
اور تم لازم پکڑو اس رخصت کو جو اللہ تعالی نے تم کو دی ہے۔ رواہ مسلم والمختصر فی البخاری۔ اور عبد الرزاق کی روایت مین لیس
من ام برام صیام فی ام سفر۔ یہ عرب کی بعض لغت پر ہے۔ مفع۔ ولنا ان رمضان افضل الوقتین۔ اور ہماری دلیل یہ کہ
رمضان دونو وقتون مین سے افضل ہے۔ ف۔ یعنی مسافر یا تو اُسوقت رمضان مین ادا کرے یا بعد سفر کے کسی وقت دیگر مین پھر
ان دونون وقتون مین سے رمضان افضل وقت ہے کیونکہ دوسرا وقت مسافر کے لیے رمضان کا خلیفہ ہے اور خلیفہ اپنی اصل سے
برابر نہین ہو سکتا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ذات مبارک کے لیے باوجود سفر کے روزہ رکھنا اختیار کیا پھر
جب لوگون کی پریشانی کی شکایت پہونچی تو مکرر انکو منع کیا اور خود افطار کیا اس سے معلوم ہوا کہ بغیر مشقت لاحق ہوئے
رکھنا عزیمت ہے اور افطار کرنا رخصت ہے۔ فخر الاسلام رح۔ اور رخصت سے عزیمت اولی۔ فکان الاداء فیہ اولی۔ تو
رمضان مین ادا کرنا بہتر ہوگا۔ ف۔ جیسے چمڑے کے موزے پہنکر مسح کرنا رخصت ہے لیکن پاؤن دھونا عزیمت و اولی ہے۔
م۔ وما رواہ محمول علی حالۃ الجہد۔ اور جو حدیث روایت کی یعنی لیس من البر الصیام فی السفر۔ یہ اُسوقت کہ مسافر
کو جہد و مشقت لاحق ہو۔ ف۔ پھر بھی وہ روزہ رکھے تو یہ مکروہ ہے جیسا کہ نجم الائمہ بخاری نے تصریح کی۔ مع۔ امام صحت

نے وجہ استدلال میں صرف ایک قیاسی دلیل پر کفایت کی بمقابلہ نص کے اور تحقیق شیخ ابن الہمام رح یہ ہے کہ رمضان کا وقت مسافر کے حق میں افضل ہونا بحدیث مذکور منع کیا جائیگا پس جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ان تصوموا خیر لکم یعنی تمہارا روزہ رکھنا بہتر ہے - یہ عام ہے کہ ہر طاقت والے کو شامل ہے اور جو حدیث روایت کی وہ اسکے واسطے جو مشقت اٹھا کر رکھے کہ خود پریشان ہو اور لوگوں کو روزہ سے نفرت ہو جاوے تو یہ حدیث اپنے سبب سے مخصوص ہے اور سبب یہ تھا کہ صحیحین میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اژدحام دیکھا یعنی سفر میں اور ایک مرد پر سایہ کیا گیا تھا تو پوچھا کہ یہ کیا واقعہ ہے عرض کیا گیا کہ روزہ دار ہے تب فرمایا کہ لیس من البر الصیام فی السفر - یوں ہی رمضان کی فتح مکہ کے سفر میں خود روزہ دار تھے جب کراع الغمیم پر پہونچے تو معلوم ہوا کہ لوگوں نے بھی روزہ رکھ لیا ہے پس ایک پیالہ پانی منگوا کر پی لیا پھر کہا گیا کہ بعض لوگ روزے سے ہیں فرمایا کہ یہی تو نافرمان لوگ ہیں اور ایک روایت میں صریح ہے کہ آپ سے کہا گیا کہ لوگوں پر روزہ دشوار ہو گیا ہے - رواہ مسلم - مغازی واقدی میں ہے کہ آپ نے اول انکو روزے سے منع کر دیا تھا پھر لوگوں نے رکھ لیا جب ہی فرمایا کہ یہی تو نافرمان لوگ ہیں - پھر ان احادیث کو جو مشقت پر اسواسطے محمول کرنا پڑا کہ صحیح مسلم میں اسلمی کو فرمایا کہ افطار کرنا مسافر کو تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے رخصت ہے جسنے اسکو لیا اچھا کیا اور جس نے روزہ رکھنا چاہا تو اسپر گناہ نہیں ہے - رواہ مسلم - اور انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کرتے تو ہم میں صائم ہوتے اور مفطر ہوتے - کما فی الصحیحین - اور ابو الدرداء کی حدیث سخت گرمی کے جہاد میں ہے کہ اور ہم میں سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کوئی روزہ سے نہ تھا - الصحیحین - پس انمیں صریح روزہ رکھنا مسافر کو جائز ہے - تو معلوم ہوا کہ احادیث المنع اسی مسافر کے حق میں جسکو روزہ دشوار ہو جیسے لیس من البر الصیام فی السفر - اور جیسے حدیث عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ رمضان کا روزہ سفر میں رکھنے والا ایسا ہے جیسے حضر میں روزہ نہ رکھنے والا - رواہ ابن ماجہ والبزار - لیکن زہری رحمہ اللہ تابعی معروف ہیں انھوں نے کہا کہ سفر میں افطار کرنا و روزہ رکھنا دونوں میں سے آخری امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ تھا کہ سفر میں افطار فرمایا - مترجم کہتا ہے کہ دونوں قسم کی احادیث میں سفر میں طاقتور کو روزہ رکھنا بسند صحیح الاسناد ہیں اور دونوں میں توفیق ممکن جیسا کہ شیخ ابن الہمام رح نے کہا - اور زہری رحمہ اللہ کا قول کچھ نسخ پر بنا ضرور نہیں بلکہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں خود روزہ اختیار کرتے تو لوگوں کو بھی طاعات کی حرص میں جرأت ہو جاتی مگر مشقت اٹھاتے لہذا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی سفر میں روزہ رکھنا ترک کر دیا - اس سے لازم نہیں کہ روزہ افضل ہونا منسوخ ہو - فافہم - مفہم - پھر جب مسافر و مریض نے رمضان میں روزہ بوجہ عذر کے نہ رکھا تو نص قرآنی سے اسپر دوسرے وقت میں شمار پورا کرنا واجب ہے یعنی جب مسافر سفر سے مقیم ہوا اور مریض شفا پاوے پھر یہ مقام بحث ہے کہ اگر ان دونوں کو دوسرا وقت نہیں ملا اسطرح کہ مر گئے تو کیا حکم ہے اور اگر ان دونوں کو وقت ملا تو آیا فوراً قضا شروع کرنا واجب ہے یا انکو وسعت ہے کہ آہستہ آہستہ قضا کریں اور جواب اسکا کتاب میں فرمایا - واذا مات المریض والمسافر وھما علی حالھما لم یلزمھما القضاء - اور جب کہ مریض و مسافر مر گئے حالانکہ دونوں اپنے حال پر مریض و مسافر تھے تو انکے ذمہ قضا لازم نہیں ہے - ف - اگر کہا جاوے کہ یہ تو خود ظاہر ہے کیونکہ میت پر قضا لازم ہونا بیکار ہے - جواب - بیکار نہیں بلکہ فائدہ یہ ہے کہ اگر انپر قضا لازم ہو تو ہر روزہ کا فدیہ دینے کی وصیت کرے تو حاصل یہ ہوا کہ انپر فدیہ واجب نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فعدۃ من ایام اُخر یعنی دوسرے ایام میں سے انکی عدت یعنی شمار ادا کریں - تو جب حالت سفر و مرض میں مرے تو انپر قضا نہیں - لانھما لم یدرکا عدۃ من ایام اخر - کیونکہ ان دونوں نے ایام دیگر سے عدت یعنی شمار بقدر قضا کے نہیں پایا ولو صح المریض واقام المسافر ثم ماتا - اور اگر مریض تندرست ہو گیا اور مسافر مقیم ہو چکا پھر دونوں مرے تو - لزمھما القضاء - ان دونوں کے ذمہ قضا لازم ہوگی - ف - پھر اگر مثلاً سفر یا مرض سے ۲۰ - روزے قضا ہوئے تھے اور

بعد تندرستی یا اقامت کے دہ ۲۰ - روز یا زیادہ زندہ رہا تو پوری قضا لازم ہے جب کہ روزے نہ رکھے ہوں اور اگر دس ہی روز بعد کسی سانحہ سے مرگیا تو پوری قضا نہیں بلکہ - بقدر الصحۃ والاقامۃ - بقدر صحت واقامت کے - لوجود الادراک بہذا المقدار کیونکہ ادراک عدت اسی قدر حاصل ہوا - ف - اور واجب ہونے کا سبب یہی ایام تھے - اگر وہم ہو کہ سبب جب اول روز سے موجود ہوا تو کل کا سبب ہوا اور یہ کچھ نہیں کہ سبب صرف تھوڑے کا ہو اور باقی کا نہ ہو - جواب یہ کہ سبب روزہ واجب ہونے کا تو حکم الٰہی ہے اور اصل سبب ادا رمضان ہے اور اسکے مثل قضا کا سبب ہر ایک دن جسمین قضا ہو تو جتنے دن ملے ہر ایک اپنے روزے کا سبب ہے اور باقی دن اسنے نہیں پائے - اگر وہم ہو کہ وہ دونوں تو مرچکے اب انپر قضا لازم ہونے سے کیا فائدہ - جواب - وفائدتہ وجوب الوصیۃ بالاطعام - اسکا فائدہ یہ کہ طعام فدیہ دینے کی وصیت انپر واجب ہے - ف - یعنی جب ان دونوں نے وقت پایا اور روزے قضا نہیں رکھے تو مرنے وقت انپر واجب ہے کہ فدیہ کی وصیت کریں - پھر اگر وصیت کی تو ترکہ کے تہائی مال سے ادا کرنی لازم ہوگی خواہ فدیہ پورا پڑے یا نہیں اور کل ترکہ سے واجب نہیں - اور اگر وصیت نہ کی تو کچھ لازم نہیں - لیکن اگر وارثون نے اپنی خوشی سے اسکا فدیہ ادا کردیا اور روزے سب اس احسان کرنے کے لائق بھی ہیں تو جائز ہے - اور براہ مروت وحق فتوت انکو یہی کرنا چاہیے - پھر ظاہر المذہب مین یہ حکم کہ دونون پر بقدر صحت واقامت فدیہ کے وصیت لازم ہے - بالاتفاق ابوحنیفہ وصاحبین کا قول ہے وذکر الطحاوی خلافا فیہ بین ابی حنیفۃ وابی یوسف وبین محمد - اور طحاوی رح نے اس حکم مین درمیان امام ابوحنیفہ وابویوسف کے امام محمد کے اختلاف ذکر کیا - ف - اسطرح کہ امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک کل ایام کی قضا واجب ہوگی اور امام محمد کے نزدیک بقدر صحت واقامت کے واجب ہوگی - ولیس بصحیح - اور یہ طحاوی کی نقل کچھ صحیح نہیں ہے - ف - امام ابوبکر الجصاص الرازی نے کہا کہ مجھے اامون سے کچھ اختلاف کی روایت نہیں پہونچی بلکہ مشہور یہ کہ یہی ان سب کا قول ہے - تحفہ مین کہا کہ طحاوی کی نقل غلط ہے - ایضاح مین کہا کہ صحیح یہ کہ اامون مین بلاخلاف اسی مسئلہ مین مریض ومسافر پر بقدر صحت واقامت کے قضا لازم ہے - م ع - وانما الخلاف فی النذر - اور اختلاف تو البتہ نذر کے مسئلہ مین ہے - ف - چنانچہ مریض نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھپر ایک ماہ کے روزے ہیں - پھر اچھا ہو کر مثلاً ۱۵ - روز کے بعد کسی سانحہ سے مرگیا تو ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک اسپر پورا مہینہ لازم ہے اور امام محمد کے نزدیک بقدر ایام صحت لازم ہے - اگر کہا جاوے کہ شیخین کے نزدیک قضاے رمضان ونذر مین کیا فرق ہے - جواب دیا کہ - ووجہ الفرق لہما ان النذر سبب - شیخین کے لیے فرق یہ ہے کہ نذر سبب ہے - ف - یعنی ان روزون کے وجوب کا سبب نذر ہے اور ادا کرنیکا اصل وقت یہی ہوتا کہ نذر کی لیکن بیماری کی وجہ سے روک ہوئی تو اصل وقت چھوڑکر اسکا خلیفہ یعنی دوسرا وقت تندرستی کا قائم ہوا حتی کہ بیماری مین مرجاوے تو اسپر کچھ وجوب نہیں - پھر جب بیماری کی روک دور ہوئی تو سبب کا اثر ظاہر ہوا اور اثر یہ کہ پورے ماہ کے روزے ادا کرے - فیظہر الوجوب فی حق الخلف - تو خلیفہ کے حق مین وجوب ظاہر ہوگا - ف - گویا اسنے اسی حالت تندرستی مین ایک ماہ روزون کے نذر کی اور تندرست اگر نذر کرکے ادا سے پہلے مرجاوے تو اسپر قضاے کل بالاتفاق لازم ہے اسی طرح مریض پر بھی لازم ہے کیونکہ وجوب کا سبب یہ ایام نہیں بلکہ نذر ہے - م - وفی ہذہ المسئلۃ - اور اس مسئلہ قضاے رمضان مین - السبب ادراک العدۃ - اور اکا سبب عدت کا پانا ہے - فیتقدر بقدر ما ادرک - تو جسقدر عدت کا زمانہ پایا ہے اسی قدر وجوب رہیگا - ف - اور باقی کا زمانہ یعنی سبب نہیں پایا تو وجوب بھی نہوگا - اور امام محمد رح کے نزدیک بندہ کا اپنے اوپر نذر سے واجب کرنا کچھ اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے بڑھکر نہیں تو قضاے رمضان کے وجوب پر نذر کا وجوب رہیگا - فائدہ - اتزاری رح نے غایۃ البیان مین طعن کیا کہ امام طحاوی علامہ بے مثل ہے اور گویا اسکے روبرو اامون کا زمانہ تھا تو وہ انکے اقوال سے تحقیقاً واقف ہے - پھر اسی مدت کے بعد ایک قوم پیدا ہوئی جو طحاوی کا قول غلط بتلاتی ہے اگر اس قوم نے اقوال ائمہ کو نہ جانا تو انکی جہالت ہے - طحاوی کا کیا قصور ہے - عینی رح نے جواب مین لکھا کہ یہ اتزاری رح کا تعصب ہے اور جو کوئی پیچھے پیدا ہو

انکو طحاوی رح کے فضل وکمال کا اقرار ہے حتی کہ سوائے علمائے حنفیہ کے غیروں نے مدح کی چنانچہ ابو عمرو ابن عبد البر رح جو معروف ائمہ حدیث
سے ہے یہ لکھا ہے کہ طحاوی رح خود کوفی المذہب تھا لیکن تمام علماء کے مذاہب سے آگاہ تھا - ابن الجوزی رح نے منتظم میں لکھا کہ امام طحاوی
ثقہ ثبت فہیم فقیہ عاقل تھا اور سب نے اسکے فضل وصدق وزہد وپرہیزگاری پر اتفاق کیا ہے - شیخ ابن کثیر نے بدایہ ونہایہ میں کہا
کہ امام طحاوی احد الثقات الاثبات والحفاظ الجہابذہ - یہ سب بڑی مدح ہے اور شک نہیں کہ امام طحاوی ایک بزرگ امام ثقہ
ثبت حجۃ مانند امام بخاری ومسلم کے ہے بلکہ دقائق فقہ واستنباط میں وہ اکثروں سے بڑھا ہوا امام جید ہے - پھر میں کہتا ہوں کہ انزائی
کو اس سے فائدہ نہیں بلکہ طحاوی کے کلام میں تحقیق کرتا اور یہ اسنے کچھ نہیں کیا - تو خالی تعصب سے کیا فائدہ ہے - مع - میں کہتا
ہوں کہ یہ تحقیق شیخ محقق ابن الہمام نے کی چنانچہ اول یہ افادہ فرمایا کہ نذر میں جب مریض نے کہا کہ مجھپر اللہ تعالی کے واسطے ایک ماہ
کے روزے ہیں - تو ضرور ہے کہ اسوقت اسپر کچھ واجب نہو اور یہ نذر اسوقت کچھ سبب نہو ورنہ اگر مرض میں مرجاوے تو فدیہ کی
وصیت واجب ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے تو نذر کو گویا معنی میں معلق بشرط ہے یعنی اگر میں تندرست ہوگیا تو اللہ تعالی کے واسطے
مجھپر ایک ماہ کے روزے ہیں - یہ اسواسطے کہ عاقل بالغ کا کلام تا امکان صحیح ہو پھر جب تندرست ہوا تو اسی وقت سبب منعقد
ہوگیا پس گویا اسنے حالت صحت میں نذر کی تو کل واجب ہے - دوسرا افادہ یہ فرمایا کہ قضائے رمضان میں عدت کو سبب قرار دینا اس سے
یہ مراد ہے کہ عدت سبب وجوب الاداء ہے جیسا کہ مبسوط میں کہا اور چونکہ اصول میں مقرر ہوا کہ جو ادا کا سبب ہو وہی قضاء کا سبب ہے منہ
شرح الکنز میں زیلعی نے کہا کہ عدت پانا سبب وجوب القضاء ہے اور اس سے لازم آیا کہ جب ہی عدت پائی اسی وقت سے ادا شروع
کرنا واجب اور تاخیر حرام ہے - اگر کہو کہ کیوں لازم آیا بلکہ باوجود واجب ہونے کے تاخیر روا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ پھر رمضان ہی اس قضاء کا
سبب ہو نہ عدت کیونکہ رمضان تو اسی جہت سے سبب نہیں رکھا جاتا کہ تاخیر حرام ہونا لازم آتا ہے اور جب تم تاخیر کو جائز کہتے ہو تو
رمضان ہی سبب رہے کیونکہ وہ اصل ہے اور اسپر لازم آیا کہ کل کی وصیت واجب ہو جب کہ عدت نہ پاوے جیسا کہ طحاوی رح کی
روایت ہے - ملخص الفتح - لیکن عنایہ شرح الہدایہ میں ہے کہ ادا کا سبب وہی قضاء کا سبب ہے اسکے یہ معنی کہ جس سبب سے ادا واجب
ہوئی وہی وجوب قضاء کا سبب ہے - اور قضا عین ادا نہیں بلکہ عین واجب کے مثل دینا - یعنی واجب تو رمضان کے دن کا روزہ
رکھنا اور قضا دوسرے ایام میں اسکے مثل صوم ہے پھر مثل دینے کا سبب ادراک عدت ہے - پس اسکا تعلق نفس وجوب سے نہیں
ہے بلکہ مثل واجب دینے سے ہے - پھر کل ایام عدت تو کل قضاء کا سبب ہیں اور بعض ایام بعض کا سبب ہیں - فاحفظہ م - **وقضاء
رمضان ان شاء فرقہ وان شاء تابعہ** - اور قضائے رمضان کو اگر چاہے تو متفرق رکھے اور اگر چاہے تو پے در پے رکھے - ف -
یہی ایک جماعت عظیم صحابہ وتابعین سے مروی ہے - مع - **لاطلاق النص** - بوجہ اطلاق النص کے - ف - یعنی قولہ تعالی فعدۃ من
ایام اخر - اس سے ثبوت ہوا کہ دوسرے ایام سے شمار پورا کردین خواہ پے در پے رکھکر ہو یا متفرق ہو - **لکن المستحب المتابعۃ مسارعۃ الی
اسقاط الواجب** - لیکن پے در پے رکھنا مستحب ہے تاکہ واجب کو ادا کرنے میں مسارعت ہو - ف - اور یہ مسارعت باحادیث واشارہ
آیات مستحب مرغوب ہے - رہا یہ مسئلہ کہ مسافر و مریض وغیرہ معذور کو جب موقع ملا فوراً قضاء شروع کرنا واجب ہے یا اسمیں تاخیر کی گنجایش
ہے تو اسکا جواب آتا ہے اور خود اس سے بھی نکلا کہ اگر فوراً واجب ہو تو پھر پے در پے لازم ہو فافہم - **وان اخرہ حتی دخل رمضان آخر**
اور اگر قضاء کرنے میں تاخیر کی یہانتک کہ دوسرا رمضان آگیا تو - **صام الثانی** - دوسرے رمضان کا روزہ ادا کرے - **لانہ فی وقتہ** -
کیونکہ وہ اپنے وقت میں ہے - ف - اور اسکا صوم اسپر متعین تو کسی اور کی گنجایش نہیں رہی - **وقضی الاول بعدہ** - اور اول کو
بعد اس رمضان دوم کے قضاء کرے - ف - یعنی اسکے ذمہ سے نہ ساقط ہوا اور نہ قضاء کا وقت گیا - **لانہ وقت القضاء** - کیونکہ
یہ زمانہ بھی قضاء کا ہے - **ولا فدیۃ علیہ** - اور اسپر کچھ فدیہ لازم نہیں - ف - جیسا کہ امام مالک وشافعی واحمد کا قول ہے کہ اگر
بغیر عذر ایسی تاخیر کی تو قضاء بھی کرے اور فدیہ بھی دے - اور ہمارے نزدیک فدیہ نہیں ہے - **لان وجوب القضاء علی**

التراخی- کیونکہ قضار کا واجب ہونا تو ونگی کے ساتھ ہے- ف- فی الفور نہین ہے- حتی کان لہ ان یتطوع- حتی کہ جسپر قضاء ہے اُسکو نفل روزہ رکھنے کی اجازت ہے- ف- پس عامۂ مشائخ کے نزدیک قضار کا وجوب متراخی ہے اور آخر عمر پر البتہ تنگی سے ہوجاتا ہے البدائع یعنی پھر اسوقت فدیہ کی وصیت واجب ہوجاتی ہے- م- اور کرخی رح نے ہمارے ائمہ سے روایت کی کہ قضار کا وجوب فی الفور ہے لیکن صحیح قول اول ہے ع- والحامل والمرضع اذا خافتا علی انفسہما او ولدیہما افطرتا وقضتا- اور حاملہ عورت اور دودھ پلانے والی عورت جبکہ دونوں کو اپنی جانون کا یا اپنے فرزندون کا خوف ہو تو دونوں روزہ افطار کرین اور قضار کرین- دفعا للحرج- دفع حرج کے واسطے- ف- یعنی یہ حکم بدلیل دفع حرج ثابت ہے- م- اور اسی پر اہل العلم کا اجماع ہے- اور ذخیرہ مین ہے کہ یہان مرضع سے مراد دائی دودھ پلانے والی ہے کیونکہ مان پر دودھ پلانا واجب نہین- کاکی نے اپنے شیخ سے نقل کیا یعنی جبکہ بچہ کا باپ مالدار ہو اور بچہ مان کے سواے دوسری عورت کا دودھ لے لیتا ہو تو مان پر روزہ واجب ہے نہ دودھ پلانا- مع- شیخ محقق ابن الہمام نے اسکو رد کردیا کہ مان پر دیانت مین دودھ پلانا واجب ہے لہذا مصنف رح نے کہا- او ولدیہما- اپنے فرزندون کا خوف ہو- کیونکہ حقیقت مین بچہ اپنی مان کا ہے پس خلاصہ یہ ہوا کہ دینی حکم روزہ کے افطار کا حاملہ کو ہے جب کہ اُسکو روزہ سے اپنی جان کا یا پیٹ کے بچہ کا خوف ہو اور مرضعہ عورت کو ہے یعنی جو عورت اپنے بچہ کو دودھ پلاتی ہے جب کہ اُسکو اپنی جان کا یا بچہ دودھ پینے والے کا خوف ہو- پھر رہا یہ مسئلہ کہ دودھ پلانے پر جو دائی ہو گیا اُسکو افطار کی اجازت ہے جب کہ خوف ضرر ہو- پس کلام ذخیرہ مفید ہے کہ ہان- م- پھر جب کہ وقت رمضان واسطے صوم کے متعین ہے تو افطار سے کفارہ ہونا چاہیے- جواب دیا کہ- ولا کفارۃ علیہما- اور دونوں پر کچھ کفارہ لازم نہین ہے- لانہ افطار بعذر- کیونکہ یہ افطار کرنا عذر سے ہے کفارہ تو تعدی افطار مین ہے- ولا فدیۃ علیہما خلافا للشافعی فیما اذا خافت علی الولد- اور دونوں پر فدیہ نہین بخلاف قول شافعی کے جو فدیہ کہتے ہین ایسی صورت مین جب کہ حاملہ یا مرضعہ نے بچہ پر خوف سے افطار کیا ہو- وہو یعتبرہ بالشیخ الفانی- اور شافعی اسکو بوڑھے پھوس پر قیاس کرتے ہین- ف- یعنی کہ نفس عاجز بغیر مرض کے وجہ سے فانی پر فدیہ ہے یونہی بچہ عاجز کی وجہ سے افطار ہے تو فدیہ واجب ہے- ولنا ان الفدیۃ بخلاف القیاس فی الشیخ الفانی- اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بوڑھے پھوس کے حق مین فدیہ دینا برخلاف قیاس ہے- ف- کیونکہ روزہ تو نفس کو بھوکا و خواہش سے روکا ہوا رکھنا- اور فدیہ کسی مسکین کو خوب سیر آسودہ کردینا پس قیاس کو اسمین کچھ دخل نہین- والفطر بسبب الولد لیس فی معناہ- اور بچہ کے سبب سے افطار کرنا بوڑھے پھوس کے معنی مین نہین ہے- لانہ عاجز بعد الوجوب والولد لا وجوب علیہ اصلا- کیونکہ بوڑھا پھوس تو واجب ہونے کے بعد عاجز ہے اور بچہ پر سرے سے وجوب ہی نہین ہوا- ف- تو دونوں مین فرق ظاہر ہے- والشیخ الفانی الذی لا یقدر علی الصیام- اور وہ بوڑھا پھوس جو روزہ رکھنے کی قدرت نہین رکھتا- ف- اور جامع البرہانی مین کہا کہ شیخ فانی وہ کہ ادا کرنے سے عاجز اور اُسکی قوت لوٹنے کی امید نہین اور اسکا بنجام موت نظر آتا ہے ع- یفطر- تو وہ افطار کرے- ف- یعنی روزہ نہ رکھے- ویطعم لکل یوم مسکینا کما یطعم فی الکفارات- اور ہر روز کے واسطے ایک مسکین کو طعام دے جیسے کفارات مین دیا جاتا ہے- ف- یعنی نصف صاع- اور امام طحاوی رح کا مختار یہ کہ اسپر فدیہ واجب نہین اور یہی امام مالک کا مذہب ہے کیونکہ شیخ فانی تو موت تک عاجز ہے تو ایسے مریض کے مانند ہوا جو صحت سے پہلے مرگیا- الفتح- اور یہ قول بنظر استدلال قوی ہے کیونکہ عاجز پر وجوب ہی نہین ہے مگر احتیاطا کفارہ ہے- م- والاصل فیہ قولہ تعالی وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین- اور اصل اس بارہ مین قولہ تعالی وعلی الذین یطیقونہ فدیہ طعام مسکین ہے- ف- واضح ہو کہ یطیقونہ- اطاقہ سے ہے اور باب افعال اگر سلب کے معنی مین ہے تو ترجمہ یہ ہوا کہ ان لوگون پر جنکی طاقت سلب ہے فدیہ مسکین کا کھانا ہے- وقیل معناہ لا یطیقونہ- اور کہا گیا کہ اسکے معنی لا یطیقونہ- ف- یعنی یطیقونہ- مثبت مذکور ہے اور معنی مین لا محذوف ہے چنانچہ عطار رح نے روایت کی کہ مین نے سنا کہ

ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہ آیت پڑھی اور فرمایا کہ یہ آیت منسوخ نہیں ہے بلکہ یہ بوڑھے بچوس مرد و عورت کے لیے ہے جنکو طاقت نہیں
کہ روزہ رکھیں تو ہر روزہ کے عوض ایک مسکین کو طعام دیں۔ رواہ البخاری۔ اور یہی حضرت علی و ابن عمر وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے
مروی ہے اور کسی صحابی سے اسکے خلاف روایت نہیں تو یہ بمنزلہ اجماع کے ہوا۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ضرور اس تفسیر کو سنا
ہوگا کیونکہ قرآن میں یطیقونہ ثبت ہے اور اسکی تفسیر لا یطیقونہ۔ نفی ضرور ہے کہ بغیر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پانے کے اپنی رائے سے
نہو گی۔ اور قرآن میں حذف لا بہت واقع ہوا ہے چنانچہ قولہ تعالیٰ تاللہ تفتؤا تذکر یوسف۔ یہاں بالاتفاق لا تفتؤا معنی ہیں
قولہ تعالیٰ یبین اللہ لکم ان تضلوا یعنی ان لا تضلوا۔ اور قولہ تعالیٰ۔ رواسی ان تمید بکم۔ یعنی ان لا تمید بکم۔ امام مالک وغیرہ نے کہا کہ یہ
آیت بدون حذف لا۔ اور بغیر معنی سلب کے ہے اور معنی یہ ہیں کہ جو لوگ روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے ہیں انپر فدیہ طعام مسکین ہے
کیونکہ ابتدا میں یہ اجازت تھی چنانچہ سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب یہ آیت اتری تو تو نگروں میں سے جس نے چاہا اُسنے
روزہ نہیں رکھا اور فدیہ دیدیا۔ یہانتک کہ اُسکے بعد والی آیت نے نازل ہوکر اسکو منسوخ کر دیا ملخص الفتح۔ عینی نے لکھا کہ آیت اگر شیخ فانی
کے حق میں ہے جیسا کہ بعض سلف کا قول ہے تو منسوخ نہیں۔ اور اگر اس معاملہ میں ہے جو سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے تو منسوخ
ہونا فقط ایسے شخص کے حق میں ہے جو روزہ رکھنے سے عاجز نہو تو شیخ فانی اپنے حال پر رہا۔ ع۔ اور ظاہراً ابن عباس رضی اللہ عنہ کی
روایت بخاری کے یہی معنی ہیں۔ اور حق یہ ہے کہ اگر شیخ فانی کو روزہ کی قدرت نہیں تو صریح آیت میں جو شخص کسی چیز کی استطاعت نہ رکھتا
ہو اُسپر وجوب نہیں ہوتا۔ رہا یہ کہ فدیہ اُسکے عوض دیدے تو یہ فرع استطاعت کی ہونا چاہیے علاوہ برین ہر شخص فدیہ کی قدرت نہیں
رکھتا۔ فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔ اگر شیخ فانی سفر میں ہو پھر مقیم ہونے سے پہلے مر گیا تو چاہیے کہ اسپر فدیہ کی وصیت کرنا لازم نہ ہو
کیونکہ شیخ فانی کے حق میں تخفیف کی نظر ہے نہ سختی کی۔ معف۔ ۲۔ **ولو قدر علی الصوم**۔ اور اگر شیخ فانی کو روزہ رکھنے کی قوت آگئی
ـــ حالانکہ وہ فدیہ دے چکا۔ **یبطل حکم الفداء**۔ تو فدیہ کا حکم باطل ہوگیا۔ **لان شرط الخلیفۃ استمرار العجز**۔ کیونکہ خلیفہ ہونے کی
شرط دائمی عجز ہے۔ فـ یعنی جب کہ اصل یعنی روزہ رکھنے سے برابر عاجز رہے تو بجائے اسکے فدیہ قائم ہو سکتا ہے اور جب اسکو قوت
آگئی تو اصل کا وجود ہوا پس خلیفہ نہیں ہو سکتا۔ نظیر اسکی عورت کی عدت میں حیض ہیں مگر جس عدت کو حیض سے یاس ہے تو وہ
تین مہینہ سے عدت پوری کرے پھر اگر درمیان میں اسکو حیض آگیا تو مہینہ کا حکم مٹ گیا اور اب نئے سر سے حیض کے شمار سے
عدت پوری کرے۔ ع۔ پھر ظاہر یہ کہ عاجزی دائمی سے مہینہ ختم تک عاجزی برابر رہنا معتبر ہے چنانچہ اگر بعد ماہ رمضان کے قادر ہوا تو
فدیہ پورا ہونا چاہیے اور میں نے صریح نہیں دیکھا۔ م۔ فدیہ اسی روزہ سے روا ہے جو بذات خود اصل ہو یعنی کسی چیز کا بدل نہو پس اگر
قضائے رمضان ادا نہ کی یہانتک کہ شیخ فانی ہو گیا تو اسکو فدیہ دینا جائز ہے مگر عمر بھر سوائے پانچ عید کے روزہ رکھنے کی نذر کی پھر
بوجہ شغل معیشت کے عاجز ہوا تو افطار کرکے فدیہ دیدے جب کہ اسکو یقین ہو گیا کہ قضا پر قادر نہو گا اور اگر فدیہ دینے پر بوجہ
مفلسی کے قادر نہ ہو تو اللہ تعالیٰ سے استغفار کرکے شروع کرے اور اگر نذر دائمی نہو پھر گرمی کی شدت میں قادر نہوا تو جاڑوں میں رکھے
اگر ایک روز معین کی نذر کی اور ادا نہ کی یہانتک کہ فانی ہو گیا تو اُسکا فدیہ دیدے اگر کفارہ قسم و نذر میں بردہ آزاد کرنیکو نہ پایا اور وہ شیخ فانی
ہے یا انجام کو ہو گیا تو اُسوقت صوم کا فدیہ نہیں جائز کیونکہ یہ روزہ تو غیر کا بدل ہے۔ اگر کفارہ دینے کی وصیت کرکے مرا تو تہائی ترکہ سے جائز ہے
واضح ہو کہ فدیہ میں طعام اباحت جائز ہے یعنی سیر کر کھانا دو وقتہ خوراک بخلاف صدقہ الفطر کے کہ اسمین مقدار منصوص ہے اور فدیہ میں طعام
منصوص ہے۔ معف۔ **ومن مات وعلیہ قضاء رمضان فاوصی بہ اطعم عنہ ولیہ لکل یوم مسکینا نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر**
جو شخص مرنے لگا اور اُسپر قضاء رمضان لازم ہے (یا نذر یعنی مثل صوم) پس اسنے فدیہ کی وصیت کی تو ولی اُسکی طرف سے ہر روزہ کے
واسطے ایک مسکین کو طعام دیدے آدھا صاع گیہوں یا ایک صاع خرما یا جو۔ فـ اور فتح القدیر میں گذرا کہ یہ مقدار لازم نہیں بلکہ دو وقتہ
سیر خوراک کافی ہے پھر میں کہتا ہوں کہ گیہوں یا جو و خرما کی بھی خصوصیت نہونا چاہیے بلکہ اوسط طعام ہو اسکو سیر کر دینا کافی ہوگا ومثل ہذا اگر

قیمت دینا چاہیے تو سیری کے حساب سے قیمت جائز ہے اور جو کتاب میں مذکور ہے اس حساب سے ہولی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ اگر کہا جاوے کہ شیخ فانی کو فدیہ روا ہے اور تم نے یہ مرنے والے کا حکم بیان کیا تو کیا شیخ فانی مراد ہے جواب یہ کہ نہیں بلکہ عام ہے خواہ شیخ فانی ہو یا کوئی اور ہو۔ **لانہ عجز عن الاداء فی آخر عمرہ فصار کالشیخ الفانی** ۔ کیونکہ آخر عمر یعنی مرتے دم واجب کو ادا کرنے سے عاجز ہو چکا تو اسوقت مثل شیخ فانی کے ہو گیا۔ **ف** ۔ پس فدیہ جائز ہوا۔ لہذا اگر اتفاق سے بچ گیا اور نہ مرا تو فدیہ کچھ نہیں اور اسپر قضاء واجب ہے۔ **ثم لابد من الایصاء عندنا** ۔ پھر فدیہ کی وصیت کرنا ضرور ہے ہمارے نزدیک۔ **ف** ۔ اور امام مالک کے نزدیک یعنی اسپر وصیت فدیہ واجب ہے حتی کہ اگر اسنے خود وصیت نہ کی تو بنظر احکام دنیاوی وارثوں پر کچھ لازم نہیں ہے۔ **کمافی قاضیخان خلافا للشافعی** ۔ اسمیں امام شافعی کا خلاف ہے۔ **ف** ۔ انکے نزدیک وارثوں پر فدیہ دینا لازم ہے اگرچہ اسنے وصیت نہ کی ہو یہی امام احمد کا قول ہے جیسے ہمارے نزدیک بھی دیانت کی راہ سے وارثوں پر ایسا لازم ہے م ع۔ **وعلی ہذا الزکوٰۃ** ۔ اور زکوٰۃ بھی اسی اختلاف پر ہے۔ **ف** ۔ چنانچہ جسپر زکوٰۃ واجبہ باقی ہو مرتے دم ہمارے و امام مالک کے نزدیک وصیت کرے وجوباً۔ اور شافعی و احمد کے نزدیک کچھ حاجت نہیں۔ بلکہ وارثوں پر ادا کر دینا لازم ہے۔ **ہو یعتبرہ بدیون العباد** ۔ امام شافعی اس قرضہ الٰہی کو بندوں کے قرضہ پر قیاس کرتے ہیں۔ **ف** ۔ چنانچہ اگر میت پر کسی بندہ کا حق مالی ہو تو ترکہ سے ادا کرنا واجب ہے اگرچہ میت نے وصیت نہ کی ہو تو قرضہ الٰہی عزوجل زیادہ احق واقدم ہے۔ **اذ کل ذلک حق مالی یجری فیہ النیابۃ** ۔ کیونکہ یہ سب حق مالی ہیں جنمیں نیابت جاری ہوتی ہے۔ **ف** ۔ تو جیسے بندوں کا قرضہ میت کی نیابت میں وارث ادا کرے اسی طرح قرضہ الٰہیہ بھی میت کی نیابت میں وارث ویدے۔ اور امام احمد کے نزدیک تو مالی عبادت کی خصوصیت نہیں بلکہ بدنی عبادت بھی وارث ادا کر سکتا ہے اور جواب یہ کہ دونوں میں فرق ہے اسطرح کہ حقوق العباد میں تو وارث کا دینا ہی مقصود ہے کہ قرضخواہ کو پہونچ گیا اور حقوق الٰہی میں صرف ادا کافی نہیں بلکہ نیت خالصہ ضرور ہے حتی کہ جس نے مال زکوٰۃ میں کبھی خلوص نیت نہ کی اور مال دیا تو وہ زکوٰۃ عبادت نہوئی م۔ **ولنا انہ عبادۃ** ۔ اور ہمارے واسطے دلیل یہ ہے کہ فدیہ دینا ایک عبادت ہے۔ **ولابد فیہ من الاختیار** ۔ اور اس عبادت کے ادا کرنے میں اختیار ضرور ہے۔ **ف** ۔ تاکہ نیت کے ساتھ اپنی قدرت و اختیار سے نہ بطور مجبوری کے۔ **وذلک فی الایصاء دون الوراثۃ** ۔ اور یہ بات وصیت کرنے کی صورت میں حاصل ہے نہ وراثت کے ذریعہ سے۔ **ف** ۔ حتی کہ کہا جاوے کہ وارث ہونے سے مورث کا قائم مقام ہوا۔ **لانہا جبریۃ** ۔ کیونکہ وراثت تو جبری ہے۔ **ف** ۔ یعنی خود اختیاری نہیں ہے اسی وجہ سے اگر کوئی شخص مرتے وقت کہے کہ ان وارثوں کو اپنا وارث نہیں کرتا تو بعد موت کے یہ لوگ وارث ہیں۔ اور اگر کوئی وارث کہے کہ تم لوگ بانٹ لو کہ میں مال کا وارث نہیں ہوا یا وارث لوگ ملکر مال پر قبضہ کر کے ایک کو خارج کریں تو کچھ نہیں بلکہ یہ شخص ترکہ میں سے اپنے مفروض حصہ کا مالک ہے اور جنہوں نے نہ دیا وہ لوگ غاصب ہیں۔ بالجملہ اللہ تعالیٰ نے نص قرآن میں جن وارثوں کا جو حصہ مقدر فرمایا ہے وہ ترکہ میں سے ہر ایک کا حق ہو جاتا ہے اگرچہ میت نہ چاہے یا وارث کو نہ ملے۔ لہذا اس دیار کے بعض قصبات میں جو رسم جاری ہے کہ لڑکی کا حصہ ترکہ میں سے نہیں دیتے ہیں یہ لوگ غاصب و قیامت میں ضامن ہیں مگر آنکہ لڑکی معاف کر دے م۔ **ثم ہو تبرع ابتداء** ۔ پھر واضح ہو کہ یہ وصیت ابتداء میں تبرع ہے۔ **ف** ۔ یعنی قضاء روزہ ادا ہے اور میت کا تبرع کرنا یعنی احسان کا فعل مالی کرنا صرف تہائی ترکہ سے متعلق ہوتا ہے۔ **حتی یعتبر من الثلث** ۔ حتی کہ یہ تبرع صرف تہائی سے معتبر ہو گا۔ **ف** ۔ بخلاف بندوں کے قرضہ کے کہ وہ کل ترکہ سے وصول کیے جاوینگے۔ اور امام مالک و احمد کے نزدیک وصیت فدیہ بھی کل مال سے متعلق ہوگی۔ اور یہ جو فرمایا کہ یہ وصیت ابتداء میں تبرع ہے تو ابتداء کی قید اسواسطے کردی کہ آخر تو مال ایک حق واجب کا بدل ہو جاویگا۔ حاصل یہ ہے کہ اگر مرتے وقت روزوں کی فدیہ کی وصیت کی تو تمام ترکہ میں سے صرف ایک تہائی سے متعلق ہوگی کیونکہ تبرع صرف تہائی سے جاری ہوتا ہے۔ پس اگر فرض کرو کہ اسپر سالہا سال کی قضاء رمضان کی

فدیہ مثلاً دو سو روپیہ ہوتا ہے اور تہائی ترکہ اسکا اسقدر یا زیادہ ہے تو فدیہ ادا ہو جائیگا اور اگر تہائی اس سے کم ہے تو جسقدر تہائی ہے وہی دیجائیگی
اور وارثون پر زیادہ واجب نہین مگر آنکہ وارث لوگ احسان کرکے اپنی خوشی سے اپنے مورث کو مواخذہ آخرت سے چھڑا دین بشرطیکہ
سب وارث عاقل بالغ اور احسان کرنے کے لائق ہون۔ پھر جب اُنھون نے فدیہ دیا تو یہ واجب روزون کا بدلا ہو گیا۔ پھر واضح ہو کہ
فدیہ کا جواز فقط روزے مین منصوص ہوا ہے م۔ والصلوۃ کالصوم باستحسان المشائخ۔ اور نماز بھی مشائخ کے استحسان سے مانند روزہ
کے ہے۔ ف۔ یعنی دلیل قیاس ظاہری تو اسکو مقتضی ہے کہ قضاے نماز کا فدیہ نہو کیونکہ آدمی کو حالت حیات مین کبھی نماز کا فدیہ بمال جائز
نہوا یون ہی موت کے بعد بھی جواز نہین لیکن مشائخ نے بدلیل استحسان نماز کو مانند روزہ کے جانا کیونکہ دونون عبادات بدنیہ ہین اور
اور حالت حیات مین نماز بمال نہونا بعضے اسرار کے ساتھ ہے تو جب موت سے عاجز ہوا تو نماز کا فدیہ بھی ہونا چاہیے۔ اور توضیح بہت دراز
ہے۔ پھر محمد بن مقاتل رح پہلے کہتے کہ ایک یوم کی نمازین بمنزلہ ایک یوم روزہ کے ہین پھر رجوع کیا اور جماعۃ مشائخ سے متفق ہوے کہ
کل صلوۃ تعتبر بصوم یوم۔ ہر نماز ایک یوم روزہ کے برابر معتبر ہے۔ ہو الصحیح۔ یہی صحیح ہے۔ ف۔ وجہ اعتبار یہ کہ ہر نماز ایک فرض
علیحدہ ہے جیسے ایک روزہ نہ آنکہ پانچون نمازین ملکر ایک فرض یومیہ ہے م نفع۔ مسئلہ بعضے شہرون مین مال از میت کھوائین حسب
مقدور اموال کو جنازہ کے ساتھ لیجاتے ہین اور ملاؤن وحافظون کو اس شرط سے دیتے ہین کہ میت کے گناہ و قضا نمازین و روزے
تم پر ہین بعوض اس مال کے۔ پس یہ ہر صورت مین باطل ہے خواہ شرط ہو یا نہو اور مال واپس کرنے کا استحقاق ہے مگر آنکہ وہ مال بطور
صدقہ دیا ہو۔ اور اگر ان لوگون نے میت کی قضا نمازون وصیام رمضان و نذر کا فدیہ دیا ہوتا تو بہت مرغوب تھا۔ اگر یہ معلوم نہو کہ
میت پر قضا فرائض کسقدر ہین تو اسکا حیلہ یہ ہے کہ میت کے سال عمر مین سے ایام نابالغی نکال کر باقی ایک سال کا سب متروک فرض
کرکے اسکی مقدار کفارہ مثلاً دس روپیہ ہین اور یہ پچاس سال حیات بحالت بلوغ ہین تو ایک سال کا فدیہ ایک فقیر کو دیدے پھر وہ
فقیر بھی مال مقبوضہ وارث کو ہبہ کردے مع قبضہ پھر وارث اسکو میت کے دوسرے سال کے کفارہ مین دے مع قبضہ پھر فقیر اسکو
وارث کو ہبہ مقبوضہ کردے اسی طرح پچاس پورے ہون تو سب فدیہ پورا ہو جائیگا۔ اور اسکی اصل کتاب الحیل مین انشاء اللہ تعالی
آویگی فلیحفظ واللہ تعالی ہو الموفق م۔ ولا یصوم عنہ الولی ولا یصلی۔ اور میت کی طرف سے اسکا ولی روزہ نہین رکھیگا اور نہ نماز
پڑھیگا۔ ف۔ یعنی اگر میت کی قضا روزون و نمازون کو میت کی طرف سے اسکا ولی و وارث پڑھ دے تو یہ جائز نہین ہے۔
لقولہ علیہ السلام لا یصوم احد عن احد ولا یصلی احد عن احد۔ بدلیل حدیث کہ کوئی کسی کے بدلے روزہ نہین رکھیگا اور
نہ کوئی کسی کے بدلے نماز پڑھ دیگا۔ ف۔ لیکن اسکے حدیث از رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہونے مین کلام ہے۔ ہان ابن عباس و
ابن عمر رضی اللہ عنہما کا قول صحیح ہوا ہے۔ اور عینی رح نے نقل کیا کہ امام مالک و داؤد ظاہری و احمد کے نزدیک اگر کوئی دوسرے کیطرف
سے قضا کردے تو کافی ہوگا اور یہی شافعی رح کا قدیم قول تھا۔ وجہ یہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی
خدمت مین ایک مرد حاضر ہوا اور عرض کیا کہ میری ماں مرگئی اور اسپر ایک ماہ کے روزے ہین تو کیا مین اُسکی طرف سے قضا کردون آپ نے
فرمایا کہ اگر تیری ماں پر قرضہ ہوتا تو بھلا اسکو تو ادا کرتا۔ اسنے عرض کیا کہ ہان ادا کرتا تو آپ نے فرمایا کہ پھر اللہ تعالی کا قرضہ اس سے بڑھکر
ادا کے لائق ہے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ ایک روایت مین ہے کہ ایک عورت آئی اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ میری ماں مرگئی اور اسپر
صوم نذر ہے۔ الخ۔ آخر مین ہے کہ پس تو اپنی ماں کی طرف سے روزہ رکھ۔ الصحیح۔ اور ایک روایت مین ہے کہ ایک عورت نے آکر عرض کیا کہ
میری بہن مرگئی الخ۔ الصحیح۔ اور بعض نے حدیث مین اسی وجہ سے اضطراب خیال کیا لیکن کوئی وجہ نہین ہے اسواسطے کہ اس عورت
میت کے واسطے اسکا بیٹا و بیٹی و بہن ہر ایک نے علیحدہ یا ایک ساتھ دریافت کیا اور راوی نے ہر ایک کو روایت کر دیا۔ حضرت
عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مرا در حالیکہ اُسپر روزہ باقی ہے تو اسکی طرف سے
اسکا ولی روزہ رکھے۔ الصحیحین۔ یہ روایات صریح ہین کہ میت کی طرف سے ولی کو روزہ رکھنا جائز ہے۔ شیخ ابن الہمام رح نے مباحثہ

گیا کہ اول تو نماز کا قرضہ ہوتا نہین ہی۔ دوم یہ کہ ابن عباس رض نے فتوی دیا کہ کوئی دوسرے کی طرف سے روزہ نہ رکھے اور نہ کوئی دوسرے
سے نماز پڑھے۔ رواہ النسائی۔ اور عبدالرزاق نے بسند صحیح حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے یہی روایت کی اور آخر مین زیادہ ہی کہ ابن عمر
رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر تجھے کچھ کرنا ہو تو اسکے واسطے صدقہ دے اور قربانی کر۔ پھر اصول مین مقرر ہو چکا کہ حدیث کا راوی جب
حدیث کے مخالف فتوی دے تو اسکی روایت کچھ حجت نہین رہتی وہ محتمل نسخ ہی اور اسی کے موید وہ کہ جو مالک نے مؤطا مین لکھا کہ مجھے
یہ خبر پہونچی کہ جو صحابہ و تابعین مدینہ منورہ مین تھے مین نے کسی کو نہین سنا کہ اسنے کسی کو حکم دیا ہو کہ دوسرے سے روزہ رکھے یا نماز پڑھے
اس سے معلوم ہوا کہ آخر تک امر اسی پر ٹھہرا کہ کوئی دوسرے کی طرف سے نماز و روزہ نہین کرسکتا۔ ملخص الفتح۔ مترجم کہتا ہی کہ بعین الانصاف
نظر کرنے مین یہ جواب شافی نہین اسواسطے کہ حدیث مین میت کی طرف سے ولی کا روزہ رکھنا صحیح ہی اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کا
فتوی مجمل یعنی ولی کو اور غیر ولی مانند نوکر و دوست کو اور میت و زندہ سب کو شامل ہی۔ ہان فتوی ابن عمر رضی اللہ عنہ میت کے واسطے ظاہر
ہی لیکن ولی و غیر ولی کی تصریح نہین ہی تو ایسی صورت مین خلاف روایت فتوی لازم نہین ہوا۔ اور نسخ ضرور نہین اور امام مالک کے بلاغ مذکور
مین صرف یہ بیان ہی کہ مدینہ مین ایسا واقعہ سننے مین نہین آیا تو اس سے یہ لازم نہین کہ جائز نہو۔ شاید کہ فدیہ دینا بہتر قرار دیکر اسی پر اکتفا
کیا گیا تاکہ ولی کو اپنا وقت اپنی آخرت کے واسطے بچ رہے لیکن اس صورت مین مخفی نہین کہ فدیہ بالاتفاق صحیح ہی اور ولی کی نماز
روزہ مین شک ضرور پیدا ہو گیا اگرچہ جائز ہونا ارجح رہا پھر جب ہمنے دیکھا کہ دین مین احتیاط واجب ہی اور شک کو چھوڑ کر یقین کی طرف
جانا بصحیح حدیث مین حکم ہی تو وہ ارجح بھی نہ رہا پس ہمارا یہی مذہب ٹھہرا کہ فدیہ دے اور بدنی عبادت نہ کرے خصوص جبکہ حدیث مرفوع
مین احتمال ہی کہ یہ معنی ہون کہ سائل نے آکر دریافت کیا میری ماں پر روزے تھے یعنی اسنے فدیہ نہین دیا پس کیا مین اسکی طرف سے
ادا کرون۔ اگرچہ سائلہ عورت کے جواب مین کہ صومی عن امک اور حدیث ام المومنین عائشہ مین۔ صام عنہ ولیہ۔ صریح خود فعل صوم عنہ
ہین۔ مگر تاویل تو اسی کو کہتے ہین کہ مرجوح معنی بوجہ کسی دلیل کے لینا۔ فافہم واللہ تعالی اعلم۔ **ومن دخل فی صلوۃ التطوع او فی صوم
التطوع ثم افسدہ**۔ اور جو شخص کہ نماز نفل مین یا روزہ نفل مین داخل ہوا پھر اسکو فاسد کر دیا۔ ف یعنی نماز نفل کا تحریمہ باندھ لیا اور
روزہ نفل کو نیت سے طلوع فجر پر شروع کر دیا پھر اسکو فاسد کیا خواہ عمدا اسکو توڑا یا کوئی وجہ ایسی پیش آئی جس سے فساد ہو گیا مثلا نفل
مین کوئی رکن ترک ہو گیا حتی کہ سلام و کلام کر دیا اور روزہ مین حلق سے پانی اتر گیا تو فاسد ہوا۔ **قضاہ**۔ تو حکم یہ کہ اسکو قضا کرے
ف یعنی واجب ہو گیا کہ اسکو قضا کرے۔ بوجہ اسکے کہ اپنی ذات مین تو یہ فعل واقعی نفل ہی مگر طاعت کو باطل کرنا منع ہی تو پورا
کرنا واجب ہی۔ امام مالک کہتے ہین کہ اگر کسی عذر سے فساد ہو گیا ہو تو قضا لازم نہین ہی۔ ورنہ لازم ہی۔ **خلافا للشافعی**۔ برخلاف
امام شافعی۔ ف و امام احمد کے کہ مطلقا قضا لازم نہین کہتے ہین۔ **لہ انہ متبرع بالمودی**۔ امام شافعی کے واسطے دلیل یہ ہی کہ یہ تو نفل
روزہ یا نماز کے ساتھ نیکوکاری زائد ہی۔ ف یعنی فرض و واجب نہین بلکہ زائد ہی اس نام سے یہ شخص محسنین یعنی نیکوکارون مین داخل
ہوتا۔ اور اللہ تعالی نے فرمایا کہ۔ ما علی المحسنین من سبیل۔ یعنی محسنین پر گرفت کی کوئی راہ نہین ہی۔ **فلا یلزمہ ما لم یتبرع بہ**۔ تو جس روزہ
یا نماز کے ساتھ اسنے تبرع نہین کیا وہ کرنا اسپر لازم نہوگا۔ ف ورنہ خلاف آیت کے اسپر گرفت لازم آویگی اور نظیر اسکی یہ کہ کسی نے جیب
مین دو درم ڈالے کہ انکو صدقہ دیگا پھر اسنے صرف ایک صدقہ دیا تو دوسرے کا صدقہ کرنا اسپر لازم نہین ہی کیونکہ اگر ایک بھی صدقہ نہ کرے
تو کچھ لازم نہین ہی۔ م۔ **ولنا ان المودی**۔ اور ہماری دلیل یہ کہ جو روزہ و نماز کہ ادا ہو گئی۔ ف اپنی ذات سے تبرع و نفل زائد
ہی لیکن جب اسکو شروع کر کے ادا کرنے لگا تو اسمین ایک صفت بڑھی کہ۔ **قربۃ و عمل**۔ وہ ایک عبادت و عمل ہی۔ ف اور ہمکو
اللہ تعالی نے نیک اعمال مین حکم فرمایا کہ لا تبطلوا اعمالکم تم اپنے اعمال کو باطل مت کرو۔ باطل و فاسد یہان دونون برابر ہین
پس نفل ہونے کی راہ سے اگرچہ وہ لازم نہو۔ **فیجب صیانتہ بالمضی عن الابطال**۔ تو باطل کرنے سے بچانا بذریعہ تمام کرنیکے
واجب ہی۔ ف پس حاصل یہ ہوا کہ نفل اپنی ذات سے لازم نہین حتی کہ چاہے اسکو کبھی شروع نہ کرے لیکن جب اسکو

بغیر مظنونہ کے شروع کیا تو عمل ہوا جسکا پورا کرنا واجب ہے۔ واذا وجب المضی وجب القضاء بترکہ۔ اور جب اسکو پورا کرنا واجب تو
اسکو ادھورا چھوڑنے سے قضاء واجب ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث میں ہے کہ نفل روزہ رکھنے والا اپنا خود حاکم ہے چاہے روزہ
رکھے اور چاہے افطار کرے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی۔ جواب یہ کہ افطار کے معنی توڑنا نہیں ہیں بلکہ روزہ نہ رکھنا جیسا کہ
صحاح کی احادیث میں بکثرت یہ استعمال موجود ہے تو معنی یہ کہ جو شخص نفل روزے رکھتا ہے اسپر کوئی حکم الٰہی نہیں ہے بلکہ وہ خود مختار ہے
چاہے رکھے اور چاہے نہ رکھے۔ لیکن صحیح مسلم میں حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ ہم نے کہا کہ یا رسول اللہ ہمارے پاس حلوائے
حیس کا ہدیہ آیا ہے تو فرمایا کہ اچھا میرے سامنے لاؤ اور میں نے تو صائم صبح کی تھی پھر آپ نے اسمیں سے کھایا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ
پورا کرنا واجب نہیں تو پھر قضاء بھی واجب نہو گی۔ اور عمدہ جواب یہ ہے کہ پورا کرنا عذر میں واجب نہیں چنانچہ ظاہر الروایۃ میں ہے بلکہ
منتقی میں بغیر عذر توڑ کر قضاء کرنا بھی جائز ہے اور ظاہر الروایۃ کے موافق ضیافت بھی بقول صحیح عذر ہے چنانچہ حدیث ابوجحیفہ رضی
در بارہ ابو الدرداء رضی اللہ عنہ کے صحیح بخاری میں ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حلوائے حیس تناول فرمایا اور لازم نہیں
آتا کہ آپ نے قضاء نہیں کیا۔ حالانکہ قضاء کا حکم دوسری حدیث میں صریح ہے جسکو ابوداؤد و ترمذی ونسائی نے حضرت عائشہ رضی
سے روایت کیا کہ میں اور حفصہ دونوں روزے سے تھیں کہ ہمارے سامنے طعام آیا جسکی خواہش ہم پر غالب ہوئی تو ہمنے
اسمیں سے کھا لیا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو حفصہ نے مبادرت کر کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
یہ واقعہ ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ تم دونوں اس روزہ کی جگہ ایک روزہ قضاء کرو۔ ترمذی رح نے اسکو مرسل صحیح کہا
لیکن ابن حبان نے اپنی صحیح میں اسکو جریر بن حازم عن یحییٰ بن سعید عن عمرۃ عن عائشہ رض سے موصول صحیح روایت کیا اسیطرح
طبرانی رح نے حدیث ابن عباس وابوہریرہ رض سے اور بزار رح نے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے باسانید صحیحہ مختلف طرق سے
روایت کیا کہ اب اسکے ثبوت میں کچھ شک نہیں رہا جیسا کہ شیخ محقق ابن الہمام نے تفصیل تمام بیان کیا ہے۔ ابن حزم رح نے صحیح
ابن حبان کی اسناد کو صحیح کہا اور اقرار کیا کہ اس سے قضاء کرنے کا حکم صحیح ثابت ہے۔ مؤطا میں شعبہ وطرق سے مرسل روایت ہے
یعنی کہ ابن القطان نے کہا کہ یہ اسانید صحیح اور ارسال کچھ مضر نہیں ہے۔ پھر جب مرسل بدرجہ موصول ہے حالانکہ وہ موصول باسناد
صحیح ثابت تو حدیث کی صحت میں کچھ شک نہیں رہا۔ اور دارقطنی نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ دعوت میں ایک
شخص کنارے ہو بیٹھا اور کہا کہ میں صائم ہوں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیرے بھائی نے تکلف کر کے تیرے واسطے
طعام تیار کیا اور تو کہتا ہے کہ میں صائم ہوں تو کھا اور اسکی جگہ ایک روزہ رکھ لیجیو۔ رفذ رواہ ابوداؤد الطیالسی م۔ اس حدیث
سے معلوم ہوا کہ دعوت عذر ہے م نفع۔ ثم عندنا لا یباح الافطار فیہ بغیر عذر فی احدی الروایتین لما بینا۔ پھر ہمارے
نزدیک نفل میں بغیر عذر افطار کرنا مباح نہیں موافق دو روایتوں میں سے ایک روایت کے بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا۔
ف۔ کہ عمل کو باطل کرنا ممنوع ہے۔ اور دوسری روایتیں اسواسطے ہوئیں کہ منتقی بھی ظاہر الروایۃ کی کتابوں میں سے ہے جسمیں بغیر
عذر توڑنا بھی مباح ہے۔ **ویباح بعذر**۔ اور عذر سے توڑنا مباح ہے۔ ف۔ بالاتفاق۔ **والضیافۃ عذر لقولہ علیہ السلام
افطر واقض یوما مکانہ**۔ اور ضیافت ایک عذر ہے بدلیل قول حدیث کہ افطار کر اور اسکے بجائے ایک روز قضاء کر۔ ف۔
اور شیخ محقق ابن الہمام نے کہا کہ منتقی کی روایت یعنی بغیر عذر افطار جائز ہونے پر دلائل متظافر ہیں یعنی دلائل اسی کو صحیح
ثابت کرتے ہیں۔ مف۔ اور ظہیریہ میں کہا کہ صحیح مذہب یہ کہ صاحب الدعوۃ اگر خالی حاضری پر خوش ہو تو افطار نہ کرے ورنہ
افطار کر دے۔ میں کہتا ہوں کہ یہی صحیح ہے کیونکہ حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں مرفوع ہے کہ دعوت قبول کر کے جاوے پھر اگر
صائم ہو تو کہدے اور دعا کرے یہ دو حدیثیں ترمذی میں صحیح ہیں۔ م۔ عینی رح نے لکھا کہ یہ سب زوال سے پہلے ہے اور رہا بعد الزوال
تو افطار نہ کرے مگر آنکہ اسمیں والدین میں سے کسی کی نافرمانی ہو۔ اور مرض سب زمانوں میں یعنی رمضان وغیرہ میں عذر ہے۔ الذخیرۃ

واذا بلغ الصبی - اور جب طفل بالغ ہوا - ف - مثلاً رمضان کے دن میں اُسکو احتلام ہوا۔ یونہی ہر معذور کہ بعد فجر کے کچھ کھانے پر اُسکا عذر دور ہو گیا ع - او اسلم الکافر - یا کافر اسلام لایا - فی رمضان - یعنی دن میں رمضان کے - امسکا بقیۃ یومہما - تو باقی دن امساک رکھیں - ف - یعنی روزہ دار کی طرح کوئی چیز منافی نہ کریں - قضاء لحق الوقت بالتشبہ - تاکہ ماہین مشابہت میں وقت عزیز کا حق پورا ہو - ف - پھر صحیح یہ کہ یہ امساک واجب ہے چنانچہ عاشورا میں حدیث صحیح میں آیا کہ جس نے کچھ کھالیا ہو وہ باقی دن امساک کرے کہ آج یوم عاشورا ہے - یہ حکم مفید وجوب ہے - پھر مانند بلوغ طفل و اسلام کافر کے حائضہ جب کہ دن میں پاک ہوئی یا نفاس والی پاک ہوئی اگرچہ فجر سے متصل ہوں کیونکہ انکے واسطے فجر سے پہلے پاک ہونا شرط ہے اور مجنون کو افاقہ یا مریض کو صحت یا مسافر کو اقامت بعد زوال کے ہوئی یا کچھ کھانے کے بعد قبل زوال کے ہوئی تو بقیہ روز امساک کریں اور قبل زوال کے کچھ کھانے کی قید اسواسطے کہ اگر کچھ کھایا نہو تو نیت کا وقت باقی ہے پس روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر افطار کی نیت کی مگر کچھ افطار نہ کیا حتی کہ نیت کے وقت تک آگیا تو اسپر روزہ کی نیت واجب ہے - اور اسی طرح جس نے رمضان میں عمداً افطار کر دیا ہو یا خطا سے مثلاً پانی حلق میں چلا گیا ہو یا اُس دن شک تھا اس لیے اُسنے کھالیا پھر ظاہر ہوا کہ یہ دن رمضان کا ہے یا اپنے گمان سے سحری کھائی حالانکہ فجر ہو گئی تھی تو ایسی حالتوں میں باقی دن بھر روزہ کے مثل امساک واجب ہے الفتح - امام صفار نے فرمایا کہ صحیح یہ کہ امساک مستحب ہے - الشابیع - (فروع) محققین مشائخ نے مثل کرخی و ابوبکر الجصاص رازی وغیرہم نے ائمہ سے روایت کی کہ نفل روزہ میں افطار کرنا بغیر عذر کے حلال نہیں - ف ک - یہی اصح ہے - محیط السرخسی - ضیافت بمذہب صحیح اسوقت عذر ہے کہ صاحب دعوت کو نہ کھانے میں ملال ہو - المحیط - اور یہ صاحب الدعوت کے لیے بھی عذر ہوگا - الصدر - اور یہ اسوقت کہ افطار قبل الزوال ہو - رہا بعد زوال کے کسی حالت میں افطار نہ کرے مگر جب کہ والدین میں سے کسی کی نافرمانی ہوتی ہو - المحیط - اور صوم واجب میں دعوت ضیافت کچھ عذر نہیں - النہایہ - پھر باوجود امساک واجب ہونے کے فرمایا - ولو افطرا فیہ لا قضاء علیہما - اگر طفل بالغ ہونے والے یا اسلام لانے والے نے اگر باقی دن میں افطار کیا تو دونوں پر قضا واجب نہیں - ف - لان الصوم غیر واجب فیہ - کیونکہ روزہ اس دن میں واجب نہیں - ف - اسلیے کہ طفل اگرچہ نفل کے لائق تھا لیکن اس پر فرض نہ تھا اور کافر کسی لائق نہ تھا تو اُس دن کا روزہ اُنپر واجب نہ تھا جسکی قضا ہو ہاں باقی وقت میں امساک واجب ہے اور امساک کی کوئی قضا نہیں ہے - رہا اُس دن کے بعد کیا حکم ہے تو فرمایا - وصاما بعدہ - اور بعد اُس روز کے جو ایام رمضان ہوں دونوں اُنکا روزہ رکھیں - ف - یعنی بطریق فرض کے - لتحقق السبب - بوجہ سبب متحقق ہونے کے - ف - یعنی ماہ رمضان - والاہلیۃ - اور اہلیت متحقق ہونے کے - ف - یعنی عاقل بالغ مسلمان جو حیض و نفاس و عذر سے پاک ہے اگر کہا جاوے کہ جس زمانہ میں طفل بالغ ہوا یا کافر مسلمان ہوا اُسی دن روزہ کی اہلیت حاصل ہو گئی اور ماہ رمضان بھی موجود ہے تو کیا اُسدن کا روزہ قضا کریں جیسے نماز میں اگر بالکل آخر وقت نماز شروع ہو سکے بقدر صرف تحریمہ باندھنے کے وقت بلوغ یا اسلام ہو تو یہ نماز قضا کرنی واجب ہوتی ہے اور کیا اس رمضان کے گذرے دنوں کی بھی قضا کریں جیسے مجنون اگر درمیان میں کسی وقت اچھا ہو گیا تو وہ ابتداء رمضان سے اُسوقت تک قضا کرے اور باقی دنوں کے روزے رکھے - جواب اسکا کتاب میں فرمایا - ولم یقضیا یومہما ولا ما مضی - اور یہ بالغ ہونے والا اور یہ اسلام لانے والا جس دن میں بالغ اور مسلمان ہوئے ہیں اُسدن کو قضا نہیں کریں اور نہ تب تک کے گذرے ایام قضا کریں - لعدم الخطاب - بوجہ خطاب نہونے کے - ف - یعنی اللہ تعالی نے جو رمضان میں روزے رکھنے کا حکم دیا تو ایسے بندوں کو مخاطب فرمایا کہ ایمان والے عاقل بالغ ہوں پس انھیں کو خطاب فرمایا اور انھیں پر ادا کرنا فرض ہوا اور طفل غیر بالغ اور شخص کافر کو خطاب ہی نہیں تھا تو انپر قضا بھی واجب نہیں - ہاں وقت بلوغ و اسلام کے خطاب متوجہ ہوا تو آیندہ تعمیل کریں - وہذا بخلاف الصلوۃ - اور یہ حکم صوم کا برخلاف نماز کے ہے - لان السبب فیہا الجزء المتصل بالاداء - کیونکہ نماز میں سبب وہ جزء وقت کا ہوتا ہے جو ادا سے متصل ہے - ف - یعنی مثلاً ظہر کی نماز جسدم ادا کرنی شروع کی تو شروع سے پہلے ایک جزء سبب ہے اور جب وقت

ختم ہونے لگا تو بھی نہیں اور خطاب اسوقت تنگی کے ساتھ متوجہ ہے - **فوجدت الاہلیۃ عندہ** - پس اسوقت میں بالغ ہونے والے
و اسلام لانے والے میں لیاقت موجود ہے - ف - تو یہ نماز اسپر لازم ہوئی اور جب ادا کا وقت باقی نہیں تو قضا واجب ہوئی - **وفی
الصوم الجزء الاول** - اور صوم میں سبب جزء اول ہوتا ہے - ف - یعنی جزء اخیر نہیں بلکہ طلوع فجر سے متصل جزء اول اس دن کے روزہ
واجب ہونے کا سبب ہے تو جو شخص اسوقت لائق خطاب ہو اسپر واجب ہوگا - اور کلام یہاں طفل وکافر میں ہے - **والاہلیۃ منعدمۃ عندہ**
اور اس جزء اول کے وقت اہلیت نہ تھی - ف - کیونکہ ایک طفل نابالغ ہے اور دوسرا کافر جاہل قابل عبادت نہیں ہے - پھر یہ تمام
دن گیا کیونکہ روزہ کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں اور نہ دن میں سے کوئی وقت روزے سے زائد بچتا ہے بخلاف نماز کے - پھر جو حکم مذکور
ہوا یہی ظاہر الروایۃ ہے - **وعن ابی یوسف انہ اذا زال الکفر او الصبا قبل الزوال فعلیہ القضاء لانہ ادرک وقت النیۃ**
اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ جب زوال سے پہلے کفر یا طفلیت زائل ہوئی ہو تو اسپر قضا واجب ہے کیونکہ اسنے نیت کا وقت
پایا - ف - کیونکہ زوال سے پہلے جو نیت کرے اسکا روزہ صحیح ہو جاتا ہے اور مسافر اگر اسوقت مقیم ہوا تو اسپر واجب ہے اسی طرح یہاں ہے
اسمیں اعتراض یہ کہ نیت اگرچہ قبل زوال ہو وہ روزے کو ابتدا سے کر دیتی ہے چنانچہ فرض میں ابتدا سے بصفت واجب ہوا حالانکہ
یہ دونوں اس لائق نہ تھے کہ انپر وجوب ہو لہذا فرمایا کہ - **وجہ الظاہر ان الصوم لا یتجزی وجوبا** - ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ واجب
ہونے میں صوم کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے - ف - پس نہیں ممکن کہ ابتدا سے قبل زوال تک غیر واجب حصہ ہو اور اسکے بعد سے غروب تک
واجب ہو تو بمحالہ ابتدا سے واجب شروع ہوگا - **واہلیۃ الوجوب منعدمۃ فی اولہ** - حالانکہ وجوب کی لیاقت ابتدا سے معدوم ہے
کیونکہ ایک طفل ہے اور دوسرا حالت کفر میں ہے پس وجوب کے لائق ہونے میں دونوں برابر ہیں - **الا ان** - مگر دونوں میں یہ فرق ہے کہ -
للصبی ان ینوی التطوع فی ہذہ الصورۃ - طفل کو جائز ہے کہ نفل روزہ کی نیت کر لے اس صورت میں - ف - یعنی جب کہ بالغ
ہونا قبل زوال ہوا ہو - کیونکہ طفل میں ابتدا سے نفل کی صلاحیت تھی - **دون الکافر علی ما قالوا** - کافر کو یہ جائز نہیں جیسا کہ مشائخ
نے کہا ہے - ف - یعنی اکثر مشائخ نے کہا ہے - ف - اور محیط میں اسکو ظاہر الروایۃ قرار دیا - مع - **لان الکافر لیس من اہل التطوع ایضا
والطفل اہل لہ** - کیونکہ کافر کو نفل کی لیاقت بھی نہیں ہے اور طفل کو یہ لیاقت ہے - **واذا نوی المسافر الافطار** - اور جب مسافر
نے افطار کی نیت کی - ف - یعنی رمضان سے خارج ایام میں ایک مسافر نے رات سے نیت کی تھی کہ صبح روزہ نہیں رہونگا - **ثم قدم
المصر قبل الزوال** - پھر وہ زوال سے پہلے شہر میں پہونچ گیا - ف - اور ہنوز کچھ کھایا پیا نہیں ہے - **فنوی الصوم** - پس اس نے
روزے کی نیت کر لی - ف - یعنی نفل روزے کی - **اجزاہ** - تو روزہ نفل ادا ہو جائیگا - ف - پھر اگر رات سے افطار کی نیت
نہ کی ہو تو بدرجہ اولی روزہ جائز ہوگا - ف م - **لان السفر لا ینافی اہلیۃ الوجوب** - کیونکہ سفر کچھ منافی نہیں ہوتا ثبوت کی لیاقت کو
ولا صحۃ الشروع - اور نہ صحت شروع کو منافی ہے - ف - یعنی مسافر کو روزہ رکھنے کی لیاقت ثابت رہتی اور اس سے شروع کرنا صحیح ہوتا
ہے حتی کہ اگر وہ اس صوم نفل کو فاسد کرے تو قضا واجب ہوگی - ہاں سفر البتہ تاخیر فرض کی رخصت دیتا ہے پس اگر مسافر نے یہ رخصت نہ لی
بلکہ ابھی روزہ رکھا تو جائز ہے حتی کہ فرمایا - **وان کان فی رمضان** - اور اگر رمضان میں ایسا واقع ہوا - ف - کہ مسافر قبل زوال کے
شہر میں آگیا اگرچہ اسنے رات سے افطار کی نیت کی ہو - **فعلیہ ان یصوم** - تو اسپر روزہ رکھنا واجب ہے - **لزوال المرخص فی وقت
النیۃ** - بوجہ زوال رخصت دہندہ کے نیت کے وقت - ف - یعنی افطار کی رخصت دینے والا تو سفر تھا وہ تو اب زائل ہو گیا پھر اگر
زوال سفر بعد زوال آفتاب کے ہوتا تو نیت کا وقت نہ تھا پس روزہ نہیں ہوتا اگرچہ باقی وقت میں امساک واجب ہوتا اور اس مسئلہ میں
قبل زوال آفتاب ہے تو نیت کا وقت حاضر ہے تو واجب ہوا کہ نیت کر کے روزہ رکھے حالانکہ اقامت اسوقت موجود ہے نہ سفر - **الا تری
انہ لو کان مقیما اول الیوم** - کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر ایک شخص ابتدائے روز میں مقیم تھا - ف - یعنی فجر میں حتی کہ اسپر روزہ رکھنا
واجب ہوا اور اسنے روزہ رکھا - **ثم سافر** - پھر اسنے سفر اختیار کیا - **لا یباح لہ الفطر** - تو اسکو افطار کرنا مباح نہیں ہے - ف - اگرچہ

سفر آدمی کو اجازت دیتا ہے کہ روزہ افطار کرے۔ پھر بھی اس مسئلہ میں افطار جائز نہوا۔ ترجیحا لجانب الاقامۃ۔ بوجہ ترجیح جانب اقامت کے۔ ف۔ کیونکہ اول وقت مقیم تھا پس مقیم ہونے کا پلہ بھاری رکھکر اجازت افطار نہیں ہے حالانکہ افطار کے وقت سفر موجود ہے نہ اقامت۔ فھذا اولی۔ تو یہ صورت اولی ہے۔ ف۔ یعنی جب کہ قبل زوال کے شہر میں اگر مقیم ہوا تو اسوقت اقامت کو ترجیح دینا بدرجہ اولی ہوگا کیونکہ اب تو سفر بھی موجود نہیں ہے۔ لہذا واجب ہوا کہ یہ مسافر روزہ رکھے اور افطار نہ کرے اگرچہ رات سے افطار کی نیت کی ہو۔ واضح ہو کہ یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ اسپر اعتراض ہوا کہ حدیث صحیح میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سال فتح مکہ مدینہ سے رمضان میں برآمد ہوے یہانتک کہ جب آپ کراع الغمیم میں تھے درحالیکہ آپ روزہ سے تھے تو پیالہ پانی کا اونٹ پر بلند اٹھاکر نوش فرمایا یعنی افطار کر لیا۔ کذا فی الصحیح۔ اس سے معلوم ہوا کہ اول مقیم ہو پھر سفر کرے تو افطار مباح ہے۔ جواب یہ کہ کراع الغمیم مدینہ سے بہت دور ہے یہ روزہ رات نہیں تو معنی حدیث میں یہ ہیں کہ آپ مدینہ سے منزل بمنزل روانہ ہوے اور روزہ رکھتے رہے یہانتک کہ کراع الغمیم کی منزل میں افطار کر دیا اور اسکی وجہ صحیح حدیث میں یہ ثابت ہوئی کہ لوگوں نے بھی افطار کیا اور تکلیف اٹھائی تو آپ نے افطار کر دیا تاکہ آیندہ کسی کو حرج نہو۔ پس حدیث میں مسافر نے روزہ رکھا اور آخر وقت افطار کر دیا اور مسئلہ مذکورہ میں مقیم نے روزہ رکھکر سفر کیا تو افطار نہ کرے۔ لیکن مخفی نہیں کہ یہاں دوسرا مسئلہ فقہا کا یہ ہے کہ اگر مسافر نے رات سے روزہ کی نیت کی اور صبح نہ کی ہو حتی کہ صبح ہو گئی تو وہ صائم رہیگا اور اسکو افطار کرنا حلال نہیں ہے۔ اسپر البتہ حدیث کراع الغمیم سے سخت اعتراض وارد ہوتا ہے اور شیخ ابن الہمام نے کوئی معقول جواب نہیں دیا۔ اور یہی ہو سکتا ہے کہ بعض لوگوں کے حق میں خوف ہلاکت سے آپ نے تشریع فرمائی اور ایسے خوف کی صورت میں افطار جائز ہے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دوسروں کے خوف سے افطار مخصوص ہوگا بوجہ آپ کے صاحب الشرع ہونے کے اور دوسرے کسی کو جائز نہ ہوگا کہ اپنے سواے غیر کے خوف سے افطار کرے۔ فافہمہ۔ الحاصل جو مقیم کہ بعد الفجر سفر کرے یا جو مسافر کہ قبل الزوال مقیم ہو دونوں کو افطار کرنا حلال نہیں ہے۔ الا انہ اذا افطر فی المسألتین لاتلزمہ الکفارۃ۔ مگر اتنی بات ہے کہ اگر اسنے دونوں صورتوں میں افطار کر دیا تو اسپر کفارہ لازم نہوگا۔ لقیام شبہۃ المبیح۔ کیونکہ مبیح یعنی سفر مباح کرنے والے کا شبہہ قائم ہے۔ ف۔ اور شبہہ سے کفارہ ساقط ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر مسافر نے نیت صوم سے صبح کی پھر اسدن افطار کر دیا تو بھی کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ اگر افطار کر کے سفر شروع کیا تو کفارہ ہونا چاہیے۔ کما فی محیط السرخسی۔ اگر روزہ میں اول عمدا کھا لیا پھر خود سفر کیا یا سلطان نے اسکو مجبور کر دیا تو فتاوی الروایۃ میں کفارہ لازم ہوگا۔ کما فی الخلاصہ۔ اگر مقیم نے روزہ میں سفر کیا پھر بھول چیز لینے کو گھر لوٹا اور یہاں کچھ کھا کر روانہ ہوا تو قیاس یہ کہ کفارہ واجب ہو اور فقیہ نے یہی کو اختیار کیا ہے۔ الغیاثیہ۔ اصل ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جب آدمی آخر دن میں ایسی حالت پر ہو جاوے کہ اگر یہ حالت ابتداے روزہ میں ہوتی تو اسکو افطار کرنا مباح ہوتا پس اسنے آخر دن میں افطار کر دیا تو اس سے کفارہ ساقط ہوگا۔ الفتاوی قاضیخان ۔ ومن اغمی علیہ فی رمضان۔ اور جس شخص پر بیہوشی طاری ہوئی رمضان میں ف۔ یعنی بعد فجر کے پھر وہ کئی روز تک بیہوش رہا۔ لم یقض الیوم الذی حدث فیہ الاغماء۔ تو وہ اس روزہ کو قضا نہ کرے جسمیں اغماء شروع ہوا ہے۔ لوجود الصوم فیہ وھو الامساک المقرون بالنیۃ۔ کیونکہ اسدن صوم پایا گیا یعنی مفطرات سے باز رہنا نیت کے ساتھ۔ ف۔ اور نیت ہم نے مان لی۔ اذ الظاہر وجودھا منہ۔ کیونکہ ظاہر حال میں اس شخص سے نیت کا وجود ہوگا۔ ف۔ کیونکہ وہ مسلمان ہے حتی کہ اگر ظاہر حال اسکے خلاف ہو مثلا یہ شخص بیباک فاسق ہو جو علانیہ روزہ نہیں رکھتا ہے یا مسافر ہو تو وہ اس روز کا روزہ بھی قضا کرے۔ السراج۔ ف م۔ وقضی ما بعدہ۔ اور اسدن کے بعد والے دنوں کو قضا کرے۔ لانعدام النیۃ۔ کیونکہ نیت معدوم ہے۔ ف۔ یعنی بیہوشی میں نیت صحیح نہیں تو باقی ایام میں قطعا نیت نہیں ہوئی۔ وان اغمی اول لیلۃ منہ۔ اور اگر ماہ رمضان کی اول رات میں اسپر اغماء طاری ہوا۔ ف۔ اور مہا ہو مہینہ بھر رہا۔ قضاہ کلہ غیر یوم

الملک اللیلۃ - تو سب رمضان کو قضا کرے سوائے اُس رات والے دن کے - ف - یعنی پہلا روزہ ہو گیا - لما قلنا - بدلیل
اسکے جو ہم بیان کر چکے - ف - کہ ظاہر حال کی دلیل سے نیت کر چکا ہوگا تو پہلا روزہ ہو گیا - اور اگر غروب سے پہلے اغماء ہوا پھر چاند
نکلا تو اول سے یکبارگی اغماء تک قضا کرے - کیونکہ نیت صحیح نہیں ہے بخلاف اسکے جب کہ بعد غروب نیت کی جیسا کہ متن کا مسئلہ ہے
تو یہ نیت صحیح مگر ہمارے نزدیک اسی رات والے دن کے لیے ہوگی - اور امام مالک کے نزدیک ایک نیت تمام مہینہ کے واسطے
کافی ہے لہذا فرمایا - وقال مالک لا یقضی ما بعدہ لان صوم رمضان عندہ یتادی بنیۃ واحدۃ بمنزلۃ الاعتکاف - اور امام
مالک رح نے کہا کہ روز اغماء کے بعد والے روزے بھی قضا نہ کرے کیونکہ مالک رح کے نزدیک رمضان کے روزے ایک ہی نیت
سے سب ادا ہو جاتے ہیں جیسے اعتکاف - ف - کہ اسمیں ہر روز کی نیت ضرور نہیں بلکہ ایک نیت کافی ہے - وعندنا لابد من النیۃ
لکل یوم لانہا عبادات متفرقۃ لانہ یتخلل بین کل یومین ما لیس بزمان لہذہ العبادۃ - اور ہمارے نزدیک ہر روز
کے لیے نیت ہونا ضرور ہے کیونکہ روزے تو الگ الگ عبادات ہیں اسواسطے کہ ہر دو روزے کے درمیان رات ایسی چیز حائل ہو جاتی
ہے جو اس عبادت صوم کا زمانہ نہیں ہے - ف - تو ہر روزہ کا زمانہ دوسرے روزے سے متصل نہ رہا - بخلاف الاعتکاف - برخلاف
اعتکاف کے - ف - کیونکہ اسمیں رات و دن سب اعتکاف کا زمانہ ہے - حق یہ کہ اسمیں دونوں طرف امارات اجتہاد قوی ہیں - م - پھر
واضح ہو کہ اغماء و جنون میں فرق ہے چنانچہ فرمایا - ومن اغمی علیہ فی رمضان کلہ قضاہ - اور جس شخص پر تمام رمضان اغماء طاری رہا
وہ کل قضا کرے - ف - کیونکہ عاقل کے مانند خطاب روزے رکھنے کا اسپر بھی متوجہ ہوا - لانہ نوع مرض یضعف القوی -
کیونکہ اغماء ایک قسم کا مرض ہے جو قوتوں کو ضعیف کر دیتا ہے - ف - حتی کہ حواس اپنا کام کرنے سے عاجز ہو جاتے ہیں - ولا یزیل
الحجی - اور اغماء کچھ عقل کو زائل نہیں کرتا - ف - پس اغماء نے اسکو عاقل مریض کر دیا - فیصیر عذرا فی التاخیر لا فی الاسقاط -
تو اغماء ایک عذر ایسا ہوگا جو روزہ کی تاخیر کرنے میں موثر ہوگا نہ روزہ ساقط کرنے میں - ف - اور تمام مہینہ اغماء جب ہی کہ حاضر
ہونے سے پہلے اغماء ہو گیا اور پورا مہینہ رہا بلکہ جب قوت آوے قضا کرے - ومن جن فی رمضان کلہ - اور جو شخص کہ تمام رمضان
بھر مجنون رہا - ف - مثلاً کہ اگر چاند سے پہلے جنون ہوا اور تمام مہینہ گذر گیا - لم یقضہ - تو اسکو قضا نہیں کریگا - خلافا لمالک رح
اس مسئلہ میں امام مالک رح کا خلاف ہے - ف - اور یہی امام احمد کا قول ہے - ہو یعتبرہ بالاغماء - امام مالک رح جنون کو اغماء پر
قیاس کرتے ہیں - ف - تو کہتے ہیں کہ پورا قضا کرے - ولنا ان المسقط ہو الحرج - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ساقط کرنے والا
تو حرج ہے - ف - پس جس صورت میں حرج متحقق ہو قضا کرنا ساقط ہوگا - والاغماء لا یستوعب الشہر عادۃ فلا حرج - اور اغماء تمام
مہینہ بھر نہیں گھیرتا بدلیل عادت تو حرج نہیں - ف - یعنی عادت سے دریافت ہوا کہ اغماء کبھی مہینہ بھر نہیں ہوتا تو بہر حال تھوڑا ہوگا
پس حائضہ عورت کی طرح قضا کرنا آسان ہوگا - والجنون یستوعبہ فیتحقق الحرج - اور جنون تمام مہینہ گھیر لیتا ہے تو حرج متحقق ہوگا - ف -
اور حرج اللہ تعالی نے دور کر دیا ہے تو معلوم ہوا کہ جب جنون تمام مہینہ گھیر لے تو قضا واجب نہیں - اگر رمضان کی اول رات میں
یعنی بعد غروب کے مغمی ہو پھر مجنون ہو کر صبح کی حتی کہ مہینہ گذر گیا تو پہلا روزہ ہو گیا اور باقی بالاتفاق قضا کرے - اور اصول شمس الائمہ
اور جمع النوازل میں لکھا کہ فتوی یہ ہے کہ قضا نہیں واجب ہے کیونکہ رات میں روزہ نہیں ہوتا - کما فی العینی - اھ ممکن ہے کہ اس مسئلہ میں کہا
جاوے کہ جنون جب عقل زائل کرتا ہے تو مجنون لائق خطاب نہیں رہا لیکن اس صورت میں درمیان رمضان کے افاقہ کا اعتراض
ہوتا چنانچہ ذکر فرمایا - وان افاق المجنون فی بعضہ قضی ما مضی - اور اگر مجنون کو ماہ رمضان کے بعض وقت میں افاقہ ہو گیا
تو وہ گذرے ایام کو قضا کرے - ف - اور آئندہ روزہ رکھے - خلافا لزفر والشافعی - اسمیں زفر رح و شافعی کا خلاف ہے
ف - اور امام احمد کا بھی یعنی انکے نزدیک گذشتہ ایام جنون کی قضا واجب نہیں - ہما یقولان لم یجب علیہ الاداء لانعدام
الاہلیۃ - زفر و شافعی کہتے ہیں کہ اس مجنون پر ادا کرنا واجب نہ تھا بوجہ لیاقت خطاب یعنی عقل نہ ہونے کے - ف - تو

جس روز کی ادا واجب نہو اُسکی قضا بھی واجب نہیں۔ والقضاء یترتب علیہ۔ اور قضا تو ادا پر متفرع ہے۔ وصار کالمستوعب
اور یہ ایسا ہوگیا جیسے تمام مہینہ بھر جنون والا۔ ولنا ان السبب قد وجد وہو الشہر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ واجب ہونے کا
سبب پایا گیا اور وہ ماہ رمضان ہے۔ ف۔ لقولہ تعالیٰ فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ۔ پھر سبب کے ساتھ اہلیت بھی ضرور ہے یعنی سبب جو کچھ
واجب کرے تو یہ شخص اسکی قابلیت بھی رکھتا ہو۔ والاہلیۃ بالذمۃ۔ اور قابلیت بذمہ ہے۔ ف۔ ذمہ در حاصل بمعنی عہدہ ہے۔ یعنی
اہلیت کا مدار صرف اتنی بات پر ہے کہ یہ شخص اسکی ذمہ داری وعہدہ داری کے قابل ہو۔ پھر خالی ذمہ داری کافی نہیں کیونکہ طفل یا محض
مجنون کہ تمام مہینہ یا زیادہ جنون میں رہے خالی ذمہ دار ہو سکتا ہے مگر بیفائدہ تو ضرور ہوا کہ ذمہ داری مع فائدہ ہو یعنی سبب اسکے
ذمہ واجب کرے۔ وفی الوجوب فائدۃ۔ اور واجب کرنے میں فائدہ بھی ہو۔ وہو صیرورتہ مطلوبا علی وجہ لا یحرج فی ادائہ۔
اور فائدہ کا وجوب یہ کہ ایسے طریقہ پر روزہ رکھنا اس سے طلب کیا جاوے کہ وہ اُسکے ادا کرنے میں حرج میں نہ پڑے۔ ف۔ تو جس
مجنون کو درمیان میں افاقہ ہوا اُسپر اُسی طرح قضا واجب ہے کہ کچھ حرج نہیں۔ بخلاف المستوعب لانہ یحرج فی الاداء فلا فائدۃ و
تمامہ فی الخلافیات۔ برخلاف اسکے جسکا جنون پورے مہینہ بھر رہا ہو کیونکہ وہ ادا کرنے میں حرج اٹھاویگا تو کچھ فائدہ نہیں۔ اور
پوری بحث خلافیات میں ہے۔ ف۔ یعنی اگرچہ سبب یعنی ماہ رمضان اسکے حق میں بھی موجود مگر واجب اس جہت سے نہیں کرتا کہ اگر
واجب کرے تو حرج لازم ہوا اور حرج اللہ تعالیٰ نے دور کیا تو واجب کرے پھر دفع ہو جاوے اس سے کچھ فائدہ نہیں۔ یہ شارحین کا
ملخص ہے لیکن مخفی نہیں کہ اغماء و نوم میں اور جب کہ چاند رات میں جنون ہوا اور تمام مہینہ گذر گیا تو قضا واجب ہے حالانکہ حرج معتبر نہ ہوا۔
اور اسکا جواب نہیں ہوا کہ جنون مزیل عقل ہے اور عقل شرط وجوب تعالی فیہ۔ م۔ ثم لا فرق بین الاصلی۔ پھر فرق نہیں درمیان
جنون اصلی کے۔ ف۔ یعنی مجنون بالغ ہوا۔ والعارضی۔ اور درمیان جنون عارضی کے۔ ف۔ یعنی جب کہ بعد بلوغ کے
کسی وقت طاری ہوگیا۔ حاصل یہ کہ دونوں قسم جنون میں حکم قضا جاری ہے۔ قیل ہذا فی ظاہر الروایۃ۔ کہا گیا کہ فرق نہونا
ظاہر الروایۃ کا حکم ہے۔ وعن محمد انہ فرق بینہما۔ اور نوادر میں امام محمدؒ سے آیا کہ امام محمد نے دونوں قسم جنون میں فرق رکھا۔ لانہ
اذا بلغ مجنونا۔ اس وجہ سے کہ جب وہ مجنون بالغ ہوا۔ ف۔ یعنی اصلی جنون ہے۔ التحق بالصبی فانعدم الخطاب۔ تو
یہ مجنون مثل بچوں کے ہو گیا تو خطاب اسکے حق میں معدوم ہوا۔ ف۔ جیسے طفل پر خطاب نہیں ہے۔ بخلاف ما اذا بلغ عاقلا
ثم جن۔ بخلاف اسکے جب وہ عقل کی صفت میں بالغ ہوا پھر مجنون ہو گیا۔ ہذا مختار بعض المتاخرین۔ یہی بعض متاخرین مشائخ
کا مختار ہے۔ ف۔ جنمیں امام جرجانی و امام زاہد الصفار بھی ہیں۔ مبسوط میں ہے کہ امام محمدؒ سے محفوظ روایت بھی کہ مجنون پر گذرے ایام
کی قضا نہیں اور یہی اصح قیاس بقول امام ابوحنیفہؒ ہے۔ مع۔ اگر رمضان کے درمیان کسی رات میں افاقہ ہوا تو مجنون پر قضا لازم نہیں
المجتبی۔ اور اگر رمضان کے اخیر دن میں بعد زوال کے افاقہ ہوا تو بھی قضا لازم نہیں تو افاقہ سے مراد یہ کہ اسقدر ہو کہ جس میں روزہ شروع
کرنا ممکن ہو۔ لہذا رات میں یا مہینہ کے اخیر دن بعد زوال میں قضا نہیں ہوگی یہی صحیح ہے۔ القاضیخان مع النہایہ۔ پھر مترجم کے نزدیک
تقریر استدلال یہ ہے کہ جنون اگر اصلی ہو تو خطاب الٰہی شہادت ایمانی لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ اسپر بوجہ جنون کے متوجہ نہیں تو خطابات
صلوٰۃ و صوم بدرجہ اولیٰ متوجہ نہیں ہیں پس وہ مثل طفل کے ہے اور جب بلوغ کے وقت عاقل تھا تو اُسنے توحید ایمانی کے ساتھ خطابات
صوم و صلوٰۃ کا جاننا والتزام کرنا اپنے ذمہ لیا حتی کہ جب رمضان آویگا روزہ رکھونگا پھر جب رمضان آیا اور وہ بالکل مجنون رہا تو حکم
قولہ تعالیٰ فمن شہد منکم الشہر الخ۔ اسکے فہم ہی میں نہ آیا اور یہ عذر مقبول ہے اور بعد اسکے اگر عید کے روز عقل آجاوے تو زمانہ خطاب
نہیں ہے اور اگر درمیان میں عقل آئی تو فلیصمہ کی دلیل سے صوم کا وقت ہونا چاہیے کیونکہ رات میں اس حکم کی تعمیل صرف اسی قدر سے
ہے کہ میں بسر و چشم ایمان لایا اور اس کلام کو حق جانا۔ اور دن میں اسکی تعمیل یہ کہ میں نے اللہ تعالیٰ کے واسطے خالصاً موافق حکم
کے روزہ رکھا۔ پھر حکم تمام ماہ کے واسطے عام ہے تو اسوقت میں اسکو تمام ماہ کا حکم مل گیا اور جب حکم نے حالت عقل میں تعمیل واجب

کی تو کل تعمیل واجب کی لیکن کچھ ایام گذر چکے ہیں تو انکا ایجاب بطریق قضاء ہے یا وہ معذور ہے گویا ادا کر چکا اور دوم ظاہر ہے اور اول احوط ہے واللہ تعالیٰ اعلم - م - جامع صغیر میں ہے کہ - ومن لم ینو فی رمضان کلہ لاصوما ولا فطرا فعلیہ قضاؤہ - اور جس شخص نے تمام رمضان میں نیت نہ کی نہ روزے کی اور نہ فطر کی تو اُسپر رمضان کا قضا کرنا واجب ہے - ف - اگرچہ اُسنے کھانے پینے وجماع سے امساک کیا ہو پھر اگر وہ شخص مریض یا مسافر ہے تو باتفاق اُسپر قضاء واجب ہے اور اگر وہ تندرست مقیم ہے تو بھی ہمارے نزدیک قضاء واجب ہے اور امام زفر رح کے نزدیک نہیں - وقال زفر یتادی صوم رمضان بدون النیۃ فی حق الصحیح المقیم - اور زفر رح نے کہا کہ تندرست مقیم کے حق میں رمضان کا روزہ بدون نیت کے ادا ہو جاتا ہے - لان الامساک مستحق علیہ فعلی ای وجہ یؤدیہ یقع عنہ - کیونکہ اکل وشرب وجماع سے رکا رہنا اُسپر واجب ہے تو جس وجہ پر اُسکو ادا کرے واجب ادا ہو جائیگا - ف - جیسے مال میں زکوٰۃ ایک جزو مستحق فقراء ہے تو جس طور سے دیدے ادا ہو جاتی ہے - کما اذا وہب کل النصاب للفقیر - جیسے مثلاً مالدار نے کل نصاب فقیر کو ہبہ کر دیا - ف - بعد ازانکہ سال گذرنے پر زکوٰۃ واجب ہو چکی ہے تو زکوٰۃ بھی ادا ہو جاتی ہے اگرچہ نیت زکوٰۃ نہیں بلکہ قصد ہبہ ہے - یہی حال صوم کے امساک کا ہے - ولنا ان المستحق الامساک - اور ہماری دلیل یہ کہ مستحق تو بیشک امساک ہے - ف - لیکن مطلقاً امساک دفاقہ ومریض کا پرہیز نہیں بلکہ امساک - بجہۃ العبادۃ - بطریق عبادت - ولا عبادۃ الا بالنیۃ - اور عبادت کا وجود نہیں مگر نیت کے ساتھ - ف - اور مفروض یہ کہ اُسنے نیت نہیں کی تو لازم آیا کہ اُسنے صوم عبادت نہیں ادا کیا پس قضاء واجب ہے - اگر کہا جاوے کہ پھر وضو بدون نیت نہوگا - جواب یہ کہ ہاں عبادت نہ ہوگا لیکن مفتاح الصلوٰۃ ہو جائیگا - پھر ہبہ نصاب میں زکوٰۃ کیوں ادا ہوئی - جواب - وفی ہبۃ النصاب وجد نیۃ القربۃ علی مامر فی الزکوٰۃ - اور ہبہ نصاب کی صورت میں قربت کی نیت پائی گئی ہے چنانچہ کتاب الزکوٰۃ میں مدلل گذر چکا - ف - کیا نہیں دیکھتے کہ جس نے فقیر کو پیشگی زکوٰۃ دیدی پھر سال کے بیچ ہی میں کل نصاب معدوم ہو گیا حتی کہ اُسپر زکوٰۃ ہی واجب نہ ہوئی مگر وہ فقیر سے دیا ہوا نہیں پھیر سکتا کیونکہ اسکو ثواب مل چکا - م - (فرع) اگر رمضان میں عمداً کھایا پس اگر روزے کی نیت تھی تو باتفاق کفارہ ہے اور اگر کچھ نیت نہ تھی نہ روزہ کی اور نہ عدم روزہ کی تو زفر رح کے نزدیک کفارہ ہے نہ ہمارے نزدیک - اور اگر ابتداء سے رمضان میں نیت کر چکا ہو تو امام مالک کے نزدیک کفارہ ہے اور سا اگر اسنے نیت کی ہو کہ روزہ نہ رکھونگا تو اسکا حکم کتاب میں بیان فرمایا - ومن اصبح غیر ناو للصوم - اور جس شخص نے صبح کی درحالیکہ وہ روزے کی نیت نہیں رکھتا ہے - ف - جیسے کہ ابتداء سے رات میں نیت کر کے فسخ کی ہو - فاکل لا کفارۃ علیہ - پس اسنے کھایا تو اُسپر کفارہ نہیں ہے - ف - یعنی کھانے پینے وغیرہ جس سے افطار کرے کفارہ نہیں ہے - عند ابی حنیفۃ - یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے - ف - یہی مالک وشافعی واحمد کا قول ہے ع - پس اسپر چاروں اماموں کا اجماع ہے اور شیخ جصاص الرازی نے کہا کہ یہی مشہور قول محمد رح کا ہے - وقال زفر علیہ الکفارۃ لانہ یتادی بغیر النیۃ عندہ - اور زفر رح نے کہا کہ اسپر کفارہ ہے کیونکہ زفر رح کے نزدیک رمضان بغیر نیت ادا ہو جاتا ہے - ف - اور کرخی نے انکار کیا کہ یہ زفر رح کا مذہب نہیں بلکہ مثل قول مالک کے ایک نیت تمام رمضان کو کافی ہے - ع - پس خلاف اس صورت میں کہ اُس دن اُسنے خصوص کر کے نیت روزہ کی نہیں کی اور اسی طرح صبح کر لی تو زفر رح کے نزدیک ابتداء سے صوم کی نیت اسمیں کافی ہو گی اور امام ابو حنیفہ وصاحبین کے نزدیک نیت ہر روزہ کی ضرور ہے پس بدون نیت کے ابھی روزہ منعقد ہے پھر امام رح کے نزدیک اگر قبل زوال کے کھایا تو بھی کفارہ نہیں ہے - وقال ابو یوسف ومحمد اذا اکل قبل الزوال یجب الکفارۃ - اور امام ابو یوسف ومحمد نے کہا کہ اگر اسنے قبل زوال کے کھایا تو کفارہ واجب ہوگا - ف - لیکن اسوجہ سے نہیں کہ اُسنے روزہ توڑ دیا بلکہ - لانہ فوت امکان التحصیل - اسوجہ سے کہ اُسنے روزہ حاصل کرنے کا امکان کھو دیا - ف - کیونکہ قبل زوال تک نیت کا وقت باقی ہے - اور یہ کھونا بمنزلہ روزہ توڑنے کے ہے - فصار کغاصب الغاصب

تو یہ مانند غاصب سے غصب کرنے والے کے ہوا۔ ف۔ صورت یہ کہ زید نے بکر کی چیز غصب کی تو بکر پر اسکا پھیرنا واجب ہوا اور ہنوز اسنے نہیں پھیری تھی کہ خالد نے اسکو بکر سے غصب کر کے تلف کیا تو خالد نے پھیرنے کا امکان کھو دیا پس زید کو جیسے غاصب سے تاوان لینے کا اختیار ہے اسی طرح خالد غاصب الغاصب سے بھی ہے لیکن نہ اسوجہ سے کہ خالد نے زید سے غصب کیا بلکہ اسوجہ سے کہ خالد نے پھیرنے کا امکان کھو دیا اسی طرح قبل زوال کھانے سے روزہ پانے کا امکان گیا جیسے روزہ توڑنے سے جاتا ہے پس اسمیں بھی کفارہ لازم آیا۔ شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ جس اعرابی رض کے جماع میں کفارہ کی حدیث وارد ہوئی ہے شاید ابو یوسف نے اس سے یہ سمجھا کہ حالت صوم میں افطار موجب ہے تو صوم شروع کرنے کے پہلے بھی موجب ہے۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں بلکہ یوں کہنا چاہیے ابو یوسف نے اس سے کفارہ کا سبب یہ سمجھا کہ جو روزہ پورا ہو سکتا تھا اسکو اپنے اختیار سے مٹانے پر کفارہ لازم آیا اور یہ دو طرح ایک یہ کہ صوم شروع کر کے پورا انہوں نے دیا۔ دوم یہ کہ شروع کرنے کا سامان سب موجود ہے پھر مٹا دیا کیونکہ نیت کرتا تو فجر سے روزہ قائم ہوتا تو قبل زوال گویا متوقف روزہ موجود ہے۔ جواب یہ کہ تحقیقی روزہ موجود تھا جسمیں کفارہ وارد ہے اور یہ متوقف روزہ موجود سے قوی ہے اور جب قوی میں کفارہ آیا تو قیاس نہیں ہو سکتا کہ ضعیف میں بھی ہو۔ **ولابی حنیفة ان الکفارة تعلقت بالافساد** اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ کا تعلق تو روزہ مٹانے پر ہوا تھا۔ ف۔ جیسا کہ نص کفارہ شاہد صریح ہے اور مٹانا چاہتا ہے کہ پہلے روزہ موجود ہو۔ **وہذا امتناع**۔ اور یہ مفروض مسئلہ روزے رکھنے سے امتناع ہے۔ ف۔ اور رکھکر مٹانا نہیں ہے۔ **اذ لا صوم الا بالنیة**۔ کیونکہ روزہ نہیں ہوتا مگر نیت کے ساتھ۔ ف۔ اور مفروض یہ کہ ایک شخص نے روزہ کی نیت ہی نہیں کی ہے الحاصل یہ روزہ نہ رکھنا بغیر عذر کے حرام و گناہ سخت ہے لیکن اسپر کفارہ نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر رات سے یہ نیت کی روزہ نہ رکھونگا یا ابتدا میں روزہ کی نیت تھی پھر فجر سے پہلے فسخ کر دی تو اسمیں بدرجۂ اولی کفارہ نہیں ہے۔ یہی فتاوی میں صرح ہے۔ م۔ **اذا حاضت المرأة او نفست**۔ جب روزے میں عورت کو حیض آگیا یا بچہ جنی۔ **افطرت**۔ تو اسنے افطار کیا۔ ف۔ یعنی منتقض ہو گئی کہ روزہ نہیں رہا۔ **وقضت**۔ اور وہ روزہ قضا کرے۔ ف۔ یعنی حیض و نفاس سے روزہ ساقط نہیں ہوتا بلکہ قضا لازم ہے۔ **بخلاف الصلوة**۔ برخلاف نماز کے۔ ف۔ کہ نمازوں کی قضا بھی واجب نہیں۔ **لانها تحرج فی قضائها وقد مرفی الصلوة** کیونکہ ایسی عورت نمازوں کے قضا لازم ہونے میں حرج میں پڑیگی اور یہ مسئلہ کتاب الصلوۃ یعنی باب الحیض میں گذرا۔ ف۔ اور نصوص اسمیں صریح ہیں تو قیاس کی ضرورت بھی نہیں رہی۔ اگر وہم ہو کہ جیسے رمضان سال بھر ایک دفعہ آتا ہے تو قضا میں حرج نہیں اسی طرح نفاس بھی ایک ہی دفعہ ہو سکتا ہے وہ بھی غالباً نہیں ہوتا تو کچھ حرج نہیں۔ جواب ہاں لیکن اگر نفاس میں قضائے نماز واجب ہو تو حیض میں بھی ہو کیونکہ دونوں اشتمال میں پس دونوں ایک حکم میں رہے۔ فاحفظہ م۔ **واذا قدم المسافر او طهرت الحائض**۔ جب مسافر وطن میں آگیا یا حائضہ پاک ہوئی۔ **فی بعض النهار**۔ دن کے بعض میں تو۔ **امسکا بقیة یومهما**۔ تو باقی دن میں امساک رکھیں۔ ف۔ واضح ہو کہ مسافر کے وطن میں آنے سے تو یہ مراد ہے کہ اول سے افطار کر کے روانہ ہو کر وطن میں قبل زوال یا بعد زوال آیا اور اگر افطار نہ ہوا ہو تو یہ حکم اسوقت کہ بعد زوال آیا کیونکہ قبل زوال میں روزہ واجب ہے اور رہی حائضہ تو وہ بعد فجر کے کسی وقت قبل یا بعد پاک ہو یکساں ہے پھر یہ دونوں اور انکے مانند عذر والے باقی دن امساک کریں یعنی انپر امساک واجب ہے۔ **وقال الشافعی لا یجب الامساک**۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ امساک واجب نہیں ہے **وعلی هذا الخلاف کل من صار اهلا للزوم ولم یکن کذلک فی اول الیوم**۔ اور اسی اختلاف پر حکم ہے ہر ایسے شخص کا جو صوم لازم ہونے کے لائق ہو گیا حالانکہ ابتدا سے روز میں واجب ہونے کے لائق نہ تھا۔ ف۔ جیسے کافر کہ اسلام لایا اور مجنون کہ اچھا ہو گیا اور طفل کہ بالغ ہو گیا اور مریض کہ تندرست ہو گیا تو ہمارے نزدیک امساک واجب بطریق مشابہت صائمین کے اور شافعی کے نزدیک وجوب نہیں۔ **هو یقول التشبیه خلف**۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ صائم کی مشابہت تو صوم کا خلیفہ ہے

ف۔ پس جو حال صوم کا وہی خلیفہ کا پس جسپر صوم واجب نہیں اُسپر اِمساک واجب نہیں اور جسپر واجب ہے اُسپر اِمساک بھی واجب
فلا یجب الا علی من یتحقق الاصل فی حقہ۔ پس خلیفہ یعنی اِمساک نہیں واجب ہوگا مگر ایسے شخص پر جسکے حق میں اصل یعنی صوم
متحقق ہے۔ کالمفطر متعمدا او مخطیا۔ جیسے وہ شخص کہ جس نے روزہ افطار کردیا خواہ عمداً یا خطاء سے۔ ف۔ عمداً تو ظاہر ہے اور خطاء سے
یہ مراد نہیں کہ مثلاً کلی کرنے میں پانی اُتر گیا کیونکہ اِس سے شافعی رح کے نزدیک روزہ نہیں جاتا۔ بلکہ یہ مراد ہے کہ شاً رات سمجھکر سحری
کھانے لگا حالانکہ فجر پھیل گئی تھی یا روزہ کھو لا غروب سمجھکر حالانکہ ابر سے آفتاب نکل آیا۔ تو متعمد و خاطی پر صوم واجب تھا اور وہ مثال
تو اِمساک واجب ہوا۔ بخلاف مسافر و حائضہ کے کہ اِنپر صوم ہی واجب نہ تھا تو اِمساک بھی واجب نہیں۔ اِس کلام میں یہ بحث ہے کہ یہ
جب ہی صحیح ہوگا کہ اِمساک رکھنا فقط اِسی جہت پر ہو کہ وہ صوم کا خلیفہ ہے۔ اور اگر اِمساک کی کوئی وجہ دوسری بھی ہو تو صحیح نہ ہوگا۔
ولنا انہ وجب قضاء لحق الوقت لا خلفا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اِمساک واجب ہونا وقت کا حق ادا کرنے کے واسطے ہے نہ خلیفہ
ہونے کی جہت سے۔ لانہ وقت معظم۔ کیونکہ رمضان کا دن ایک وقت معظم ہے۔ ف۔ جسکی تعظیم اِسی طور پر کہ مفطرات سے رُکے
بشرطیکہ اجازت دینے والا کوئی امر مانند سفر و مرض و حیض وغیرہ کے بالفعل موجود نہو۔ مف۔ بخلاف الحائض والنفساء والمریض
والمسافر حیث لا یجب علیہم حال قیام ہذہ الاعذار۔ برخلاف ایسی عورت کے جسکو حیض موجود یا نفاس موجود ہو یا ایسے
شخص کے جو مرض یا سفر میں ہو کیونکہ اِن عذروں کے موجود ہونے کی حالت میں اِنپر اِمساک واجب نہیں ہے۔ لتحقق المانع عن التشبہ
حسب تحققہ عن الصوم۔ کیونکہ صائمین کے ساتھ مشابہت سے ایک عذر مانع موجود ہے جیسے وہ روزہ رکھنے سے مانع موجود ہے۔ ف۔
اور مسئلہ میں کلام اِسوقت کہ سفر ختم ہوچکا اور حیض سے پاک ہوچکی ہو۔ واضح ہو کہ اصح روایت میں قول امام احمد مثل ہمارے اور قول
مالک مثل شافعی کے ہے اور عینی رح نے مسئلہ بلوغ الصبی و اسلام الکافر کے تحت میں نہایہ سے نقل کیا کہ شیخ امام زاہد الصفار نے کہا کہ
صحیح یہ ہے کہ اِمساک رکھنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ انتہی۔ اور شیخ ابن شجاع نے بھی ائمہ کا اتفاق نقل کیا کیونکہ جب وہ مفطر موجود ہے
تو اُسپر مفطرات سے اِمساک کیوں واجب ہوگا۔ ع۔ اور مخفی نہیں کہ ظاہر حدیث عاشوراء میں بھی کہ جس نے کھا لیا ہو وہ باقی دن
اِمساک رکھے کہ یہ عاشوراء کا دن ہے۔ دیکھو باوجود مفطر ہونے کے اِمساک کا حکم دیا لہذا محقق ابن الہمام رح نے اِسی طرف میلان کیا
لیکن انصاف یہ ہے کہ جب یہ اِمساک خلاف قیاس ہے تو عاشوراء سے رمضان کی طرف متعدی نہوگا اور رمضان کے بارہ میں جو
اِمساک وارد ہے وہ اِسی کے حق میں جسپر اصل صوم واجب تھا پس اِتوی قول امام زاہد الصفار رحمہ اللہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال
ای القدوری۔ واذا تسحر وہو یری ان الفجر لم یطلع فاذا ہو قد طلع او افطر وہو یری ان الشمس قد غربت فاذا ہی
لم تغرب امسک بقیۃ یومہ۔ قدوری نے کہا کہ اگر سحری کھائی دو روزہ کی نیت کرچکا ہے درحالیکہ اُسکی رائے یعنی گمان میں
تھا کہ فجر طلوع نہیں ہوئی حالانکہ کھلا کہ وہ طلوع ہوچکی تھی یا صائم نے افطار کیا درحالیکہ وہ گمان رکھتا ہے کہ آفتاب غروب ہوچکا حالانکہ
یہ ظاہر ہوا کہ ابھی وہ غروب نہیں ہوا تھا تو یہ شخص باقی دن بھر اِمساک رکھے۔ ف۔ بلا خلاف۔ قضاء لحق الوقت بالقدر
الممکن۔ تعرض حق الوقت ادا کرنے کے بقدر ممکن۔ ف۔ یعنی یہ اِمساک واجب ہونا اِس غرض سے کہ اُسوقت معظم کا حق اگر
روزے سے ادا نہ ہوسکا تو جسقدر ممکن ہے اُسی قدر سے ادا کیا جاوے اور وہ روزے کے ساتھ مشابہت ہے۔ او نفیا للتہمۃ
یا بغرض تہمت دور کرنے کے۔ ف۔ جب کہ اُسنے کھایا حالانکہ اِسمیں کچھ عذر نہیں تو لوگ اُسکو فاسق کی تہمت دینگے اور تہمت دینا
اگرچہ مذموم ہے مگر جب ظاہر حال یہی ہو تو اُس شخص کو خود واجب ہے کہ ایسے مواقع سے بچا رکھے اِسی واسطے حدیث میں وارد ہے
کہ تہمت کے مواقع سے مومن بچا کرے۔ ن ع ف م۔ جو شخص شرابخانہ میں جاتا ہو تو لوگ اُسکو شرابخوار گمان کرنے میں معذور
ہیں بلکہ یہ خود ماخوذ ہے۔ م۔ وعلیہ القضاء۔ اور اِس شخص پر قضاء واجب ہے۔ ف۔ اور حسن بصری و عطاء و مجاہد رحمہم اللہ تعالیٰ
تابعین اور اسحق و داؤد اور مزنی رح فقہاء کے نزدیک اِسکا روزہ فاسد نہوا تو قضاء بھی نہیں ہے اور چاروں ائمہ و جمہور کے نزدیک۔

روزہ فاسد ہو تو قضاء واجب - لانہ حق مضمون بالمثل - کیونکہ یہ حق تو مثل کے ساتھ ضمانت لیا گیا ہے - ف یعنی جب ادا فوت
ہو تو ساقط نہو گا بلکہ شرعاً اُسکے مثل کا ضامن ہے پس قضاء کرے - کمافی المریض والمسافر - چنانچہ مریض و مسافر کی صورت میں
ف جب ادا نہو سکے تو بقدر مرض و سفر کے دوسرے ایام میں قضاء واجب کی گئی - اور ساقط نہیں ہوا - اِن ایسے گمان میں
افطار سے گنہگار نہو گا - ولا کفارۃ علیہ - اور اُس شخص پر کچھ کفارہ نہیں ہے - لان الجنایۃ قاصرۃ - کیونکہ جرم قاصر ہے - ف
کامل نہیں کیونکہ کامل تو قصداً روزہ کو فاسد کرنا - اور یہاں ایسا نہیں - لعدم القصد - بوجہ قصد معدوم ہونے کے - ف
بلکہ قصد روزہ پورا کرنے کا ہے - چونکہ اعمال کا مدار نیات پر ہے تو یہ جرم ہی نہیں مگر صورت ظاہری میں مشابہت ہے لہذا جرم
قاصر کہا - وفیہ قال عمر رضی اللہ عنہ ماتجانفنا لاثم قضاء یوم علینا یسیر - اور ایسی ہی صورت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے
کہا کہ ہم نے کسی گناہ کی طرف میل نہیں کیا - ایک روز قضاء کرنا ہم پر آسان ہے - ف یعنی دشوار تو یہ تھا کہ نعوذ باللہ گناہ
کے قصد سے ایسا کرتے - اور واقعہ یہ کہ ابن ابی شیبہ نے کہا حدثنا علی بن مسہر عن الشیبانی عن خالد بن سحیم عن علی بن حنظلہ عن
ابیہ قال شہدت عمر بن الخطاب الخ یعنی حنظلہ نے کہا کہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں ماہ رمضان میں حاضر ہوا اور آپ کے
روبرو شربت آیا پس بعض لوگوں نے پیا درحالیکہ سب کے گمان میں تھا کہ آفتاب غروب ہو گیا پھر مؤذن اوپر چڑھا تو چلایا کہ
واللہ اے امیر المؤمنین آفتاب چمکتا ہے غروب نہیں ہوا - پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جس نے افطار کیا وہ بجائے اسکے
ایک روزہ رکھے اور جس نے افطار نہیں کیا تو تمام کرے یہانتک کہ آفتاب ڈوب جاوے - دوسری روایت میں زیادہ آیا کہ آپ نے
مؤذن کو فرمایا کہ ہم نے تجھکو داعی بھیجا ہے اور تجھے راعی نہیں بھیجا اور ہم نے تو اجتہاد کیا اور ایک روزہ قضاء کرنا آسان ہے - دوسرے
طریق سے زید بن وہب سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم نے کسی گناہ کا تعمد نہیں کیا - قال محمد عن ابی حنیفہ
عن حماد عن ابراہیم النخعی الخ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم نے گناہ سے تعرض نہیں کیا ہے یہ دن ہم پورا کرینگے پھر اسکی
جگہ ایک روز قضاء کرینگے - مع - انزاری نے ابو عبید کی کتاب غرائب سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا
لا نقضیہ - انزاری نے اسکے یہ معنی لیے کہ ہم اسکو قضاء نہیں کرینگے بطور استفہام یعنی ضرور قضاء کرینگے - شاید یہ تحریف ہو اور
صواب نص سے یعنی اذان مت دے یا مراد یہ کہ عوام کو اس بیان سے فتنہ میں مت ڈال ورنہ روایت ابن ابی شیبہ اصح و اوضح
ہے - پھر بھی قیاس سحری میں طلوع فجر میں خطاء کا ہے - والمراد بالفجر الفجر الثانی وقد بیناہ فی الصلوۃ - اور فجر سے مراد فجر دوم
ہے اور اسکو ہم کتاب الصلوۃ میں بیان کر چکے - ف پس اگر سحری میں فجر اول طلوع ہو تو روزہ فاسد نہیں ہے - ثم التسحر مستحب
پھر سحری کھانا مستحب ہے - ف تسحر وہ کھانا جو رات کے اخیر چھٹے حصہ میں ہو - ت - لقولہ علیہ السلام تسحروا فان فی السحور
برکۃ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سحری کھاؤ کہ طعام سحری میں برکت ہے - ف رواہ الستۃ الا ابا داؤد - اور حدیث
میں ہے کہ استعانت کرو دوپہر کے قیلولہ سے رات کے قیام نماز پر اور سحری کھانے سے دن کے روزہ رکھنے پر - ت - والمستحب
تاخیرہ - اور سحری کھانے میں تاخیر کرنا مستحب ہے - لقولہ علیہ السلام ثلث من اخلاق المرسلین تعجیل الافطار وتاخیر السحور
والسواک - بدلیل حدیث کہ تین باتیں رسولوں کے اخلاق سے ہیں افطار میں جلدی کرنا اور سحری کھانے میں دیر کرنا اور
مسواک کرنا - ف طبرانی کی روایت میں تیسری بات یہ کہ نماز میں داہنے ہاتھ کو بائیں پر رکھنا - اور بہتر استدلال بحدیث سہل
بن سعد رض ہے کہ میں سحری کھاتا پھر مجھے اسکی جلدی ہوتی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ میں فجر کی نماز پاؤں - رواہ البخاری
یعنی ایسی تاخیر ہوتی تھی - اور زید بن ثابت رض سے روایت ہے کہ ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سحری کھائی پھر ہم نماز
کو کھڑے ہو گئے - میں نے پوچھا کہ سحری کھانے و نماز میں کتنا فرق تھا - زید رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ بقدر پچاس آیت کے
رواہ البخاری و مسلم - یعنی جتنی دیر میں کوئی پچاس آیت اچھی طرح پڑھے - پھر چونکہ سحری کھانا از قسم عادات ہے لہذا اسکو مستحب

کی عادت لانکہ وہ سنت ہے اور اسمین تاخیر کرنا بھی ہرین معنی سنت ہے۔م۔ الا انہ اذا شک فی الفجر۔ یعنی تسحر تو مستحب ہے مگر بات یہ کہ جب اسکو فجر مین شک ہو۔ ومعناہ تساوی الظنین۔ اور شک سے مراد یہ کہ دونوں طرف گمان یکسان ہو۔ ف۔ کہ فجر طلوع ہوئی یا ابھی نہیں۔ تو۔ الافضل ان یدع الاکل۔ افضل یہ کہ کھانا ترک کردے۔ ف۔ یعنی کوئی مفطر استعمال نہ کرے۔ تحرزا عن المحرم۔ محرم سے بچنے کی غرض سے۔ ف۔ یعنی تاکہ اطمینان کے ساتھ حرام فعل سے بچ جاوے۔ ولایجب علیہ ذلک اور اسپر کھانا چھوڑنا واجب نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ شک ہے کچھ فجر کا غالب گمان نہیں ہے حتی کہ منع ہو۔ ولو اکل فصومہ تام لان الاصل ہو اللیل۔ اور اگر باوجود شک کے اسنے کھالیا تو اسکا روزہ پورا ہے کیونکہ اصل تو رات ہے۔ ف۔ پس اسی اصل کا حکم رہیگا جبتک کہ اُسکے مخالف یعنی فجر کا غالب گمان نہ پیدا ہوا اور جب یہان نہیں پیدا ہوا تو اصل کا حکم رہا۔ پھر اگر اسکے دل مین بعد کھانے کے گمان غالب سے یہ یقین ہوگیا کہ فجر ہونے پر مین نے کھایا ہے تو اب اسپر قضاء لازم ہوگی۔ الفتح۔ وعن ابی حنیفۃ اذا کان فی موضع لایستبین الفجر۔ اور نوادر مین ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ اگر وہ شخص ایسی جگہ ہو جہان فجر نہیں کھلتی ہے۔ ف۔ مثلاً پہاڑون کے درمیان ہو۔ او کانت اللیلۃ مقمرۃ۔ یا رات چاندنی ہو۔ ف۔ یعنی جسمین صبح صادق تک چاند برابر رہتا ہے۔ او متغیمۃ یا رات بدلی کی ہو۔ ف۔ کہ ابر چھایا ہوا ہے۔ او کان ببصرہ علۃ۔ یا اسکی نگاہ مین کوئی علت ہو۔ ف۔ ضعف یا بیماری کی۔ و ہو یشک۔ اور اس شخص کو فجر مین شک ہوا۔ ف۔ یعنی طلوع ہونے و نہ ہونے کا یکسان گمان ہوا تو۔ لایاکل۔ وہ شخص نہ کھاوے۔ ولو اکل فقد اساء۔ اور اگر اسنے کھایا تو بُرا کام کیا۔ لقولہ علیہ السلام دع مایریبک الی مالا یریبک۔ کیونکہ حضرت صلعم نے حکم دیا ہے کہ جو چیز تجھے شک مین ڈالے اُسکو چھوڑکر وہ اختیار کر جو تجھے شک مین نہیں ڈالتی ہے۔ ف۔ یعنی مشکوک کو چھوڑکر مطمئن کو اختیار کرلے۔ رواہ ابن حبان والترمذی والنسائی والطبرانی۔ قال الترمذی حسن صحیح۔ لیکن محقق ابن الہمام نے اسمین بحث کی کہ حدیث مین اگر حکم سے وجوب مراد ہے تو اس صورت مین کھانا چھوڑنا واجب ہوا اور کھاوے تو تحریماً مکروہ ہے اور اگر حکم سے استحباب مراد ہے تو چھوڑنا مستحب اور کھاوے تو کچھ نہیں پس بہرحال جو اسارت نکالی یہ نہیں نکلتی ہے۔ مف۔ لہذا مختار یہی کہ جب دونوں طرف گمان برابر ہو تو نہ کھانا اولی ہے اور کھاوے تو جائز ہے۔ وان کان اکبر رائہ انہ اکل والفجر طالع فعلیہ قضاؤہ عملا بغالب الرای۔ اور اگر اسکے غالب گمان مین یہ آیا کہ اسنے سحری کھائی درحالیکہ صبح صادق طلوع ہوچکی تھی تو اسپر روزہ قضاء کرنا واجب ہے کیونکہ غالب گمان پر عمل کرنا واجب ہے۔ ف۔ اور ہمارے فقہاء کے کلام سے ظاہر یہ کہ سحری و افطار کا مدار اجتہاد پر ہے تو قضاء واجب ہوئی۔ وفیہ الاحتیاط۔ اور احتیاط بھی اسی مین ہے۔ ف۔ یعنی جیسے غالب رائے پر عمل لازم ہے اسی طرح عبادات کے بارہ مین احتیاط کرنا بھی واجب ہے تو ہم کہتے ہین کہ یہان احتیاط بھی اسی مین کہ قضاء واجب ہو۔ پھر یہ نوادر کی روایت ہے۔ وعلی ظاہر الروایۃ لاقضاء علیہ۔ اور ظاہر الروایۃ کے موافق اسپر قضاء واجب نہین ہے۔ ف۔ کیونکہ رات کا وجود تو اصل یعنی یقینی تھا اور فجر ہوجانے کا یقین ہے نہ تعین یعنی صرف گمان غالب ہوا تو اس سے رات کا حکم نہیں مٹیگا۔ لان الیقین لایزال الا بمثلہ۔ کیونکہ یقین نہیں مٹایا جاتا مگر اپنے مثل یقین سے۔ ف۔ حتی کہ اگر اسکو فجر ہوجانے کا یقین ہوجاوے تو پھر کھانا حرام ہے۔ ایضاح مین کہا کہ ظاہر کا حکم صحیح ہے۔ ف۔ السراج۔ اور یہ سب اُسوقت ہے کہ اُسکے شک یا گمان کے بعد کوئی بات ظاہر نہوئی ہو یعنی بذریعہ گواہان عادل کے کچھ نہین کھلا۔ ولو ظہر ان الفجر طالع۔ اور اگر ظاہر ہوگیا کہ فجر طلوع تھی۔ ف۔ حالانکہ وہ کھاچکا ہے تو قضاء واجب ہے لیکن۔ لاکفارۃ علیہ اسپر کفارہ واجب نہین۔ لانہ بنی الامر علی الاصل فلا تتحقق العمدیۃ۔ کیونکہ اسنے اپنے کام کو اصل بات پر مبنی کیا تو عمداً افطار کرنا متحقق نہیں ہوا۔ ف۔ تو کفارہ نہوگا کہ وہ عمدی افطار پر ہے۔ اور واضح ہو کہ اگر دو گواہون نے شہادت دی کہ فجر نہین ہوئی پس اسنے سحری کھائی پھر ظاہر ہوا کہ طلوع ہوچکی تھی تو بالاتفاق اسپر قضاء و کفارہ لازم ہے۔ کیونکہ فجر نہونے کی گواہی تو ایک نفی پر گواہی ہے تو ثبوت کی گواہی قبول ہوگی اور نفی کی رد ہوگی۔ اور اگر طلوع ہونے کا فقط ایک گواہ ہو تو کفارہ نہین ہوگا کیونکہ ایک کی گواہی کچھ حجت

نہیں تو نفی کی گواہی قائم رہیگی - کما فی قاضیخان - اور اگر ایک جماعت نے یعنی کثیر دو نے اُس سے کہا کہ فجر ہو چکی حالانکہ وہ سحری کھا رہا تھا پس اسنے کہا کہ پھر مین روزہ دار نہین ہوا - بعد اسکے اُسنے عمداً کھایا - پھر ظاہر ہوا کہ پہلا کھانا رات مین تھا اور دوسرا کھانا بعد صبح صادق کے ہوا تو حاکم رح نے فرمایا کہ اگر جماعت ہو اور اسنے انکی تصدیق کی ہو تو کفارہ نہین - اور اگر اکیلا ہو تو اسپر کفارہ واجب ہے خواہ اکیلا عادل ہو یا غیر عادل کیونکہ ایک کی گواہی قبول نہین ہے - الخلاصہ - اپنی جورو سے کہا کہ دیکھ لے کہ فجر طلوع ہوئی یا نہین - وہ دیکھکر لوٹی اور کہا کہ ابھی نہین پس مرد نے اس سے جماع کیا پھر ظاہر ہوا کہ فجر ہو چکی تھی تو صحیح قول پر کسی صورت مین کفارہ نہین ہے اور عورت پر اگر عمداً ایسا کیا ہو تو کفارہ ہے - القاضیخان - یہ کلام تو جانب فجر مین تھا - **ولو شک فی غروب الشمس لایحل لہ الفطر** - اور اگر اسنے غروب آفتاب مین شک کیا تو اسکو افطار حلال نہین ہے - ف - کیونکہ دونون طرف گمان برابر ہے تو غروب ہونا راجح نہ ٹھہرا بلکہ دن ہونا راجح ٹھہرا - **لان الاصل ہو النہار** - کیونکہ اصل تو نہار ہے - ف - یعنی جو امر قطعی معلوم چلا آتا ہے وہ دن ہے پھر بدلنا یقین ہو گا اور وہ موجود نہین - **ولو اکل فعلیہ القضاء** - اور اگر اسنے افطار کر دیا تو اسپر قضاء واجب ہے - ف - باوجودیکہ افطار حلال نہ تھا - **عملاً بالاصل** - اصل پر عمل کرنے کی دلیل سے - ف - یعنی اصل تو دن ہے پس اصل برقرار رکھکر حکم دیا گیا کہ روزہ نہ ہوا تو قضاء واجب ہے لیکن یہ اُسوقت کہ کسی دلیل سے کچھ ظاہر نہ ہوا ہو - اور اگر یہ ظاہر ہوا کہ اسنے بعد غروب روزہ کھولا ہے اگرچہ اسکو شک تھا تو قضاء نہین ہے اور اگر ظاہر ہوا کہ قبل غروب کھولا ہے تو قضاء ہے اور کفارہ مین دو قول ہین م ش - یہ اُسوقت کہ اُسکا گمان غروب ہونے یا نہونے مین برابر ہو - **وان کان اکبر رأیہ انہ اکل قبل الغروب فعلیہ القضاء روایۃ واحدۃ** - اور اگر اسکے غالب گمان مین آیا کہ اُسنے غروب سے پہلے کھا لیا ہے تو اسپر قضاء واجب ہے یہ بروایت واحدہ مروی ہے - ف - یعنی جن لوگون نے روایات کین اسی ایک بات پر متفق ہین کہ اُسپر قضاء واجب ہے - اور یہ اسلیے کہ غالب رائے پر عمل واجب ہے - **لان النہار ہو الاصل** - کیونکہ دن ہونا تو اصل ہے - ف - اور قاضیخان نے کہا کہ کفارہ بھی واجب ہے کیونکہ اس اصل کے ساتھ جب اسکا غالب گمان مل گیا تو بمنزلہ یقین کے ہو گیا - ع - مین کہتا ہون کہ غالب گمان کی صورت مین اگر دلیل سے ظاہر ہوا کہ دن باقی تھا تو قضاء و کفارہ بلاخلاف ہونا چاہیے - م - **ولو کان شاکا فیہ** - اور درصورتیکہ غروب مین اسکو شک تھا - ف - اور افطار کر لیا ہے - **وتبین انہا لم تغرب** - اور دلیل سے ظاہر ہوا کہ آفتاب غروب نہین ہوا تھا - **فینبغی ان تجب الکفارۃ نظرا الی ما ہو الاصل وہو النہار** - تو اصل کی طرف نظر کر کے اُسپر کفارہ واجب ہونا چاہیے اور اصل دن ہے - ف - اسی کو فقیہ ابو جعفر رح نے اختیار کیا ہے - ف - اگر دو گواہون نے گواہی دی کہ آفتاب غروب ہو چکا اور دو نے گواہی دی کہ نہین غروب ہوا پس اسنے افطار کیا پھر کھلا کہ غروب نہین ہوا تھا تو بالاتفاق اسپر قضاء ہے کفارہ نہین ہے - القاضیخان - مترجم کہتا ہے کہ اسی قیاس پر اگر دو گواہون نے رویت ہلال کی گواہی دی پس لوگون نے روزہ شروع کیا یہانتک کہ ۳۰ - پورے ہوے پھر مطلع صاف ہے اور چاند نہین دیکھا تو جب کہ یہان خود انکی رویت ضرور ہو تو گواہون کا غلطی کرنا ظاہر ہو گیا پس دوسرے روز بھی روزہ رکھین اور بعض نے کہا کہ افطار کرین اور یہ اس بنا پر ہے کہ شاید یہان چاند طلوع نہ ہوا اگر دوسرے ملک مین ہوا ہو - اور مترجم کہتا ہے کہ بنظر دلیل قول اول احق ہے جیسا کہ مسئلہ رویت ہلال مین لکھا گیا - کیا نہین دیکھتے کہ جیسے چاند کے طلوع مین اختلاف ہوتا ہے اسی طرح طلوع فجر و غروب مین اختلاف کھلا ہوا ظاہر ہے پس اگر ایک ملک کا طلوع دوسرون کے لیے حجت ہو تو مثلاً یہان طلوع فجر ۵ - بجے پر ہے تو امریکہ مین دو بجے پر ہے بلکہ دن و رات کا تغیر ہے اور جب ہمارے یہان قطعاً غروب ہوتا ہے اُسوقت مغربی ملکون مین دن روشن ہوتا ہے پس واجب ہے کہ اسی پر فتوی دیا جاوے کہ ہر ملک کے واسطے وہین کا طلوع و غروب اور وہین کی رویت ہلال معتبر ہے فاللہ تعالی اعلم - م - اگر کسی نے چاہا کہ تحری کر کے سحری کھاوے تو اُسکو یہ اختیار ہے بشرطیکہ ایسی حالت مین ہو کہ فجر کا دیکھنا اپنی ذات سے یا دوسرے کے ذریعہ سے ممکن نہو - شمس الائمہ حلوانی نے کہا کہ جو شخص اپنے غالب گمان پر سحری کھانا چاہے تو کچھ مضائقہ نہین بشرطیکہ وہ شخص ایسا ہو کہ اُسپر ایسی بات مخفی نہو اور

اگر اسپر منفی ہوتی ہو تو اُسکی راہ یہی کہ کھانا چھوڑ دے اور کہا کہ ہمارے اصحاب کا ظاہر مذہب یہ کہ تحری کرکے روزہ کھولنا بھی جائز ہے
یہی ظاہر الروایہ ہے۔ اگر طبل کی آواز پر سحری کھانی چاہی پس اگر یہ آواز بلند اور ہر طرف شہر میں پھیلی ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر
وہ ایک آواز سنتا ہو تو دیکھے کہ اگر اُسکی عدالت جانتا ہو تو اُسپر اعتماد کرلے اور اگر نہ جانتا ہو تو احتیاط رکھے۔ اگر مرغ کی بانگ پر
سحری کھا دے تو بعض مشائخ نے انکار کیا کیونکہ وہ کبھی بے وقت بولتا ہے اور بعض نے کہا کہ مضائقہ نہیں جب کہ اسکو بارہا تجربہ
کر چکا اور ٹھیک وقت پر بولنا جان چکا ہو۔ المحیط ۔ سحری میں اتنی تاخیر کرنا کہ طلوع فجر میں شک پڑ جاوے مکروہ ہے۔ السراج
اور تعجیل افطار مستحب ہے تو نماز پر کھڑے ہونے سے پہلے افطار کرلے اور پڑھے۔ اللھم لک صمت وبک آمنت وعلیک توکلت و
علی رزقک افطرت وبصوم غد نویت فاغفرلی ما قدمت وما اخرت۔ یعنی الٰہی میں نے تیرے ہی لیے روزہ رکھا اور تیرے ہی ساتھ
ایمان لایا اور تجھی پر توکل کیا اور تیرے ہی رزق پر افطار کیا اور کل کے روزہ کی نیت کرلی پس میرے اگلے و پچھلے گناہ بخشدے
کذا فی المعراج۔ ومن اکل فی رمضان ناسیاً وظن ان ذلک یفطرہ ۔ جس شخص نے رمضان میں بھول کر کھایا اور یہ گمان کیا
کہ ایسا کھانا اسکو بے روزہ کردیتا ہے۔ فاکل بعد ذلک متعمداً ۔ پس اسکے بعد اسنے عمداً کھا لیا ۔ فعلیہ القضاء دون الکفارۃ ۔
تو اُس شخص پر قضا واجب ہے کفارہ نہیں ۔ ف ۔ یہی صحیح ہے اگرچہ اسکو معلوم ہو کہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک نسیان سے روزہ نہیں ٹوٹتا
ہے۔ الخلاصہ ۔ لان الاشتباہ استند الی القیاس فتحقق الشبھۃ ۔ کیونکہ اشتباہ مستند بقیاس ہوا تو شبہہ متحقق ہو گیا ۔ ف
یعنی نسیان کے کھانے پینے سے صوم باقی رہنا بدلیل نص مخالف قیاس ہے کیونکہ قیاس یہ کہ صوم باقی نہ رہے تو اُس شخص کا گمان اس
قیاس سے مستند ہوا تو شبہہ موجود ہو گیا پس کفارہ ساقط ہے۔ وان بلغہ الحدیث وعلمہ ۔ اور اگر اُس شخص کو حدیث پہونچی اور اسنے
جان لی ۔ فکذلک فی ظاہر الروایۃ ۔ تو بھی ظاہر الروایہ میں یہی حکم ہے۔ ف ۔ کہ کفارہ ساقط ہے ۔ حدیث سے مراد حدیث
ابو ہریرہ مرفوعاً کہ جو کوئی بھولے سے کھائے پیے تو اپنا روزہ تمام کرے کہ اسکو اللہ تعالیٰ نے کھلایا پلایا ۔ رواہ البخاری ومسلم
پس اسنے جانا کہ حدیث کے یہ معنی ہیں پھر بھی عمداً افطار کیا تو ظاہر الروایہ میں کفارہ نہیں ۔ قاضیخان نے کہا کہ یہی صحیح ہے ۔ وعن
ابی حنیفۃ انھا تجب وکذا عنھما ۔ اور نوادر میں ابو حنیفہ سے روایت کہ اسپر کفارہ واجب ہوگا اور یہی حکم صاحبین سے مروی ہے
لانہ لا اشتباہ ۔ کیونکہ کچھ اشتباہ نہیں ۔ ف ۔ اسلیے کہ حدیث میں تو صاف ہے کہ روزہ پورا کرے پھر کیوں اشتباہ ہو ۔
فلا شبھۃ ۔ تو شبہہ کا تحقق نہوا ۔ ف ۔ پس کفارہ ساقط نہوگا ۔ وجہ الاول قیام الشبھۃ الحکمیۃ بالنظر الی القیاس
فلا ینتفی بالعلم ۔ ظاہر الروایہ کی وجہ یہ کہ قیاس پر نظر کرکے حکمی شبہہ قائم ہے تو وہ علم ہونے سے دور نہوگا ۔ ف ۔ حتی کہ امام مالک رح
نے قیاس پر عمل کیا ہے اور حدیث کے معنی موافق قیاس کے لگائے ۔ کوطی الاب جاریۃ ابنہ ۔ جیسے باپ کا اپنے پسر کی باندی سے
وطی کرنا ۔ ف ۔ اور جب کوئی مرد غیر منکوحہ یا غیر مملوکہ کے ساتھ وطی کرے تو اسپر زنا کی حد ماری جاوے لیکن یہاں باپ پر حد
نہوگی اگرچہ وہ اس مسئلہ کو جانتا ہو کہ پسر کی باندی مجھے حلال نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ انت ومالک لابیک ۔ یعنی تو اور تیرا
مال تیرے باپ کا ہے۔ پس ظاہری اضافت سے شبہہ خود موجود ہے خواہ باپ کو اشتباہ ہو کہ نہو ۔ اگر کسی شخص کو قے امنڈی یا احتلام
ہو گیا یا چارپایہ سے وطی کی یا مردہ عورت سے وطی کی یا مقعد میں یا فرج میں انگلی ڈالی یا لکڑی کا سرا ڈالکر نکال لیا اسطرح کہ سب
غائب نہوئی یا عورت کی خوبصورتی میں نظر شہوت کی پھر گمان کیا کہ اس سے افطار ہوتا ہے پس عمداً کھا لیا تو دیکھا جاوے
کہ اگر وہ جاہل ہے تو اسپر قضا ہے کفارہ نہیں ہے اور اگر وہ علم جانتا ہو تو اسپر قضا و کفارہ دونوں واجب ہیں ۔ الخلاصہ الظہیریہ البحر
۔ ولو احتجم فظن ان ذلک یفطرہ ثم اکل متعمداً علیہ القضاء والکفارۃ ۔ اور اگر پچھنے لگائے اور گمان کیا کہ یہ اسکو
بے روزہ کر دیتا ہے پھر عمداً کھا لیا تو اسپر قضا و کفارہ واجب ہے۔ لان الظن ما استند الی دلیل شرعی ۔ کیونکہ اسکا یہ گمان
کسی دلیل شرعی کی طرف مستند نہیں ہے۔ ف ۔ جب کہ اسکو حدیث یا کسی فقیہ کا فتوی نہیں ملا ہے اور ظاہری قیاس میں

مین پچھنے کا خون نکلنا کچھ صوم کے منافی نہین کیونکہ صائم سے کچھ خارج ہونا مفطر نہین ورنہ جو شخص سو کے اور فطر کا گمان کرکے افطار کر ڈالے
تو اسکو بھی معذور رکھا جاوے حالانکہ یہ کسی کا قول نہین ہے۔ الا اذا افتاہ فقیہ بالفساد۔ مگر اسوقت کفارہ نہین کہ کسی فقیہ نے
اسکو روزہ فاسد ہونے کا فتوی دیدیا ہو۔ ف۔ جیسے فقہاے حنبلیہ کے نزدیک پچھنے دینے والا اور لگوانے والا دونون کا
روزہ افطار ہوجاتا ہے۔ کافی رح نے لکھا یعنی کسی فقیہ حنبلی نے اسکو افطار کا فتوی دیا۔ امام محبوبی نے کہا کہ فقیہ مین شرط یہ کہ اسکے فتوی پر
اعتماد کیا جاتا اور اس سے فتوی لیا جاتا ہو۔ یہی ہمارے تینون اماموں سے مروی ہے مع۔ لان الفتوی دلیل شرعی فی حقہ۔ کیونکہ اسکے
حق مین فتوی ایک دلیل شرعی ہے۔ ف۔ اور مفتی نے اسکو ایسا حکم تبلایا جو مجتہدین کے اقوال مین سے ایک قول ہے مع۔ ولو بلغہ الحدیث
اور اگر پچھنے والے کو حدیث پہونچی۔ ف۔ کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افطر الحاجم والمحجوم یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ پچھنے لگانے والا اور پچھنے لینے والا دونون کو افطار ہوگیا۔ کما فی ابو داؤد والنسائی والترمذی وابن ماجہ وابن حبان وغیرہم وصححہ البخاری
واحمد وابو حاتم وغیرہم۔ پس یعنی یہ کہ صائم پچھنے لینے والے کو یہ حدیث پہونچی۔ فاعتمدہ۔ پس اسنے اس حدیث پر اعتماد کیا۔ ف۔
اور اپنے آپ کو مفطر سمجھکر عمداً کھالیا۔ فکذلک عند محمد رح۔ تو بھی امام محمد کے نزدیک یہی حکم ہے۔ ف۔ کہ اسپر کفارہ واجب نہین۔
لان قول الرسول علیہ السلام لاینزل عن قول المفتی۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان عالی کچھ مفتی کے قول سے
اترا ہوا نہین ہے۔ ف۔ حالانکہ مفتی کے قول پر اعتماد کرنے سے کفارہ نہ تھا تو حدیث شریف پر اعتماد سے بدرجۂ اولی کفارہ نہوگا۔ و
عن ابی یوسف رح خلاف ذلک۔ اور ابو یوسف سے اسکے خلاف مروی ہے۔ ف۔ یعنی اس صورت مین کفارہ ہوگا۔ لان علی
العامی الاقتداء بالفقہاء۔ کیونکہ عامی پر تو فقہاء کی پیروی واجب ہے۔ لعدم الاہتداء فی حقہ الی معرفۃ الاحادیث۔ کیونکہ
اسکے حق مین معرفت احادیث کی راہ پانا نادر ہے۔ ف۔ یعنی قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اعلی واشرف ہے لیکن عامی نے
اسپر معرفت کے اعتماد مین ناکامی کی کیونکہ اسکو معرفت کی لیاقت نہین ہے کیونکہ حدیث کبھی ماول اور کبھی تاریخ نسخ وغیرہ ہوتی ہے۔ واضح ہو کہ
قولہ الا اذا افتاہ فقیہ۔ دلیل ہے کہ عامی کو کسی فقیہ سے فتوی لینا جائز ہے کیونکہ یہ فتوی حنبلی عالم سے لیا گیا۔ کما صرح بہ الکافی۔ اور
قولہ ان علی العامی الاقتداء بالفقہاء۔ دلیل ہے کہ عامی پر عالم سے فتوی لینا واجب ہے اور اس اخیر مین کچھ خلاف نہین اور اول مین
بعض کا قول ہے کہ تقلید شخصی واجب ہے لیکن اسپر اقامت دلیل مین نظر ہے اور بحث انشاء اللہ تعالی آویگی م۔ وان عرف تاویلہ تجب
الکفارۃ۔ اور اگر پچھنے لینے والے نے حدیث کی تاویل جان لی تو کفارہ واجب ہوگا۔ ف۔ اور تاویل یہ کہ ایک شخص پچھنے لگاتا
اور دوسرا پچھنے لگواتا تھا اور دونون غیبت کرتے تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بوجہ غیبت کے فرمایا کہ یہ پچھنے دینے والا
اور یہ پچھنے لگوانے والا دونون نے افطار کیا۔ راوی نے سمجھا کہ بوجہ پچھنے کے فرمایا ہے پس اپنی سمجھ کے موافق روایت کردی
یہ تاویل بزار رح نے ذکر کی ہے اور دوسری تاویل یہ کہ حدیث منسوخ ہے۔ بالجملہ پچھنے سے ظاہر قیاس مین کوئی وجہ امساک نہ ادا
ہونے کی نہین ہے ہان حدیث کی نص سے شبہہ پیدا ہوتا تھا تو جب تاویل جان گیا تو وہ شبہہ بھی جاتا رہا پس کفارہ واجب
ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ علماء کا اختلاف بھی شبہہ پیدا کرتا ہے اور امام اوزاعی واحمد کا یہی قول ہے۔ جواب دیا کہ قول الاوزاعی
لایورث شبہۃ لمخالفتہ القیاس۔ اوزاعی رح کا قول کچھ شبہہ نہین پیدا کریگا بوجہ مخالفت قیاس کے۔ ف۔
عبدالرحمن بن عمرو رح منسوب باوزاع بطن من ہمدان تابعی
کیونکہ پچھنے مین کوئی چیز کھائی و پیٹ مین داخل نہین کیجاتی ہے پس شبہہ جب ہوتا کہ موافق قیاس مین اختلاف ہوتا۔ اگر کہا جاوے
کہ اول تو مصنف رح نے کہا کہ فتوی فقیہ سے کفارہ بوجہ شبہہ کے ساقط ہوگا اور بیان کہا کہ قول اوزاعی سے شبہہ نہوگا حالانکہ فقیہ
کا فتوی تو اوزاعی واحمد کے قول پر ہوگا۔ جواب یہ کہ اول تو اس شخص کے حق مین جو محض عامی ہو اور دوم اس شخص کے
حق مین جو تاویل جانے۔ کذا فی العینی۔ ولو اکل بعد ما اغتاب متعمدا فعلیہ القضاء والکفارۃ۔ اور اگر غیبت کرنے
کے بعد اسنے عمداً کھالیا تو اسپر قضاء و کفارہ ہے۔ ف۔ عامۂ علماء کے نزدیک۔ القاضیخان۔ کیفما کان۔ چاہے

جس طرح ہو۔ ف۔ اگرچہ فقیہ سے فتویٰ لے یا ظاہر حدیث پر اعتماد کرے۔ البدائع۔ لان الفطر یخالف القیاس۔ کیونکہ غیبت
سے فطر ہونا مخالف قیاس ہے۔ والحدیث مأول بالاجماع۔ اور حدیث بالاجماع مأول ہے۔ ف۔ تاویل یہ کہ غیبت کرنا روزہ کا ثواب
کھو دیتا ہے تو گویا وہ بے روزہ ہو گیا۔ اور اجماع کا دعویٰ اس بنا پر ہے کہ سلف و صدر اول میں اجماع تھا تو پیچھے ظاہریہ کا اختلاف کچھ مضر
نہیں ہے۔ م۔ اور حق یہ کہ غیبت سے افطار ہونے میں احادیث وارد ہیں لیکن سب میں ضعف ہے۔ کما فی العینی۔ مترجم کہتا ہے کہ تنہا بر میں
غیبت سے کوئی اثر محسوس نہیں ہوتا لیکن فی المعنی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غیبت کرنے والے کے منہ سے بدبو پاکر
منہ پھیر لیا پس غیبت اگرچہ حکم میں مفطر نہیں لیکن صائم کو مثل مفطر کے بلکہ بدتر بنا دیتی ہے نعوذ باللہ منہا۔ م۔ اگر سرمہ لگایا یا مونچھوں میں تیل لگایا پھر افطار کے گمان سے عمداً کھایا تو اس پر کفارہ ہے مگر جب کہ وہ جاہل ہو کہ اسکو کسی مفتی نے فطر کا فتویٰ دیا
ہو تو کفارہ نہ ہوگا۔ القاضیخان۔ مسافر یا ساک قبل الزوال شہر میں آیا یا مجنون کو اسوقت افاقہ ہوا پھر روزے کی نیت کر لی
پھر عمداً جماع کیا تو کفارہ نہیں۔ السراج۔ اگر صبح کی اس حال سے کہ روزہ کی نیت نہیں ہے پھر قبل زوال نیت کر لی پھر کھایا
تو کفارہ نہیں ہے۔ الکشف الکبیر۔ تندرست نے افطار کر ڈالا پھر ایسا بیمار رہا کہ اس مرض کے ساتھ روزہ نہیں رکھ سکتا تو ہمارے
نزدیک اس سے کفارہ ساقط ہے۔ القاضیخان۔ اور یہی اصح ہے۔ الظہیریہ۔ اور اصل یہ کہ اگر دن کے آخر میں ایسی حالت ہو گئی کہ یہ
اول ہوتی تو روزہ افطار کرنا مباح ہوتا تو ہمارے نزدیک اس سے کفارہ ساقط ہوگا۔ قاضیخان۔ عورت نے عمداً افطار کیا پھر اسی روز
حائضہ یا مرض مبیح میں گرفتار ہوئی تو اس پر کفارہ نہیں جیسے مرد نے افطار کیا پھر اسپر اغماء طاری ہوا۔ محیط السرخسی۔ اور اگر روزہ
توڑنے کے لیے اپنے آپ کو ایسا مجروح کیا کہ روزہ نہیں رکھ سکتا تو کفارہ بقول صحیح ساقط نہیں ہوگا۔ الظہیریہ۔ اگر کسی مردار کا گوشت
کھایا پس اگر کیڑے پڑ گئے ہوں تو کفارہ نہیں ورنہ کفارہ واجب ہے۔ القاضیخان۔ ایک شخص قصاص میں قتل کرنے کے لیے مقتل کو
لے جایا گیا پس اسنے پانی پیکر روزہ توڑا پھر اس سے قصاص عفو کیا گیا تو امام ظہیر الدین نے کہا کہ اسپر کفارہ ہے۔ اگر عمداً اپنی خوشی سے
جماع کرکے روزہ توڑا پھر اسی روز سلطان نے اسکو سفر پر مجبور کیا تو ظاہر الروایات میں کفارہ ساقط نہیں ہوگا۔ الظہیریہ۔ واذا
جومعت النائمۃ او المجنونۃ وہی صائمۃ۔ اگر سوتی ہوئی عورت سے یا مجنونہ عورت سے جماع کیا گیا حالانکہ یہ عورت روزے
سے ہے۔ ف۔ اصلح کہ رات میں درستی و ثبات عقل میں نیت کی پھر صبح کو مجنونہ ہو گئی۔ علیہما القضاء دون الکفارۃ۔ تو
ایسی عورت پر قضاء واجب ہے کفارہ نہیں ہے۔ وقال زفر والشافعی لاقضاء علیہما اعتبارا بالناسی۔ اور زفر و شافعی نے کہا
کہ اس سوتی ہوئی یا مجنونہ پر قضاء بھی واجب نہیں بقیاس بھولنے والے کے۔ ف۔ یعنی روزہ بھول کر جماع کرنے میں قضا نہیں
ہوتی ہے اس عورت پر۔ والعذر ابلغ لعدم القصد۔ اور عذر تو بھول سے بڑھا ہوا ہے بوجہ قصد نہ ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ
سوتی ہوئی کا قصد نہیں اور مجنونہ خود عقل میں نہیں حالانکہ بھول کر جماع کرنے والا اپنے قصد سے جماع کرتا ہے صرف روزہ بھولا جاتا ہے
اور اسکا عذر قبول ہو کر قضا نہیں تو ایسی عورت کا عذر جس میں قصد بھی نہیں ہے بدرجۂ اولیٰ قبول ہو کر قضا نہ ہوگی۔ اسمیں اعتراض
یہ کہ اصل اسمیں رفع حرج ہے اور اسمیں دونوں یکساں نہیں تو قیاس ٹھیک نہ ہوا۔ ولنا ان النسیان یغلب وجودہ
اور ہماری دلیل یہ کہ نسیان کا وجود تو اکثر ہوتا ہے۔ ف۔ پس قضاء واجب ہو تو حرج کثیر لازم آوے لہذا قضاء نہیں ہے۔ وہذا
نادر۔ اور ایسا واقع ہونا شاذ و نادر ہے۔ ف۔ کہ سوتی ہوئی سے جماع کر لیا جاوے یا مجنونہ سے۔ پس اگر شاذ و نادر ہو گیا تو قضاء
میں حرج نہیں۔ ولا تجب الکفارۃ لانعدام الجنایۃ۔ اور کفارہ واجب نہ ہوا بوجہ جرم نہ ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ دونوں
میں سے کسی نے عمداً فعل بقصد نہیں کیا ہے۔ ہاں جس مرد نے ایسا کیا اسپر کفارہ بھی ہوگا جب کہ عمداً روزہ توڑا ہو۔ واضح ہو کہ
فتح القدیر و عینی میں ابو سلیمان الجوزجانی کی روایت امام محمد سے نقل کی کہ اصل میں مجنونہ نہیں بلکہ مجبورہ تھا یعنی عورت کو
مجبور کرکے اس سے وطی کر لی۔ مترجم کہتا ہے کہ مصطلح لفظ اسلئے و... کہ مرجع ہے نہ مجبورہ اور اس تکلف کی کوئی حاجت نہیں۔

چنانچہ امام مصنف نے اسطرف التفات نہین کیا۔ واضح ہو کہ ماہ رمضان موجب ہر شخص کے واسطے ہے اور دن صوم کے یہ شعین
مگر نیت کے ساتھ سواے معذورون کے جنکو تاخیر یا اطعام کی اجازت ہے اگرچہ جہانتک ممکن ہو صوم افضل ہے سواے حیض و
نفاس کے اور عذر یہ ہین سفر خواہ کسی قصد سے ہو اور کسی طرح سواری یا پیادہ ہو۔ مرض حمل۔ دودھ پلانا خواہ ماں ہو یا دائی ہو
حیض۔ نفاس۔ بھوک و پیاس ایسی جس سے خوف تلف یا نقصان عقل ہو۔ بڑھاپا۔ ہر ایک کی تفصیل اوپر گذری۔ پھر
اس زمانہ مین بعضی جیسے اسی سختی گرما مین بمجبوری نوکری و معاش کے لوگ گرمی مین کام کرنے پر مجبور ہوتے ہین اور اگر کہا جاوے
اور کوئی مجبوری نہین کیونکہ نوکری اپنی خوشی پر ہے تو جواب یہ ہے کہ نہین کیونکہ سلطنت اسلامیہ نہین جس مین روزے کی رعایت ہو یا
بیت المال سے کفالت ہو پس دلائل شاہد ہین کہ انکو مثل مسافر کے تاخیر جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ دن مین بحالت خواب اگرچہ حلق
سے اترا تو روزہ فاسد ہوا خواہ خود کھایا پیا یا کسی دوسرے نے ڈال دیا۔ القاضیخان وغیرہ۔ پچھنے لگانے مین ضعف کا خوف ہو تو
مکروہ ہے یعنی جس سے افطار کی نوبت پہونچے اور یہی حال فصد کا ہے۔ المحیط۔ روزے مین بہت کلیان کرنا اور منہ مین پانی لیے رہنا
مکروہ ہے۔ المحیط۔ جیسے نہانا۔ اور سر پر پانی ڈالنا۔ اور بھیگا کپڑا لپیٹنا اور پانی مین بیٹھنا اور ابو یوسف نے کہا کہ مکروہ نہین اور یہی
اظہر ہے۔ محیط السرخسی۔ منہ مین تھوک جمع کر کے نگل جانا مکروہ ہے۔ الظہیریہ۔ مکروہ ہے کہ صائم تیل یا شہد خریدنے وقت چکھے تا کہ کھرا
کھوٹا معلوم ہو۔ القاضیخان۔ یہ فرض مین ہے نفل مین مضائقہ نہین۔ التجنیس ن۔ روزے مین عمداً کھایا یا مشہور کیا تو قابل قتل
ہے کما یظہر من شرح الوہبانیہ۔ د۔ چھ روزے شوال کے اگر عید کے بعد سے شروع کرے تو انکو پے در پے رکھنا مستحب ہے اور انکے
رکھنے مین کچھ کراہت نہین۔ الحاوی۔ د۔ اور مترجم نے بھی بنظر دلیل ابتداے باب مین اختیار کیا اور یہ جزئیہ صحیح موافق ہے۔ فللہ الحمد والمنۃ م

فصل فیما یوجبہ علی نفسہ - یہ فصل ایسے روزے کے بیان مین جسکو مکلف اپنے اوپر خود واجب کر لے۔ ف۔ اس
فصل مین مترجم بعضے مسائل ضروریہ غیر صوم لاحق کریگا۔ واضح ہو کہ نذر دو طرح پر ہے۔ نذر منجز یعنی کسی شرط پر معلق نہو مثلاً اللہ تعالیٰ
کے واسطے مجھپر دو رکعت نفل ہے تو یہ دوگانہ اسپر واجب ہوا۔ نذر معلق جو کسی شرط پر معلق ہو مثلاً اگر مین اچھا ہو گیا تو مجھپر
دوگانہ نماز ہے۔ پھر نذر یا معین ہے جیسے آیندہ جمعہ کا روزہ ہے۔ یا غیر معین جیسے مجھپر دو روزے ہین الخ۔ پھر واضح ہو کہ جو نذر
یعنی غیر معلق ہو خواہ اعتکاف کی یا حج یا نماز یا روزہ وغیرہ کی وہ اگرچہ معین ہو لیکن کسی زمانہ یا جگہ یا درہم یا فقیر کے ساتھ مختص
نہین ہو جاتی حتی کہ اگر نذر کی کہ مکہ کے فقرا کو یہ درہم بروز جمعہ تصدق کریگا پھر مکہ کے سواے کسی مقام پر اور دوسرے فقرا کو اور
غیر جمعہ مین اور سواے اس درہم کے دوسرا مثل صدقہ کر دیا تو جائز ہے اور اسی طرح اگر وقت سے پہلے ادا کر دے مثلاً صوم رجب کی نذر
تھی اسکو رجب آنے سے پہلے رکھ لیا تو نذر ادا ہو گئی یونہی حج کے سال معین سے پہلے حج کر لیا اور فلان روز دوگانہ کی نذر
تھی اس روز سے پہلے پڑھ دی تو جائز ہے کیونکہ سبب نذر ہے وہ پائی گئی تو تعیین لغو ہو گئی۔ ت د۔ اور یہ بحث اصول مین صحیح ہے
بخلاف نذر معلق کے کیونکہ جب تک شرط پائی نجاوے نذر منعقد نہوگی پھر بعد وجود شرط کے اسکا حال مثل نذر منجز کے
ہوگا۔ م۔ پھر مصنف رہ نے جب اس صوم کو ختم کیا ہے اللہ تعالیٰ نے بندے پر واجب کیے ہین تو پھر ایسے صوم کو شروع کیا جو بندے
نے اپنے اوپر واجب کرنے سے اللہ تعالیٰ نے لازم کیے ہین۔ نذر مین اصل یہ ہے کہ وہ چند شرطون سے صحیح ہوتی ہے۔ اول یہ کہ منذور
اسی جنس سے شرع مین بھی واجب ہو لہذا مریض کی عیادت کرنے کی نذر نہین صحیح ہے۔ دوم منذور خود مقصود ہو یعنی کسی ٹالت کا وسیلہ
نہو لہذا وضو کی نذر یا سجدہ تلاوت کی نذر کرنا صحیح نہین ہے۔ سوم منذور ایسی چیز نہو کہ جو اسپر خود واجب ہو خواہ فی الحال یا آیندہ
کسی حالت مین۔ لہذا نماز ظہر یا روزہ رمضان کی نذر کرنا صحیح نہین ہے۔ النہایہ۔ چہارم یہ کہ منذور بذاتہ مین معصیت نہو
ابجد۔ جیسے کسی بندہ کے واسطے روزہ رکھنے کی نذر کرنا خود معصیت ہے یہ جائز نہین برخلاف اسکے کہ عید لفظ یا ایام تشریق
کے روزے کی نذر کی تو ذات مین معصیت نہین کہ روزہ ہی ہے پس نذر صحیح ہو ۔۔۔ دوسرے کسی دن ادا کرے

م یہ حکم یہ کہ منت در ایسی چیز نہو جسکا ہونا محال ہو مثلاً جو دن گذر گیا اُسکے روزے کی نذر صحیح نہیں ہے۔ البحر۔ واضح ہو کہ نذر میں قصد
و عدم قصد برابر ہے حتی کہ جو نذر بغیر قصد زبان پر جاری ہوئی لازم ہے۔ کما سیأتی م۔ ہ۔ **واذا قال للہ علی صوم یوم النحر**
افطر و قضی۔ اور اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر عید اضحی کے دن روزہ ہے تو اس دن افطار کر دے اور قضاء رکھے۔
فھذا النذر صحیح عندنا خلافا لزفر والشافعی۔ پس معلوم ہوا کہ یہ نذر ہمارے نزدیک صحیح ہے بخلاف زفر و شافعی رح کے۔ ف
اور یہی قول مالک و احمد کا اور روایت ابو حنیفہ سے ہے۔ **ہما یقولان انہ نذر بما ہو معصیۃ لورود النھی عن صوم ھذہ الایام**
زفر و شافعی کہتے ہیں جنکی دلیل لاتے ہیں کہ یہ نذر ایسی چیز کے ساتھ ہے جو معصیت ہے کیونکہ ان ایام کے روزے سے ممانعت وارد ہوئی
ہے۔ ف۔ یعنی یہ معروف ایام جنمیں یوم النحر مع یوم الفطر ہیں ایام تشریق ہیں۔ بحدیث خدری رض مرفوعاً کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے یوم اضحی و یوم الفطر کے روزے سے منع فرمایا۔ الصحیحین۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ان دونوں دن میں صیام صحیح نہیں ہے۔ الصحیحین
مع۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خطبہ میں ممانعت ایام تشریق ہے۔ الصحیح ع۔ جواب یہ کہ خالی ممانعت جسکے ساتھ کوئی صارف
نہو اس سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایسا مت کرو کہ اسمیں سزا ہوگی۔ لیکن یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اگر کرو تو باطل ہے۔ چنانچہ اذان جمعہ
کے وقت بیع ممنوع ہے لیکن اگر کسی نے بیع کی تو بیع ہوگی اگرچہ وہ سزا کا مستوجب ہوا کیا نہیں سمجھتے کہ اگر وہ بیع ہی نہو تو کچھ گناہ
بھی نہ ہوگا اسلیے کہ بیع نہیں پائی گئی جو منع ہے۔ م۔ ف۔ **ولنا انہ نذر بصوم مشروع**۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ یہ نذر ایک صوم مشروع
کی نذر ہے۔ **والنھی لغیرہ**۔ اور ممانعت بوجہ غیر کے ہے۔ ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ یہ صوم اپنی ذات سے برا نہ ہوا اور غیر کی وجہ سے
برا ہوا۔ **وھو ترک اجابۃ دعوۃ اللہ تعالیٰ**۔ اور غیر یہ کہ اسمیں دعوت الٰہی عز و جل قبول کرنے کو ترک کرنا لازم آتا ہے۔ ف
کیونکہ یہ دن اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندوں کو قربانی کی دعوت ہے اسی وجہ سے قربانی سے کھانا مستحب اور اس سے پہلے کچھ کھانا
بہتر نہیں ہے۔ توضیح یہ کہ اصول میں مقرر ہو چکا کہ اگر کسی کو کہا جاوے کہ تو آسمان مت چھو تو یہ حقیقت میں نہی نہیں کیونکہ آسمان
چھونا اُسکی قدرت سے باہر تھا پس نہی ایسے فعل میں ہوگی جو بندوں کے افعال میں جاری ہو پھر اس سے منع کیا گیا پھر اگر وہ ایسی چیز
ہو کہ اسمیں ذاتی بدی ہو تو وہ ہر طرح مذموم ہے جیسے زنا کاری و فساد کا جھوٹ بولنا اور اگر ایسی چیز ہو کہ ذاتی بد نہیں بلکہ کسی وجہ
خارجی سے مذموم ہو جاوے تو اُسکی بدی بوجہ غیر کے ہے اور عید اضحی کے دن روزہ رکھنا اسی قسم سے ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ نفی و نہی
میں فرق ہے پس نہی ہمارے نزدیک مشروع سے ممانعت ہے پھر اگر وہ ذاتی بد ہو تو ہر طرح قبیح ہے اور اگر ذاتی نہیں بلکہ غیر کی جہت سے
بد ہو تو اپنی ذات میں مشروع و خوب ہے لیکن غیر کی جہت سے مذموم۔ پس یوم الاضحی کا روزہ بوجہ ترک ضیافت الٰہی کے برا ہوا اور
اپنی ذات میں اچھا ہے م۔ **فیصح نذرہ**۔ تو اسکی نذر صحیح ہو جائیگی۔ **لکنہ یفطر**۔ لیکن نذر کرنے والا اسدن افطار کرے۔ م
ف۔ یعنی افطار اسپر واجب ہے۔ **احترازا عن المعصیۃ المجاورۃ**۔ تاکہ ایسی معصیت سے جو اس صوم سے مجاور اور متصل ہوئی
ہے بچ جاوے۔ ف۔ پھر یہ معصیت صرف اسی روز تک عید الفطر میں اور تین دن بعد تک عید اضحی میں رہیگی۔ بعد اسکے
نہیں رہیگی۔ **ثم یقضی اسقاطا للواجب**۔ پھر اس روزہ کو قضا کرے تاکہ اُسکے ذمہ سے واجب اتر جاوے۔ ف
جو بوجہ نذر کے واجب ہوا ہے۔ مف۔ پس معلوم ہو گیا کہ جب اس نذر کا میں یوم اضحی کے دن افطار کرنا واجب ہے پھر بھی ہم نے
دلیل سے ثابت کیا کہ نذر صحیح ہے تو اسکا فائدہ یہ ہے کہ قضا اسکے ذمہ واجب ہوئی۔ رہا یہ اعتراض کہ جو نذر معصیت کی ہو اس سے حدیث
میں ممانعت ہے تو یہ نذر منعقد نہ ہوئی پھر قضا کہاں سے آئی۔ بدلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ کسی معصیت میں نذر نہیں ہے اور اسکا
کفارہ وہ جو قسم کا کفارہ ہے۔ کما فی السنن الثلاثۃ۔ شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ نذر نہیں ہے اس سے مراد یہ کہ وفا سے نذر نہیں ہے
اگرچہ نذر منعقد ہو گئی کیونکہ پھر اسکا کفارہ آگے مذکور ہے پس اگر منعقد بھی نہوتی تو کفارہ نہ ہوتا جیسے کسی معصیت کر لے پر قسم کھاوے
تو قسم منعقد ہو کر کفارہ لازم آتا ہے حالانکہ حدیث میں ہے کہ ناتا کاٹنے میں قسم نہیں ہے۔ مف۔ الحاصل یہ نذر بھی منعقد ہو گئی لہذا فرمایا

وان صام فيه يخرج عن العهدة لانه اداه كما التزمه - اور اگر اسنے یوم النحی مین روزہ رکھ لیا تو ذمہ داری سے نکل گیا یعنی
باوجودیکہ وہ تحریمی ہونے کے نذر کا ذمہ ادا ہوگیا کیونکہ اسنے جسطرح اپنے اوپر لازم کر لیا تھا اُسکو ادا کر دیا - ف - وگنہگار اسوجہ سے
ہوا کہ اسکو اسوقت مین رکھنا نہیں چاہیے تھی - شیخ محقق رح نے کہا کہ نذر کا انعقاد دو باتون کے واسطے ہوگا ایک یہ کہ اسکو قضا ا
کرے بشرطیکہ نذر کی چیز ایسی ہو کہ کوئی فرد اسکا معصیت سے خالی نکلتا ہو جیسے صوم نذر کہ غیر ممنوع ایام مین سے کسی دن قضا ا
کرسکتا ہے - دوم یہ کہ قضا نہ ہو سکے تو کفارہ دے جب کہ کوئی فرد اسکا معصیت سے خالی نہو مثلاً کسی نے شراب خواری کی نذر کی لیکن
کہا گیا کہ کفارہ جب کہ قسم کا قصد ہوا اور حدیث اسی پر محمول ہے لیکن ظاہر حدیث مقتضی ہے کہ قسم کا قصد ہو یا نہو مطلقاً اُسپر کفارہ لازم ہوگا
جبکہ یہ فعل ہر فرد مین معصیت ہو اور قضا نہو سکے وہ ہمارے مشائخ اسی پر گئے ہین چنانچہ امام طحاوی رح نے کہا کہ اگر کسی نے معصیت کی نذر
کی یعنی جو ہر طرح معصیت ہے مثلاً فلان کو قتل کریگا تو یہ نذر قسم ہے اور اسپر کفارہ قسم لازم ہوگا جبکہ حانث ہو جاوے - انتہی - اور روزہ
وصلوۃ وغیرہ کی نذر مین ظاہر الروایۃ ابو حنیفہ رح سے یہ ہے کہ جب قضا کرے تو پھر کفارہ نہین اور شیخ امام سعدی نے اسی پر فتوی دیا اور امام
امام ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ انھون نے موت سے سات روز پہلے اس قول سے رجوع کیا اور کہا کہ اسپر کفارہ بھی واجب ہوگا - شیخ امام سرخسی نے
کہا کہ یہی میرا مختار ہے اور یہی صدر الشہید نے فتاوی الصغری مین اختیار کیا - اور اسی پر فتوی دیا جاوے - م ف - وعلی ہذا اگر صوم یوم عید ا
تو قضا کریگا تو کفارہ قسم بھی ادا کرے اور اگر اُسی روز صوم پورا کیا تو نذر ہو گئی مگر گنہگار و مرتکب حرام ہوا - م - وان نوی یمینا فعلیہ کفارۃ
یمین - اور اگر اس نذر کرنیوالے نے قسم کا قصد کیا ہو تو اسپر کفارہ قسم لازم آویگا - ف - یعنی جبکہ حانث ہو ورنہ مثلاً اسی روز صوم پورا کر کے
مین ارتکاب حرام ہے کہ قسم پوری ہو گئی پھر کفارہ نہین ہے - یعنی اذا افطر - مراد کفارہ قسم لازم آنے سے یہ ہے کہ جب اُس دن روزہ افطار
کرے - ف - یعنی روزہ یوم الاضحی ادا نہ کرے تو حانث ہو کر کفارہ لازم ہے - اسمین اشارہ ہے کہ اسپر دیانۃً بھی واجب ہے
کہ اس دن افطار کرکے کفارہ دیدے - م - وہذہ المسئلۃ علی وجوہ ستۃ - اور یہ مسئلہ چھ وجہ پر ہے - ف - یعنی صیغہ نذر مین
قسم ہونا چھ صورتون پر ہے اسطرح کہ تین فقط نذر اور ایک فقط قسم اور دو مین اختلاف ہے بدین تفصیل کہ - ان لم ینو شیئاً
۱ - اگر اسنے کچھ نیت نہ کی - ف - نہ نذر اور نہ قسم بلکہ لفظ نذر زبان سے نکالا - او نوی النذر لاغیر - ۲ - یا نذر کی
نیت کی نہ غیر - ف - یعنی نذر کی تو نیت کی اور سوائے اسکے قسم کی جانب ہونے یا نہونے کسی سے ارادہ نہین لگایا - او
نوی النذر وان لایکون یمینا - ۳ - یا نیت کی کہ یہ نذر ہو اور یہ کہ یہ قسم نہو - ف - یعنی نذر کی نسبت ہونے کی اور قسم
نہونے کی نیت کر لی پس ان تینون صورتون مین - یکون نذرا - اسکا کلام نذر ہوگا - ف - یعنی بالاتفاق ابو حنیفہ و ابو یوسف
ومحمد کے نزدیک فقط نذر ہوگا اور قسم نہوگا - لانہ نذر بصیغتہ - کیونکہ یہ کلام تو اپنے لفظ مین نذر ہے - کیف وقد قررہ بعزیمتہ
اور کیونکر نذر نہو حالانکہ اسنے اپنی نیت سے نذر کو ثبوت کر لیا - ف - اور پہلی صورت مین اگرچہ کچھ نیت نہین لیکن کلام
جس معنی مین حقیقت ہے وہی ایک نیت ہے - حتی کہ جو شخص بغیر قصد کے زبان سے نذر کا کلام بولے وہ اسپر لازم ہو جاتی ہے
وان نوی الیمین ونوی ان لایکون نذرا یکون یمینا - ۴ - اور اگر اسنے اس کلام سے قسم کی نیت کی اور یہ نیت کی
کہ یہ کلام نذر نہو تو یہ کلام قسم ہو جائیگا - ف - اسمین بھی تینون اماموں کا اتفاق ہے - لان الیمین محتمل کلامہ - کیونکہ قسم
اسکے کلام کا محتمل ہے - ف - یعنی کلام از راہ حقیقت تو نذر ہے لیکن از راہ مجاز کے قسم ہو سکتا ہے اسواسطے کہ مثلاً کہا کہ
للہ علی صوم النحر - مین للہ کبھی مجازاً بمعنی واللہ آتا ہے تو مجازاً اسکا قول محتمل قسم ہوا - وقد عینہ ونفی غیرہ - اور حال یہ کہ
اسنے اسی محتمل کو معین کر لیا اور اسکے سوائے معنی کے نفی کر لی - ف - کیونکہ نیت کر لی کہ قسم ہو اور نذر نہو - تو نیت
سے بھی مجاز معین ہو گیا اور حقیقت جاتی رہی - واضح ہو کہ اگر اردو مین یوں کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر یوم عید کا روزہ ہے
تو اسمین مجازاً قسم کا استعمال اسطرح نہین آتا ہے پس یہ نذر ہی رہیگا اور قسم اسکی نیت پر لازم ہوگی یا نہین حتی کہ ہمارے نزدیک

جو بات حلال ہو اُسکو اپنے اوپر حرام کرلینا بھی قسم ہے پس اگر روزِ عید کو اپنے کھانا پینا وغیرہ بطور صوم کے اپنے اوپر حرام کرنے کی
نیت کی تو یہ نیت اُسپر لازم ہے اگرچہ کلام سے اُسپر فقط نذر لازم آئی پس اردو مین یہ چوتھی صورت مثل آئندہ پانچوین وچھٹی کے
ہوگی اسکو یاد رکھنا چاہیے ہنا یہ حکم جو کتاب مین ہے عربی زبان مین کہنے پر ہے- وان نواہما یکون نذرا ویمینا عند ابی حنیفة
ومحمد- ۵- اور اگر اسنے نذر وقسم دونون کی نیت کی تو یہ کلام نذر وقسم دونون ہوگا یہ ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے- وعند
ابی یوسف یکون نذرا- اور ابو یوسف کے نزدیک فقط نذر ہوگا- ف- اور قسم نہین ہوگا- ولو نوی الیمین- ۶- اور
اگر اسنے قسم کی نیت کی- ف- یعنی بدون اسکے کہ نذر نہو- تکذلک عندہما- تو بھی امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک
وہ نذر وقسم دونون ہوگا- ف- کیونکہ قسم کی تو نیت ہے اور... اسکے کلام کی حقیقت ہے- م- وعندہ یکون یمینا- اور امام
ابو یوسف کے نزدیک فقط قسم ہوگا- ف- اور نذر نہین ہوگا- پس اگر ۵ و ۶- دونون صورتون مین اسنے یوم عید کو افطار کیا تو
امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک اسپر نذر کی قضا اور قسم کا کفارہ واجب ہے اور ابو یوسف کے نزدیک صورت ۵- مین صرف قضاء
نذر اور صورت ۶- مین صرف کفارۂ قسم لازم ہے- لابی یوسف- دلیل امام ابو یوسف کی- ف- نذر وقسم دونون مین سے
فقط ایک ہی لازم ہونے کی یہ ہے کہ- ان النذر فیہ حقیقة والیمین مجاز- اس کلام مین نذر تو حقیقت ہے اور قسم مجاز ہے حتی کہ
لا یتوقف الاول علی النیة ویتوقف الثانی- حتی کہ نذر ہونا تو اسکی نیت پر موقوف نہین اور قسم ہونا اسکی نیت پر موقوف
ہے- ف- جیسے الفاظ مین حقیقةً لفظ طلاق کچھ نیت پر موقوف نہین ہوتا اور مجازاً جو الفاظ بمعنی طلاق ہین وہ نیت پر طلاق کا فائدہ
دیتے ہین پس جبکہ یہ حال ہے- فلا ینتظمہما- تو یہ کلام ان دونون یعنی نذر وقسم دونون کو شامل نہوگا- ف- چنانچہ اصول مین
مقرر ہوچکا کہ ایک کلام سے ایک استعمال مین حقیقی ومجازی دونون معنی جمع نہین ہوتے ہین- اگر وہم ہو کہ چوتھی صورت مین فقط
قسم رہا حالانکہ نذر بغیر نیت ثبوت ہوتی ہے تو تنبیہ کردی کہ- ثم المجاز یتعین بنیتہ- پھر مجازی مراد یعنی قسم تو یہ اسکی نیت پر معین
ہوگئی- ف- جیسے صورت ۴- و ۶- مین ہے- پھر اگر وہم ہو کہ اچھا مجاز تو نیت پر متعین ہوا اور حقیقت بغیر نیت کے ثبوت ہوکر
جمع ہوجاوے تو تنبیہ کیا کہ- وعند نیتہما تترجح الحقیقة- اور دونون کی نیت کے وقت حقیقت کو ترجیح ہوگی- ف- کیونکہ
جمع تو منع ہے پس کلام بیفائدہ نہونے کے لیے ہم نے حقیقت کو ترجیح دیکر مجاز کو ساقط کیا جیسے صورت پنجم مین ہے اور صورت ۶-
مین چونکہ مجاز کی نیت متعین کردی تو حقیقت ساقط کردی- ولہما انہ لاتنافی بین الجہتین- اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل
یہ کہ نذر وقسم دونون جہت مین کچھ منافات نہین ہے- لانہما یقتضیان الوجوب- کیونکہ دونون جہتین متفق ہوکر اُسکے ذمہ واجب
ہونا چاہتی ہین- ف- پس ہم نے دونون واجب کردین- الا ان النذر یقتضیہ لعینہ والیمین لغیرہ- اتنی بات کا
فرق ہے کہ کلام مذکور نذر کو اپنی ذات سے واجب کرتا ہے اور قسم کو بالغیر واجب کرتا ہے- ف- تو کلام مین ہم نے دو طرح کی دلالت
پائی ایک ذاتی اور دوسری بالغیر- فجمعنا بینہما عملا بالدلیلین- تو ہم نے دونون کو جمع کردیا تاکہ دونون دلیل پر عمل ہوجاوے
ف- اور یہ ایک دلیل کو متروک کرنے سے بہتر ہے- کما جمعنا بین جہتی التبرع والمعاوضة فی الہبة بشرط العوض- جیسے
ہم نے ایسے ہبہ مین جسمین عوض ملنا شرط ہو دونون جہت احسان ومعاوضہ کو جمع کردیا- ف- یعنی بالاتفاق جو ہبہ بشرط عوض
ہو مثلاً زید نے بکر کو ایک مکان اس شرط پر ہبہ کیا کہ بکر اسکو ہزار روپیہ عوض دے تو ہم نے کہا کہ یہ ہبہ ہے جو کہ احسان ہوا کرتا
ہے لیکن ہم نے کہا کہ انجام مین یہ معاوضہ مثل بیع کے ہے چنانچہ شفیع کو اسمین مثل بیع کے شفعہ کا حق حاصل ہے حالانکہ محض ہبہ ہوتا
تو شفعہ حاصل نہوتا- واضح ہو کہ شیخ محقق ابن الہمام نے اس مقام مین محققانہ کلام دو طریقہ سے شیخ فخر الاسلام وبدائع
سے نقل کرکے دونون کو ضعیف کیا اور دونون کا مدار اس امر پر ہے کہ کلام سے قسم کا وجوب ہے خواہ بالتزام یا بلزوم اور شک
نہین کہ دونون پر شیخ کا اعتراض صحیح ہے چنانچہ فتح القدیر مین بحث طویل ملاحظہ کرو- پھر مترجم کو تیسرا طریقہ ظاہر ہوتا ہے جس سے

شیخ کا اعتراض وارد نہیں اور وہ یہ ہے کہ نفس کلام سے اسپر نذر واجب ہے اور قسم واجب ہونے میں کلام کو کچھ دخل نہیں بلکہ صرف
اُس شخص کی نیت سے قسم لازم آئی لیکن چونکہ یہ نیت اِس کلام نذر کے وقت پیدا ہوئی ہے لہذا وہ اِس کلام کی طرف بوجہ معیت
کے منسوب ہوئی - یہ دلیل تو اِس مقام پر حق ہے لیکن کتاب کی عبارت میں توجیہ کرنا چاہیے کہ نذر و قسم دونوں کی نیت میں
یہ کلام دونوں ہوگا - اسکے معنی بطریق مجاز یہی ہیں کہ کلام سے فراغت پر دونوں معاً موجود ہوئے اور یہ نہیں کہ نفس کلام سے
ثبوت ہوئے - اور امام مصنف نے خود اِس طرف اشارہ کیا کہ الا ان النذر یقتضیہ بعینہ والیمین لغیرہ یعنی قسم اِس کلام کا اثر
نہیں بلکہ غیر کلام سے واجب ہوئی اور وہ نیت ہے جو اِس کلام کے وقت اُس شخص کے دل میں پیدا ہوئی - فاحفظ فانک لا تجدہ
فی الشروح - پھر مسائل ایک سال معین یا غیر معین اور ایک ماہ معین یا غیر معین کے بیان ہوتے ہیں - ولو قال للہ علی صوم
ہذہ السنۃ - اور اگر کسی نذر کرنے والے نے کہا کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر اِس سال کے روزے ہیں - ف تو یہ نذر صحیح
صحیح ہے یہی مختار ہے - ع پس جب کہ اِس سال معین کی نذر ہو - افطر یوم الفطر ویوم النحر وایام التشریق - تو افطار کرے
یوم الفطر اور یوم الاضحی اور ایام تشریق کو - ف یعنی واجب ہے کہ اِس سال میں سے جب یہ پانچ دن آویں انمیں روزہ نہ رکھے
بعث - وقضاہا - اور انکو قضاء کرے - ف یعنی بعد اس سال کے یہ پانچ روزے قضاء رکھے م - اور اگر اسنے ان ایام میں بھی
روزے رکھے تو نذر ہو گئی لیکن وہ گنہگار رہا - ن ہ - لان النذر بالسنۃ المعینۃ نذر بہذہ الایام - کیونکہ معین سال کی
نذر کرنا ان ایام کی بھی نذر ہے - ف کیونکہ سال میں یہ ایام مندرج داخل ہیں تو جب اسنے یہ سال معین کرکے اپنے اوپر
واجب کیا تو یہ ایام بھی واجب کر لیے - اور چونکہ ان ایام میں صوم سے ممانعت ہے تو قضاء کرے م - رہا رمضان تو اسکی قضاء
واجب نہیں اسواسطے کہ وہ اِس سال معین میں آنیکے نذر کرنے سے واجب نہیں ہوا بلکہ اللہ تعالی کے فرض کرنے سے واجب ہے
خلاصہ ہ مع - اور یہ اسوقت کہ ان ایام سے پہلے اُس سال کی نذر کی ہو اور اگر ان ایام کے بعد اِس سال کے صیام کی نذر کی
تو باختلاف باقی ایام کے روزے رکھے مثلاً بعد عید الفطر کے نذر کی تو اسپر عید الفطر کی قضاء نہیں اور بعد تشریق کے نذر کی تو پانچوں
کی قضاء نہیں - کما فی الخلاصہ ف ہ یعنی ہذا بعد یوم عید الفطر کے ذی الحجہ ختم تک رکھے اور بعد تشریق کے صرف چند روز ختم
ذی الحجہ تک م - وکذا اذا لم یعین لکنہ شرط التتابع - اور یہی حکم ان پانچ یوم کے افطار و قضاء کا اسوقت بھی ہے کہ جب
نذر کنندہ نے سال کو معین نہ کیا ہو لیکن پے درپے ایک سال کا روزہ رکھنا شرط کیا ہو - ف بایں طور کہ اللہ تعالی کے واسطے
مجھپر ایک سال کے روزے پے درپے ہیں - لان المتابعۃ لا تعری عنہا - کیونکہ پے درپے ۳۶۰ یوم کے روزے ان ایام سے
خالی نہونگے - ف پھر سال معین کی صورت میں پانچ دن کی قضاء میں برابر پانچوں پے درپے رکھنا شرط نہیں تھا لیکن یقضیہا
فی ہذا الفصل موصولۃ تحقیقاً للتتابع بقدر الامکان - لیکن اِس صورت میں جب کہ غیر معین متتابع نذر کی ان پانچوں
کو قضاء بھی لا بد ایسے کرے تاکہ پے درپے کی شرط جہانتک ممکن ہے متحقق رکھی جاوے - ویاتی فی ہذا خلاف زفر والشافعی -
اور واضح ہو کہ اِس نذر میں زفر و شافعی کا خلاف پیدا ہوگا - ف کہ ان دونوں اماموں کے نزدیک یہ پانچ دن داخل نذر
نہونگے تو انکی قضاء بھی نہوگی - للنہی عن الصوم فیہا - کیونکہ اِن ایام میں روزے سے ممانعت وارد ہے - ف چنانچہ عید الفطر
والاضحی میں حدیث گذری و ایام تشریق میں بھی حدیث وارد ہے - وہو قولہ علیہ السلام الا لا تصوموا فی ہذہ الایام فانہا
ایام اکل وشرب وبعال - اور وہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ خبردار ہو جاؤ کہ اِن ایام میں روزہ مت رکھو کہ یہ
ایام کھانے پینے و بعال کے ہیں - ف بعال بمعنی جماع ہے اور یہ لفظ دارقطنی و اسحق بن راہویہ کی روایت ابوہریرہ رض میں
اور طبرانی کی روایت ابن عباس رضی اللہ عنہ میں اور ابویعلی کی روایت زید بن خالد رضی اللہ عنہم میں واقع ہے مگر یہ روایات
ضعیف ہیں لہذا منذری رح نے مختصر السنن میں کہا کہ یہ لفظ کسی صحیح روایت میں وارد نہیں بلکہ صحاح اسانید میں ایام اکل وشرب

وذکرانہی آیا ہے۔ مع۔ بہرحال ان ایام میں صوم سے ممانعت وارد ہے م۔ وقد بینا الوجہ فیہ۔ اور ہم نے اسمین وجہ بیان کردی۔ ف
کہ معصیت کی نذر ہمنکے نزدیک صحیح نہین۔ والعذر عنہ۔ اور اس سے عذر بھی بیان کردیا۔ ف۔ کہ ممانعت بالغیر ہے تو مراد نذر
وفا، نہ کرنا ان ایام مین پس قضا، لازم رہی بلکہ جب قضا بھی ممکن نہو تو کفارہ لازم ہے اور تحقیق گذرچکی۔ م۔ ولو لم یشترط التتابع
اور اگر اسنے پورے کی شرط نہ کی۔ ف۔ بلکہ اللہ تعالی کے واسطے ایک سال کے روزے اپنے اوپر نذر کیے۔ تو چاند کے شمار سے
روزے رکھنا شروع کرے حتی کہ بارہ مہینہ پورے ہوجاوین۔ اور اس صورت مین رمضان جو آویگا وہ نذر مین محسوب نہوگا بلکہ
رمضان کے بجائے ایک ماہ نذر رکھے۔ کمافی الخلاصہ۔ لم یجزہ صوم ہذہ الایام۔ ان ایام پانچ مین روزہ رکھ لینا کافی نہوگا
ف۔ یعنی نذر ادا نہ ہوگی بلکہ عیدین وتشریق کو چھوڑکر غیر ممنوع پانچ دنون مین روزے نذر کے ادا کرے۔ لان الاصل
فیما یلزمہ الکمال۔ کیونکہ جو اسنے اپنے اوپر لازم کیا اسمین کامل ہونا اصل ہے۔ ف۔ کیونکہ کسی ناقص دن کی نذر نہین کی ہے
والمؤدی ناقص۔ اور جو ان ایام مین ادا کیا وہ ناقص ہے۔ لمکان النہی۔ بوجہ ممانعت موجود ہونے کے۔ ف۔ حالانکہ
اسنے تو اپنے اوپر اتنے روزے لازم کیے جو ملاکر بارہ ماہ ہوجاوین چاہے کبھی رکھے۔ بخلاف ما اذا عینہا۔ برخلاف اس
صورت کے جب کہ ان ایام کو متعین کرلیا ہو۔ ف۔ خواہ اسطرح کہ ان ایام سے پہلے اس سال کے روزے رکھنے کی نذر
کی یا ایک سال کی علی الاتصال نذر کی کیونکہ ان دونون صورتون مین لازم آتا ہے کہ اسنے ان ایام مین روزے رکھنے کی
نذر کی پس اگر ان ایام ہی مین روزہ رکھ لیا تو معصیت کا مرتکب ہوا مگر نذر ادا ہوگئی۔ لانہ التزم بوصف النقصان
کیونکہ اسنے ناقص ہونے کی صفت کے ساتھ اپنے اوپر لازم کیا تھا۔ ف۔ ویسا ہی ادا کیا۔ فیکون الاداء بالوصف الملتزم
تو اسکا ادا کرنا اسی وصف کے ساتھ حاصل ہوگیا جو اسنے التزام کیا تھا۔ ف۔ تو نذر ادا ہوگئی۔ اگرچہ ممانعت کی نافرمانی
کرنے سے معصیت کا مرتکب ہوا۔ (فروع) اگر اس ماہ یا ماہ حال یا ماہ رواں کے روزون کی نذر کی تو اس مہینہ مین جو
ایام باقی مین وہی لازم ہین پس اگر درمیان مین ان پانچ ایام مذکورہ مین سے کوئی دن پڑے تو اسکو قضا کرے ورنہ معصیت
کے ساتھ نذر ادا ہوجائیگی۔ اور اگر کل قضا کیا تو چاہے متفرق رکھے۔ یہی حال اس ہفتہ یعنی سات روز کا ہے اور اگر ہفتہ سے
سنیچر مراد لیا تو اسکی نیت ہے۔ اگر ایک مہینہ پورا نذر کیا تو ایسے مہینہ مین جائز نہین جسمین ممنوع دن آوے اور اگر کسی نے
بیچ مین افطار کیا تو از سر نو رکھے اور چاند سے چاند تک کافی ہے اگرچہ ۲۹۔ دن ہون اور رکھا گیا بلکہ ۳۰۔ دن لازم ہین اور
درمیان ماہ سے بالاتفاق ۳۰۔ دن متوالی پورے کرنا لازم ہے۔ اگر ایک ماہ مثل رمضان کے نذر کی پس اگر مثل سے مراد
پورا ہر چاند سے چاند تک پورا کافی ہے اور اگر مراد تعداد یا کچھ نیت نہین تو ۳۰۔ پورے کرے خواہ متفرق یا متوالی۔ اور
یہی مختار ہے۔ اگر عورت نے سال معین کی نذر کی پھر درمیان مین حائضہ ہوئی تو ایام حیض قضا کرے کیونکہ کبھی سال حیض سے
خالی ہوتا ہے تو وجوب ہوگیا۔ اگر نذر کنندہ بوجہ سخت گرمی وغیرہ کے عاجز ہوا تو جاڑے دن مین قضا کرے۔ اگر ایک رجب کی
نذر کی پھر یہ مہینہ کفارہ ظہار مین مع دوسرے ماہ کے رکھا تو جائز اور نذر رکھے لیے اصح قول پر ایک رجب قضا کرنا واجب ہے
م۔ وعلیہ کفارۃ یمین ان اراد بہ یمینا۔ اور نذر کنندہ پر کفارہ قسم واجب ہے اگر اسنے کلام سے نذر مراد لی ہو۔ ف۔
یعنی جب کہ حانث ہو۔ وقد سبقت وجوہہ۔ اور اسکی صورتین سابق مین بیان ہوچکی ہین۔ ف۔ یعنی جو صورتین مراد
بیان ہے کہ جو کلام نذر کے واسطے عربی مین بولا جاتا ہے وہ مجازاً قسم کو محتمل ہے پس اگر نیت ہو تو قسم ہوجائیگا اور مترجم نے سابق
تنبیہ کردی کہ اردو مین یون کہنا کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر یہ واجب ہے۔ خالی نذر مین مستعمل ہے اور قسم اسکا مجاز نہین تو نیت
سے بھی قسم نہوگا۔ فاحفظہ م۔ (فروع) اگر نذر کرنے والے شخص نے کہا کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر واجب ہے کہ اس دن جس
روزہ رکھون جسمین زید آوے پھر زید جس دن آیا ایسے وقت آیا کہ نذر کرنے والا کھا چکا یا عورت تھی کہ اسکو حیض آچکا

یا بعد زوال آیا یا رات میں آیا تو بقول امام محمد اسپر کچھ واجب نہیں یہی مختار ہے۔ ف۔ السراجیہ۔ الخلاصہ۔ اور اگر زوال سے پہلے آیا اور
ہنوز اسنے کچھ نہیں کھایا تو روزہ رکھ لے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر مثلاً زید کی آمد کے روز اور بکر کے اچھے ہوجانے کے روز میں ہمیشہ
صوم کی نیت کی پھر اتفاق سے دونوں باتیں ایک ہی روز واقع ہوگئیں تو اسپر فقط اسی روز کا روزہ واجب ہے۔ المحیط۔ اللہ تعالی
کے واسطے مجھپر واجب ہے کہ ایک دن روزہ رکھوں تو اسپر ایک روزہ واجب ہے اور چاہے جس دن ادا کرے اور باجماع اسمین تاخیر
جائز ہے۔ اگر کہا کہ مجھپر آدھے دن کا روزہ ہے تو صحیح نہیں یا ایک دن مین دو روزے ہیں تو صرف ایک ہی روزہ واجب ہوگا۔
ف۔ مین چار دس جسقدر ایام نذر کیے وہ واجب ہونگے چاہے جب رکھے خواہ متفرق یا پے در پے اگر اسنے پے در پے شرط کیے ہوں تو
اسی طرح لازم ہونگے حتی کہ درمیان میں اگر کوئی دن قضا کر گیا خواہ عمداً یا بوجہ حیض وغیرہ کے یا عیدین و تشریق پڑنے سے تو ازسرنو
شمار کرے۔ السراج الوہاج۔ ف۔ متفرق نذر کر کے پے در پے ادا کرے تو کافی ہے اور برعکس نہیں۔ قاضیخان وغیرہ۔ اگر نذر میں ایک روز
کہنا چاہتا تھا مگر زبان سے ایک ہفتہ یا مہینہ یا سال نکل گیا تو جو نکلا وہی لازم ہوگا کیونکہ نذر میں قصد و بے قصد برابر ہے۔ السراج
ف۔ نذر کو کسی شرط پر معلق کیا مثلاً اگر ایسا ہوا تو مجھپر ایک ماہ کا روزہ ہے۔ شرط کی وجود سے پہلے ادا کرنا بالاتفاق جائز نہیں۔
اور اگر وقت کی طرف مضاف کیا مثلاً مجھپر رجب کے روزے ہیں پھر رجب سے مقدم مثلاً ربیع الاول میں ادا کیے تو جائز ہے یہی شیخین
کا قول ہے۔ الظہیریہ۔ ایک ماہ کے روزے نذر کیے پھر مہینہ پورا ہونے سے پہلے مرگیا تو کل واجب حتی کہ جسقدر اسکے ذمہ ہوں ہر روز
کی فدیہ کی وصیت کرے خواہ مہینہ معین ہو یا غیر معین ہو۔ اگر مریض نے اپنے اوپر واجب کیے مگر صحت سے پہلے مرگیا تو اسپر کچھ واجب
نہیں بعد اگر ایک روز بھی اچھا ہو کر گذرا تو کل مہینہ کے واجب حتی کہ مرتے تو وصیت فدیہ واجب ہے اور امام محمد کے نزدیک بقدر
صحت واجب ہیں۔ الخلاصہ۔ ف۔ مسئلہ۔ ایام عیدین و تشریق میں بغیر نذر کے صوم کا حکم۔ من اصبح یوم النحر صائما۔ جس شخص نے
یوم النحر یعنی عید اضحی کے روز صبح کی اس حال سے کہ وہ صائم ہے۔ ثم افطر۔ پھر افطار کر ڈالا۔ لاشیٔ علیہ۔ تو اسپر کچھ واجب نہیں
ف۔ یعنی قضا نہیں اور نہ گناہ ہے۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف ومحمد فی النوادر ان علیہ القضاء۔ اور
نوادر میں ابو یوسف و محمد سے مروی ہوا کہ اسپر قضاء واجب ہے۔ ف۔ اور کچھ گناہ نہیں بلکہ افطار کر دینا بھی واجب ہے کیونکہ تمام
کرنا معصیت ہے اور یہ معصیت بعد ایام ممنوعہ کے مرتفع تو قضاء واجب ہے۔ لان الشروع ملزم کالنذر۔ کیونکہ روزہ شروع کرنا اسکے
نفسہ لازم کرنے والا مثل نذر کے ہو جاتا ہے۔ وصار کالشروع فی الصلوۃ فی الوقت المکروہ۔ اور ممنوع وقت میں روزہ شروع
کرنا ایسا ہوگیا جیسے مکروہ وقت میں نماز شروع کی۔ ف۔ مثلاً طلوع یا غروب یا ٹھیک دوپہر کو نفل شروع کر کے توڑ دی تو قضاء واجب
ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایسی نماز کی صورت میں قضاء واجب مگر ایسے روزہ کی صورت میں نہیں۔ والفرق لابی حنیفۃ وہو
ظاہر الروایۃ ان بنفس الشروع فی الصوم یسمی صائما۔ اور ابوحنیفہ رح کے واسطے اور یہی صاحبین سے ظاہر الروایۃ ہے وجہ فرق
یہ ہے کہ صوم میں تو شروع کرتے ہی صائم کہلاتا ہے۔ حتی یحنث بہ الحالف علی الصوم۔ حتی کہ شروع کرتے ہی وہ شخص حانث ہو جائیگا
جس نے صوم پر قسم کھائی ہو۔ ف۔ مثلاً قسم کھائی کہ میں روزہ نفل نہیں رکھونگا تو شروع کرتے ہی جھوٹا پڑ گیا۔ یا کہا کہ اگر میں فلان
روز میں صائم ہوں تو میرا غلام آزاد ہے پھر اس روز شروع کر کے توڑ دیا تو اسکا غلام آزاد ہو جائیگا اسواسطے کہ وہ شروع کرتے ہی صائم
ہوگیا۔ پس معلوم ہوا کہ روزہ میں شروع کرتے ہی صائم ہو جاتا ہے۔ فیصیر مرتکبا للنہی۔ تو شروع کرنے سے نہی کا مرتکب ہوا۔ ف۔
اور جس فعل کا شروع کرنا معصیت میں داخل کرے تو کچھ بھی نیک نہیں۔ فیجب ابطالہ۔ تو ایسے عمل کو میٹ دینا واجب ہے۔
فلا تجب صیانتہ۔ پس اسکو مٹنے سے بچانا واجب نہ ہوا۔ ووجوب القضاء یبتنی علیہ۔ اور قضاء واجب ہونا تو
اسی پر مبنی تھا۔ ف۔ یعنی نیک کام کو شروع کر کے مٹانا منع ہے لہذا اگر مٹایا تو قضاء واجب ہے اور یہاں جب اسکا مٹانا واجب ہے
تو قضاء لازم نہیں۔ یہ حال تو اس صوم میں ہے۔ ولا یصیر مرتکبا للنہی بنفس النذر وہو الموجب ولا بنفس الشروع فی الصلوۃ

اور نفس نذر کی وجہ سے نہی کا مرتکب نہیں ہوتا اور واجب کرنے والی تو نذر ہے اور نہ نماز میں شروع کرنے سے مرتکب نہی ہو۔ ف
یعنی اگر یوم النحر کی نذر کی تو نذر نے واجب کر دیا اور خود نذر کچھ معصیت نہیں بلکہ نذر کو اسی دن وفا کرنا معصیت ہے تو وفا نہ کرے
اگر نذر کا واجب کیا ہوا کسی دوسرے روز پورا کرے اور یوں ہی نماز جب اوقات مکروہ میں شروع کی تو ابھی شروع کرنے سے
واجب ہو گئی لیکن ابھی تک نہی کا مرتکب نہ ہوگا۔ حتی یتم رکعۃ۔ یہانتک کہ ایک رکعت پوری کرے۔ ف۔ پس نماز میں
نفس شروع سے مرتکب معصیت نہیں بلکہ شروع کر کے ایک رکعت پوری کرنے پر مرتکب ہوگا۔ ولہذا لا یحنث بہ الحالف
علی الصلوۃ۔ اور اسی جہت سے نماز شروع کرنے سے وہ شخص حانث نہ ہوگا جس نے نماز پر قسم کھائی تھی۔ ف۔ شلاً کہا تھا
کہ اگر اوقات مکروہہ میں سے کسی وقت میں نماز پڑھوں تو میرا غلام آزاد ہے یا واسپر کسی وقت مکروہ میں نماز نہیں پڑھونگا پھر
اسنے ان اوقات میں نماز شروع کی اور پوری رکعت نہیں کی تو ابھی تک حیثۃ نہیں ہوا کیونکہ ابھی اسپر نماز کا نام نہیں ہے
یہانتک کہ ایک رکعت پوری کرے تب حانث ہوگا پس معلوم ہوا کہ نماز میں شروع کرنا نماز نہیں اور وہ نماز ہی ہوگا۔ پس نذر
کرنا اور نماز شروع کرنا نیک کام رہا۔ فتجب صیانۃ المودی۔ تو مودی کو ہیٹ دینے سے بچانا واجب رہا۔ ف۔ لیکن یہ بچانا
اس طور پر ممکن نہیں کہ نذر کو اسوقت وفا کرے یا ادا کو اسوقت پورا کرے کیونکہ پورا کرنا معصیت ہو جائیگا۔ بلکہ بچانا اسکی قضاء کی
ذمہ داری سے ممکن ہے۔ فیکون مضمونا بالقضاء۔ تو وہ اسکی قضاء کرنے کا ضامن ہوگا۔ ف۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ عمل نیک کو
شروع کرنے پورا کرنا واجب ہوتا ہے خواہ اسطرح کہ شروع کو آخر تک تمام کرے یا اسکو قضاء کرے۔ پس قضاء کرنا شروع کرنے پر جیسا کہ
شروع کرنا نیک ہو۔ اور صوم یوم النحر شروع کرنا نیک نہیں ہے اور نماز وقت مکروہ میں شروع کرنا نیک ہے گر ایک رکعت تک پڑھنا نیک
نہیں ہے۔ رہا صوم یوم النحر کی نذر کرنا موجب قضاء ہے گر شروع کرنے کی جہت سے نہیں بلکہ نذر کی جہت سے اور نذر خود نیک ہے وعن
عن ابی حنیفۃ انہ لا یجب القضاء فی فصل الصلوۃ ایضاً۔ اور ابو حنیفہ رح سے نوادر میں آیا کہ نماز اوقات مکروہہ میں شروع
کرنے کی صورت میں بھی قضاء واجب نہیں ہے۔ والاظہر ہو الاول۔ اور اول اظہر ہے۔ ف۔ یعنی یہ کہ قضاء واجب ہے واللہ
اعلم۔ امام مصنف رح نے اظہر کہا اور صحیح نہیں کہا شاید اسوجہ سے کہ جو شیخ محقق ابن الہمام نے لکھی کہ اگر نماز کو سجدہ کے بعد
قطع کرے تو چاہیے کہ قضاء واجب نہو کیونکہ اسوقت تو مرتکب نہی ہو چکا حالانکہ حکم قضاء مطلق ہے۔ مترجم کے نزدیک اسکا جواب
یہ ہے کہ شروع میں یہ عمل نیک موجب قضاء ہو چکا تو پھر یہ ایجاب اسکی اس حرکت سے متغیر نہ ہوگا کہ وہ اسکو سجدہ تک لیگیا کیونکہ
یہ حرکت خود معصیت ہے پس قضاء بنظر نفس شروع کے اسپر واجب رہی فافہم

باب الاعتکاف

واضح ہو کہ اعتکاف کی تفسیر و تقسیم و ارکان و شرائط و آداب و اسکی خوبیان و جن امور سے وہ فاسد ہوتا ہے اور جو افعال اسمین ممنوع
ہین ان سب کا بیان اس باب میں ہونا چاہیے۔ مجمل بیان یہ کہ اعتکاف کی شرائط میں اسلام و عقل و پاک ہونا حیض و نفاس و جنابت
سے و مسجد جماعت ہونا اور صوم و نیت۔ پھر تفصیل آتی ہے۔ اور آزاد ہونا و بالغ ہونا و مذکر ہونا شرط نہیں۔ چنانچہ اعتکاف طفل کا اور
مولی و شوہر کی اجازت سے عورت و غلام کا صحیح ہے۔ البدائع۔ کیونکہ شوہر و مولی کو اختیار ہے کہ جو رو اور مملوک کو نذر کے اعتکاف
واجب سے منع کریں۔ المبسوط۔ اعتکاف کا ادب یہ کہ سوائے خیر کے کلام نہ کرے۔ السراج۔ و قصص انبیاء و اولیاء منجملہ کلام خیر کے ہین
الفتح۔ اور ایسی باتین جنمین گناہ نہو کچھ مضائقہ نہیں۔ شرح الطحاوی۔ جو کہ مسجد میں دنیا کی مباح باتین کرنا مکروہ تحریمی ہے تو اسین گناہ ہے
گر جب کہ کسی حاجت سے ہوں۔ النہر۔ اور خوبی اعتکاف ظاہر کہ بالکلیہ عبادت الٰہی میں منقطع و مشابہ ملائکہ ہو جاتا ہے اور کھانا
بوجہ صوم کے اللہ تعالیٰ کی ضیافت ہو جاتا ہے۔ النہایہ۔ قال الاعتکاف مستحب۔ قدوری رح نے فرمایا کہ اعتکاف مستحب ہے

ف - مترجم کہتا ہے کہ قدوری و مشائخ متقدمین ایسے امور کو جو شرع میں خوب مستحب ہوتے ہیں حتی کہ واجب تک کو بھی جیسے مبسوط میں کہا کہ اعتکاف قربت مشروعہ ہے - پس انکی مراد اصطلاحی مستحب نہیں ہوتا جو سنت سے کمتر ہے مگر یہ معلوم نہ ہوا کہ مستحب اصطلاحی کیا مراد ہے اور امام مصنف نے کہا کہ - والصحیح انہ سنۃ مؤکدۃ لان النبی علیہ السلام واظب علیہ فی العشر الاواخر من رمضان - اور صحیح یہ ہے کہ اعتکاف سنت مؤکدہ ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کے اخیر عشرہ میں اعتکاف پر مواظبت فرمائی ہے - والمواظبۃ دلیل السنۃ - اور مواظبت فرمانا سنت ہونے کی دلیل ہے - ف - پھر چونکہ فعل از قسم عادات انسانی نہیں بلکہ عبادت ہے تو سنت مؤکدہ ٹھہرا - مواظبت سے وجوب اسواسطے نہ ہوا کہ ایک رمضان میں جب حضرت عائشہ وام سلمہ وزینب رضی اللہ عنہن ازواج مطہرات نے مسجد میں اپنے قبہ اعتکاف کے لیے گاڑے تو آپ نے سب اکھڑوا دیے اور خود بھی اعتکاف ترک کیا حتی کہ شوال کے اول عشرہ میں اعتکاف کیا - کما فی الصحیحین وغیرہما - اور اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر اعتکاف شروع کر کے توڑ دے تو اسکی قضا کرے جیسے صوم وصلوۃ میں ہے - بالجملہ معلوم ہوا کہ اعتکاف رمضان مسنون مؤکدہ ہے م - اور یہی محیط وبدائع وتحفہ میں کہا کہ سنت مؤکدہ ہے ع - اور مالکیہ نے کہا کہ اعتکاف امر جائز ہے - شاید اسوجہ سے کہ امام مالک نے کہا کہ مجھے خبر نہیں پہونچی کہ ابوبکر وعمر وعثمان وابن المسیب وغیرہ سلف میں کسی نے سوائے عبد الرحمن بن ابی بکر کے اعتکاف کیا - جواب یہ کہ ان لوگوں پر جہاد واقامت شرع کے امور واجبہ ایسے لاحق تھے کہ انھوں نے اس سنت کو بعذر ضرورت چھوڑ دیا کیونکہ ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن نے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اعتکاف کر لیا اور شیخ ابوبکر بن العربی مالکی نے خود علمائے مالکیہ کا قول بوجہ صحاح احادیث کے رد کر دیا - کما فی العینی - پھر واضح ہو کہ ظاہرا سنت مؤکدہ کا قول صرف اعتکاف رمضان میں ہے بلکہ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ کہ اعتکاف تین قسم ہے اول اعتکاف واجب اور وہ اعتکاف نذر ہے - دوم سنت مؤکدہ اور وہ اعتکاف عشرہ اخیرہ رمضان ہے - سوم اعتکاف مستحب اور وہ ان دونوں کے سوائے ہے - پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عشرہ اوسط میں بھی اعتکاف کیا اور جب فارغ ہوئے تو جبرئیل علیہ السلام نے آکر کہا کہ جو آپ ڈھونڈھتے ہیں وہ آگے ہے یعنی لیلۃ القدر پس آپ نے عشرہ اخیرہ کا اعتکاف کیا - یہیں سے اکثر علماء کے نزدیک لیلۃ القدر سا خیر عشرہ میں ہے مع اختلاف کہ ۲۱ - ہے یا ۲۷ - یا کوئی طاق رات ہے چنانچہ صحیح میں حدیث ہے کہ لیلۃ القدر کو عشرہ آخر میں ڈھونڈھو اور اسکے طاق رات میں ڈھونڈھو اور ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ وہ رمضان میں ہوتی مگر کبھی اول کبھی اوسط کبھی آخر میں اور صاحبین کے نزدیک رمضان میں مگر متعین ہے کہ دائر نہیں ہوتی - پس اگر شرط کی کہ بعد لیلۃ القدر کے ایسا کرونگا تو بعد رمضان کے شرط ضرور پوری ہو جائیگی - پھر اس رات کی علامات میں کہ اعتدال وسکون ہو اور صبح کو آفتاب بلا شعاع کے نکلے گویا طشت ہے اور کبھی باران رحمت نازل ہوتا ہے - پھر واضح ہو کہ جب بندہ اس رات میں طاعت ودعا میں مشغول ہے تو اسکو لیلۃ القدر حاصل ہوئی اور بعضے عوام یہ گمان کرتے ہیں کہ اسوقت روشنی وہر چیز کو سجدہ میں دیکھے تب پاویگا ورنہ نہیں حالانکہ یہ گمان بالکل غلط ہے کیونکہ ان آثار کا دیکھنا ہر شخص کی نوبت نہیں ہے جیسے ہر چیز درخت وزمین وغیرہ کا تسبیح کرنا ہر شخص کی استعداد میں محسوس نہیں بلکہ لیلۃ القدر پانے کی صرف یہی معنی کہ جو رات لیلۃ القدر ہے اسمیں جو بندہ غافل سوتا نہو بلکہ عبادت وطاعت میں مشغول ہو اسنے لیلۃ القدر پائی اور یہ فضل الہی عزوجل ہر لیاقت کے مومن کو شامل ہے والحمد للہ رب العالمین - بالجملہ معلوم ہوا کہ عشرہ اخیرہ رمضان کا اعتکاف مسنون ہے اور چونکہ معتکف نے رات ودن اپنے آپ کو سب امور سے منقطع کر کے طاعت میں کر دیا تو رات کا سو جانا بھی طاعت میں شمار ہے اور چونکہ اسمیں ضرور لیلۃ القدر ہوگی تو لیلۃ القدر میں یہ بندہ طاعت ہی میں ملیگا اگرچہ سو گیا ہو فاحفظہ واللہ اعلم - تفسیر اعتکاف یہ ہے - ہو اللبث فی المسجد مع الصوم ونیۃ الاعتکاف - یعنی اعتکاف ٹھہرنا مسجد میں روزے کے ساتھ اور نیت اعتکاف کے ساتھ - ف - پس ایک تو ٹھہرنا چاہیے دوم مسجد میں ہو سوم صوم ہو - چہارم نیت ہو۔

اما اللبث فرکنہ لانہ ینبئ عنہ فکان وجودہ بہ۔ رہا لبث یعنی ٹھہرا رہنا تو یہ اعتکاف کا رکن ذاتی ہے کیونکہ اعتکاف بحسب اللغت
اسی سے آگاہ کرتا ہے تو اعتکاف کا وجود اسی لبث کے ساتھ ہوگا۔ ف۔ یعنی لغت میں اعتکاف از ملکف و عکوف ہے اور ایسے
مواقع کے لیے ہے کہ آدمی اپنے نفس کو روک کر ٹھہراوے و باز رکھے جس سے لازم آتا ہے کہ کسی بات پر متوجہ و جھک جاوے و برابر
اسی حالت پر رہے وقال تعالیٰ یعکفون علی اصنام لہم۔ یعنی یہ قوم بت پرست اپنے ایک بت پر عکوف کیے تھی پس اعتکاف کی
ذات یہی کہ آدمی اپنی نفس کو طاعت الٰہی میں روک کر ٹھہراوے اسواے امور سے باز رکھے۔ پھر شرع میں اسکا مقام مسجد ہے لہذا
عورت کے حق میں اسکے گھر میں نماز کی جگہ ہے حتی کہ یہ مقام اُسکے لیے ایسا ہے جیسے مرد کے حق میں مسجد الجماعۃ ہے حتی کہ اگر عورت
وہاں اعتکاف کرے تو بغیر ضرورت وہاں سے نہ نکلے۔ اور اگر عورت نے کوئی جگہ نماز کی نہ بنائی ہو تو جائز ہے کہ ایک جگہ بنا کر
اُسکو پاک کر کے اُسمیں اعتکاف کرے۔ الزاہدی۔ اور مسجد جماعت میں عورت کا اعتکاف کرنا تحریماً مکروہ ہے۔ مبسوط السرخسی
اور چونکہ یہ بخیال مفسدہ ہے لہذا جواز اصلی تھا مگر فتوی اسوقت یہی کہ نہیں جائز ہے م۔ والصوم من شرطہ عندنا خلافا
للشافعی۔ اور صوم ہمارے نزدیک اعتکاف کا رکن نہیں بلکہ شرط ہے بخلاف قول شافعی کے۔ ف۔ کہ صوم شرط نہیں کہتے
اور یہی امام احمد و داؤد کا مذہب اور بعض سلف کا قول ہے اور ہمارا مذہب جمہور سلف کا قول ہے۔ والنیۃ شرط فی سائر العبادات
اور نیت تمام عبادات میں شرط ہوتی ہے۔ ف۔ پس بغیر نیت کوئی عبادت نہیں ہوتی اور اعتکاف جب عبادت نہ ہوا تو محض
رائیگان ہوگا بخلاف وضو کے کہ اگر عبادت نہ ہوا تو مفتاح الصلوۃ ہوگیا۔ پھر نیت شرط ہونے میں کچھ خلاف نہیں صرف صوم
میں خلاف ہے۔ ہو یقول ان الصوم عبادۃ وہو اصل بنفسہ فلا یکون شرطا لغیرہ۔ شافعی کہتے ہیں کہ صوم ایک عبادت
ہے اور خود اصل ہے تو وہ دوسری عبادت کے واسطے شرط نہ ہوگا۔ ف۔ یہ قیاس تو بیشک معقول ہے مگر ہم نے یہ قیاس ترک
کر دیا بوجہ نص کے جو بیان فرمائی۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا اعتکاف الا بالصوم۔ اور ہمارے واسطے حجت یہ کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں اعتکاف مگر صوم کے ساتھ۔ ف۔ رواہ الدارقطنی ثم البیہقی۔ اور اسکی اسناد میں سوید بن
عبد العزیز راوی کی ہشیم رحمہ اللہ تعالیٰ توثیق کی۔ ابوداؤد نے حضرت عائشہ رض سے روایت کی کہ معتکف پر سنت یہ کہ مریض
کی عیادت نہ کرے اور نہ جنازہ پر حاضر ہو اور نہ عورت کو مساس کرے اور نہ اُسکے بدن سے بدن ملاوے اور کسی حاجت کے
واسطے نہ نکلے سواے اسکے جس سے چارہ نہیں ہے اور اعتکاف نہیں مگر صوم کے ساتھ اور اعتکاف نہیں مگر مسجد جماعت میں
اسناد میں عبد الرحمن بن اسحق راوی میں بعض نے کلام کیا لیکن امام مسلم نے اسکی حدیث لی اور ابن معین نے توثیق کی اور
دوسروں نے تعریف کی۔ پس ثقہ نے روایت کو مرفوع کیا تو مقبول ہے۔ پھر صحیحین میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسلام سے
پہلے نذر کی تھی کہ ایک رات خانہ کعبہ کی مسجد الحرام میں اعتکاف کریں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا
کہ اپنی نذر پوری کر۔ دوسری روایت میں بجاے ایک رات کے ایک دن آیا ہے۔ مراد یہ کہ رات مع دن یا دن مع رات ہے۔ پھر
واضح ہو کہ ابوداؤد و نسائی نے اس حدیث کو عبد اللہ بن بدیل رح سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جاہلیت کے زمانہ
میں کعبہ کے پاس ایک رات یا ایک دن اعتکاف کی نذر کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اعتکاف
کریں اور روزہ رکھیں۔ دارقطنی نے کہا کہ ابن بدیل ضعیف و منفرد ہے۔ لیکن امام ابن معین نے کہا کہ وہ صالح ہے اور ابن حبان نے
اسکو ثقات میں لکھا پس اسناد صحیح ہے اور صحیحین کی روایت میں صرف زمانہ جاہلیت کی نذر وفا کرنا مسنون ہے اور اس روایت میں
اصل واقعہ کا جواب ہے اور کچھ اختلاف نہیں۔ اور مؤید اسکی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا جو اوپر گذری اور خود ابن عمر رضی اللہ عنہ
کا یہی مذہب ہے کہ معتکف پر روزہ لازم ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک روایت میں نہیں جیسا کہ بیہقی نے روایت کی
اور دوسری روایت میں صوم لازم ہے۔ کما رواہ البیہقی وعبد الرزاق۔ شاید ابن عباس کے نزدیک اعتکاف نذر یعنی جب ابن

روزہ واجب ہے اور باقی میں نہیں۔ اور عبد الرزاق نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول روایت کیا کہ جس نے اعتکاف کیا اسپر صوم لازم ہے اور یہی قول عروہ و زہری کا روایت کیا۔ اور مالک نے مؤطا میں بلاغاً قاسم بن محمد و نافع سے ذکر کیا۔ مالک نے کہا کہ ہمارے بیان تو اسی بات پر قرار ہے کہ بغیر صوم کے اعتکاف نہیں۔ بالجملہ یہ آثار تائیدات ہیں کہ روایت ابو داؤد رح کی حدیث عائشہ رض صحیح مرفوع ہے۔ مف۔ والقیاس فی مقابلۃ النص المنقول غیر مقبول۔ اور صحیح مرفوع حدیث کے مقابلہ میں قیاس مذکور قبول نہیں ہوتا۔ ف۔ پس شافعی رح کا قیاس متروک ہوا اور اعتکاف میں صوم شرط ہونا مقبول ہوا۔ پھر ظاہر حدیث و آثار مفید ہیں کہ صوم شرط ہے خواہ اعتکاف واجب ہو یا دیگر ہو۔ اور نفل کی روایات اصح ہیں کہ ثم الصوم شرط لصحۃ الواجب منہ۔ پھر روزہ شرط ہے واسطے صحیح ہونے اعتکاف واجب کے۔ روایۃ واحدۃ۔ ایک روایت ہو کر۔ ف۔ یعنی کوئی اختلافی روایت نہیں ہے بلکہ سب روایات اسی ایک بات پر متفق ہیں۔ ولصحۃ التطوع فیما روی الحسن عن ابی حنیفۃ لظاہر ما رویناہ۔ اور واسطے صحیح ہونے اعتکاف نفل کے (شرط صوم) اس روایت میں ہے جو حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے بدلیل ظاہر حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ کیونکہ بغیر صوم کے اعتکاف نہیں۔ مفید ہے کہ واجب یا نفل کوئی بغیر صوم نہ ہوگا۔ وعلی ہذہ الروایۃ لایکون اقل من یوم۔ اور اس روایت حسن کے موافق اعتکاف نفل بھی ایک روزے سے کم نہ ہوگا۔ ف۔ جب کہ اسمیں صوم شرط ہے کہ وہ دن سے کم نہیں ہوتا۔ لیکن ممکن ہے کہ جس نے روزہ رکھا ہو وہ روزے کے ساتھ کسی مسجد جماعت میں دن سے کم اعتکاف کرے۔ الحجۃ نفل اعتکاف میں دو روایتیں ہیں ایک تو روایت حسن از ابو حنیفہ کہ نفل میں بھی صوم شرط ہے اور دوسری روایت اسکے خلاف وہ ظاہر الروایۃ ہے چنانچہ لکھا کہ۔ وفی روایۃ الاصل وہو قول محمد اقلہ ساعۃ۔ اور مبسوط کی روایت میں اور یہی قول محمد رح بھی ہے یہ آیا کہ کمتر اعتکاف نفل ایک ساعت ہوتا ہے۔ فیکون من غیر صوم۔ تو یہ اعتکاف بغیر صوم ہوگا۔ لان مبنی النفل علی المسامحۃ۔ کیونکہ بناء نفل تو سہولت دینے پر ہے۔ الاتری انہ یقعد فی صلوۃ النفل مع القدرۃ علی القیام۔ کیا نہیں دیکھتے کہ مصلی نفل نماز میں بیٹھ جاتا ہے باوجودیکہ کھڑے ہونے پر قادر ہو۔ ف۔ اور مجھے سنت سے دلیل ظاہر نہیں ہوتی سوائے اسکے کہ جو ازواج مطہرات کے خیمہ اکھڑوانے کی حدیث میں آیا کہ پھر آپ نے شوال کے عشرہ اول میں اعتکاف کیا۔ کیونکہ اس سے مفہوم ہوتا ہے کہ یوم العید کو اعتکاف کیا حالانکہ اس دن روزہ نہیں ہے۔ افتح۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مفہوم لیا تو ظاہر کیوں متروک کیا کہ اعتکاف کی قضاء لازم ہے حالانکہ روایت الاصل پر یہ جاری نہیں چنانچہ لکھا ہے۔ ولو شرع فیہ ثم قطعہ لایلزمہ القضاء علی روایۃ الاصل لانہ غیر مقدر فلم یکن القطع ابطالاً۔ اور اگر اعتکاف میں شروع کیا پھر اسکو قطع کر دیا تو اصل کی روایت پر اسکو قضاء لازم نہیں کیونکہ اسکی کوئی مقدار مقدر نہیں ہے تو قطع کرنا اسکا مٹانا نہ ہوگا۔ ف۔ بلکہ تمام کر دینا ہوا۔ وعلی روایۃ الحسن یلزمہ لانہ مقدر بالیوم کالصوم۔ اور حسن بن زیاد کی روایت پر اسکے ذمہ قضاء لازم ہے کیونکہ اعتکاف اندر اسکے روزے کے ایک یوم کے ساتھ مقدر ہے۔ ف۔ اور شیخ محقق رح ترجیح ظاہر الروایۃ کی طرف میل کیا اور یہی ارجح ہے۔ م۔ ظاہر الروایۃ میں کمتر مقدار ایک ساعت ہے حتی کہ مسجد میں داخل ہونے اعتکاف کی نیت کی یہانتک کہ باہر آوے تو صحیح ہے۔ الزیلعی۔ اگر نذر اعتکاف کسی رات یا دن میں کیا حالانکہ اسمیں کھا چکا ہے تو صحیح نہیں۔ الظہیریہ۔ وفی الجمیل نظر فتامل۔ م۔ اگر اعتکاف نذر میں بغیر صوم نذر کی تو بھی صوم اسپر لازم ہوگا۔ الظہیریہ۔ اور کسی قسم کا روزہ ہونا شرط ہے کچھ نذر کی جہت سے ضرور نہیں حتی کہ رمضان میں نذر اعتکاف بصوم رمضان صحیح ہے۔ الذخیرہ۔ لیکن اگر یہ قضاء ہو گیا تو جب ادا کرے روزہ واجب ہے۔ المحیط۔ حتی کہ اگر دوسرا رمضان آگیا تو اسکے روزے کے ساتھ وہ اعتکاف قضاء نہیں کر سکتا کیونکہ روزہ اسکے ذمہ قرضہ ہو چکا حتی کہ اگر کسی مہینہ خاص کا اعتکاف نذر کیا پھر رمضان میں اعتکاف کیا تو جائز نہیں۔ الخلاصہ وغیرہا۔ پھر اعتکاف نذر کے ساتھ صوم واجب ضرور ہے حتی کہ اگر نفلی روزہ رکھا پھر دن میں آج کے اعتکاف

کی نذر کی تو کافی نہیں کیونکہ یہ صوم نفل اب واجب نہیں ہو سکتا۔ المجتبیٰ۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اعتکاف نذر بالاتفاق ایک روز
سے کم نہیں، برخلاف صرف نفل میں ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م۔ ثم ان الاعتکاف لا یصح الا فی مسجد جماعۃ۔ پھر واضح ہو کہ
اعتکاف صحیح نہیں ہوتا سوائے مسجد جماعت کے۔ لقول حذیفۃ رضی اللہ عنہ لا اعتکاف الا فی مسجد جماعۃ۔ بدلیل
قول حذیفہ رضی اللہ عنہ کہ اعتکاف نہیں مگر مسجد جماعت میں۔ ف۔ رواہ الطبرانی۔ اور بیہقی نے ابن عباس رضہ سے گھروں
کی جائے نماز میں اعتکاف کرنا بدعت مکروہ روایت کیا اور عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مثل
قول حذیفہ رضی اللہ عنہ روایت کیا اور سابق میں مرفوع حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا گذر چکی۔ مف۔ اور حاصل یہ کہ یہیں قول صحابی بمنزلہ
حدیث مرفوع کے ہے اس واسطے کہ قیاس کو یہاں دخل نہیں ہے م۔ وعن ابی حنیفۃ انہ لا یصح الا فی مسجد یصلی فیہ الصلوات الخمس
اور ابو حنیفہ سے روایت ہے (بروایت حسن بن زیاد) کہ اعتکاف نہیں صحیح ہوتا مگر ایسی مسجد میں جسمیں پانچوں نمازیں پڑھی جاتی ہوں
ف۔ کہا گیا کہ جامع مسجد میں مطلقاً جائز ہے اگرچہ اسمیں پانچوں نمازیں نہوتی ہوں نہ مراد سوائے جامع مسجد کے ہے۔ مف۔ میں کہتا ہوں
و بس اسکو مساعدہ نہیں چنانچہ فرمایا۔ لانہ عبادۃ انتظار الصلوٰۃ فیختص بمکان یؤدی فیہ۔ کیونکہ اعتکاف تو نماز کے
انتظار کی عبادت ہے بس ایسی جگہ سے مختص ہوگی جہاں نماز ادا کی جاتی ہو۔ ف۔ اور حدیث صحیح میں ہے کہ جو شخص نماز کو ادا کرنے کے
لیے منتظر بیٹھا ہو وہ نماز ہی میں ہے۔ ابن الجوزی نے حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے
سنا کہ ہر مسجد جسکے واسطے امام و موذن ہو تو اسمیں اعتکاف صحیح ہے۔ خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ مف۔ اور امام طحاوی نے ہر مسجد
میں صحیح کہا لہذا غایۃ البیان میں اسی کی تصحیح کی۔ کما فی العینی۔ افضل اعتکاف مسجد الحرام میں پھر مسجد رسول اللہ علیہ الصلوٰۃ
و السلام میں پھر مسجد بیت المقدس میں پھر مسجد جامع پھر جس مسجد میں نمازیوں کی کثرت ہو۔ التبیین۔ عورت نے اگر مسجد جماعت
میں اعتکاف کیا تو کراہت تحریمی کے ساتھ جائز ہے۔ محیط السرخسی قاضیخان۔ اما المرأۃ تعتکف فی مسجد بیتہا۔ عورت اپنے
گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے۔ ف۔ یعنی گھر میں جو مقام پاک صاف کر کے نماز کے لیے بنایا جاتا ہے اور یہ مرد و عورت کے واسطے
عام ہے چنانچہ کتاب الصلوٰۃ میں گذرا۔ پس عورت اسی مسجد میں اعتکاف ادا کرے اگرچہ نذر ہو۔ لانہ ہو الموضع لصلاتہا
فیتحقق انتظارہا فیہ۔ کیونکہ عورت کی نماز کے لیے یہی جگہ مقرر ہے تو اسی میں اسکا انتظار نماز متحقق ہو جائیگا۔ ف۔ اور اس جگہ کا
حکم عورت کے حق میں وہی جو مرد کے لیے مسجد الجماعہ کا ہے حتی کہ بغیر حاجت انسانی کے یہاں سے باہر نہو۔ مبسوط السرخسی۔ اور مسجد بیت
کے سوائے گھر میں نہیں جائز ہے۔ البدائع ع۔ ولو لم یکن لہا فی البیت مسجد۔ اور اگر عورت کے واسطے گھر میں کوئی مسجد نہو۔
ف۔ فلاں وہ اپنی نماز جہاں پاتی ہو پڑھتی ہو اور کوئی جگہ اسنے خاص نہ بنائی ہو۔ تجعل موضعا فیہ۔ تو کوٹھری میں کوئی جگہ بنا
فتعتکف فیہ۔ پس اسی جگہ میں اعتکاف کرے۔ ف۔ کیونکہ اسی وقت بنانے سے وہ گھر کی مسجد ہو گئی۔ واضح ہو کہ بیت عربی
میں چار دیواری و چھت و دروازہ کا مکان جیسے ہمارے یہاں کوٹھری ہوتی ہے بس اشارہ ہے کہ گھر میں جہانتک پردہ کی جگہ ہو عورت
کے لیے بہتر ہے اور یہی حدیث سے ثابت ہے م۔ پھر عورت اپنے شوہر سے اجازت لے اور بغیر اجازت اسکو اختیار ہے کہ عورت سے جماع کر
اور بعد اجازت کے نہیں۔ اور اگر باندی ہو تو بعد اجازت کے بھی کر سکتا ہے مگر گنہگار ہوگا۔ قاضیخان معناہ۔ عورت نے اعتکاف
کیا تو شوہر منع کر سکتا ہے اور یہی باندی و غلام کے مالک کو اختیار ہے۔ المحیط۔ پھر جب اجازت پاویں یا نکاح سے خارج یا آزاد ہوں تو قضا
واجب ہے۔ الفتح۔ منتقی میں ہے کہ اگر شوہر نے ایک مہینہ اعتکاف کی اجازت دی تو پھر شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو پے در پے بجا بجا اعتکاف
سے منع کرے اور متفرق اعتکاف کا حکم دے مگر جب کہ ماہ معین ہو تو نہیں۔ محیط السرخسی۔ رہا یہ کہ معتکف کو کن امور کی ممانعت اور
کن کی اجازت اور کون کروہ اور کون مفسد ہے تو فرمایا۔ ولا یخرج من المسجد۔ اور معتکف باہر نہو مسجد سے۔ ف۔ یعنی
جائے اعتکاف سے پس تمام مسجد جماعت میں اسکو روا ہے کہ جہاں چاہے اپنے سونے بیٹھنے کی جگہ بنا لے جیسے عورت کے لیے

اسقدر جگہ تک جو اسنے پاک صاف کرلی ہے۔ ہان اس سے خارج نہو۔ الا لحاجۃ الانسان۔ مگر انسانی حاجت کے لیے مثلاً
پیخانہ پیشاب کے خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ اور ایسے ہی جب احتلام ہوا اور مسجد مین غسل بغیر تلویث ممکن نہوا۔ کما فی النہر۔ او
الجمعۃ۔ یا جمعہ کے لیے۔ ف۔ یعنی ہو کیونکہ عورت کے واسطے یہ عذر نہین ہے۔ پس قضاے حاجت کے واسطے مسجد سے نکلکر
گھر جاوے اگرچہ آہستگی در رفتار سے رفتار ہو۔ النہایہ۔ اور جیسے ہی وضو سے فارغ ہو تو مسجد مین واپس آوے حتی کہ اگر ایک
ساعت بھی ٹھہرا تو ابو حنیفہ کے نزدیک اعتکاف فاسد ہوا۔ المحیط۔ اور اگر وہ اپنے دو گھرون مین سے دور کے گھر مین گیا
تو بعض کے نزدیک اعتکاف فاسد ہوگا۔ ہان اگر مسجد سے کسی دوست کا گھر قریب ہو تو اسکو چھوڑکر اپنے گھر جانا جائز ہے۔
السراج۔ ہر ایک کی دلیل۔ اما الحاجۃ۔ حاجت کے لیے نکلنے کا جواز۔ لحدیث عائشۃ رضہ کان النبی علیہ السلام
لا یخرج من معتکفہ الا لحاجۃ الانسان۔ بدلیل حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی
جاے اعتکاف سے برآمد نہوتے مگر بغرض حاجت انسانی کے۔ ف۔ یعنی پیخانہ پیشاب وغیرہ۔ اور صحاح الستہ مین یہ حدیث
مصطلح ہے کہ ام المومنین نے فرمایا جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اعتکاف فرماتے میری طرف کو سر مبارک جھکا دیتے تو مین کنگھی
کر دیتی اور آپ گھر مین داخل نہوتے سوائے حاجت انسانی کے۔ مع۔ معنی یہ کہ مسجد آپ کے گھر سے متصل تھی تو مسجد مین ہو کر
حجرہ مین سر مبارک جھکا دیتے تھے۔ اور سابق مین بھی حدیث ام المومنین بروایت ابوداؤد مین گذرا ہے۔ م۔ ف۔ پس ایک دلیل تو
یہ حدیث ہے۔ اور دوم۔ ولانہ معلوم وقوعہا ولابد من الخروج فی تقضیتہا فیصیر الخروج لہا مستثنی۔ اسواسطے
کہ حاجات انسانی کا واقع ہونا پہلے سے معلوم ہے اور ان حاجات کو پورا کرنے کے لیے نکلنے کے بغیر چارہ نہین تو ان حاجات
کے لیے نکلنا خود مستثنی ہوگیا۔ ف۔ کیونکہ مجبوری کے امور اختیارات مین داخل نہین ہوتے ہین حتی کہ خواب مین جانا
انسانی صحت کے لوازم سے ہے لہذا وہ بھی عادات کی اوقات مین داخل ہوجاتا ہے جیسے کھانا پینا۔ ولا یمکث بعد فراغۃ
من الطہور لان ما ثبت بالضرورۃ یتقدر بقدرہا۔ اور طہارت کرنے سے فراغت کے بعد نہ ٹھہرے کیونکہ جو بات بوجہ ضرورت
ثابت ہوتی ہے تو اسکا اندازہ بقدر ضرورت رہتا ہے۔ ف۔ اور طہارت مین وضو کرنا بھی داخل ہے جیسا کہ محیط مین وضو
مصرح ہے گرچہ وضو کرنے کے لیے مسجد مین پانی ہو اسواسطے کہ بغیر وضو کے مسجد مین داخل ہونا کروہ ہے۔ م۔ واما الجمعۃ فلانہا
من اہم حوائجہ وہی معلوم وقوعہا۔ اور رہا جمعہ یعنی جمعہ کے واسطے نکلنے کا جواز تو اسوجہ سے کہ یہ اسکی حاجات مین سب
سے زیادہ قابل اہتمام ہے اور اسکا واقع ہونا بھی معلوم ہے۔ ف۔ تو یہ بھی مستثنی ہے اور یہ جب ہی ہوگا کہ اسکی مسجد مین جمعہ نہوتا
ہو۔ م۔ وقال الشافعی الخروج الیہا مفسد لانہ یمکنہ الاعتکاف فی الجامع۔ اور شافعی نے کہا کہ جمعہ کی طرف نکلنا
اعتکاف کو فاسد کرتا ہے کیونکہ اس شخص کو جامع مسجد میں اعتکاف کرنا ممکن ہے۔ ف۔ تو کوئی لاچاری کی ضرورت متحقق نہوئی
اور یہی مشہور قول مالک رح ہے چنانچہ ذخیرہ مالکیہ مین مذکور ہے لیکن ابوبکر بن العربی نے کہا کہ صحیح قول مین فساد نہین ہے جیسا کہ
ہمارا قول ہے۔ مع۔ ونحن نقول الاعتکاف فی کل مسجد مشروع۔ اور ہم کہتے ہین کہ اعتکاف ہر مسجد مین مشروع ہے۔
ف۔ اور شرعاً جائز ہے بدلیل حدیث حذیفہ بروایت ابن الجوزی۔ واذا صح الشروع فالضرورۃ مطلقۃ فی الخروج
اور جب شروع ہر مسجد مین صحیح ہوا تو ضرورت چھوڑتی ہے نکلنے مین۔ ف۔ یعنی نکلنے کی اجازت دیتی ہے پس ثبوت ہوا کہ جا ہے
جس مسجد مین اعتکاف کرے وہان سے جمعہ کی ضرورت سے نکلنا جائز ہے۔ رہا جمعہ کے لیے کس وقت سے نکلے تو فرمایا۔ ویخرج
حین تزول الشمس۔ اور جبکہ آفتاب کو زوال ہو نکلے۔ ف۔ یعنی جب کہ جمعہ کا وقت شروع ہو۔ لان الخطاب یتوجہ
بعدہ۔ کیونکہ اداے جمعہ کا خطاب بعد زوال کے متوجہ ہوتا ہے۔ ف۔ اور جب ہی یہ خطاب متوجہ ہوگا ضرورت لاحق ہوگی
اور یہ اسوقت ہے کہ جامع مسجد کا فاصلہ ایسا ہو کہ اسوقت سے چل کر جمعہ پاوے۔ وان کان منزلہ بعیدا عنہ یخرج سنے

وقت یمکنہ ادراکہا - اگر اسکا مقام اعتکاف جمعہ مسجد سے دور ہو تو ایسے وقت نکلے کہ جمعہ پانا ممکن ہو - ف - یعنی مع خطبہ کمافی الکافی - اس بارہ میں خود اسکا غالب گمان معتبر ہے - د - اور جمعہ کے تابع اسکی سنتیں بھی ہیں - تو جمعہ پانا مع سنت مقصود ہے پس ایسے وقت نکلے کہ جامع مسجد میں آوے - ویصلی قبلہا اربعا وفی روایۃ ستا - اور جمعہ سے پہلے چار رکعات سنت پڑھے اور ایک روایت میں چھ رکعات ہیں - الاربع سنۃ ورکعتان تحیۃ المسجد - چار رکعات تو سنت اور دو رکعات تحیۃ المسجد - وبعدہا اربعا او ستا علی حسب الاختلاف فی سنۃ الجمعۃ - اور پڑھے بعد جمعہ کے چار رکعات (بقول ابو حنیفہ) یا چھ رکعات (بقول ابو یوسف) موافق اس اختلاف کے جو سنت جمعہ میں مذکور ہے - وسننہا توابع لہا فالحقت بہا - اور جمعہ کی سنتیں اسکے تابع ہیں تو جمعہ کے ساتھ لاحق کی گئیں - ف - شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اگر داخل ہوتے ہی فرض یا سنت شروع کردے تو تحیۃ المسجد سے کفایت ہے پھر دو رکعت کی ضرورت نہیں رہتی پس یہ روایت حسن رح ضعیف یا اس بنا پر کہ یہی راے کا تخمینہ اس اندازہ پر کرے - مترجم کہتا ہوں علی ہذا اول یہ کلام ہوگا کہ سنت اپنی منزل میں مسنون ہے لیکن چونکہ دونوں جگہ اسکے واسطے مسجد ہے بلکہ جامع مسجد میں اس نماز کا ثواب زیادہ ہے اور اس صورت میں تحیۃ المسجد بھی ہم سنت کیوں معتبر نہو اور معنی ضرورت تو اس بردرجہ کمال ہے نہ اسکے واجب پر اقتصار ہو ورنہ سنت بھی رہ جاتی پس روایت مذکور میں کچھ بھی ضعف نہیں میرے نزدیک اختلاف کی بنا یہ کہ تحیۃ المسجد مثل سنت کے ملحق سمجھی ہے یا نہیں - فافہم - م - اگر اعتکاف والا اذان کے لیے منارہ پر نکلا جو خارج مسجد ہے تو بلا خلاف کچھ فساد نہیں ہے - البدائع - خواہ وہ موذن مقرر ہو یا نہو دونوں برابر ہیں یہی صحیح ہے - الخلاصہ وقاضیخان - جیسے نماز عید کے واسطے نکلنا مفسد نہیں ہے - د - رہا یہ کہ جب اول وہ ضرورت کی اجازت سے نکلا پھر بعد ادا ے فرض و سنت کے بھی ٹھہرا تو کیا بقیاس قضاے حاجت کے فاسد ہے یا نہیں - جواب لکھا کہ - ولو اقام فی مسجد الجامع اکثر من ذلک - اور اگر معتکف نے جامع مسجد میں اس سے زیادہ توقف کیا - ف - جتنی دیر میں فرض و اسکے توابع سنت ادا ہوں - لا یفسد اعتکافہ لانہ موضع اعتکاف - تو اسکا اعتکاف فاسد نہوگا کیونکہ جامع مسجد بھی مقام اعتکاف ہے - ف - بخلاف گھر کے - الا انہ لا یستحب - مگر اتنی بات ہے کہ یہ بھی مستحب نہیں - لانہ التزم اداءہ فی مسجد واحد - کیونکہ اس شخص نے ایک مسجد میں ادا ے اعتکاف اپنے اوپر لازم کیا تھا - ف - اور ایک ہی جگہ دراز زمانہ تک ایک عبادت پر قیام کرنے میں نفس پر دشوار ہے اور دو مسجدوں میں متفرق کرنے میں ایک طرح کی خوشی آجاتی ہے - فلا یتمہا فی مسجدین من غیر ضرورۃ - تو اس اعتکاف کو دو مسجدوں میں بغیر ضرورت پورا نہ کرے - ف - اسمیں اشارہ ہے کہ اگر جامع مسجد میں تمام کر لیا یا ایک رات دن ٹھہرا تو اعتکاف ہوگیا لیکن مکروہ ہے - کمافی السراج - اور اشارہ ہے کہ بعذر جائز ہے چنانچہ اگر اس عذر سے مسجد سے نکلا کہ وہ منہدم ہوگئی یا زبردستی نکالا گیا پھر اسی وقت دوسری مسجد میں چلا گیا تو استحسانا فاسد نہیں - البدائع - اسی وقت سے یہ مراد کہ مسجد اول سے نکل کر سواے دوسری مسجد میں جانے کے کوئی توقف کہیں نہیں کیا - اگرچہ جانے میں دیر ہو جاوے - م - اسی طرح اگر اپنی جان یا مال کا خوف ہو اور دوسری مسجد میں نکل گیا - التبیین - اور اگر پیخانہ پیشاب کو نکلا تھا وہاں قرضخواہ نے اسکو ایک ساعت روکا تو ابو حنیفہ کے نزدیک فاسد اور صاحبین کے نزدیک نہیں - امام سرخسی نے کہا کہ صاحبین کا قول مسلمانوں پر بہت آسان ہے - الخلاصہ - ولو خرج من المسجد ساعۃ بغیر عذر فسد اعتکافہ - اور اگر بغیر عذر کے مسجد سے ایک ساعت کو نکلا تو اسکا اعتکاف فاسد ہوگیا - ف - اگرچہ نکلنا بھولے سے ہو - خلاصہ وقاضیخان - عند ابی حنیفۃ رح لوجود المنافی - یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے اس دلیل سے کہ اعتکاف کا منافی پایا گیا - ف - چنانچہ درمیان میں ایک ساعت اعتکاف نہیں ہوا - وہو القیاس - اور قیاس یہی ہے - ف - یہی اقیس ہے - المبسوط والتتمہ - اور یہی مالک و شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے - ساعت سے مراد گھنٹہ نہیں بلکہ یہ وقت اگرچہ قلیل ہو - م - وقالا لا یفسد حتی یکون اکثر من نصف یوم

اور صاحبین نے کہا کہ اس سے فاسد نہیں ہوگا یہانتک کہ آدھے دن سے زیادہ ہو جاوے - وہوالاستحسان - اور استحسان
یہی ہے - ف - اسمیں اشارہ ہے کہ یہی صحیح ہے - م - لان فی القلیل ضرورۃ - کیونکہ قلیل میں ضرورت واقع ہے - ف -
جیسے پیخانہ پیشاب وجمعہ کے واسطے جانے میں رفتار میں آہستگی مضر نہیں ہوتی - اور قلیل نصف یوم یا کم ہے اور اس سے زائد کثیر
ہے - ابن الہمام رح نے کہا کہ مجھے شک نہیں کہ جو کوئی آدھے دن تک سیر تا اور کہتا کہ میں معتکف ہوں تو یہی جواب ملتا کہ تیری حالت اہل اعتکاف سے
بہت بعید ہے - م - اور جو چیزیں کہ نکلنا نہیں میں ازانجملہ ایک عیادت مریض ہے - اسی طرح دوم نماز جنازہ اگرچہ اسپر متعین ہو سوم کسی ڈوبنے
یا جلتے کو بچانا - چہارم جہاد کے واسطے علی العموم بلا ہوئی حتی کہ اسپر متعین ہوگیا - ششم اداے شہادت - کمانی الزیلعی - بنظم مرض
التغییر یہ - کیونکہ مرض کوئی ایسی چیز نہیں کہ جسکا واقع ہونا متیقن ہو تو وہ مستثنے نہوگا - تاہمجان - اس کلام سے افادہ ہوا کہ اگر معتکف
پر نماز جنازہ متعین ہو جاوے یعنی اسکے سوا کوئی پڑھانے والا نہو پس وہ نکلے تو اعتکاف فاسد ہوگا مگر بات اتنی ہے کہ وہ
اعتکاف توڑنے میں گناہ سے پاک رہیگا بلکہ جہاد کی نفیر عام میں اور مسجد کے انہدام وخوف جان ومال وجب کہ اسپر گواہی
ادا کرنا متعین ہو ایسے وجوہ میں اسپر نکلنا واجب ہے جیسے نماز جمعہ میں ہے مگر فرق یہ ہے کہ جمعہ بوجہ یقینی وقوع کے مستثنے ہے اور یہ وجوہ
چونکہ نادر الوقوع ہیں تو مستثنے نہیں لہذا جمعہ میں نکلنا مفسد نہیں اور ان میں فساد ہے - اور جب بھولے سے نکلا تو بدرجہ اولی فاسد
ہونا کیونکہ نسیان فی الجملہ عذر شرعی ہے - یہ کلام شیخ ابن الہمام کا محصل ہے لیکن نہر الفائق میں بعض مشائخ کی تفصیل کو استحسان
قرار دیا ہے - اور وہ انہدام مسجد واسکی ویرانی واکراہ سلطانی وظالم کی گرفتاری وخوف جان ومال ہے - عینی رح نے نقل کیا
کہ ان پانچ وجوہ میں اگر مسجد اعتکاف سے نکل کر دوسری مسجد میں تحویل کرے تو فساد نہیں ہے - امام مصنف کا کلام بھی استحسان
کی ترجیح کی طرف مائل ہے - وعلی ہذا قول امام ابو حنیفہ اگرچہ قیاسا قوی ہے لیکن فتوی بقول استحسان اولی ہے کیونکہ بقول شمس الائمہ
سرخسی وہ مسلمانوں پر زیادہ آسان ہے - اگرچہ بے وجہ نصف یوم تک سیر کرنے میں امام رح کے قول پر فتوی اولی واوجہ واصح ہے - واللہ
تعالے اعلم م - اگر معتکف نے نذر کرنے کے وقت شرط کرلی کہ مریض کی عیادت ونماز جنازہ ومجلس وعظ وعلم میں جائیگا تو یہ نکلنا
جائز ہوگا - الحجۃ - اور یہ سب واجب اعتکاف میں ہے - سیکن نفل تو ظاہر الروایۃ کے موافق اسمیں عذر وبغیر عذر ہر طرح نکلنا جائز
ہے - ہ - قال واما الاکل والشرب والنوم یکون فی معتکفہ - فرمایا کہ اور معتکف کا کھانا اور پینا اور سونا پس یہ اسکی جائے اعتکاف
میں ہوگا - لان النبی علیہ السلام لم یکن لہ ماوے الا المسجد - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے کوئی ٹھکانا نہیں تھا
سوائے مسجد کے - ف - یعنی حالت اعتکاف میں ان کاموں کی جگہ مسجد تھی اور یہ بات احادیث سے ظاہر ہے چنانچہ حضرت
ام المومنین کی حدیث میں ہے کہ سوائے قضاے حاجت کے گھر میں تشریف نہیں لاتے - اور قضاے حاجت سے معروف محاورہ میں
پیخانہ پیشاب مراد ہوتا ہے - اور قیاس بھی اسی کو مقتضی ہے - ولانہ یمکن قضاء ہذہ الحاجۃ فی المسجد فلا ضرورۃ الی الخروج - یعنی کہ
معتکف کو ایسی حاجت پوری کرنا مسجد میں ممکن ہے تو نکلنے کی کوئی ضرورت نہیں - ف - یہی قول مالک اور بعض شافعیہ کا ہے
اور اکثر شافعیہ کے نزدیک کھانے پینے کے لیے نکلنا جائز ہے کیونکہ وہیں کھانے میں ایک طرح کی مشقت اور خلاف مروت ہے - مع -
جواب یہ کہ کلام عدم ضرورت پر ہے ورنہ امام مصنف نے اشارہ کیا کہ اگر ضرورت ہو تو نکلنے میں مضائقہ نہیں - کمانی العینی - لیکن خالی
وہاں کھانے پینے میں ایسی ضرورت نہیں ورنہ سونے میں بھی جواز ہو جاتا کہ بالاتفاق نہیں ہے م - پس اگر بے ضرورت کھانے پینے
کو نکلا تو اسکا اعتکاف فاسد ہوا - خواہ عمداً ہو یا سہواً ہے بخلاف اسکے جب زبردستی نکال دیا جاوے - البدائع - ولا باس
بان یبیع ویبتاع فی المسجد - اور مضائقہ نہیں بلکہ خلاف اولی ہے کہ مسجد میں فروخت کرے وخریدے - ف - مگر ایسی
خرید وفروخت میں جو اصلی حاجت کے واسطے ہو نہ بغرض تجارت - لیکن کرخی رح نے یہ جو کہا کہ - من غیر ان یحضر السلعۃ - بدون
اسکے کہ وہاں متاع کو حاضر کرے - ف - تو یہ دلالت کرتا ہے کہ خرید وفروخت مطلقاً جائز ہے خواہ لابدی ہو یا اسکے سوائے ہو

اور جامع الفقہ مین بھی بغیر قید کے کہا کہ معتکف کو جائز ہو کہ بغیر متاع حاضر کرنے کے خرید و فروخت کرے اور نکاح کرے وطلاق سے رجعت کرے اور حج وعمرہ کا احرام باندھے اور خوشبو لگا دے اور مسجد کے اندر نواح مین بھرے اور منارہ پر چڑھے - مع - مین کہتا ہون لیکن قاضیخان وغیرہ مین قید لگائی کہ معتکف کو مضائقہ نہین کہ طعام وایسی چیز جس سے چارہ نہین ہو خرید و فروخت کرے اور اگر اسنے وہان تجارت گاہ بنائی تو یہ مکروہ ہو - زیلعی نے کہا کہ یہی صحیح ہو - ۲ - اور اسی طرف امام مصنف رح نے استدلال مین اشارہ کیا بقولہ - لانہ قد یحتاج الی ذلک بان لا یجد من یقوم بحاجتہ - کیونکہ معتکف کو کبھی ایسا کرنے کی حاجت پڑتی ہو باین طور کہ اسنے کوئی ایسا شخص نہ پایا جو اسکی حاجت روائی پر قیام کرے - ف - مین کہتا ہون کہ اسی دلیل سے کبھی اسکو یہ حاجت نہین ہو کہ خرید و فروخت سے کچھ رزق حاصل کرے جو اہل وعیال کو دے تو پھر مطلقاً تجارت کرتا رہا ہوگا - الا انہم قالوا یکرہ احضار السلعۃ للبیع والشراء - لیکن مشائخ نے کہا کہ معتکف کو یہ امر مکروہ ہو کہ خرید فروخت کے واسطے متاع کو حاضر لاوے - ف - مین کہتا ہون کہ خواہ ضروری حاجت اصلی کی خرید فروخت ہو یا حاجت تجارتی کی ہو بہر حال متاع لا نا دونون قول پر مکروہ ہو - لان المسجد محرز عن حقوق العباد - کیونکہ مسجد تو بندون کے حقوق سے محفوظ رکھی گئی ہو - وفیہ شغلہ بہا - حالانکہ متاع حاضر کرنے مین مسجد کو متاع مین مشغول کرنا لازم آویگا - ف - اور وہ متاع رکھنے مین گھر جائیگی - ویکرہ لغیر المعتکف البیع والشراء فیہ - اور جو شخص معتکف نہو اسکو مسجد مین خرید و فروخت کرنا مکروہ ہو - ف - اگرچہ متاع حاضر نہ کرے - لقولہ علیہ السلام جنبوا مساجدکم صبیانکم الی ان قال وبیعکم وشراءکم - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ کیسو رکھو یعنی الگ رکھو اپنی مسجدون سے اپنے بچون کو یہانتک کہ فرمایا اور اپنی فروخت وخرید کو - ف - تمام حدیث یہ کہ اپنی مسجدون سے الگ رکھو اپنے بچون کو اور مجنونون کو اور اپنی فروخت وخرید کو اور اپنے جھگڑون کو اور اپنی آوازین بلند کرنے کو اور حدون کے قائم کرنے کو اور تلوارین ننگی کرنے کو اور اپنی مسجدون کے دروازون پر طہارت کی جگہین بناؤ اور جمعون مین انکو خوشبو کی دھونی دو - رواہ ابن ماجہ والطبرانی وابن عدی وغیرہم اور اسانید ضعیف ہین اور اولی استدلال بحدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ مسجد مین خرید و فروخت کیجاوے اور اسمین گم شدہ جانور کی تلاش پکاری جاوے اور اسمین شعر پڑھا جاوے اور جمعہ کے دن نماز سے پہلے حلقہ باندھکر بیٹھنے کی عادت سے منع فرمایا - رواہ الاربعۃ واحمد اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ مین ہو کہ تم جسکو دیکھو کہ مسجد مین خرید فروخت کرتا ہو تو کہو کہ اللہ تعالیٰ تیری تجارت مین نفع نہ دے اور جسکو دیکھو کہ مسجد مین اپنی گم شدہ جانور کا پتہ ڈھونڈھتا ہو تو کہو کہ اللہ تعالیٰ پھر تجھے واپس نہ دے - رواہ الترمذی والنسائی وابن حبان - مع - قال ولا یتکلم الا بخیر - اور فرمایا کہ معتکف کلام نہ کرے مگر نیک بات کے ساتھ - ف - کیونکہ قولہ تعالیٰ قل لعبادی یقولوا التی ہی احسن الآیۃ - جب کہ بمقتضاے آیت ہر حال مین وہر جگہ کلام نیک بولنا اچھا ہو تو معتکف کے واسطے مسجد مین بدرجہ اولی یہی حکم ہو اور حدیث مین آیا کہ من صمت نجی - جس نے خاموشی اختیار کی نجات پائی - تو معلوم ہوا کہ خاموش رہنا اور زبان کو باتون سے روکنا افضل ہو - کما فی الجوہرہ - اور افضل الذکر لا الہ الا اللہ - تو کلمہ طیب بولنا اس سے افضل بس بولے تو نیک بات ہو - ویکرہ لہ الصمت - اور چپ رہنا مکروہ ہو - ف - یعنی جب کہ خاموشی کو خود ایک نذر مان لے - جیسے کفار مجوس اپنی بنائی ہوئی شرع مین سمجھتے اور جیسے بعضے جہال خاموشی کا روزہ رکھتے ہین - یہ تحریماً مکروہ ہو - لان صوم الصمت لیس بقربۃ فی شریعتنا - کیونکہ چپ کا روزہ ہماری شریعت مین کچھ قربت نہین ہو - ف - کیونکہ شریعت الٰہیہ ایسی جہالت سے پاک ہو لکنہ یتجانب مالیکون ماثماً - لیکن معتکف ایسے کلام سے الگ رہے جو گناہ ہو - ف - بلکہ گناہ کی جانب پہونچ جاوے لہذا بھاانکار کہ عوام مین بدعت پھیلا دین انسے بھی ہر حال مین پرہیز واجب ہو - م - اور معتکف کو اختیار ہو کہ قرآن پڑھے - حدیث پڑھے - وعلم پڑھاوے اور احادیث الدین لکھے اور شنیے - اور شافعی نے کہا کہ مضائقہ نہین کہ مسجد مین قصص کہے کیونکہ قصص مہ جنۃ

ونصیحت ہو۔ نووی رح نے کہا کہ اس سے مراد احادیث مشہورہ وجہاد کے حالات اور زہد وتقوی کی روایات ایسی جنمین موضوع نہین اور نہ ایسے کہ عوام کے عقول انکو برداشت نہین کرتے ہین اور اس سے وہ قصص مراد نہین جو تاریخ والون نے لکھے یا ایسے قصص وحکایات نہین جو مکار وعظ کرنے والے انبیاء واولیاء پر سخنی وبلا ربیان کرتے ہین سانتی۔ مین کہتا ہون کہ جو وعظ کرنے والے جھوٹی حدیثین ونقصے مسجد دن مین بیان کیا کرتے ہین جنکی صحت نہین ہو انسے بھی بدرجۂ اولی ممانعت ہو۔ اور جوامع الفقہ مین ہو کہ مسجد مین اجرت پر تعلیم دینا یا قرآن باجرت لکھنا وسلائی کرنا مکروہ ہو اور کہا گیا کہ اگر درزی وہان مسجد کی حفاظت کرتا ہو تو مضائقہ نہین اور بغیر عذر مسجد مین راستہ نہ بنا دے اور جو بات مسجد مین منع وہ مسجد کی چھت پر بھی منع ہو۔ مع۔ اگر خاموشی کی نذر کی تو کچھ نہین لیکن اگر قسم کی نیت ہو تو کفارہ دے اور ابن عباس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص کے بارہ مین جس نے نذر کی تھی کہ دھوپ مین جب کھڑا ہوگا اور سایہ نہین لیگا روایت کی کہ آپ نے اسکو حکم دیا کہ بیٹھے اور سایہ لے اور بات کرے رواہ البخاری۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ بعد احتلام کے یتیمی نہین یعنی یتیمی کا حکم بعد بلوغ کے نہین اور نہ کوئی دن خاموشی رات تک ہو۔ رواہ ابوداؤد یعنی چپ روزہ کچھ نہین ہو م فتح۔ **ویحرم علی المعتکف الوطی**۔ اور معتکف پر وطی کرنا حرام ہو۔ ف۔ وطی باین طور کہ رات کو روزہ افطار کے بعد مسجد سے نکل کر گھر مین وطی کی حاجت پوری کرکے نہا کر مسجد مین واپس آوے اور روایت ہو کہ ابتدا مین لوگ ایسا کیا کرتے تھے پس حرام ہوگیا۔ **لقولہ تعالی ولا تباشروہن وانتم عاکفون فی المساجد**۔ اور مت مباشرت کرو عورتون سے درحالیکہ تم مساجد مین معتکف ہو۔ ف۔ واضح ہو کہ وطی کی طرح دواعی بھی حرام ہین یعنی ایسی چیزین جو وطی کی طرف داعی ہوتی ہین لہذا فرمایا۔ **وکذا اللمس والقبلۃ**۔ اور یون ہی حرام ہو مس کرنا اور بوسہ لینا۔ ف۔ پس آیت مین اگر مباشرت سے لغوی معنی مراد ہین یعنی بشرہ سے بشرہ ملانا تو مساس وبوسہ صریح منطوق حرام ہین پس وطی بدرجۂ اولی حرام ہو اور اگر مباشرت کنایہ جماع ہو تو بھی مس وبوسہ کی حرمت ثابت۔ **لانہ من دواعیہ فیحرم علیہ** کیونکہ یہ ہر فعل وطی کے دواعی سے ہو تو معتکف پر حرام ہوا۔ **اذ ہو محظورہ**۔ اسواسطے کہ وطی تو اعتکاف کا محظور ہو۔ ف۔ یعنی رکن نہین تاکہ اسی تک محدود ہو بلکہ رکن اعتکاف تو مسجد مین برابر ٹھہرنا پس وطی نہ کرنا اسکے ممنوعات سے ہوا تو وطی مع اپنی دواعی کے حرام ہو۔ **کما فی الاحرام**۔ جیسے حالت احرام مین۔ ف۔ وطی مع دواعی کے حرام ہو۔ **بخلاف الصوم** بخلاف صوم کے۔ ف۔ کہ اسمین صرف وطی حرام ہو اور مساس وبوسہ حرام نہین۔ **لان الکف رکنہ لا محظورہ**۔ کیونکہ وطی سے باز رہنا روزہ کا رکن ہو نہ محظور۔ ف۔ اور رکن اپنی حد تک رہتا ہو اور متعدی نہین ہوتا۔ **فلم یتعد الی دواعیہ** تو دواعی تک متعدی نہوا۔ ف۔ پس روزہ مین وطی حرام رہی اور اسکے دواعی مانند مساس وبوسہ کے حرام نہوئے۔ ہان جب جوان آدمی پر یہ خوف ہو کہ وہ مساس کرنے سے بے اختیار وطی کرنے تک پہونچیگا تو اس خوف سے ممانعت ہو جاتی ہو۔ اسی وجہ سے اگر معتکف نے دن مین بھولے سے کھایا پیا تو اعتکاف مین کچھ بھی مضر نہین ہو کیونکہ کھانے پینے کی ممانعت بوجہ صوم ہو نہ بوجہ اعتکاف کے۔ النہایہ۔ ہان اگر اعتکاف واجب مین عمدًا کھانے سے صوم نہ رہا تو اعتکاف کی شرط گم ہونے سے اعتکاف پورا نہ ہوگا۔ م۔ پھر نفس وطی مین اور اسکے دواعی مین ایک راہ سے فرق ہو جسکو بیان فرمایا۔ **فان جامع لیلا او نہارا**۔ پھر اگر معتکف نے جماع کر لیا رات مین یا دن مین۔ **عامدا او ناسیا**۔ خواہ عمدًا یا بھولے سے۔ **بطل اعتکافہ**۔ تو اسکا اعتکاف باطل ہوگیا۔ ف۔ خواہ انزال ہوا یا نہ ہوا۔ **لان اللیل محل الاعتکاف بخلاف الصوم**۔ کیونکہ رات اعتکاف کا محل ہو بخلاف صوم کے۔ ف۔ حتی کہ بغیر اعتکاف کے اگر رمضان مین رات کو جماع کرے تو روزہ کے حق مین مضر نہین۔ **وحالۃ العاکفین مذکرۃ فلا یعذر بالنسیان**۔ اور اعتکاف والون کی حالت خود یاد دلانے والی ہوتی ہو تو بھولنے کا عذر قبول نہوگا۔ ف۔ حتی کہ بھولے سے ۔۔۔ ہو بخلاف حالت صوم کے۔ اور امام شافعی رح نے کہا کہ صوم کے قیاس پر

معتکف کا بھول کر جماع کرنا مفسد نہیں ہے اور یہی قول ابن سماعہ نے امام ابو حنیفہ و اصحاب سے روایت کیا ہے ع۔ ولو جامع فیما دون
الفرج۔ اور اگر مباشرت کی سوائے فرج میں ف۔ مانند ران و پیٹ وغیرہ کے۔ فانزل۔ پھر انزال ہو گیا۔ او قبل
اولمس۔ یا بوسہ یا مساس کیا۔ فانزل۔ پھر انزال ہو گیا۔ یبطل اعتکافہ۔ تو بعد انزال کے اعتکاف باطل ہوگا۔ لانہ فی
معنی الجماع حتی یفسد بہ الصوم۔ کیونکہ استمتاع شہوت پوری کرنا جماع کے معنی میں ہے حتی کہ اس سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔
ولو لم ینزل لا یفسد وان کان محرما۔ اور اگر ان صورتوں میں انزال نہ ہوا تو اعتکاف فاسد نہ ہوگا اگرچہ ایسا کرنا حرام ہے ف۔
یہی قول امام احمد و مزنی رح کا ہے۔ لانہ لیس فی معنی الجماع۔ کیونکہ یہ جماع کے معنی میں نہیں۔ ف۔ جیسے جماع کی صورت
نہیں۔ وہو المفسد۔ اور جماع ہی مفسد ہے۔ ف۔ خواہ صورت و معنی دونوں ہوں یا فقط معنی ہوں۔ اور یہاں کوئی نہیں
ولہذا لا یفسد بہ الصوم۔ اور اسی وجہ سے اس فعل کے ساتھ صوم باطل نہیں ہوتا۔ ف۔ کیونکہ صورت جماع تو فرج یا مقعد
میں دخول ہے اور یہ نہیں تو معنی جماع انزال بشہوت مباشرت ہے اور یہاں انزال نہیں ہوا م۔ اگر معتکف نے کسی عورت کی
صورت میں تصور کیا حتی کہ انزال ہو گیا یا کسی عورت کی فرج وغیرہ میں نظر کی اور انزال ہوا تو مفسد نہیں۔ التبیین۔ جیسے احتلام
ہوا تو مفسد نہیں۔ الفتح۔ پھر اگر مسجد میں غسل کر سکے اس طرح کہ مسجد ملوث نہ ہو تو مضائقہ نہیں ورنہ نکل کر بعد غسل کے مسجد میں
واپس جاوے۔ اگر مسجد میں وضو کرنا چاہا تو اسی تفصیل سے حکم ہے۔ البدائع۔ واضح ہو کہ اگر اغماء یا جنون طاری ہوا تو
نفس اغماء و جنون بالاتفاق مفسد اعتکاف نہیں پھر اگر ایک روز سے زیادہ رہا حتی کہ دوسرا روز آخر ہوا تو اعتکاف باطل
ہوا پھر جب اچھا ہو تو نئے سر سے اعتکاف کرے اور اگر جنون دراز ہوا تو افاقہ کے بعد اسپر قضا واجب ہے۔ البدائع۔
یعنی اعتکاف واجب کو قضا کرے اور اغماء دراز میں بھی حکم یہی ہے لیکن عادت میں اغماء دراز نہیں ہوتا م۔ اگر معتوہ ہو گیا
پھر کئی سال بعد افاقہ ہوا تو قضا واجب ہے۔ قاضیخان۔ گالی گلوچ و جھگڑا کر لے سے اعتکاف فاسد نہیں ہوتا۔ الخلاصہ۔ محظورات
میں اصل یہ ہے کہ جو چیز خود اعتکاف کی جہت سے ممنوع ہے نہ بوجہ صوم کے تو اس میں عمداً و سہواً یکسان ہیں خواہ دن ہو یا رات ہو جیسے
جماع مسجد سے باہر ہونا اور جو ممنوع بوجہ صوم ہے جیسے کھانا پینا وغیرہ تو اس میں عمد و سہو اور رات و دن میں فرق ہوگا۔ البدائع۔
معتکف لباس پہنے، خوشبو لگاوے، سر میں تیل ڈالے۔ الخلاصہ۔ اور اگر رات میں اسنے نشہ پیا جس سے بیہوش ہوا تو اعتکاف
باطل نہ ہوا کیونکہ یہ دن میں حرام ہے نہ محظور اعتکاف۔ جیسے اسنے غیر کا مال کھایا تو حرام ہے مگر اعتکاف باطل نہ ہوا۔ قاضیخان
واجب اعتکاف جب فاسد ہوا تو اسکی قضا واجب ہے پس اگر کسی معین مہینہ کا اعتکاف نذر ہو پس ایک روز افطار کیا تو اسی دن
کو قضا کرے اور اگر مہینہ غیر معین ہو تو اسپر نئے سر سے شروع کرنا واجب ہے خواہ عمداً بغیر عذر فاسد کیا ہو جیسے نکلنا دن میں
کھانا و جماع کرنا خواہ بعذر ہو جیسے سخت بیماری لاحق ہوئی کہ نکلنے پر مجبور ہوا اور خواہ بے اختیاری ہو جیسے حیض نفاس
و جنون و اغماء طویل۔ مف۔ واضح ہو کہ جب اپنے اوپر اعتکاف واجب کرنا چاہے تو خالی دل سے نیت کافی نہیں بلکہ زبان سے کہنا
واجب ہے جیسا کہ شمس الائمہ نے ذکر کیا۔ الخلاصہ والنہایہ۔ اور یہاں دو اصل ہیں اول یہ کہ۔ ومن اوجب علی نفسہ اعتکاف
ایام لزمہ اعتکافہا بلیالیہا۔ جس شخص نے اپنے اوپر چند روز کا اعتکاف لازم کیا تو اسپر ان ایام کا مع انکی راتوں کے
اعتکاف لازم ہے ف۔ مثلاً کہا کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر اس جمعہ سے آئندہ جمعہ تک یا ایک مہینہ یا دس روز کا اعتکاف
واجب ہے مف۔ اور یوں ہی راتوں کے ذکر سے آنکے دن لازم ہیں مثلاً تین رات یا زیادہ۔ الکافی والبدائع۔ وان ذکر
الایام علی سبیل الجمع یتناول ما بازائہا من اللیالی۔ کیونکہ ایام کو بطریق جمع ذکر کرنا اپنے مقابل کی راتوں کو شامل ہوتا ہے کہ
یقال ما رایتک منذ ایام۔ بولتے ہیں کہ میں نے تجھے چند ایام سے نہیں دیکھا۔ والمراد بلیالیہا۔ اور مراد یہ ہوتی ہے کہ
ان ایام مع انکی راتوں کے نہیں دیکھا۔ ف۔ چنانچہ قصہ زکریا علیہ السلام میں فرمایا۔ آیتک ان لا تکلم الناس ثلثۃ ایام

یعنی حمل قرار ہونے کی نشانی یہ کہ تو تین دن لوگون سے کلام نہ کرے - مراد تین دن مع راتون کے چنانچہ دوسری سورہ مین یاتی
مین فرمایا - ثلث لیال سویا - یعنی ٹھیک تین رات برابر کلام نہ کرے - یعنی تین راتین مع دنون کے - منح - پس اگر تین دن
یا دو دن کی یا تین رات یا دو رات کی نذر کی تو دنون کے ساتھ انکی راتین یا راتون کے ساتھ انکے دن داخل نذر ہونگے
البدائع - وکانت متتابعة وان لم یشترط التتابع - اور یہ ایام مع راتون کے پے در پے لازم ہونگے اگرچہ اسنے پے در پے
کی شرط نہ کی ہو - ف - یہی قول ملک واحد کا ہے - مع - لان مبنی الاعتکاف علی التتابع لان الاوقات کلها قابلة
کیونکہ بناے اعتکاف تو پے در پے ہے اسواسطے کہ جملہ اوقات قابل اعتکاف ہین - ف - دن ہون یا راتین ہون - بخلاف
برخلاف صوم کے - ف - کہ اسمین چند ایام کے روزے سے پے در پے ہونا ضرور نہین - لان مبناه علی التفرق لان اللیالی
غیر قابلة للصوم فیجب علی التفرق حتی ینص علی التتابع - کیونکہ بناے صوم تو الگ الگ ہے کیونکہ راتین قابل صوم نہین ہین تو متفرق
روزے لازم ہونگے یہانتک کہ وہ پے در پے ہونے پر تصریح کر دی - ف - تو البتہ پے در پے لازم ہونگے اور یہ سب نذر اعتکاف کا حکم اسوقت
اسنے ایام یا لیالی کی نذر اعتکاف کی اور اسکی نیت مین کچھ نہین ہے - البدائع - وان نوی الایام خاصة - اور اگر اسنے ایام کی نذر مین
دنون کی نیت کی - ف - راتون کی نیت نہین کی - صحت نیته لانه نوی الحقیقة - تو اسکی نیت صحیح ہے کیونکہ اسنے حقیقت قصد کیا
ف - اور ایام کی حقیقت یہی کہ طلوع سے غروب آفتاب تک ہے - اور اگر اسنے راتون کی نذر مین فقط راتونکی نیت کی تو اسپر کچھ لازم نہین ہے
کیونکہ صوم شرط ہے اور جب دن کی نذر ہی نہ کی تو اعتکاف ہی نہ ہوا برخلاف اسکے اگر رات و دن کی نذر ہو مگر بغیر روزہ کے شرط کی تو قدر لازم
روزہ واجب ہے - م - پھر یہ اسوقت کہ کثرت دو دن یا دو رات کی نذر ہو اور اگر اسنے ایک یوم کی نذر کی تو ہمین رات داخل نہوگی - الفتح - پھر اگر ایک
معین یا غیر معین کی نذر ہو تو پے در پے رات و دن کا اعتکاف لازم ہے - الظہیریہ - اصل دوم یہ کہ جب نذر مین دن مع رات لاز
ہوا تو پے در پے لازم ہے اور جب رات داخل نہو تو متفرق جائز ہے جب کہ متوالی نیت نہو - البدائع - اور جب رات و دن لازم
تو اعتکاف کی ابتدا شروع رات سے ہوگی کیونکہ اصل یہ ہے کہ ہر رات اپنے بعد کے دن کے تابع ہے - الکافی - مگر شب عرفہ و نحو
ذی الحجہ - د - پس اگر کہا کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھپر واجب ہے کہ دو روز اعتکاف کرون تو غروب آفتاب سے پہلے مسجد مین د
ہو اور یہی رات مع بعد کے دن کے اور دوسری رات مع بعد کے دن کے غروب تک اعتکاف کرے اور یہی طریقہ ایام کثیرہ مین
قاضیخان - ومن اوجب اعتکاف یومین یلزمه بلیلتیهما - اور جس شخص نے اپنے اوپر دو روز کا اعتکاف لازم کیا ا
کچھ نیت ہو) تو اسپر دو دن مع اپنی راتون کے لازم ہین - ف - حتی کہ اول رات مع دن پھر رات مع دن کے متوالی اعتکا
کرے جیسا کہ قاضیخان سے مذکور ہوا - اور یہی تینون ائمہ حنفیہ سے ظاہر الروایة ہے - وقال ابو یوسف لاتدخل اللیلة الاو
اور ابو یوسف نے کہا کہ پہلی رات داخل نہوگی - ف - یہ قول ابو یوسف کا نوادر مین ہے ورنہ جامع کبیر وغیرہ مین ظاہر الروایة مذکو
ہے پس نوادر کے موافق اول روزہ و درمیانی رات واسکے بعد دن لازم ہین - لان المثنی غیر الجمع - کیونکہ تثنیہ تو جمع کے علاوہ
ف - اور جمع کی صورت مین دنون کے ساتھ راتین مراد ہین اور تثنیہ مین نہوگی - وفی المتوسطة ضرورة الاتصال -
دونون دن کے درمیانی رات داخل ہونے مین اتصال کی وجہ سے ضرورت ہے - ف - اسلیے درمیانی داخل ہوئی اور ابتدا
رات بلا ضرورت داخل نہوگی - وجه الظاهر ان فی المثنی معنی الجمع - اور ظاہر الروایة کی وجہ یہ کہ تثنیہ مین جمع کے معنی ہ
ف - کیونکہ منفرد کے ساتھ دوسرے کا اجتماع ہونا تثنیہ مین بھی موجود ہے - فیلحق به احتیاطا لامر العبادة والمراد
تثنیہ بھی جمع کے حکم مین لاحق کیا جائیگا تاکہ عبادت کے کام مین احتیاط پر عمل ہو - ف - پس دونون راتین اعتکاف کر لینے
بلاشبہ نذر ادا ہو گئی - واللہ تعالی اعلم - (فروع) اگر یوم العید کے اعتکاف کی نذر کی تو دوسرے وقت مین قضا کرے
اور اگر اسکے ساتھ قسم کی نیت ہو تو کفارہ قسم بھی دے اور اگر اسنے عید ہی کے روز اعتکاف کیا یعنی مع صوم کے تو ادا

اگر وہ گنہگار ہوا - الخلاصہ - اور اگر کسی نے بغیر نذر کے اعتکاف کیا پھر مسجد سے نکل گیا تو اسپر کچھ نہیں ہے - الظہیریہ - اگر گذرے
مہینہ کے اعتکاف کی نذر کی تو صحیح نہیں ہے - اور اگر دن یا مہینہ معین کی نذر کی پھر اس سے پہلے ادا کیا یا مسجد الحرام میں اعتکاف
کی نذر کی پھر دوسری جگہ اعتکاف کر دیا تو جائز ہے - البحر - اگر مہینہ کے اعتکاف کی نذر کی پھر مر گیا تو ہر روز کے عوض نصف صاع گیہون یا
ایک صاع کھجور یا جو ہمارے طعام فدیہ دے بشرطیکہ اسنے مرتے وقت وصیت کی ہو - السراجیہ - اور وصیت کرنا اسپر واجب ہے
البدائع - اور اگر بغیر وصیت کے وارثوں نے اجازت دی تو جائز ہے اور اگر مریض نے نذر کی پھر ایک روز بھی اچھا ہوا تو
تمام ماہ کی وصیت لازم ہے ورنہ نہیں - السراجیہ - جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہوا اور بعد رمضان کے اسکو روزے واجب ہونا
معلوم ہوا تو اسپر قضا نہیں اور جو درمیان میں جانا تو عاہبرا بمنزلہ مجنون کے حکم ہے - الزاہدی - اور جو دار الاسلام میں مسلمان ہوا
اسپر گذشتہ کی قضا ہے جانے یا نجانے - قاضیخان - یعنی بعد اسلام کے جو رمضان گذرا ہو - شیخ ابو بکر الرازی الجصاص نے
کہا کہ طفل جب سے روزے کو برداشت کر سکے اسکو رکھنے کا حکم دیا جاوے اور یہی اصح ہے بشرطیکہ اسکے بدن کو مضر نہو پھر اگر اسنے
روزہ نہ رکھا تو اسپر قضا نہیں ہے اور دس برس کا بچہ روزے کے لیے مارا جاوے اور صحیح یہ کہ روزہ مثل نماز کے ہے - الزاہدی
فعلی ہذا - سات برس والے کو حکم کرین اور دس برس والے کو ماریں - قال المترجم - اور ہمارے دیار میں اس عمر کا بچہ غالباً بغیر
مضرت بھی اسکو برداشت نہیں کر سکتا لہذا اصل بقول امام جصاص ہے - فاللہ تعالی اعلم - دن کے درمیان میں طفل بالغ ہوا یا کافر
مسلمان ہوا یا مجنون کو افاقہ ہوا یا حائضہ پاک ہوئی اور مسافر وطن آیا اور صوم نہیں ہو سکتا اور جس نے عمداً افطار کر ڈالا اور جس نے
یوم الشک میں بعد افطار کے جانا کہ یوم رمضان ہے اور جسنے بعد طلوع فجر کے سحری کھائی یا قبل غروب کے افطار کیا اور جس نے خطا
سے یا زبردستی افطار کیا ہے یہ لوگ روزہ داروں کے ساتھ مشابہت کر کے باقی دن کچھ نہ کھاویں - البدائع والخلاصہ - اور صحیح یہ کہ
ایسا کرنا واجب ہے - الفتح - میں کہتا ہوں کہ اسکی بھی تصحیح ہوئی کہ واجب نہیں بلکہ مستحب ہے اور دلیل سے قول اول اصح ہے - واللہ
اعلم م - اور اجماع ہے کہ حائضہ و نفاس والے و مسافر و مریض پر روزہ داروں کی مشابہت واجب نہیں ہے - الخلاصہ - پھر مریض و مسافر
تو علانیہ کھاویں اور حائضہ میں دو روایتیں ہیں ایک میں خفیہ کھاوین - السراج - طلوع فجر کے بعد صوم قضا کی نیت کی حتی کہ صحیح نہ ہوئی
تو کیا نفل صحیح ہے - امام نسفی نے کہا کہ ہاں حتی کہ افطار کرے تو اسپر قضا واجب ہے - الخلاصہ - واضح ہو کہ واجب روزے ۱۳ - قسم
ہیں از انجملہ ۷ - پے درپے واجب ہیں - ۱ - رمضان - ۲ - کفارہ قتل - ۳ - کفارہ ظہار - ۴ - کفارہ قسم - ۵ - کفارہ افطار رمضان
عمداً - ۶ - نذر معین - ۷ - قسم معین - اور چھ قسم میں پے درپے وجوب نہیں ہے - ۱ - قضاے رمضان - ۲ - حج تمتع کے روزے - ۳ - احرام
میں سر منڈانے کے روزے - ۴ - حرم کا شکار کرنے کے جرم میں روزے - ۵ - مطلق نذر - ۶ - غیر معین قسم مثلاً واللہ میں ایک دن
روزہ رکھونگا - البحر - ابو حنیفہ و صاحبین سے مروی ہے کہ لیلۃ القدر رمضان میں ہوتی ہے حتی کہ اسی پر عتق کا مسئلہ متفرع ہے جو کافی
وغیرہ میں مذکور ہے اور سورہ صریح نص ہے کہ خارج رمضان نہیں ہوتی اور شیخ ابن کثیر رح نے تفسیر میں احادیث صحیحہ روایت کیں کہ اسی رات
میں رزق و موت و زندگی وغیرہ کے احکام سال بھر کے فرشتوں میں تقسیم ہوتے ہیں اور اس سے ثبوت ہوا کہ جو لوگ پندرھویں تاریخ
شعبان کو شب برات جزم کرتے ہیں خلاف تحقیق ہے - ہاں اس رات کو عبادت میں بطریق معروف سنت مضائقہ نہیں ہے م -
اکثر عوام جو اسطرح نذر کرتے ہیں کہ کسی بزرگ کے مزار پر جاکر کہتے ہیں کہ اگر یہ میری منت پوری ہو تو میں آپ کا چڑھاوا
چڑھاؤں مانند اسکے تو یہ بالاجماع باطل ہے - ہاں اگر کہے کہ الٰہی میں نے تیرے واسطے نذر کی کہ اگر میری یہ منت پوری
کر دے تو میں اس تیرے بندہ صالح کے یہاں فقراء کو طعام وغیرہ دون یا مسجد کے واسطے بوریا خریدوں یا تیل یا مانند اسکے
یا نقد پس یہ نذر لازم ہے اور نذر اللہ تعالی کے واسطے ہوئی اور بزرگ بندہ صالح کا ذکر فقط اسواسطے ہوا کہ مال نذر یہاں
اسکے مستحقین کو صرف کریگا لیکن مصرف اسکا اس مقام پہ کوئی عالم یا شیخ نہوگا مگر آنکہ فقیر ہو اور وہ تو فقرا کے واسطے ہی ہے

معلوم ہوا کہ یہ جو دراہم وغیرہ بلکہ مزارات اولیاء پر انکی جناب میں تقرب کے لیے بیجاتے ہیں بالاجماع حرام ہے جب تک کہ یہ قصد نہ ہو
کہ وہاں زندہ فقراء پر صرف کریں اور اسمیں کچھ اختلاف نہیں حالانکہ لوگ اس حرام میں بکثرت مبتلا ہیں۔ البحر والنہر۔ وفتح ہو
اگر مزار کے فقراء پر صرف کی نذر کی پھر اسکو کسی دوسرے مقام کے فقراء کو دیدیا تو کافی ہے۔ کما صرح فی الاصول والفروع۔ م
مسجد میں کھانا پینا سونا مطلقاً مباح ہے خواہ مسافر ہو یا غیر ہو۔ الجلبی وابن الکمال۔ د۔ یہی صحیح ہے پس قول کراہت
تحریمی ضعیف ہے۔ م

کتاب الحج

یہ کتاب حج کے بیان میں ہے۔ شیخ محقق ابن الہمام نے کتاب الحج کی شرح میں جو نفیس طریقہ اختیار کیا اسی کی تلخیص یہ ہے کہ نماز
زکوٰۃ وصوم چونکہ جلد مکرر ہوتے ہیں تو انکی حاجت زیادہ تھی اور حج تمام عمر میں ایکمرتبہ ہے لہذا اسکو موخر کیا اور اسکی فرضیت کے شروط
بھی بہت ہیں تو فرضیت کمتر ہوگی لہذا اہم واکثر کو مقدم اور حج کو موخر کیا پھر میں تبرکاً حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے جو اس باب میں اصل
کبیر ہے شروع کرتا ہوں جسکو امام مسلم نے صحیح میں اور ابو داؤد و نسائی وابن ابی شیبہ و بزار و دارمی وغیرہم نے محمد بن علی بن الحسین
رضی اللہ عنہم سے روایت کیا کہ ہم جابر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں گئے جابر رضی اللہ عنہ نے مجھے فرمایا کہ مرحبا اے میرے بھائی کے بیٹے
جو تجھے خواہش ہو مجھ سے دریافت کر اتنے میں نماز کا وقت آیا تو ایک بچھونے کپڑے کو لپیٹے نماز کو کھڑے ہوگئے جو کہ بوجہ چھوٹے ہونے کے
سامنے تک پہنچتی جب اسکو کندھوں پر رکھتے تھے حالانکہ آپ کی چادر ایک طرف کھونٹی پر رکھی تھی پس ہمکو اسی کپڑے میں نماز پڑھائی
پھر میں نے عرض کیا کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حج سے آگاہ فرمائیے پس آپ نے اپنے ہاتھ کی طرف اشارہ کرکے نو گنا
نو گنیں اور کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نو برس ٹھہرے کہ حج نہیں کیا پھر دسویں سال ہجرت میں لوگوں میں اعلان کیا کہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حج کو جانے والے ہیں پس مدینہ میں بکثرت لوگ آگئے ہر شخص یہی خواہش رکھتا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کی اقتداء کرے اور آپ کی طرح عمل کرے پس ہم آپکے ساتھ نکلے یہانتک کہ ذوالحلیفہ پہنچے تو وہاں اسماء بنت عمیس نے محمد بن ابی بکر
کو جنا تب اسماء بنت عمیس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کہلا بھیجا کہ میں کیا کروں پس فرمایا کہ تو غسل کرلے اور کپڑے سے لنگوٹ کرکے
احرام باندھ لے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں نماز پڑھی (یعنی دو رکعت احرام) پھر ناقہ قصواء پر سوار ہوئے حتی کہ جب
آپ کا ناقہ بیداء پر ٹھیک آیا تو میں نے اپنی نگاہ کی حد تک آپ کے سامنے سوار و پیادے دیکھے اور ایسا ہی آپ کے داہنے و بائیں
و پیچھے جہانتک میری نگاہ کام کرتی تھی برابر سوار و پیدل نظر آتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان میں تھے
اور آپ پر قرآن نازل ہوتا اور آپ اسکی تاویل جانتے تھے اور جو کام آپ نے کیا ہم نے بھی عمل کیا پس آپ نے بلند آواز سے توحید
کی۔ لبیک اللہم لبیک لبیک لا شریک لک لبیک ان الحمد والنعمۃ لک والملک لا شریک لک۔ اور لوگوں نے آپ کی اس
تلبیہ کے ساتھ تلبیہ کہا پس آپ نے لوگوں پر اسمیں سے کچھ انکار کیا اور زیادہ نہ کیا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا تلبیہ لازم پکڑا
جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم تو حج ہی کی نیت رکھتے تھے اور ہم عمرہ جانتے نہیں تھے یہانتک کہ ہم بیت اللہ میں پہنچے پس آپ نے رکن کا
استلام کیا یعنی حجر اسود کا بوسہ دیا پس تین بار رمل کیا اور چار بار چلے پھر مقام ابراہیم کو نکل آئے پس یہ آیت پڑھی واتخذوا من مقام
ابراہیم مصلی پس مقام کو اپنے و بیت کے درمیان کرلیا سو میرے باپ کہا کرتے اور مجھے تو یہی علم ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
روایت کرتے کہ قراءت میں قل ہو اللہ احد و قل یا ایہا الکافرون پڑھا پھر رکن کی طرف لوٹ کر اسکو بوسہ دیا پھر دروازہ سے صفا کو
نکلے پھر جب صفا کے نزدیک ہوئے تو پڑھا ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ الآیہ۔ شروع کرو تم لوگ جس سے اللہ تعالی نے
شروع کیا پس آپ نے صفا سے شروع کیا پس اسپر چڑھے یہانتک کہ بیت کو دیکھا پس قبلہ رخ ہوکر اللہ تعالی کی توحید و تکبیر کہی

کہا کہ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وہو علی کل شئی قدیر لا الہ الا اللہ وحدہ انجز وعدہ ونصر عبدہ وہزم الاحزاب
وحدہ - پھر اس بیچ مین دعا کی - اسکے مثل تین مرتبہ کیا پھر مروہ کی طرف اترے حتی کہ جب آپ کے قدم بطن الوادی مین ٹہیک
بیچ تو رمل کیا یہانتک کہ جب مروہ پر چڑھے تو چال چلے یہانتک کہ مروہ پر آئے پس مروہ پر ویسے کیا جو صفا پر کیا تھا - یہانتک
کہ جب آخر طواف مروہ پر ہوا (یعنی ساتوان) تو فرمایا کہ اگر مجھے پہلے کھلتا جو مجھے پیچھے ظاہر ہوا تو مین سوق ہدی نہین کرتا اور اسکو
عمرہ کر دیتا پس تم مین سے جسکے ساتھ اسکی ہدی نہو وہ حلال ہو جاوے اور اسکو عمرہ کر دے - پس سراقہ بن جعشم نے کھڑے ہو کر
عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا یہ ہمارے اسی سال کے لیے ہے یا ہمیشہ کے لیے ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی انگلیون کو ایک کو
دوسرے مین جال کی طرح کیا اور فرمایا کہ داخل ہوا عمرہ حج مین داخل ہوا عمرہ حج مین ہمیشہ کو ہمیشہ کو - اور حضرت علی رض یمن سے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہدی لیکر آ گئے پس علی رضی اللہ عنہ نے فاطمہ رضی اللہ عنہا کو ایسی صفت پر دیکھا جو حلال ہو جانے
والون کی ہے کہ فاطمہ رض نے رنگین کپڑے پہنے اور سرمہ لگایا ہے پس حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فاطمہ پر ایسا کرنے پر انکار کیا تو فاطمہ
نے عرض کیا کہ میرے والد ماجد نے مجھے ایسا حکم دیا ہے پس حضرت علی رضی اللہ عنہ عراق کے ملک مین بیان کرتے کہ مین ناخوش ناک
ہوکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور مین دریافت کو آیا جو فاطمہ نے خبر دی تھی اور مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض
کیا کہ مین نے اسپر ایسا کرنے سے انکار کیا ہے تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ وہ سچی ہے وہ سچی ہے اور تو نے احرام حج کرتے وقت کیا کہا تھا
مین نے عرض کیا کہ مین نے کہا کہ الہی مین اسی کے ساتھ تلبیہ کرتا ہون جسکے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہلال فرمایا ہے تو حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر میرے ساتھ تو ہدی ہے پس تو بھی حلال مت ہو - جابر رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ پھر ہدی جو علی رض
یمن سے لائے اور جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ساتھ لائے سب ملا کر سو ہو گئین - جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر سب لوگ حلال
ہو گئے اور انھون نے بال کترائے سوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور ایسے لوگون کے جنکے ساتھ ہدی تھی - پھر جب
یوم الترویہ آیا تو سب منا کی طرف متوجہ ہوئے اور حج کا احرام باندھا جو حلال ہو گئے تھے پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منا
مین ظہر و عصر و مغرب و عشاء و فجر پڑھی پھر تھوڑا ٹھہرے کہ آفتاب نکل آیا پس اپنے قبہ کا حکم دیا جو کمل کا بنایا جاتا تھا پھر رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہو گئے اور قریش کو کچھ شک نہین تھا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مشعر الحرام کے پاس وقوف کرینگے
جیسے زمانہ جاہلیت مین قریش کیا کرتے تھے لیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آگے بڑھ گئے یہانتک کہ عرفہ مین آئے تو آپ نے
پایا کہ آپ کے واسطے وہان کمل کا قبہ کھڑا کیا گیا ہے پس آپ اسمین اترے یہانتک کہ جب آفتاب ڈھل گیا تو ناقہ قصواء کا حکم
دیا پس اسپر کجاوہ رکھا گیا پس آپ سوار ہو کر بطن وادی مین آئے - پس لوگون کو خطبہ سنایا اور فرمایا کہ تمہارے خون و تمہارے
مال تم پر اسی طرح حرام ہین جیسے تمہاری اس دن کی حرمت تمہارے اس مہینہ مین تمہارے اس شہر مین ہے اور آگاہ ہو جاؤ
کہ ہر بات جو امر جاہلیت سے تھی وہ کل میرے ان دونون قدمون کے نیچے پڑ گئی اور جاہلیت کے خون سب ساقط ہوئے
اور پہلا خون جسکو مین اپنون مین سے ساقط کرتا ہون وہ ربیعہ بن الحارث کے فرزند کا ہے - یہ لڑکا بنو سعد مین دودھ پلانے
کے واسطے تھا سو اسکو ہذیل نے قتل کیا تھا - اور جاہلیت کے سود سب ساقط ہین اور پہلا سود جسکو مین ساقط کرتا ہون
عباس بن عبد المطلب کا سود ہے کہ وہ سب ساقط ہے پھر تم لوگ عورتون کے بارہ مین اللہ تعالی سے تقوی رکھو کہ تم نے
انکو اللہ تعالی کی امانت کے ساتھ لیا اور انکے فروج کو اللہ تعالی کے کلمہ کے ساتھ حلال کر لیا ہے اور تمہارا حق عورتون پر یہ ہے
کہ تمہارا فرش وہ کسی ایسے شخص سے نہ روندا وین جسکو تم مکروہ رکھو پھر اگر عورتین ایسا کرین تو تم انکو مارو ایسی مار کہ زخم
نہ کھول دے اور تم پر عورتون کے واسطے انکا رزق و لباس بطور معروف ہے اور مین نے تم مین ایسی چیز چھوڑی کہ ہرگز
اسکے بعد گمراہ نہو گے بشرطیکہ تم اسکو مضبوط پکڑو وہ کتاب اللہ تعالی ہے اور تم لوگ مجھسے پوچھے جاؤ گے تو بھلا تم کیا جواب دو گے

لوگون نے کہا کہ ہم گواہی دینگے کہ آپ نے حکم پہونچایا اور رسالت ادا کی اور نیک خواہی فرمائی۔ پس آپ نے آسمان کی طرف اپنی کلمہ کی انگلی اٹھا کر لوگون کی طرف جھونکا دیتے ہوئے فرمایا کہ اللھم اشھد تین مرتبہ یعنی اے میرے الٰہی تو میرا شاہد ہو نا قبول فرما۔ پھر اذان دی گئی پھر اقامت کہی گئی تو آپ نے ظہر پڑھائی پھر اقامت کہی گئی تو آپ نے عصر پڑھائی۔ اور دونون کے درمیان کچھ نماز نہین پڑھی پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوئے اور موقف مین آئے تو بعض ناقہ قصواء کو جانب صخرات کیا اور حبل المشاۃ کو روبرو کیا اور قبلہ کی طرف متوجہ کھڑے ہوئے پس برابر کھڑے رہے یہانتک کہ آفتاب غروب ہو گیا اور تھوڑی زردی جاتی رہی جب آفتاب کا گردا ڈوب گیا اور اسامہ رضہ کو اپنے پیچھے سوار کر لیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہوئے اور قصواء کی باگ کھینچ لی حتی کہ اسکا سر کجاوہ کے موڑک سے لگتا تھا اور داہنے ہاتھ سے اشارہ فرماتے کہ اے لوگو آہستگی آہستگی۔ جب کسی پہاڑی پر آتے تو باگ کچھ ڈھیلی کر دیتے حتی کہ اسپر چڑھ جاوے پھر مزدلفہ مین آئے اور وہان ایک اذان و دو اقامت سے مغرب و عشاء پڑھی اور دونون کے بیچ مین کچھ نفل نہین پڑھی۔ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لیٹ رہے یہانتک کہ فجر طلوع ہو گئی۔ پھر نماز فجر پڑھی ایک اذان و اقامت سے جب صبح کھل گئی۔ پھر قصواء پر سوار ہوئے یہانتک کہ مشعر الحرام مین آئے۔ پس قبلہ رخ متوجہ ہوئے اور دعا و تکبیر و تہلیل و توحید الٰہی بیان کی اور برابر کھڑے رہے یہانتک کہ خوب اسفار ہو گیا پھر طلوع آفتاب سے پہلے روانہ ہوئے اور اپنے پیچھے فضل بن العباس کو سوار کر لیا اور فضل بن عباس ایک مرد اچھے بالون والا گورا خوبصورت تھا پھر جب حضرت صلعم روانہ ہوئے تو عورتون کے ہودج گذرنا شروع ہوئے اور فضل رضی اللہ عنہ نے انکو گھورنا شروع کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا دست مبارک فضل کے چہرہ پر کر لیا پس فضل رضی اللہ عنہ نے منہ پھیر کر دوسری طرف سے دیکھنا شروع کیا پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا ہاتھ دوسری طرف کو فضل رضی اللہ عنہ کے چہرہ پر پھیرا تو فضل رضی اللہ عنہ نے پھر اپنا منہ دوسری طرف پھیر کر دیکھنا شروع کیا یہانتک کہ آپ بطن محسر پر آئے پس وہان تھوڑی حرکت دی پھر درمیانی راستہ اختیار کیا جو جمرہ کبریٰ کو نکلا ہے یہانتک کہ اس جمرہ پاس آئے جو درخت کے پاس ہے پس اسپر سات کنکریان ماریں ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہی کنکریان مثل حصی الخذف یعنی انکو بطن الوادی سے مارا پھر منحر کی طرف پھرے پس ۶۳ بدنہ اپنے دست مبارک سے ذبح فرمائے پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو دیا کہ انھون نے باقی ذبح کیے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اپنے ہدی مین شریک کر لیا پھر حکم دیا کہ ہر بدنہ مین سے ایک ٹکڑا لیکر ایک ہانڈی مین ڈال کر پکایا گیا پس دونون نے انکے گوشت سے کھایا اور دونون نے شوربا پیا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوئے اور بیت کی طرف چلے پس مکہ مین ظہر پڑھی پھر بنو عبد المطلب پاس آئے اور یہ لوگ زمزم سے پانی بھر کر پلاتے تھے پس فرمایا کہ اے اولاد عبد المطلب کھینچے بھرے جاؤ اگر یہ نہو تا کہ لوگ تمہاری سقایت پر غلبہ کرینگے تو مین بھی تمہارے ساتھ بھرتا پھر بنو عبد المطلب نے آپ کو ایک ڈول دیا تو آپ نے اسمین سے پیا۔ م وغیرہ و دوسری روایت مین وارد ہے کہ مین نے اس مقام پر ذبح کیا حالانکہ منی سب منحر ہے پس تم اپنے ڈیرون مین قربانی کرو اور مین نے اس مقام پر وقوف کیا حالانکہ عرفہ کل موقف ہے اور مین نے یہان وقوف کیا حالانکہ جمع کل موقف ہے۔ ابن حبان نے بعد روایت حدیث کے کہا کہ ۶۳ بدنہ بذات خود قربانی کرنے مین یہ حکمت تھی کہ آپ کی عمر شریف اسوقت ۶۳ برس کی تھی تو ہر سال کے واسطے ایک بدنہ خود قربانی کر دیا۔ واضح ہو کہ حج کے واسطے مفہوم لغوی و شرعی و سبب و شروط و ارکان و واجبات و سنن و مستحبات ہین۔ الحج لغت مین کسی معظم کی طرف قصد کرنا۔ اور فقہ مین قصد کرنا بیت اللہ کی زیارت کا ارکان دین مین سے ایک رکن ادا کرنے کے واسطے لیکن ظاہر یہ ہے کہ حج عبارت ہے افعال مخصوصہ طواف و وقوف سے اپنے وقت پر در حالیکہ احرام باندھے ہو سابقہ نیت حج کے ساتھ۔ شیخ مصنف نے کہا کہ ادائے رکن دین کہنے سے حج نفل نکلا جاتا ہے اور کئی وجہ سے اعتراض کیا و بتمامہ اسکی تعریف دوم ہے۔ اور اس سے معلوم ہو گیا کہ حج کا رکن عرفہ و وقوف عرفہ اور طواف خانہ ہے حج واجب ہونے کا

سبب یہی بیت اللہ ہے اُسکے واسطے شرائط ہیں۔ پھر واضح ہو کہ مترجم کے نزدیک محقق یہ ہے کہ جو شخص ایمان لایا پس اُسنے ارکان اسلام
ظاہری و باطنی کا واجب ہونا تسلیم کر لیا پھر جہانتک اُسکو علم ہوتا جاوے اُسپر ادا کرنا واجب ہوتا جائیگا بشرطیکہ شرط اداء ادا رسے
مفقود نہ ہو چنانچہ نماز تو ہر شخص پر بلا عذر واجب ہے مگر زکوٰۃ اسمیں استطاعت ہی نہو اور زکوٰۃ میں مال سبب ہے اور رہا حج تو اسمین بھی
شرائط ہیں حتی کہ مملوک پر واجب نہیں ہے پس اسلام تو مطلقاً اصل ہے اور باقی شرائط کی طرف اشارہ فرمایا بقولہ۔ الحج واجب
علی الاحرار البالغین العقلاء الاصحاء اذا قدروا علی الزاد والراحلۃ فاضلا عن المسکن ومالا بد منہ وعن نفقۃ عیالہ
الی حین عودہ وکان الطریق آمنا۔ حج واجب ہے آزادوں یعنی مسلمانوں میں سے آزادوں بالغوں عاقلوں تندرستوں
پر جبکہ قادر ہوں زاد اور راحلہ کے درحالیکہ یہ فاضل ہو مسکن و ابدی ضرورت سے اور اپنے عیال کے نفقہ سے واپسی تک اور
درحالیکہ راستہ امن کا ہو۔ وصفہ بالوجوب وہو فریضۃ محکمۃ ثبتت فرضیتہا بالکتاب۔ مصنف رح نے اسکو وجوب سے
وصف کیا یعنی کہا کہ حج واجب ہے حالانکہ حج فریضہ محکمہ ہے اسکی فرضیت قرآن سے ثابت ہوئی۔ وہو قولہ تعالی وللہ علی الناس
حج البیت من استطاع الیہ سبیلا۔ اور وہ قول اللہ تعالی وللہ علی الناس الآیہ ہے۔ ف یعنی اللہ تعالی کے واسطے
لوگوں پر فرض ہے بیت اللہ کا حج کرنا جو اُسکی طرف راہ استطاعت پاوے۔ پس معلوم ہوا کہ مراد مصنف کی واجب سے لغوی واجب ہے
جو کہ اصطلاحی فرض و واجب دونوں کو شامل ہے اور اصل اسکی فرضیت میں شرط استطاعت ہے۔ پھر استطاعت کی تفصیل یہی شروط
ہیں۔ اما اسلام ہے یعنی کہ اگر حالت کفر میں مالدار ہو پھر بعد اسلام کے فقیر ہو گیا تو اسپر فرضیت نہیں ہوئی بخلاف اسکے کہ حالت
اسلام میں مال وغیرہ سے استطاعت پائی اور حج نہ کیا حتی کہ فقیر ہو گیا تو حج اُسکے ذمہ قرضہ رہا۔ الفتح۔ ولا یجب فی العمر الا
مرۃ واحدۃ۔ اور نہیں واجب ہوتا عمر میں مگر ایک مرتبہ۔ ف لیکن اگر اسلام میں حج ادا کیا پھر مرتد ہو گیا تو حج گیا پھر اگر
مسلمان ہوا تو جب استطاعت پاوے اُسپر حج کرنا فرض ہوگا۔ السراجیہ۔ پس حالت اسلام میں تمام عمر میں ایک ہی مرتبہ فرض
ہوتا ہے۔ لانہ علیہ السلام قیل لہ الحج فی کل عام ام مرۃ واحدۃ فقال لا بل مرۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
پوچھا گیا تھا کہ حج ہر سال ہے یا ایک مرتبہ ہے تو فرمایا کہ نہیں بلکہ ایک ہی مرتبہ ہے۔ ف صحیح مسلم میں ابوہریرہ رض کی حدیث ہے کہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو خطبہ سنایا کہ اے لوگو اللہ تعالی نے تم پر حج فرض کیا پس تم لوگ حج کرو یعنی اہل استطاعت
تو حج کرو پس ایک شخص نے کہا کہ یا رسول اللہ کیا ہر سال ہے تو آپ نے سکوت فرمایا حتی کہ اُسنے تین مرتبہ سوال کیا تب حضرت صلعم نے
فرمایا کہ اگر میں کہتا کہ ہاں تو ہر سال واجب ہو جاتا اور پھر تم ہرگز اسکی استطاعت نہ پاتے پھر فرمایا کہ جہانتک میں نے تم کو چھوڑا تم مجھے
چھوڑو کہ تم سے اگلی امتیں اسی میں ہلاک ہوگئیں کہ اُنہوں نے بکثرت سوال کیے اور اپنے انبیاء پر اختلاف کیا پس جب میں تمکو
کسی چیز کا حکم دوں تو جہانتک تم سے ہو سکے اُسکو ادا کرو اور جب کسی چیز سے تم کو منع کروں تو اُسکو چھوڑ دو۔ اس حدیث سے
معلوم ہوا کہ صیغہ امر ہی جو مکرر ہونے پر دلالت نہیں کرتا لیکن احتمال تھا کہ شاید مثل نماز و روزہ کے اسباب سے مکرر ہو تو حدیث نے
اسکی نفی کر دی کہ وہ ایک ہی مرتبہ ہے۔ فما زاد فہو تطوع۔ پس جو زیادہ کرے وہ نفل ہے۔ ف چنانچہ ابن عباس کی حدیث
میں ہے کہ الحج مرۃ فمن زاد فتطوع۔ یعنی حج ایک مرتبہ ہے لیکن جس نے زیادہ کیا تو اُسنے نیک کام کیا بطور نفل کے۔ رواہ احمد والدارقطنی
والحاکم وصححہ۔ اور واضح ہو کہ نماز اور روزہ بھی صیغہ امر سے ایکبار ہے لیکن اسلئے کہ جب مثلاً نماز ظہر کا سبب یعنی وقت ظہر آیا تو ایکبار
فرض چار رکعت ادا کرے پھر چونکہ سبب مکرر آتا ہے چنانچہ ہر روز وقت بعد زوال آفتاب ہوتا ہے یا ہر سال ماہ رمضان آتا ہے تو سبب
مکرر ہونے سے وجوب مکرر ہو جاتا ہے۔ اور حج میں وجوب مکرر نہوگا۔ ولان سببہ البیت۔ کیونکہ حج کا سبب تو بیت اللہ ہے کہ
اسکی زیارت و آنے کی طرف قصد تعظیم ہو۔ وانہ لا یتعدد۔ اور بیت کا تعدد نہیں ہوتا۔ فلا یتکرر الوجوب۔ تو وجوب بھی
مکرر نہوگا۔ ثم ہو واجب علی الفور۔ پھر واضح ہو کہ حج واجب ہے علی الفور۔ ف یعنی بلا تاخیر اُسوقت کہ جب بوجہ ہا جاہیے

یا مرض کی ہلاکت کا خوف ہو بالاجماع - ابو سعود - اور اگر غالب گمان سے یقین ہو کہ آیندہ سال تک سلامت رہیگا تو کیا دوسرے
سال تک یا زیادہ تاخیر کی گنجایش ہی یا نہیں پس اسمیں دو قول ہیں اول یہ کہ نہیں بلکہ فی الفور ادا کرنا واجب ہے - عند ابی یوسف حتی
یہ امام ابو یوسف کے نزدیک ہے - وعن ابی حنیفۃ ما یدل علیہ - اور ابو حنیفہ رح سے ایسی بات مروی ہے جو اسی پر دلالت کرتی ہے
ف - کہ فی الفور واجب ہے - مبسوط میں کہا کہ ابو حنیفہ سے دو روایتوں میں سے اصح روایت یہی ہے - یہی قول مالک و احمد ہے - مع -
اور یہی قول اصح ہے - الخزانہ - حتی کہ اگر اسنے تاخیر کی تو فاسق ہو اسکی گواہی مردود ہوگی - التبیین - یعنی جب کہ خدا ایک سال اسکو
استطاعت ہوئی اور اسنے دوسرے سال تک تاخیر کی تو صغیرہ گناہ ہے پھر اگر اسنے دوسرے سال بھی تاخیر کی حتی کہ صغیرہ گناہ پر
اصرار کیا تو اب کبیرہ ہو کر فاسق مردود الشہادۃ ہوگیا - فتح - لیکن جب کبھی اسنے ادا کیا تو ادا ہوگا قضا نہیں ہوگا اور بالاجماع پھر
ترک فرض کا گناہ نہیں رہیگا - التبیین - وعند محمد والشافعی علی التراخی - اور امام محمد و شافعی کے نزدیک حج کا وجوب علی ال
تراخی ہے - ف - حتی کہ تاخیر کرنے سے گناہ نہوگا - لانہ وظیفۃ العمر - کیونکہ حج تو عمر کا وظیفہ ہے - فکان العمر فیہ کالوقت فی
الصلوۃ - تو تمام عمر اسمیں مانند وقت کے نماز میں ہوگئی - ف - چنانچہ جب ظہر کا وقت آیا تو فوراً ادا کرنا لازم نہیں بلکہ تاخیر جائز
ہے یونہی حج میں جب کہ تمام عمر میں ایکبار ہے تو استطاعت سے واجب ہونے کے بعد تاخیر کی گنجایش ہے م - لیکن اگر وہ مرگیا اور
ادا نہ کیا تو بالاجماع گنہگار ہوگا - التبیین - وجہ الاول - قول اول کی وجہ - ف - یعنی فی الفور واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ
انہ یختص بوقت خاص - حج مخصوص بوقت خاص ہے - ف - یعنی ایام حج خاص ہیں کہ سال میں صرف ایک مرتبہ آتے ہیں - و
الموت فی سنۃ واحدۃ غیر نادر - اور ایک سال کی مدت میں موت ہو جانا کچھ نادر بات نہیں ہے - فیتضیق احتیاطاً - تو اسکا
ادا کرنا احتیاطاً تنگی کے ساتھ کیا گیا - ف - کہ فی الفور بلا تاخیر ادا کرے - ف - پس دراصل تو تنگی نہیں مگر احتیاطاً تنگی ہے -
ولہذا کان التعجیل افضل - اور اسی احتیاطی جہت سے جلدی کرنا افضل ہوا - ف - واجب نہیں ہوا - بخلاف وقت
الصلوۃ لان الموت فی مثلہ نادر - بخلاف وقت نماز کے کیونکہ اتنی دیر میں موت آجانا نادر ہے - ف - تو نماز میں تاخیر کی
گنجایش کوئی خلاف احتیاط کام نہیں ہوا م - تحقیق یہ کہ حج مطلقاً فرض ہے اور رہا فی الفور ادا کرنا بدون تاخیر کے تو وہ واجب ہے حتی
اگر حج نہ کیا یا ملک کا مال تلف کر دیا تو اسکو گنجایش ہے کہ قرض لیکر حج کرے اس نیت سے کہ جب قدرت ہوگی ادا کریگا اگرچہ بالفعل
کوئی سامان ادا کرنے کا نہو اور امید ہے کہ اللہ تعالی اس سے مواخذہ نہ فرما دے - ایسا ہی مشائخ نے کہا ہے - الظہیریہ - پھر بعد اسلام
کے شرط آزادی و بلوغ ہے - تو مملوک پر حج نہیں کیونکہ ملک نہیں ہے - البحر - مملوک و طفل میں فرق آخر میں آتا ہے - وانما شرط الحریۃ
والبلوغ لقولہ علیہ السلام ایما عبد حج عشر حجج ثم اعتق فعلیہ حجۃ الاسلام وایما صبی حج عشر حجج ثم بلغ فعلیہ حجۃ الاسلام
اور آزادی و بلوغ کی شرط اسی واسطے لگائی کہ حدیث میں آیا کہ جس کسی غلام نے دس حج کیے پھر وہ آزاد کیا گیا تو اسپر اسلام کا حج فرض
ہے اور جس کسی طفل نے حج کیے دس حج پھر وہ بالغ ہوا تو اسپر حج الاسلام فرض ہے - ف - تو معلوم ہوا کہ حج فرض بعد آزادی و بلوغ
کے ہے اور اس سے پہلے جسقدر حج ہوں سب نفل ہونگے - اور حدیث کو حاکم نے باسناد صحیح محمد بن المنہال کے طریق سے ابن عباس
سے مرفوع کیا اور دوسرے راویوں نے ابن عباس کا قول رکھا تو یہ کچھ مضر نہیں کیونکہ ثقہ کا زیادہ کرنا مقبول ہے - اور اسکی تائید
میں ابو داؤد نے محمد بن کعب القرظی سے مرسل روایت کی اور آزادی کے شرط ہونے پر اجماع ہے - مف - والعقل شرط لصحۃ
التکلیف - اور عقل ہونا صحت تکلیف کی شرط ہے - ف - یعنی ہر عبادت بشرط عقل لازم کیجاتی ہے پس مجنون پر حج فرض
نہیں اور معتوہ میں اختلاف ہے - البحر - وکذا صحۃ الجوارح - اور یونہی جوارح کا تندرست ہونا - ف - یہی شرط ہے -
لان العجز دونہا لازم - کیونکہ بدون صحت بدنی کے عاجزی لازم ہے - ف - تو عاجز پر حج فرض نہوگا - مثلاً جسکے پاؤں کٹ گئے
یا فالج ہوگیا یا اسکے دونوں پاؤں کٹ گئے اسپر حج فرض نہیں ہوا تو باوجود مال کے اسپر حج کرانا بھی واجب نہیں اور نہ مریض پھر صحت

کرنا لازم اور ویسا ہی ایسے بوڑھے پر جو راحلہ پر جم کر بیٹھ نہیں سکتا و مریض پر یہ بات واجب نہیں ہے۔ ع۔ اور یہی ابو حنیفہ رح کا
ظاہر مذہب ہے اور یہی صاحبین سے ایک روایت نوادر میں ہے۔ ف البحر۔ والاعمی اذا وجد من یکفیہ مؤنۃ سفرہ۔ اور اندھے
نے جب ایسے شخص کو پایا جو اسکے سفر کی مشقت کو کفایت کرے۔ ف۔ یعنی سواری پر چڑھا دے اتار دے اور حج کے افعال
میں اسکا ہاتھ تھام کر ادا کرا دے۔ و وجد زادا و راحلۃ۔ اور اعمی نے زاد و راحلہ بھی پایا۔ ف۔ اگرچہ اس شخص کے خرچہ سمیت
قدرت حاصل ہوئی۔ لا یجب علیہ الحج عند ابی حنیفۃ رح خلافا لہما۔ تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک ایسے اندھے پر حج واجب
نہیں ہوا بخلاف صاحبین کے۔ ف۔ یہ اختلاف اس اصل پر مبنی ہے کہ غیر کی قدرت سے جو استطاعت آدمی کو حاصل ہو وہ ابو حنیفہ رح
کے نزدیک معتبر نہیں اور صاحبین کے نزدیک معتبر ہے۔ وقد مر فی کتاب الصلوٰۃ۔ اور اسکا بیان کتاب الصلوٰۃ میں گذرا۔
ف۔ در باب تیمم و نفس ادائے نماز و توجہ قبلہ میں۔ م۔ مختار قول صاحبین ہے۔ التحفہ والاسبیجابی۔ اور اسی کو محقق ابن الہمام نے
قوی کہا ہے۔ البحر۔ واما المقعد فعن ابی حنیفۃ انہ یجب لانہ مستطیع بغیرہ فاشبہ المستطیع بالراحلۃ۔ رہا وہ شخص جسکے
ہاتھ پاؤں رہ گئے ہیں تو ابو حنیفہ سے روایت ہے (بروایت حسن) کہ اس پر حج واجب ہے کیونکہ وہ غیر کے ساتھ استطاعت رکھنے
والا ہے تو راحلہ کے ساتھ استطاعت حاصل کرنے والے کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ اور یہی امام شافعی واحمد کا قول ہے ع۔ یہ روایت
حسن بن زیاد کی خلاف ظاہر المذہب ہے م۔ جیسے صاحبین کا ظاہر مذہب وجوب ہے لیکن انسے اسکے خلاف بھی روایت آئی چنانچہ
کہا۔ وعن محمد انہ لا یجب۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ اپاہج پر لازم نہیں۔ لانہ غیر قادر علی الاداء بنفسہ۔ کیونکہ وہ بذات خود
ادا کرنے پر قادر نہیں ہے۔ بخلاف الاعمی۔ برخلاف اندھے کے۔ لانہ لو ہدی یؤدی بنفسہ۔ کیونکہ اندھے کی اگر دستگیری
کر دی جاوے تو وہ ادا بذات خود کر سکتا ہے۔ فاشبہ الضال عنہ۔ تو وہ ایسے شخص کے مشابہ ہو گیا جو مقام حج سے بھٹک
گیا ہے۔ ف۔ اور بھٹکے ہوئے پر حج واجب ہے یوں ہی اندھے پر واجب ہے م۔ اور ظاہر الروایۃ صاحبین سے ان سب پر
وجوب حج ہے حتی کہ غیر سے اپنا مال دیکر حج کرا دیں تو جائز لیکن اگر بعد اسکے اچھے ہو گئے تو بذات خود حج کرنا واجب ہوگا۔ الفتح
پھر جو شخص قید خانہ میں ہو اور جو شخص ایسے سلطان سے خوف کرتا ہو جو حج سے مانع ہے وہ بھی انہیں لوگوں سے لاحق ہے حتی کہ امام
ابو حنیفہ کے ظاہر المذہب پر محبوس و خائف پر حج واجب نہیں اور حج کرانا بھی لازم نہیں ہے۔ النہر۔ اور ظاہرا صاحبین کے قول پر
واجب ہے م۔ اندھے نے اگر زاد و راحلہ کے ساتھ کوئی ایسا شخص نہیں پایا جو اسکا دستگیر ہو تو باجماع اندھے پر بذات خود
وجوب نہیں ہے۔ سا فیر سے حج کرانا تو ابو حنیفہ کے نزدیک واجب نہیں اور صاحبین کے نزدیک واجب ہے اور اگر دستگیر مل گیا تو
امام رح کے نزدیک بذات خود واجب نہیں ہے اور صاحبین سے دو روایتیں ہیں۔ قاضیخان۔ پھر یہ سب اس صورت میں ہے
کہ زاد و راحلہ کے مالک ہونے سے پہلے اندھا یا اپاہج وغیرہ ہو چکا ہو م۔ اور اگر تندرستی میں زاد و راحلہ کا مالک ہوا پھر حج
نہ کیا حتی کہ اپاہج یا مفلوج وغیرہ ہو گیا تو باتفاق اس پر حج کرانا اپنے مال سے واجب ہے۔ المحیط۔ اور اگر تکلف شدید کے ساتھ
انہیں لوگوں نے خود حج کر لیا تو فرض ساقط ہو گیا حتی کہ اگر اسکے بعد اچھے ہو جاویں تو انپر ادا کرنا واجب نہ ہوگا۔ الفتح۔ ولا بد
من القدرۃ علی الزاد والراحلۃ۔ اور زاد و راحلہ پر قدرت ہونا ضرور ہے۔ ف۔ بدل قوت کا اعتبار نہیں ہے پھر زاد
ہر ایسی چیز جس سے بدنی صحت ہو حتی کہ جسکی عادت گوشت وغیرہ کے مانند ہو اگر اسکو روٹی و پنیر ملا تو وہ زاد پر قادر شمار نہ ہوگا
اور یونہی راحلہ میں تندرستی کے ساتھ سفر ہے لہذا جسکی عادت محمل ہو وہ خالی اونٹ سے راحلہ پر قادر نہ ہوا۔ الفتح۔ یہی
قاضیخان میں صحیح ہے۔ اور امام مصنف نے اشارہ فرمایا بقولہ۔ وہو قدر ما یکتری بہ شق محمل او راس زاملۃ۔ یعنی زاد و راحلہ
پر قدرت کی توضیح یہ ہے کہ وہ مالک ہو اسقدر مال کا جس سے محمل کی ایک شق یا ایک راس زاملہ کرایہ کرلے۔ ف۔ یعنی جیسی لیاقت
و طاقت ہو۔ پس یہ راحلہ پر قدرت ہوئی اور یہ آفاقی کے واسطے ہے بخلاف اہل مکہ کے۔ وقدر النفقۃ ذاہبا و جائیا۔ اور

مالک ہو جسقدر مال کا کہ آمد و رفت کے نفقہ کو کافی ہو۔ ف۔ یعنی خود مع عیال سکے۔ یہ زاد کی قدرت ہوئی اسطرح زاد و راحلہ
کی قدرت ضرور ہے۔ لانہ علیہ السلام سئل عن السبیل الیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سبیل الی الحج کو پوچھا گیا۔ ف
جو اللہ تعالیٰ کے قول۔ من استطاع الیہ سبیلا۔ میں واقع ہے یعنی استطاعت حج کی سبیل سے کیا مراد ہے۔ فقال الزاد والراحلۃ
تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ زاد و راحلہ ہے۔ ف۔ تو آیت کے معنی یہ ہوئے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے حج اسپر واجب ہے جو
زاد و راحلہ پر قادر ہو اور یہ حدیث حاکم نے بشرط الصحیحین حضرت انس رضی اللہ عنہ سے متصل مرفوع اور سعید بن منصور نے حسن
سے مرسل مرفوع اور ابن ماجہ و ترمذی و دارقطنی نے ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مرفوع روایت کی۔ کما فی الفتح۔ پس تمام سفر
میں اسکے لائق سواری پر قدرت ہو تو اسپر حج فرض ہوگا۔ وان امکنہ ان یکتری عقبۃ۔ اور اگر ایک شخص کو یہ قدرت حاصل
ہو کہ عقبہ کرایہ کرے۔ ف۔ عقبہ باری یعنی دو کرایہ داروں نے یا مالک و کرایہ دار نے ایک اونٹ اسطرح کرایہ کیا کہ دونوں میں
ہر ایک باری باری سوار ہو۔ متعاقبان۔ فلا شیء علیہ۔ تو ایسی قدرت والے پر کچھ واجب نہیں ہوا۔ لانہما اذا کانا یتعاقبان
لم توجد الراحلۃ فی جمیع السفر۔ کیونکہ یہ جب دونوں آدمی باری سے سواری پاتے ہیں تو تمام سفر میں سواری نہیں حاصل
ہوئی۔ ف۔ حالانکہ فرضیت کی شرط تھی۔ پس حاصل یہ کہ زاد و راحلہ پر قدرت یہ کہ اسقدر مال ہو کہ تمام سفر میں سواری کرایہ
کی یا خریدی مع زاد میسر ہو۔ ویشترط ان یکون فاضلا عن المسکن وعما لا بد منہ کالخادم واثاث البیت وثیابہ۔ اور
شرط ہے کہ یہ مال بڑھا ہوا ہو اسکے مسکن سے اور ہر ایسی چیز سے جو لابدی ہے جیسے خادم یعنی غلام و لونڈی اور اثاث البیت و کپڑون
سے۔ لان ہذہ الاشیاء مشغولۃ بالحاجۃ الاصلیۃ۔ کیونکہ یہ چیزین مشغول بحاجت اصلیہ ہیں۔ ف۔ تو جب تک اسکے زائد پر
قدرت نہوگی۔ اور ضرور ہے کہ اسکے قرضون کی ادائی سے بھی زائد ہو۔ محیط السرخسی۔ کیونکہ جو قرضون میں مصروف ہے وہ زائد نہیں
اگرچہ بالفعل ادا نہ کرے۔ م۔ ویشترط ان یکون فاضلا عن نفقۃ عیالہ الی حین عودہ۔ اور قدرت ہونے میں یہ بھی
شرط ہے کہ وہ اسکے عیال کے نفقہ سے اسکی واپسی تک سے زائد ہو۔ ف۔ یعنی اپنے واپس ہونے کے وقت تک کا نفقہ اپنے
عیال کا رکھ کر پھر فاضل اسقدر ہو کہ زاد و راحلہ کو کافی ہو۔ لان النفقۃ حق مستحق للمراۃ۔ کیونکہ نفقہ تو ایک حق واجبی ہے
واسطے جورو کے۔ ف۔ اور جورو کی خصوصیت نہیں بلکہ جنکا نفقہ اسپر شرعاً واجب ہوتا ہے اولاد و ماں باپ و دیگر اہل قرابت
کے گو زن بلکہ جورو خواہ مفلس ہو یا تونگر ہو اسکا نفقہ لازم ہے اور دوسرون کا بروقت ضرورت ہے لہذا بحرالرائق میں کہا کہ عیال وہ
لوگ جنکا نفقہ اسپر لازم ہو۔ تو یہ بندون کا حق ہے۔ وحق العبد مقدم علی حق الشرع بامرہ۔ اور بندہ کا حق شرع کے حق پر
مقدم بحکم شرع ہے۔ ف۔ یعنی شرع نے حکم دیا کہ حقوق شرعیہ مانند حج وغیرہ کے بعد حقوق العباد کے ہیں۔ لہذا ہم نے کہا کہ جس
شخص نے معین سال بھر کے روزہ کی نذر کی یا متوالی غیر معین پھر وہ بوجہ روزہ کے نفقہ کمانے سے عاجز ہوا تو قضا کرے
جیسا کہ صوم میں گذرا۔ تنبیہ۔ ہم نے کہا کہ اسکے نفقہ و عیال کے نفقہ میں بغیر زیادتی و کمی کے درجہ اوسط معتبر ہے۔ اسکا حاصل
نفقہ کا حساب اپنے واپس آنے تک رکھکر اگر فاضل ہو تو معتبر ہے۔ م۔ اور ظاہر الروایۃ میں واپسی کے بعد کا اعتبار نہیں ہے۔
التبیین۔ یعنی ظاہر الروایۃ میں یہ مذکور نہیں کہ بعد واپسی کے بھی اتنے دنون کا شمار کرے کہ حرفہ وغیرہ سے نفقہ حاصل ہو جائے
اور محیط السرخسی میں مکان کی مرمت وغیرہ کی ضروریات سے بھی زائد ہونا ضرور ہے۔ بعض علماء نے کہا کہ اگر آدمی تاجر ہو کہ معاش
اسکی تجارت سے حاصل ہوتی ہے پھر اسکے پاس اسقدر مال ملک میں آیا یعنی خاص بغیر قرضہ کے کہ اگر اسمین سے اپنی آمد و رفت کا
زاد و راحلہ اور اپنے جانے سے واپسی تک کا نفقہ عیال علیحدہ نکالے تو اسکی واپسی کے بعد اسکا راس المال جس سے تجارت
ممکن باقی رہتا ہو تو اسپر حج واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ اور اگر پیشہ ور ہو تو اسکی واپسی تک جسقدر اسکے آلات حرفہ کا باقی رہنا ضروری ہے
اور اگر زمیندار ہو تو زمین سے اسقدر باقی رہنا ضرور ہے کہ اسکی حاصلات و پیداوار سے بسر اوقات کر سکے ورنہ حج فرض نہ ہوگا

اور اگر کاشتکار ہو تو زاد و راحلہ و نفقہ مذکور نکالنے پر اگر بعد واپسی کے اُسکے آلات کاشتکاری باقی رہتے ہون تو اُسپر حج ہوگا ورنہ
نہین ۔ قاضیخان ۔ مترجم کہتا ہی کہ فعلی ہذا بعد واپسی کے اُسکی سبیل نفقہ و معاش کا اعتبار ضرور ہی اور یہ بہت بہتر ہی ۔ اور ظاہر الروایۃ
اسی پر محمول ہونا چاہیے ۔ فاللہ تعالیٰ اعلم ۔ م ۔ جس شخص کے پاس مکان ہو جسمین سکونت ہی یا غلام جس سے خدمت لیتا ہی یا کپڑے
جنکو پہنتا ہی یا دیگر اسباب گھر جو اُسکی احتیاج مین ہی تو اس سے استطاعت ثابت نہوگی ۔ الخلاصہ ۔ چنانچہ امام مصنف نے کہا کہ یہ چیزین
مشغول بحاجت اصلیہ مین ۔ م ۔ اور تجرید مین ہی کہ اگر مکان ہو جسمین نہین رہتا اور غلام جس سے خدمت کی حاجت نہین تو اُسپر واجب
ہی کہ فروخت کرکے اُس سے حج کرے اور اگر یہ چیزین نہ ہون مگر نقد مال اسقدر رہو کہ اس سے مسکن و خادم و طعام و قوت
نفقہ کے دام نکال کر باقی سے شرائط و زاد و راحلہ پوری پاتا ہی تو اسپر حج واجب ہی حتی کہ اگر اُنکو دوسرے کامون مین صرف
کرے تو گنہگار رہی ۔ الخلاصہ ۔ اگر گھر بڑا ہو کہ اُسکی سکونت سے زائد ہی تو حج کے واسطے زائد کو فروخت کرنا لازم نہین ہی اور اگر قیمتی کپڑے
زائد ہون تو اُنکو فروخت کرکے حج کرے اگر حج ہو سکتا ہو ۔ قاضیخان ۔ اسی طرح حج کے لیے عمدہ مکان فروخت کرکے کمتر بسر اوقات
خریدنا اور باقی سے حج کرنا اُسپر لازم نہین ہی ۔ المحیط ۔ ہان ایسا کرنا بنظر آخرت افضل ہی ۔ الایضاح ۔ اور بالاجماع مکان فروخت کرکے
کرایہ پر بسر کرنا واجب نہین ہی ۔ البحر ۔ اور افضل نہین بلکہ بُرا کام ہی جیسا کہ کتاب الشہادات سے ظاہر ہی ۔ م ۔ اگر فقہ کی کتابین ہزار ر
کی ہون اور اُسکو احتیاج ہی تو کچھ استطاعت نہین اور اگر جاہل ہو تو استطاعت ہی یعنی فروخت کرکے حج کرے ۔ اور اگر طب و نجوم کی
کتابین ہون تو احتیاج ہو یا نہو اُسکو استطاعت ثابت ہی ۔ المحیط ۔ مین کہتا ہون کہ اگر طبیب کی معاش اسپر مقصور ہو تو بمنزلہ آلات حرفہ
مین پس تفصیل چاہیے ۔ واللہ تعالیٰ اعلم ۔ م ۔ پھر حج واجب ہونے کے لیے راحلہ کی شرط تو اہل مکہ کے سوا آفاقی کے واسطے ہی
ولیس من شرط الوجوب علی اہل مکۃ ومن حولہم الراحلۃ ۔ اور اہل مکہ و آنکے گرد والون پر حج واجب ہونے کی شرط مین سے
راحلہ نہین ہی ۔ **لانہ لا تلحقہم مشقۃ زائدۃ فی الاداء فاشبہ السعی الی الجمعۃ** ۔ کیونکہ ان لوگون کو ادا سے حج مین کوئی زائد
مشقت لاحق نہین ہوگی تو جمعہ کی طرف چلنے کے مشابہ ہوگیا ۔ ف ۔ حالانکہ جمعہ کے لیے جانے مین راحلہ شرط نہین ہی اگرچہ کچھ مشقت
لاحق ہو ۔ واضح ہو کہ مکہ کے گرد والون سے وہ لوگ مراد ہین کہ اُنکے و مکہ کے درمیان تین دن سے کم مسافت ہو تو انپر بغیر قدرت
راحلہ کے حج واجب ہی بشرطیکہ پیدل چلنے پر قادر ہون ۔ ہان یہ شرط ضرور ہی کہ اُنکے جانے سے واپسی تک اُنکے عیال کے نفقہ
کے واسطے طعام کافی ہو ۔ کمافی الینابیع ۔ ف م ۔ پھر یہ شرائط فرض ہونے کے ہین ۔ اور اگر فقیر نے پیدل حج کرلیا پھر اُسکو تونگری حاصل
ہوئی تو اُسپر دوبارہ حج نہین ہی ۔ الفاضیخان ۔ اگر حج کے وقت مال ملا حالانکہ اُس شخص نے نکاح کرنے کا قصد کیا تھا تو وہ حج کرے
اور نکاح نکرے کیونکہ حج تو اللہ تعالیٰ نے بندون پر فرض کیا ہی ۔ التبیین ۔ واضح ہو کہ زاد و راحلہ وغیرہ شرائط وجوب جو مذکور ہوئے ہین اُنکا میسر ہونا
اُسوقت معتبر ہی جبکہ اُسکے شہر والے مکہ کو جاتے ہین حتی کہ اگر اُسکو زاد و راحلہ کی قدرت شروع سال مین ہوئی یعنی حج کے ایام سے پہلے اور
اُسکے شہر والون کے مکہ کو نکلنے کے وقت سے پہلے تو اُسکو اختیار ہی کہ اس مال کو جس ضرورت مین چاہے صرف کرے ۔ پھر جب اُسنے صرف کیا
بعد اُسکے شہر والے حج کو چلے تو اُسپر حج واجب نہین جبکہ اُسوقت قدرت نہو ۔ ہان اگر لوگ جاتے ہون تو اُسکو کسی دوسرے کام مین صرف کرنا
جائز نہین کہ اُسکا سامان حج مین صرف کرے ورنہ گنہگار ہوگا اور اُسکے ذمہ حج فرض ہوجائیگا ۔ البدائع ۔ حتی کہ اگر اُسکے بعد اندھا یا اپاہج یا مریض ہوجاوے
کہ امید نہین اور مالدار ہو تو اُسپر مال سے حج کرانا و وصیت واجب ہی ۔ م ۔ **ولا بد من امن الطریق** ۔ اور راستہ کا امن ہونا ضرور ہی ۔ **لان الاستطاعۃ
لا تثبت دونہ** ۔ کیونکہ بدون راستہ کے سلامتی کی استطاعت ثبوت نہوگی ۔ ف ۔ اور اختلاف ہی کہ یہ شرط کیا نفس حج واجب ہونے کی ہی یا ادا
حج واجب ہونے کی ہی اسمین دو قول ہین چنانچہ فرمایا ۔ **ثم قیل ہو شرط الوجوب** ۔ پھر کہا گیا کہ امن راہ شرط وجوب ہی ۔ **حتی
لا یجب علیہ الایصاء** ۔ حتی کہ اُسپر وصیت کرنا واجب نہین ہی ۔ ف ۔ یعنی جب اُسپر حج واجب ہی نہین ہوا تو اُسپر یہ بھی واجب
نہین کہ وصیت کرے کہ جب راستہ امان ہو تو میرے مال سے حج کرادیا جاوے ۔ **وہو مروی عن ابی حنیفۃ** ۔ اور یہ قول ابو حنیفہ

مروی ہے - ف - یعنی نوادر میں بروایت ابو شجاع الثلجی رح - ت - اور یہی قول کرخی و شافعی رح کا ہے ع - وقیل ہو شرط الاداء دون الوجوب
اور کہا گیا کہ امن راہ شرط ادا ہے نہ وجوب - ف - یعنی مالک زاد و راحلہ پر حج واجب ہو گیا لیکن بوجہ راہ مامون نہ ہونے کے ادا
کرنا ابھی واجب نہیں - حتی کہ مرتے وقت اسپر وصیت کرنا واجب ہے یہی قول احمد رح اور یہی صحیح ہے ع - وان النبی علیہ السلام
فسر الاستطاعۃ بالزاد والراحلۃ لاغیر - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کی تفسیر زاد و راحلہ سے فرمائی نہ اور چیز سے
ف - یعنی قرآن مجید میں حج کا وجوب اسپر رکھا جو استطاعت پاوے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت فقط زاد و
راحلہ بیان فرمائی - تو زاد و راحلہ کے مالک پر وجوب ہو گیا اور امن راہ وغیرہ وجوب الاداء کی شرط ہوگی نہ نفس وجوب کی
اور مخفی نہیں کہ عورت کے واسطے محرم شرط ہے سم - فقیہ ابو اللیث نے فرمایا کہ اگر غالب حال راہ میں سلامتی ہو تو حج واجب ہے ورنہ
واجب نہیں ہے اور اسی پر اعتماد ہے - التبیین - اور یہی سمندر کے سفر میں قول اصح ہے اور سیحون و جیحون و دجلہ و فرات و نیل یہ سب
دریا ہیں اور سمندر نہیں ہیں - معن ق ع - قال - امام قدوری نے کہا کہ - ویعتبر فی المرأۃ - اور شرط ہے عورت کے حق میں
ف - خواہ بوڑھی ہو یا جوان یعنی قابل شہوت ہو - المحیط د - ان یکون لہا محرم تحج بہ - یہ بات کہ عورت کے واسطے ایک محرم
محرم ہو جسکے ساتھ وہ عورت حج کرے - ف - جب کہ اسکے و مکہ کے درمیان تین دن کی راہ ہو - المحیط - اور محرم وہ کہ جس
سے دائمی نکاح حرام ہو خواہ بوجہ رحم قرابت کے یا دودھ کے یا نکاحی رشتہ سے - الخلاصہ - بشرطیکہ عاقل بالغ متدین ہو خواہ
آزاد ہو یا غلام ہو خواہ کافر ہو یا مسلمان ہو - القاضیخان - یعنی فاسق بدکار نہو اور ایسا کافر نہو جو اس سے نکاح حلال سمجھتا ہو
جیسے مجوسی - محیط السرخسی اور قریب بلوغ کے بمنزلہ بالغ ہے - الجوہرہ - پس طفل و مجنون دائمی و عورت نہو - محیط السرخسی وغیرہ
الحاصل عورت کے واسطے مقدار سفر میں شرط ہے کہ یا تو ایسا محرم ہو - او زوج - یا اسکا شوہر ساتھ ہو - ف - اور عورت پر
یہ واجب نہیں کہ حج کے لیے کسی مرد سے نکاح کرے - قاضیخان - ولا یجوز لہا ان تحج بغیرہما اذا کان بینہا وبین مکۃ
ثلثۃ ایام - اور عورت کو جائز نہیں کہ بغیر محرم و شوہر کے حج کو جاوے جب کہ عورت و مکہ کے درمیان تین دن کی راہ ہو
وقال الشافعی یجوز لہا الحج اذا خرجت فی رفقۃ ومعہا نساء ثقات لحصول الامن بالمرافقۃ - اور شافعی رح نے
کہا کہ عورت کو حج کرنا جائز ہے جب کہ وہ ساتھیوں کے ساتھ نکلے اور عورت کی معیت میں ثقہ عورتیں ہوں کیونکہ رفاقت کی وجہ
سے امن حاصل ہے - ولنا قولہ علیہ السلام لا تحجن امرأۃ الا ومعہا محرم - اور ہمارے واسطے حجت یہ حدیث ہے کہ ہرگز
کوئی عورت حج کو نہ جاوے مگر اس حالت میں کہ عورت کے ساتھ کوئی محرم ہو - ف - پس ایک شخص نے عرض کیا کہ یا
رسول اللہ میں تو فلان جہاد میں ہوں اور میری عورت حج کرنیوالی ہے تو فرمایا کہ تو واپس ہو کر عورت کے ساتھ جا کر حج کرا دے
رواہ البزار والدارقطنی باسناد جید - اور صحیحین میں عموماً حکم ہے کہ کوئی عورت تین روز کا سفر نہ کرے مگر درحالیکہ اسکے ساتھ محرم
ہو - اعتراض ہوا کہ اس سے سفر ہجرت مخصوص ہے یا جو عورت کافرون کی قید میں ہو وہ جبرا بھاگے اگرچہ مسافت دراز ہو تو مخصوص
حج بھی خاص ہوا کیونکہ یہ بھی سفر واجب ہے مانند سفر ہجرت و فرار کے - کیونکہ آیت میں عورت کے لیے یہ قید نہیں ہے اور حدیث
عدی بن حاتم میں ہے کہ عنقریب وہ وقت آویگا کہ ظعینہ مقام حیرہ سے بقصد خانہ کعبہ نکلیگی کہ اسکو سوائے اللہ تعالی کے کچھ خوف
نہوگا - عدی نے کہا کہ میں نے یہ دیکھ لیا - کما رواہ البخاری - جواب یہ کہ اس حدیث میں ایمان و امن پھیل جانے کا وعدہ ہے
کہ سوائے توحید الہی کے کچھ اہل شرک و کافرون کا غلبہ و خوف نہوگا - اور سفر ہجرت پر قیاس باطل ہے کیونکہ حدیث بزار و دارقطنی
اس سفر حج میں خاص ہیں - کیا نہیں دیکھتے کہ اگر جائز ہو تو پھر رفیق و ثقہ عورتوں کی بھی ضرورت نہو پس صحیح عدم جواز ہے
کیونکہ عورت کو اترنے چڑھنے و ضروریات میں پردہ کی ضرورت ہے اور اجنبی کے ساتھ بدون ارتکاب نظر حرام و بے پردگی
کے ممکن نہیں ہے - ولانہا بدون المحرم یخاف علیہا الفتنۃ - اور اس وجہ سے کہ عورت پر بدون محرم کے فتنہ کا خوف

ہے۔ ف۔ پس اگر عورتین اِسطرح سفر حج مین پھرین تو بہت برا فتنہ ہوجاوین۔ وتزداد بانضمام غیرہا
الیہا۔ اور بغیر عورت کو عورت کے ساتھ ملنے مین یہ فتنہ زیادہ بڑھ جائیگا۔ ف۔ اول تو ایک ہی تھی اب دو
یا زیادہ جمع ہوکر ناقصات عقل برا فتنہ برپا کرینگی۔ ولہذا تحرم الخلوۃ بالاجنبیۃ وان کان معہا غیرہا۔ اور
اسی وجہ سے تو مرد کو اجنبیہ عورت کے ساتھ موقع تنہائی مین جمع ہونا حرام ہے اگرچہ عورت کے ساتھ مین دوسری
عورت بھی ہو۔ ف۔ کیونکہ وہ بھی اسکے ساتھ مین ایک فتنہ کے ساتھ دو فتنہ ہوگئین۔ پس عورت کو بغیر
محرم تین دن کا سفر جائز نہین ہے۔ بخلاف ما اذا کان بینہا وبین مکۃ اقل من ثلثۃ ایام لانہ یباح لہا
الخروج الی ما دون السفر بغیر محرم۔ بخلاف اسکے جب کہ عورت و مکہ کے درمیان تین روز سے کم ہو تو جائز
ہے کیونکہ عورت کو سفر سے کم مسافت مین بغیر محرم نکلنا جائز ہے۔ ف۔ لیکن مخفی نہین کہ خوف فتنہ تو ایک رات
مین بھی موجود ہے مگر اتنا کہا جاوے کہ حدیث ابن عباس مین ہے کہ سفر نہ کرے عورت مگر اس حالت مین کہ اسکے ساتھ
محرم ہو۔ کما فی الصحیحین۔ تو ممانعت سفر مین رہی اور وہ تین روز ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب کافی نہین کیونکہ تین
دن تو قصر نماز مین بقیاس سمع مقدر کیے ہے پس یہ سفر شرعی اجتہادی ہوا لہذا محقق ابن الہمام رحمہ اللہ نے اعتراض
کیا کہ حدیث مین سفر لغوی ہو سکتا ہے جو تین دن سے کم پر بھی بولا جاتا ہے اور خود صحیحین مین ابو سعید خدری رضی اللہ
عنہ کی حدیث مرفوع مین ہے کہ عورت سفر نہ کرے دو روز مگر اس حالت مین کہ اسکے ساتھ شوہر یا عورت کا ذو محرم
ہو۔ بلکہ صحیحین مین ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع حدیث ہے کہ حلال نہین کسی عورت کو جو اللہ تعالے و قیامت
کے ساتھ ایمان رکھتی ہے یہ کہ ایک رات دن سفر کرے مگر ذی محرم کے ساتھ مین۔ اور ایک روایت صحیح مسلم مین
صرف ایک رات اور دوسری روایت مین صرف ایک دن واقع ہے اور روایت ابو داؤد مین ایک مرحلہ ہے اور صحیح
ابن حبان و حاکم و طبرانی مین صرف تین میل واقع ہے پس معلوم ہوا کہ مطلقاً سفر سے ممانعت ہے۔ منذری رحمہ اللہ نے
کہا کہ یہ سب احادیث مواطن مختلفہ مین جوابات ہین اور حاصل یہ کہ تین میل سے لیکر زائد تک حرام مگر جب کہ محرم ہو پھر
امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے خود روایت موجود کہ عورت کو بغیر محرم ایک روز کا سفر مکروہ تحریمی ہے۔ مف۔ فعلی ہذا
مطلقاً ممانعت ہونا اصح ہے اسی واسطے تنویر مین قید نہین لگائی۔ ہان اگر مذہب یہ ہو کہ کمتر تین روز مین جائز ہے تو یہ
مسئلہ متفرع ہوگا کہ جب کہ مکہ تک تین روز سے کم فاصلہ ہو تو فریضہ حج کو جانے سے شوہر مانع نہین ہو سکتا۔ کما فی الفتح
واذا وجدت محرما لم یکن للزوج منعہا۔ اور جب عورت نے کوئی محرم پایا تو شوہر کو اسکے منع کا اختیار نہ ہوگا۔ ف
وافادہ فرمایا کہ اگر محرم نہ ہو تو شوہر منع کر سکتا ہے اور شوہر پر ساتھ جانا واجب نہین ہے۔ ہان جب محرم ہو اور حج فریضہ ہو
تو ہمارے نزدیک شوہر کا حق ضعیف مانع نہین ہو سکتا۔ وقال الشافعی لہ ان یمنعہا لان فی الخروج تفویت
حقہ۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو جانے سے روکے کیونکہ عورت کے جانے مین شوہر کا
حق مٹانا لازم آتا ہے۔ ف۔ جیسے عورت نے نذر کی حج یا روزہ کی تو بالاتفاق شوہر کو منع کا اختیار ہے۔ ولنا ان حق
الزوج لا یظہر فی حق الفرائض۔ اور ہماری حجت یہ کہ شوہر کا حق نہین ظاہر ہوتا فرائض مین۔ ف۔ یعنی فرائض
نماز روزہ وغیرہ مین حق شوہر کا اثر ظاہر نہین ہوتا۔ ورنہ عورتین نماز و روزہ رمضان وغیرہ سے عاری ہوجاوین حالانکہ
نصوص آیات مین بغیر اجازت شوہر اُنپر فرض ہین۔ والحج منہا۔ اور حج بھی انھین فرائض مین سے ہے۔ ف۔
ہان شوہر کا حق نوافل مین یا جو عورت اپنی طرف سے اپنے اوپر لازم کرلے اسمین ظاہر ہوگا۔ حتی لو کان الحج
نفلا لہ ان یمنعہا۔ حتی کہ اگر حج نفل ہو تو شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو جانے سے روکے۔ ف۔ اگرچہ محرم موجود

ولو کان المحرم فاسقا قالوا لا یجب علیها لان المقصود لا یحصل بہ - اور اگر عورت کا محرم مرد فاسق ہو یعنی بدکاری مین
بیباک ہو تو مشائخ نے کہا کہ عورت پر حج واجب نہو گا کیونکہ ایسے محرم کے ہونے سے مقصود حاصل نہین ہوگا - ف - جیسے طفل
و عورت سے حاصل نہین ہے - ولہا ان تخرج مع کل محرم الا ان یکون مجوسیا - اور عورت کو اختیار ہے کہ ہر محرم کے ساتھ
مین سفر حج کو جاوے مگر تا انکہ ایسا محرم مجوسی ہو - ف - یعنی آتش پرست دین زردشت پر ہو حتی کہ منجملہ انکے خبیث عقاید کے
یہ ہے کہ ماں و بہنی کے ساتھ جماع کرنا بغیر نکاح اور باقی ہر قسم کی عورتون حتی کہ بہن و خالہ و بھوپھی و ساس وغیرہ سے نکاح جائز
جانتے ہین لہذا امام مصنف رح نے کہا کہ - لانہ یعتقد اباحۃ مناکحتہا - کیونکہ مجوسی اس عورت سے نکاح کرنا مباح جانتا ہے -
ف - اور محیط السرخسی مین کہا کہ ایسے مجوسی کے ساتھ نہین جو اُسکے ساتھ نکاح کو جائز اعتقاد کرتا ہو - ھ - اور صواب یہ کہ
مطلقاً مجوسی محرم نہین کیونکہ نکاح کی اباحت سے کوئی مجوسی خالی نہین ہے اور اسی قدر خوف فتنہ کو کافی ہے - ولا عبرۃ بالصبی
والمجنون لانہ لا تتاتی منہما الصیانۃ - اور محرم ہونے مین طفل و مجنون کا اعتبار نہین کیونکہ ان دونون سے حفاظت
حاصل نہین ہو سکتی ہے - ف - محیط السرخسی مین مجنون مین بھی یہ قید لگائی کہ ایسا مجنون ہو جسکو افاقہ نہوتا ہو اور اصح یہ کہ
مطلقاً مجنون معتبر نہو الا آنکہ اسکے جنون کا خاص ایام مین دورہ ہو تو وہ ان ایام حج مین مجنون نہین ہے م - والصبیۃ التی
بلغت حد الشہوۃ بمنزلۃ البالغۃ - اور جو لڑکی کہ حد شہوت کو پہونچ گئی ہو وہ بمنزلہ بالغہ کے ہے - ف - کیونکہ اسکے ساتھ
جماع کا قصد فتنہ ہوگا - حتی لا یسافر بہا من غیر محرم - حتی کہ ایسی لڑکی کے ساتھ بغیر محرم کے مسافرت نہوگی - ف - اگرچہ
حج اُس لڑکی پر فرض نہین ہے - رہا یہ کہ محرم کا نفقہ کس شخص پر ہے تو فرمایا - ونفقۃ المحرم علیہا لانہا تتوسل بہ الی اداء الحج
اور محرم کا نفقہ عورت پر ہے کیونکہ عورت ہی بذریعہ محرم کے اداے حج کا توسل پاتی ہے - ف - اس سے معلوم ہوا کہ عورت
کے حق مین زاد و راحلہ کی قدرت مین یہ بھی شامل ہے کہ محرم کے نفقہ کی قدرت بھی ہو - جیسے اگر راہ کی سلامتی کچھ رشوت دیکر
حاصل ہوتی ہو تو موافق تحقیق شیخ ابن الہمام کے رشوت دیکر حاصل کرے اور جو محصول و چنگی وغیرہ راہ مین یا جانے مین
لیا جاتا ہو وہ بھی عذر نہین حتی کہ اُسکو ادا کرنا اور حج کرنا واجب ہے پس زاد راہ کی قدرت مین یہ رشوت و چنگی وغیرہ مصارف
بھی شامل ہین - کما فی الدر - واختلفوا فی ان المحرم شرط الوجوب - اور مشائخ نے اختلاف کیا کہ محرم کیا حج واجب ہونے
کی شرط ہے - ف - حتی کہ اگر عورت نے محرم نہین پایا حتی کہ مرنے لگی تو اُسپر اپنے مال سے حج کرانے کی وصیت واجب نہین ہے
او شرط الاداء - یا محرم اداے حج کی شرط ہے - ف - حتی کہ مالدار عورت پر حج واجب ہو گیا مگر بوجہ محرم نہونے کے ادا کرنے
حتی کہ وقت موت کی وصیت کرے کہ اُسکے مال سے غیر سے حج کرایا جاوے - علی حسب اختلافہم فی امن الطریق - بحسب
انکے اختلاف کے امن راہ مین - ف - یعنی جیساکہ امن راہ مین اختلاف ہے کہ راہ کا سلامت ہونا شرط وجوب ہے یا شرط
ادا ہے اور جیسے بدن کی سلامتی مین بھی اسی بناپر اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ امام ابو حنیفہ کے قول پر راہ و بدن کی سلامتی و محرم کا
ہونا سب شرط اداے حج مین اور ثمرہ اختلاف مرتے وقت وصیت واجب ہونے یا نہونے مین ہے - کما فی النہایۃ ھ - منجملہ شرائط
کے یہ شرط ہے کہ عورت کے حق مین کسی قسم کی عدت نہو خواہ وفات کی یا طلاق بائن یا رجعی کی شرح الطحاوی پس اگر ہو تو حج کو
نہ نکلے حتی کہ اگر درمیان مین کسی شہر مین عدت پیدا ہو جاوے جہان سے کہ تک سفر کی مدت ہے تو بغیر عدت پوری کیے نہ جاوے
قاضیخان - اور یہ شرط ہے کہ زاد و راحلہ پر قدرت والے کو حج فرض ہونے کا علم ہو خواہ اسطرح کہ دار الاسلام مین موجود ہو
اگرچہ مسلمان پیدا نہ ہوا ہو اور خواہ اسطرح کہ جہان مسلمان ہوا ہے سواے دار الاسلام کے وہان ایک مرد نے جسکا عادل
ہونا جانتا ہو یا دو مردوں نے یا ایک مرد و دو عورتون نے اگرچہ انکا حال پوشیدہ ہو اُسکو آگاہ کرین کہ حج فرض ہے اور دونون
اماموں کے نزدیک اسمین عادل ہونا اور بالغ ہونا اور آزاد ہونا شرط نہین ہے - البحر الرائق ھ - اور واضح ہو کہ حج فرض ہونے مین

اسلام وبلوغ بھی شرط ہونا مذکور ہوا پس کافر وطفل پر فرض نہیں اور مترجم نے دونوں میں فرق کا استفسار رہا یا تھا وہ یہ ہے کہ - واذا
بلغ الصبی بعد ما احرم او اعتق العبد - اور جب بعد احرام باندھنے کے طفل بالغ ہوا یا غلام آزاد کیا گیا - ف - تو ان دونوں
کا احرام نفل شروع ہوا تھا - فمضیا - پس دونوں نے پورا کر لیا - ف - یعنی اسی احرام پر تمام ارکان وافعال حج ادا
کر لیے - لم یجز ہما عن حجۃ الاسلام - تو یہ پورا کرنا دونوں کو حجۃ الاسلام سے کافی نہوگا - ف - یعنی جو حج کہ ارکان اسلام
میں ہے وہ ادا نہوا یعنی کہ اگر اب ان دونوں کو زاد وراحلہ کی قدرت حاصل ہو تو ہر ایک پر حجۃ الاسلام ادا کرنا فرض ہوگا - لان
احرامہما انعقد لاداء النفل فلا ینقلب لاداء الفرض - کیونکہ دونوں کا احرام واسطے ادائے حج نفل کے بندھا تھا
وہ ادائے فرض کے لیے بدل کر فرض نہو جائیگا - ف - مگر ان دونوں میں ایک فرق ہے یہ کہ - ولو جدد الصبی الاحرام
قبل الوقوف ونوی حجۃ الاسلام جاز والعبد لو فعل ذلک لم یجز - اگر طفل نے وقوف عرفہ سے پہلے اپنا احرام جدید
کر لیا یعنی پہلا توڑ کر جدید احرام فرض باندھا اور حجۃ فریضہ کی نیت کی تو جائز ہو گیا اور غلام نے اگر ایسا کیا تو اسکو جائز نہوگا
لان احرام الصبی غیر لازم لعدم الاہلیۃ - اسکی وجہ یہ ہے کہ طفل کا احرام تو لازم نہ تھا بوجہ اہلیت نہونے کے - ف - یعنی
بلوغ نہونے سے جو احرام باندھا وہ اسپر لازمی نہیں تو ٹوٹ گیا اور نیا احرام جو باندھا اسپر لازم ہے اور حج فریضہ بالاجماع ادا ہوا - شرح
الطحاوی - اما احرام العبد لازم فلا یمکنہ الخروج منہ بالشروع فی غیرہ - رہا غلام کا احرام تو اسپر لازم ہے پس غیر احرام میں
شروع کر کے احرام سے نکل جانا اسکو ممکن نہ ہوا - ف - رہا کافر اگر اسنے احرام باندھا تھا پھر وقوف عرفہ سے پہلے مسلمان ہو کر
نیا احرام باندھکر حج ادا کیا تو جائز ہے اور یہی مجنون کا حکم ہے - البدائع - اگر طفل بغیر احرام کے میقات سے گذر گیا پھر مکہ میں احتلام
ہوا یعنی بالغ ہوا اور اسنے مکہ سے حج اسلام کا احرام باندھا تو جائز ہے اور اسپر میقات سے بغیر احرام بڑھ جانے میں کچھ جرم نہوگا
قاضیخان - غلام اگر راستہ میں قبل احرام کے آزاد کر دیا گیا پھر اسنے احرام باندھکر حجۃ الاسلام ادا کیا تو کافی ہو گیا - قاضیخان
- شرائط ادائے حج صحیح ہونے کے - تین باتیں ہیں احرام وجگہ وزمانہ - السراج - جگہ جہاں حج ہے عرفہ وبیت - اور زمانہ یہ کہ
ایام حج بالخصوص عشر ذی الحجہ بلکہ یوم عرفہ والنحر خاص ہیں - م - رکن حج - دو ہیں ایک وقوف عرفہ - دوم طواف زیارت لیکن
طواف سے وقوف زیادہ قوی ہے کیونکہ وقوف عرفہ سے پہلے جماع کرنا فاسد کرتا ہے اور بعد وقوف کے قبل طواف مفسد نہیں - ن
ق ہ - احرام فرض ابتدائی اور رکن انتہائی ہے - سو - واجبات حج - پانچ ہیں - صفا ومروہ کے درمیان دوڑنا - مزدلفہ کا وقوف
رمی الجمار - سر منڈانا یا کترانا - اور طواف الصدر یعنی آفاقی کے واسطے - کما فی شرح الطحاوی - یہ شمار بافعال خاص ہے ورنہ
واجبات کچھ اور بہت ہیں اور سعی صفا ومروہ باقی اماموں کے نزدیک رکن ہے - اور بقیہ واجبات یہ ہیں - میقات سے احرام
باندھنا - وقوف عرفہ کو غروب تک کھینچنا - طواف کو حجر اسود سے شروع کرنا بقول اصح - داہنی طرف کو طواف میں جانا - قدم
پر چلنا - طواف میں طہارت - ستر عورت - صفا سے شروع کرنا - سعی میں پاؤں چلنا - قران وتمتع کی قربانی - دو رکعت طواف
رمی جمار وسر منڈانے وقربانی میں یوم النحر کو ترتیب رکھنا - ایام النحر میں طواف افاضہ کرنا - ت - طواف کو حطیم کے گرد سے کرنا
ہر طواف کے بعد سعی کرنا - حلق جگہ ووقت پر کرنا - بعد وقوف عرفہ کے ممنوع مانند جماع وغیرہ نہ کرنا - سلا ہوا کپڑا چھوڑ رہنا - چہرہ
وسر نہیں ڈھانکنا - ضابطہ یہ ہے کہ ہر ایسی بات جس سے قربانی لازم آوے وہ واجب ہے - کما فی الملتقی - وسنن الحج - طواف قدوم
رمل کرنا اس طواف یا طواف فرض میں - دونوں سبز میل کے درمیان سعی کرنا - ایام النحر میں رات کو منا میں رہنا - منا سے
عرفہ کو بعد طلوع آفتاب چلنا - اور مزدلفہ سے منا کو قبل طلوع آفتاب چلنا - المنح - اور مزدلفہ میں رات بسر کرنا - تینوں جمرات
میں ترتیب رکھنا - البحر الرائق - آداب الحج - جب آدمی حج کرنا چاہے تو مشائخ کبار نے فرمایا کہ اول اپنی قرضی ادا کرے
[illegible] ہے - اور اسوقت میں سفر کرنے میں کسی ہوشیار متدین عاقل سے رائے ومشورہ کرے - مگر نفس حج میں نہیں کیونکہ حج

تو بالکل بہتر ہے- اور مشورہ کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے استخارہ کرے۔ حاکم نے حدیث روایت کی کہ استخارہ کرنا آدمی کی نیکبختی اور
نہ کرنا اُسکی بدبختی سے ہے- مسنون استخارہ یہ کہ دو رکعتین نفل یا ایہا الکافرون اور قل ہو اللہ کے ساتھ پڑھے اور اللھم انی استخیرک
بعلمک آخر تک دعاے معروف مین دربارہ حج کے دعا کرے- اور والدین سے اجازت لے- اور جب والدین نہ ہون تو دادا
دادی بمنزلہ والدین ہین- حج وجہاد کو جانا ایسے قرضدار کا جسکے ملک مین اداے قرض کو کافی مال نہ ہو مکروہ ہے مگر آنکہ قرضخواہ
اجازت دے اور بہتر ہے کہ کفیل سے بھی اجازت لے- پھر جب عزم ہو تو پہلے توبہ کرے و نیت خالص کرے- الفتح- حج مین تجارت
کے قصد کو نہ رکھے کہ یہ بہتر ہے اور اگر تجارت کی تو ثواب حج مین کمی نہ ہوگی- البحر- جو حقوق و مظالم اسپر ہون اُنکو معاف کرا دے یا ادا
کرے قرض کو جسطرح ہو سکے اُنسے پاک ہو- اور جن لوگون کے ساتھ معاملات ہون اُنسے بھی برارت و استحلال کرا دے- الفتح- اور
عبادات الٰہی مین جو کچھ اس سے تقصیرات واقع ہوئین اُنکو پورا کرے و ندامت سے استغفار کرے مع عزم کہ اب کبھی ایسا نہ کریگا
البحر- اور اس حج مین ریا و سمعت و فخر وغیرہ سے خالی و پاک ہو- اسی وجہ سے بعض علما نے محمل کی سواری کو مکروہ رکھا ہے اور
بعض کے نزدیک جب فخر سے پاک ہو تو مکروہ نہین ہے- مال حلال حاصل کرنے مین کوشش کرے کیونکہ حرام مال سے حج مقبول نہین
ہوتا اگرچہ فرض ساقط ہو جاتا ہے گو غصب کا مال ہو- الفتح- مال مشتبہ ہو تو چاہیے کہ حج کے واسطے قرض لے اور اپنے مال سے یہ قرضہ
ادا کرے- القاضیخان- رفیق مرد صالح تلاش کرے کہ جب بھولے تو یاد دلا دے اور گھبرا دے تو صبر دلا دے اور عاجزی مین مدد
کرے- بہتر یہ کہ رفیق اجنبی ہووے نہ اقارب سے کہ خوف قطع رحم سے بچ جاوے- الفتح- ینابیع مین ہے کہ عیال کے واسطے نفقہ
چھوڑ جاوے اور پاکیزہ خوشدلی کے ساتھ نکلے اور راہ مین اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھے اور اللہ تعالیٰ کا ذکر بہت کرے- فضول سے پرہیز
کرے اور لوگون کی بُرائیان بہت برداشت کرے اور بیفائدہ و بیہودہ باتون کو ترک کرنے مین سکون و وقار کے ساتھ رہے- التاتارخانیہ
جس شخص سے سواری کرایہ کی یعنی مکاری کو بوجھ دکھلا دے جو لادے پھر اُسپر زیادہ نہ کرے- الفتح- جانور کی برداشت سے
زیادہ لادنے سے احتراز کرے اگرچہ مکاری منظور کرے یا اپنا مملوک جانور ہو اور معتاد چارہ سے کم نہ کرے الا بمجبوری ضرورت-
البحر- زاد مین شرکت نہ کرے اور سب سے زیادہ حلال طریقہ یہ کہ ہر رفیق ایک ایک روز ایک کے دسترخوان پر جمع ہون- اور
مستحب ہے کہ پنجشنبہ کو نکلے باقتداے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ورنہ دوشنبہ کو ابتداے روز وماہ مین- الفتح- یعنی شروع ماہ مین
پنجشنبہ کے دن یا دوشنبہ کو اول وقت نکلے- م- وداع کرے دوستون و برادرون کو اور اُنسے دعا چاہے اور اس کام کے لیے
اُنکے پاس جاوے اور اُنسے معافی چاہے تا اسکے واپس آنے پر وے لوگ اسکی ملاقات کو آوین- حدیث وداع مین ہے کہ لقمان نے
اپنے فرزند کو کہا کہ جب اللہ تعالیٰ کے پاس کوئی ودیعت رکھی جاوے تو اللہ تعالیٰ اُسکی حفظ فرماتا ہے- ابن عمر نے قزعہ کو کہا کہ مین تیرے
دین و امانت و خاتمہ عمل کو اللہ تعالیٰ کی ودیعت مین دیتا ہون اور تجھپر سلام کرتا ہون- رواہ الترمذی- وداع کرنے والے کہین
فی حفظ اللہ وکنفہ زودک اللہ التقوی وجنبک الردی وغفر ذنبک ووجہک الی الخیر اینما توجہت- جماعت علما نے مسافر کے ساتھ
کچھ دور چلکر دعا سے وداع کرنا مستحب رکھا ہے اور اسمین حدیث ابن عباس ہے- الفتح- دو رکعت نفل پڑھکر گھر سے نکلے جیسے واپسی
پر دو رکعت پڑھے- اور بعد نماز کے کہے- اللھم بک انتشرت والیک توجہت وبک اعتصمت وعلیک توکلت اللھم انت ثقتی وانت
رجائی اللھم اکفنی ما اھمنی وما لا اھتم بہ وما انت اعلم بہ منی عز جارک وجل ثناءک ولا الٰہ غیرک اللھم زودنی التقوی واغفر لی ذنوبی و
وجھنی الی الخیر اینما توجہت اللھم انی اعوذ بک من وعثاء السفر وکآبۃ المنقلب والحور بعد الکور وسوء المنظر فی الاھل والمال- جب نکلے
تو سمجھے کہ جیسے دنیا سے خارج ہوتا ہے اور کہے بسم اللہ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم توکلت علی اللہ اللھم وفقنی لما تحب وترضی
واحفظنی من الشیطان الرجیم- اور ایکبار آیۃ الکرسی اور چارون قل پڑھے- الظہیریہ- اور کچھ صدقہ دے کہ یہ سبب سلامتی ہے
اور کمتر سات تغاریون کو- اور کہے اللھم انی اعوذ بک ان اضل او اضل او ازل او ازل او اظلم او اظلم او اجہل او یجہل علی- یہ دعائے

حدیث ہے اور دوسری دعاے حدیث یہ کہ اللھم انت الصاحب فی السفر والخلیفۃ فی الاہل اللھم انی اعوذبک من الضبنۃ فی السفر والکآبۃ فی المنقلب اللھم اقبض لنا الارض وھون علینا السفر- اور تاتارخانیہ میں گھر سے نکلنے سے پہلے قرارت آیۃ الکرسی اور لایلٰف قریش-سوالیکم الفتح -حج سوار ہوکر- افضل ہے اور اسی پر فتوی ہے-السراجیہ ۵- اور مختار یہ کہ مکہ معظمہ قریب ہو تو پیدل افضل ہے اور دور ہو تو سوار ہوکر افضل ہے- اتاتارخانیہ عن النوازل- اور ابن الہمام رح نے مطلقاً پیدل کو افضل فرمایا جب کہ چل سکتا ہو- اور یہی اظہر ہے واللہ تعالی اعلم م- گدھے پر حج کرنا مکروہ ہے اور اونٹ پر افضل ہے- الخانیہ- اسی سے بحرالرائق لے نکالا کہ جس شخص کو گدھا یا خچر میسر آیا تو وہ راحلہ کا مالک نہیں تو اسپر حج فرض نہوگا- اور کہا کہ مین نے اسکو صریح نہیں پایا- اور در المختار میں خلاصہ سے نقل کیا کہ اونٹ کا بوجھ دو سو چالیس من شرعی یعنی برابر شاہی سیر کے- اور گدھے کا ایک سو پچاس ہے- ظاہرا خچر بنسبت گدھے کے ہے- د- جب جانور پر سوار ہو تو مسنون یہ کہ تین بار تکبیر کہے پھر- سبحان الذی سخر لنا ہذا وما کنا لہ مقرنین وانا الی ربنا لمنقلبون اللھم انا نسالک فی سفرنا ہذا البر والتقوی ومن العمل ما ترضی اللھم ھون علینا سفرنا ہذا واطو لنا بعدہ اللھم انت الصاحب فی السفر والخلیفۃ فی الاہل والمال اللھم انی اعوذبک من وعثاء السفر وکآبۃ المنقلب وسوء المنظر فی المال والاہل- چنانچہ صحیح مسلم میں ہے- جب کسی مقام میں اُترے تو کہے اللھم انزلنی منزلا مبارکا وانت خیر المنزلین- کجاوہ سے نکلنے میں- کہے بسم اللہ توکلت علی اللہ اعوذ بکلمات اللہ التامات کلہا من شر ما خلق وذرأ وبرأ- اور پڑھے سلام علی نوح فی العالمین ساء کہے اللھم اعطنا خیر ہذا المنزل وخیر ما فیہ واکفنا شرہ وشر ما فیہ- جب کجاوہ میں جاوے تو کہے الحمد للہ الذی عافانا فی منقلبنا ومثوانا اللھم کما اخرجتنا من منزلنا ہذا سالمین بلغنا غیرہ آمنین جب رات آوے- تو حدیث کی دعا پڑھے یا ارض ربی وربک اللہ اعوذ باللہ من شرک وشر ما فیک وشر ما یدب علیک واعوذ باللہ من شر اسد واسود ومن الحیۃ والعقرب ومن ساکن البلد ووالد وما ولد- سحر کے وقت- موافق حدیث کے کہے سمع سامع بحمد اللہ وحسن بلائہ علینا ربنا صاحبنا وافضل علینا عائذا باللہ من النار- چنانچہ صحیح مسلم میں ہے- جب کسی شہر میں پہونچے تو کہے اللھم انی اسالک من خیرہا وخیر اہلہا وخیر ما فیہا واعوذبک من شرہا وشر اہلہا وشر ما فیہا- یہ سب خلاصہ الفتح ہے- اور جب روانہ ہوکر اس مقام پر پہونچے جہان سے بغیر احرام گذرنا نہ چاہیے تو احرام باندھے اور وہ میقات ہے اور اسکا بیان کتاب مین آتا ہے م- پھر بہتر یہ کہ پہلے حج ادا کرکے تب مدینہ منورہ مین جاوے اور فتاوی الکبری میں ہے کہ اگر فریضہ حج نہ ہو تو پہلے مدینہ جانے میں مختار ہے اور فرض حج میں بھی جائز ہے- التاتارخانیہ- واضح ہو کہ- جو باتیں حج میں رکن ہیں اگر فوت ہوں تو انکا بدل کافی نہیں ہوتا بلکہ وہی ادا کرنا فرض ہے اور جو واجبات ہیں اگر فوت ہوں تو بدل قربانی وغیرہ سے ہوسکتا ہے اور اگر اپنے سنن میں سے کچھ ترک کیا تو بُرا کیا مگر اسپر کچھ لازم نہیں ہے- شرح الطحاوی محظورات الحج- جو باتیں حج میں ممنوع ہیں دو قسم ہیں- اول وہ کہ اپنی ذات میں کرنا ممنوع ہیں اور وہ چھ ہیں- جماع کرنا- سر منڈانا- ناخن کترانا- خوشبو لگانا- سر و مُنہ ڈھکنا- سلا ہوا کپڑا پہننا- قسم دوم جو غیر میں کرنا ممنوع ہیں- ا- شکار سے تعرض کرنا اگرچہ حرم کے باہر یعنی حل میں ہو- ۲- حرم کا درخت کاٹنا- کما فی التحفہ وغیرہا النہایہ- متعلقات- رضاے والدین- حج کو نکلنا جب کہ والدین میں سے کسی کو ناگوار ہو مکروہ ہے بشرطیکہ اسکو فرزند کی خدمت کی محتاجی ہو ورنہ کچھ مضائقہ نہیں- اور جب والدین نہوں تو دادا دادی بمنزلہ والدین ہیں- الخانیہ- اور سیر کبیر میں کہا کہ جب والدین میں سے کسی کے ضائع ہوجانے کا خوف نہو تو جانے میں مضائقہ نہیں- یوں ہی جب زوجہ و اولاد وغیرہ جنکا نفقہ اسپر لازم ہے ناگوار جانیں حالانکہ اسکو انکے ضائع ہونے کا خوف نہیں تو جانے میں مضائقہ نہیں ہے- اور جنکا نفقہ اسپر لازم نہو اگرچہ موجود رہے تو جانے میں کچھ مضائقہ نہیں اگرچہ انکے ضائع ہونے کا خوف ہو- المحیط- واضح ہو کہ کراہت والدین کا مسئلہ فریضہ حج میں ہے اور نفل میں والدین کی رضامندی بہرحال مقدم ہے م- بیٹا اگر بے داڑھی ہو تو باپ اسکو منع کرسکتا ہے یہاں تک کہ داڑھی آجاوے- فقیہ ابواللیث نے یہی فتوی دیا- ملتقطین ہے کہ والدین کی طاعت سے حج فرض بہتر ہے اور حج نفل سے طاعت والدین بہتر ہے- فتاوی الکبری میں ہے کہ سفر جب خوفناک ہو

مانند سمندر کے تو بدون اجازت والدین نہیں جائیگا۔ اتاتارخانیہ۔ مقروض کو حج یا جہاد کو جانا مکروہ ہے جب تک دین ادا نہ کرے مگر
جب کہ قرضخواہ اجازت دیدے۔ اور اگر کفیل اُسکے حکم سے ہو تو اُسکی اجازت بھی ضرور ہے ورنہ نہیں۔ کما فی قاضیخان۔ م۔ واضح ہو کہ
گھر سے احرام باندھنا بہتر ہے اور ضرور نہیں لیکن جب میقات پر پہونچے تو اس سے بغیر احرام تجاوز حرام ہے لہذا مواقیت جاننا چاہیے۔ م۔

فصل۔ یہ فصل مواقیت کے بیان میں ہے۔ ف۔ مواقیت جمع میقات۔ دراصل وقت معین۔ پھر مقام معین کے واسطے
استعارہ کیا گیا۔ جہاں سے بغیر احرام گذرنا منع ہے۔ آفاقی کے واسطے شرعاً لازم ہے کہ بیت اللہ تک پہونچنے سے پہلے احرام باندھے
یہ بغرض تعظیم و اجلال بیت اللہ ہے جیسے کوئی آدمی کسی بادشاہ وغیرہ کے حضور میں قصد کرتا ہے تو جب اسکی بارگاہ کے قریب پہونچا
تو خضوع کی صورت بناتا ہے تو یہاں بدرجۂ اولیٰ واجب ہے اور احرام ایک صورت مردہ ہو جانے کے مشابہ ہے جسکے ضمن میں اسنے
اپنی ذات کو بے اختیار مثل میت کے کیا اور بالکل مطیع و منقاد ہو کر اپنی ذات کو اعتبار سے خارج کر دیا۔ سبحان اللہ العزیز الحکیم
مف۔ **والمواقیت التی لایجوز ان یجاوزہا الانسان الا محرما خمسۃ**۔ اور جن مواقیت سے کہ انسان کو بغیر احرام تجاوز
کرنا نہیں جائز ہے پانچ ہیں۔ ف۔ یعنی منصوص پانچ ہیں اور انہیں کے محاذات پر دوسری جگہیں نکالی جاوینگی۔ **لاہل
المدینۃ ذو الحلیفۃ**۔ اہل مدینہ کے واسطے ذو الحلیفہ ہے۔ ف۔ یعنی جب مدینہ کا آدمی مکہ کا قصد کرے تو جب ذو الحلیفہ پر پہونچے
تو اسکو بغیر احرام کے آگے بڑھنا روا نہیں ہے۔ وہاں پہلے درخت تھا اب ایک مسجد بنی ہوئی ہے وہ مدینہ سے چھ میل کے قریب
یعنی دو فرسنگ ہے اور مکہ تک دس روز کی راہ ہے۔ عوام گمان کرتے ہیں کہ یہاں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کنووں کے اندر جنات
سے قتال کیا حالانکہ یہ جھوٹ افواہ ہے۔ ع د۔ **ولاہل العراق ذات عرق**۔ اور اہل عراق کے واسطے ذات عرق ہے۔ ف۔
یہاں سے مکہ ۴۲ میل ہے اور یہ مقام حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بعد فتح بصرہ و کوفہ وغیرہ کے ان لوگوں کے واسطے موقت کیا
جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے اور ابن ماجہ و ابوداؤد و نسائی و عبد الرزاق کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کا مقرر کرنا مذکور ہے لیکن اسانید میں کلام ہے اور صحیح مسلم میں بھی حدیث جابر رضی اللہ عنہ کو ابو الزبیر رح نے بطور شک بیان کیا کہ
شاید جابر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہا تھا لیکن بخاری کی حدیث مذکور سے معلوم ہوتا ہے کہ راوی کو شک ہوا
پس اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مقرر کرنا ثبوت ہو تو بات یہ ہوگی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم نہ ہوا پس اجتہاد کیا اور وہ
اجتہاد موافق حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تقرر کے واقع ہوا۔ اور تمام تفصیل فتح القدیر و النہایہ میں ہے۔ م۔ **ولاہل الشام جحفۃ**
اور اہل شام کے واسطے جحفہ ہے۔ ف۔ یہی اہل مصر کے واسطے ہے اور اسکا دوسرا نام مہیعہ ہے۔ یہاں سے مکہ ۸۲ میل اور مدینہ بھی
میں مراحل اور بحر قلزم چھ میل ہے۔ مع۔ **ولاہل نجد قرن**۔ اور اہل نجد کے واسطے قرن ہے۔ ف۔ قرن بسکون راء جس کو
قرن المنازل و قرن الثعالب کہتے ہیں جوہری رح نے صحاح میں غلطی سے اسکو حضرت اویس قرنی کا مسکن کہا حالانکہ اویس رضی اللہ عنہ
منسوب ہیں قرن بفتح الراء کی طرف جو قبیلہ مراد میں سے ایک بطن ہے جیسا کہ سروجی رح نے قاضی عیاض وغیرہ سے نقل کیا اور
مناسک طبری میں ہے کہ نجد زمین بلند کا نام ہے تو نجد الیمن و نجد الحجاز و نجد التہامہ و نجد الطائف سب کا میقات قرن ہے۔ اور
کتاب الامام شیخ تقی الدین میں ہے کہ وہ مکہ سے ایک رات دن کی راہ ہے۔ مع۔ **ولاہل الیمن یلملم**۔ اور اہل یمن کے واسطے یلملم ہے
ف۔ جسکو الملم اور ارمرم بھی کہتے ہیں وہ مکہ سے جنوب ۳۰ میل ہے۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ حضرت صلعم نے
موقت فرمایا اہل مدینہ کے واسطے ذو الحلیفہ اور اہل شام کے لیے جحفہ اور اہل نجد کے واسطے قرن المنازل و اہل یمن کے واسطے
یلملم۔ یہ مواقیت اپنے لوگوں کے واسطے ہیں اور سواے انکے ہر اُس شخص کے لیے جو اُنپر آوے جو کہ حج یا عمرہ چاہتا ہو اور
جو شخص ان مواقیت سے اِسی طرف ہو تو وہ جہاں سے چلے حتیٰ کہ مکہ والے مکہ سے احرام باندھیں۔ رواہ البخاری و مسلم۔ پھر
مصنف رح نے کہا کہ۔ **ہکذا وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہذہ المواقیت لہولاء**۔ یونہی رسول اللہ صلعم نے

ان مواقیت کو ان لوگوں کے واسطے موقت فرمایا ہے۔ ف۔ لیکن ذات عرق کے باب میں جو کلام تھا وہ اوپر گذرا یعنی حضرت صلعم نے اگر اسکو موقت کیا تو جیسے اہل شام کے واسطے جحفہ بطور معجزہ کے حالانکہ اسوقت اہل شام نصرانی کفار تھے لیکن حضرت صلعم سے ثبوت میں کلام ہے اور ظاہر اسکو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بموقت شرعی موقت فرمایا ہے۔ لہذا مبسوط السرخسی میں ہے کہ جو شخص سوائے ان راہوں کے کسی غیر معروف راہ سے مکہ کا قصد کرے تو جب ان مواقیت میں سے کسی کے محاذی پہونچے تو احرام باندھے۔ ۵۔ یعنی میقات منصوص سے سیدھ لگا کر خوب غور سے تحقیق کرلے وہی اسکا میقات ہے چنانچہ ذات عرق کے مقرر کرنے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہی طریقہ منصوص ہے ۔م۔ اور جو شخص سمندر سے آوے یہی کرے۔ السراج ۔ اور جب اسکی سیدھ دو میقاتوں سے لگتی ہو تو جہاں سے مکہ دور پڑتا ہو بہتر ہے ورنہ نزدیک والی سے بھی جائز ہے۔ التبیین ف ۔ اور اگر میقات کی سیدھ نہیں لگتی تو مکہ سے دو مرحلہ پہلے احرام باندھے۔ الفتح البحر۔ اگر مدینہ والا ذوالحلیفہ کو چھوڑ کر ذات عرق یا جحفہ پر گیا تو وہان سے احرام باندھے۔ مع ۔ **وفائدۃ التاقیت المنع عن تاخیر الاحرام عنہا** ۔ اور میقات مقرر کرنے کا فائدہ یہ کہ ان مواقیت سے احرام میں تاخیر کرنا ممنوع ہے۔ ف۔ اور یہ مفاد نہیں کہ احرام نہیں باندھ سکتا جب تک کہ ان مواقیت پر نہ پہونچے **لانہ یجوز التقدیم علیہا بالاتفاق** ۔ کیونکہ ان مواقیت پر احرام کو مقدم کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ ف۔ یعنی اسپر ائمہ اربعہ متفق ہیں لیکن علمائے ظاہریہ نے خلاف کیا ہے ع ۔ **ثم الآفاقی اذا انتہی الیہا** ۔ پھر آفاقی آدمی جب چل کر ان مواقیت میں سے کسی میقات پر پہونچے۔ ف۔ یا میقات کی سیدھ پر کسی مقام پر پہونچے تو اسکو دیکھنا چاہیے کہ وہ کس قصد پر ہے پس اگر اسنے مکہ کے گرد زمین حرم کے باہر یعنی حل میں کسی مقام کا قصد کیا جیسے خلیص یا جدہ وغیرہ تو اسکو یہاں سے بغیر احرام تجاوز کرنا جائز ہے پھر جب وہ خلیص یا جدہ میں پہونچ گیا تو وہ یہیں کے رہنے والوں میں مل گیا چنانچہ اب اگر وہ مکہ کا قصد کرے تو حد حرم سے احرام کے بعد تجاوز کرے ۔م۔ اور اگر یہ آفاقی پہونچا میقات پر **علی قصد دخول مکۃ** ۔ مکہ میں داخل ہونے کے قصد پر ۔ ف۔ یعنی زمین حرم میں جانے کے قصد پر **علیہ ان یحرم** ۔ تو اسپر واجب ہے کہ میقات پر احرام باندھ لے۔ **قصد الحج او العمرۃ** ۔ خواہ اسکا قصد بیت اللہ کے حج یا عمرہ کا ہو **اولم یقصد** ۔ یا اسکا یہ قصد نہو **عندنا** ۔ یہ ہمارے نزدیک ہے ۔ ف۔ اور شافعی نے کہا کہ احرام جب ہی واجب ہے کہ حج یا عمرہ کا قصد ہو اور اگر اپنے عیال کا قصد کرے تو نہیں ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے روز بغیر احرام داخل ہوئے تھے اور امام احمد کا قول مثل ہمارے ہے کہ کوئی بغیر احرام نہیں جا سکتا جب کہ حرم مکہ کا قصد ہو۔ **لقولہ علیہ السلام لا یجاوز احد المیقات الا محرما** ۔ بدلیل حدیث کہ میقات سے کوئی تجاوز نہ کرے مگر احرام باندھکر ۔ ف۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا عبد السلام بن حرب عن خصیف عن سعید بن جبیر عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تجاوز الوقت الا باحرام ۔ یعنی میقات سے تجاوز نہ کیا جائیگا مگر احرام کے ساتھ۔ مترجم کہتا ہے کہ اسناد حسن ہے اور خصیف میں کلام ہے۔ حدثنا وکیع عن سفیان عن حبیب بن ابی ثابت عن ابن عباس نحوہ ۔ یعنی اسکے مانند اس اسناد سے روایت کیا۔ یہ اسناد صحیح ہے ۔م۔ ورواہ الطبرانی والشافعی ۔ اور اسحٰق نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جب کوئی شخص بغیر احرام تجاوز کر جاوے تو لوٹ کر پھر میقات سے احرام باندھے اور اگر خوف ہو کہ مقصود فوت ہو جائیگا تو احرام باندھ لے اور ایک قربانی دے۔ یہ احادیث صریح ہیں اور امام شافعی نے باوجود روایت حدیث کے اختلاف کیا بوجہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بروز فتح مکہ بغیر احرام داخل ہونے کے۔ کما فی صحیح مسلم والنسائی ۔ اور کہا کہ بغیر احرام اسوقت جائز ہے کہ جب قصد حج وعمرہ نہو۔ اسکا جواب یہ ہے کہ یہ فقط اسی ساعت کی خصوصیت تھی چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسپر اسی روز خود تنبیہ کردی کہ جب سے آسمان زمین پیدا ہوئی یہ مکہ حرم ہے وہ مجھسے پہلے کسی کے واسطے حلال نہیں ہوا اور نہ بعد میرے کسی کے واسطے حلال ہوگا اور میرے واسطے بھی اس دن ایک گھڑی کے لیے حلال ہوا تھا پھر اسکی حرمت ویسی ہی ہو گئی جیسے تھی۔ کما فی الصحیحین وغیرہما ۔ اور مقصود آب کا

نہیں تھا کہ آئندہ کوئی شخص یہ دلیل نہیں لاوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسمین قتال کیا تو ہم بھی قتال کریں چنانچہ اسکو بھی آپ نے صریح بیان فرما دیا - مگر حیف ہے کہ ظالم حجاج وغیرہ نے اسمین اپنی بیحیائی سے قتال کیا - پھر یہ ممانعت آپ نے مسلمانون کے ساتھ قتال مین فرمائی ہے اور آپ نے کافرون سے قتال کیا تھا چنانچہ فیخ ابوبکر بن العربی نے اور شیخ ابن الہمام وغیرہ نے تصریح کی کہ اگر مکہ پر کافرون کا غلبہ ہو جاوے تو مسلمانون کا اجماع ہے کہ ایسے قتال کے واسطے مکہ مین بغیر احرام داخل ہونا جائز ہے - پس معلوم ہوا کہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ اپنے عموم پر ہے کہ جب مکہ کا قصد کرے تو بغیر احرام میقات سے تجاوز کرنا نہین جائز ہے - ولان وجوب الاحرام لتعظیم ہذہ البقعۃ الشریفۃ - اور اس دلیل سے کہ احرام واجب ہونا اس بقعہ شریف کی تعظیم کے واسطے ہے - فیستوی فیہ الحاج والمعتمر وغیرہما - تو اسمین حج وعمرہ کرنے والا اور انکے سوائے سب برابر ہین حتی کہ اس بقعہ کی تعظیم کے لیے سب پر احرام واجب ہے کوئی مطلب ہو جب کہ اس بقعہ کا قصد کرے - م - جب آفاقی اس بقعہ مین بعد احرام کے داخل ہوا تو اسپر حج یا عمرہ ادا کرنا واجب ہے - مجیط السرخسی - یعنی اگر آفاقی زمین حرم مین داخل ہونا چاہتا ہے اگرچہ اسکا مقصود اپنے عیال سے ملاقات یا تجارت وغیرہ کا ہو جب اسپر واجب ہوا کہ میقات سے احرام باندھکر جاوے تو اس احرام سے نکلنا اسطرح ہو گا کہ مکہ پہونچکر عمرہ ادا کرے پس حلال ہو گیا اب اپنا مقصد حاصل کرے - تنبیہ - عمرہ تمام عمر مین ایک مرتبہ سنت موکدہ ہے یہی مذہب ہے اور وہ احرام کے ساتھ خانہ کعبہ کا طواف اور درمیان صفا ومروہ کے سعی اور سر منڈانا یا کترانا ہے - پس حلال ہو گیا - اور یہ تمام سال مین جب چاہے ادا کرے سوائے یوم عرفہ و یوم نحر اور تین دن تشریق کی کہ ان پنجگانہ ایام مین مکروہ تحریمی ہے لہذا اگر آفاقی ان ایام مین داخل ہوا تو حج کرے ورنہ احرام مین رہے پھر چودھوین تاریخ کو عمرہ کر کے حلال ہو جاوے - م - ومن کان داخل المیقات - اور جو شخص کہ میقات کے اندر ہو - ف - خواہ وہان رہنے والا ہو یا کسی طور سے وہان موجود ہو - لہ ان یدخل مکۃ بغیر احرام لحاجتہ - تو اسکو جائز ہے کہ مکہ مین یعنی حرم مین بغیر احرام داخل ہو بوجہ اپنی ضرورت کے - ف - تو حرم کی تعظیم اگرچہ اسپر اعتقاد دل سے قطعاً واجب ہے مگر بدن سے اسکا اظہار بطریق احرام اس سے اٹھا دیا گیا - لانہ یکثر دخولہ مکۃ - کیونکہ مکہ مین اسکا داخل ہونا بکثرت واقع ہو گا - ف - جب کہ حاجات انسانی سب کے ساتھ لگی ہوئی ہین - وفی ایجاب الاحرام فی کل مرۃ حرج بین - اور ہر بار داخلہ پر احرام واجب کرنے مین کھلا ہوا حرج ہے - ف - اور حرج کو اللہ تعالی نے قرآن مین صریح دور کر دیا ہے تو یہ نکلا کہ اسپر ہر بار کے لیے احرام واجب نہین ہے - فصار کاہل مکۃ حیث یباح لہم الخروج منہا ثم دخولہا بغیر احرام لحاجتہم - تو یہ شخص مثل اہل مکہ کے ہو گیا کہ اہل مکہ کو مکہ سے نکلنا پھر مکہ مین بغیر احرام داخل ہونا بوجہ اپنی حاجات کے مباح ہے - ف - پھر یہ وہم نہو کہ جیسے اسکو حاجت کے قصد سے بغیر احرام داخل مکہ ہونا مباح ہے تو ادائے حج وعمرہ مین بھی بغیر احرام جاوے - کیونکہ دونون مین فرق ہے اسطرح کہ حاجات تو بکثرت پیش آیا کرتے ہین - بخلاف ما اذا قصد اداء النسک - برخلاف اسکے جب کہ میقات کے اندر والے نے ادائے نسک یعنی حج یا عمرہ کا قصد کیا - لانہ یتحقق احیانا - کیونکہ یہ قصد تو کبھی کبھی متحقق ہوتا ہے - ف - تو اسکے لیے احرام باندھ لے - فلا حرج - تو کچھ حرج نہین ہے - ف - پھر تو معلوم ہو چکا کہ مواقیت کے یہ معنی ہین کہ ایسے بغیر احرام آگے بڑھنا نہین جائز ہے - رہا احرام تو وہ ان مواقیت سے مخصوص نہین - فان قدم الاحرام علی ہذہ المواقیت جاز - پس اگر اسنے احرام باندھنا ان مواقیت پر مقدم کر لیا تو جائز ہے - ف - مثلاً اپنے گھر سے احرام باندھکر نکلا تو جائز ہے - لقولہ تعالی واتموا الحج والعمرۃ للہ - بدلیل اللہ تعالی نے فرمایا واتموا الحج والعمرۃ للہ - ف - یعنی اللہ تعالی کے واسطے حج وعمرہ کو پورا کرو - واتمامہما ان یحرم بہما من دویرۃ اہلہ - اور حج وعمرہ کو پورا کرنا یہ کہ دونون کا احرام اپنے لوگون کے چھوٹے گھر سے باندھکر نکلے - ف - اگر پوچھو کہ یہ تفسیر اتمام کی کہان سے پائی تو جواب دیا کہ - کذا قالہ علی وابن مسعود - ایسا ہی حضرت علی وابن مسعودؓ نے اتمام کو تفسیر فرمایا ہے - ف

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تفسیر تو حاکم وبیہقی نے روایت کی اور قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت معلوم نہیں ہوئی۔ منع
حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تفسیر کو وکیع وابن ابی شیبہ وعبد بن حمید وابن جریر وابن المنذر وابن ابی حاتم ونحاس نے بھی روایت
کیا ہے۔ السیوطی فی الدر المنثور۔ اور اسکے مثل ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ المعالم۔ واضح ہو کہ اتمام کے وجوہ بہت
ہیں از انجملہ اعلیٰ اتمام یہ ہے تو دوسرے وجوہ اتمام کی تردید نہ ہوئی فاحفظہ م۔ واضح ہو کہ ایام حج شوال وذوالقعدہ اور دس روز
ذی الحجہ کے ہیں پس شوال سے احرام مقدم کرنا ہمارے نزدیک بھی مکروہ ہے۔ شرح الطحاوی۔ اور ایام حج میں ان مواقیت
سے احرام مقدم کرنا بالاجماع جائز ہے ع۔ رہا کلام کہ افضل میقات پر ہے یا اس سے پہلے۔ تو فرمایا۔ والافضل التقدیم علیہا
اور افضل یہی کہ احرام کو ان مواقیت پر مقدم کرے۔ ف۔ اور یہی اظہر قول شافعی ہے۔ کما فی منہاج النووی۔ اور مالک و
احمد واسحق نے تقدیم کو مکروہ رکھا ہے۔ لیکن قرطبی وابن عبد البر نے ایک جماعت فقہا سے صحابہ وتابعین سے قبل میقات
کے احرام باندھنا ذکر کیا اور اسمٰعیل القاضی نے کہا کہ یہ کثیر صحابہ وتابعین کا فعل ہے۔ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جس نے مسجد بیت المقدس سے مسجد الحرام تک احرام باندھا حج یا عمرہ کا تو اللہ تعالیٰ
نے اسکے اگلے وپچھلے گناہ بخشے و اسکے واسطے جنت واجب ہو گئی اگرچہ اسکے گناہ سمندر کے جھاگ سے زیادہ ہوں۔
رواہ ابو داؤد واحمد وابن ماجہ والدارقطنی۔ پس تقدیم افضل ہے۔ لان اتمام الحج مفسر بہ۔ کیونکہ حج اتمام کرنا اسی کے ساتھ
تفسیر کیا گیا۔ ف۔ اور تفسیر بمنزلہ حدیث مرفوع ہے۔ والمشقۃ فیہ اکثر۔ اور اسمیں مشقت بہت زیادہ ہے۔ ف۔ اور
عبادات میں افضل وہ کہ احمز ہو یعنی نفس پر مشقت زیادہ ہو جیسا کہ حدیث میں ہے۔ والتعظیم فیہ اوفر۔ اور اسمیں تعظیم بہت
وافر ہے۔ ف۔ اور حج تو میں تعظیم وزیارت ہے۔ وعن ابی حنیفۃ انما یکون افضل اذا کان یملک نفسہ ان لا یقع
فی محظور۔ اور ابو حنیفہ سے روایت کیا گیا کہ میقات پر احرام مقدم کرنا جب ہی افضل ہو گا کہ اپنی نفس پر یہ قابو ہو کہ کسی ممنوع
بات میں نہ پڑ جاوے۔ ف۔ یعنی جو باتیں احرام میں منع ہیں انسے صبر کیے رہے۔ جو ہرہ میں کہا کہ اگر ایسا نہو تو میقات تک
تاخیر کرنا افضل ہے۔ ۃ۔ شاید اسی شفقت کی نظر سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میقات سے احرام باندھا۔ ق یہ کہ افضل
ہونا اپنی ذات میں تقدیم ہے لیکن دوسرے خوف سے تاخیر کیونکہ ممنوع کا مرتکب ہونا حرام تو افضل کے پیچھے حرام کا مرتکب
ہونا خلاف فقہ ہے لہذا فقہ میں اصل شریف یہ ہے کہ ہر مستحب وافضل جسمیں خوف حرمت کا ہو اسکا چھوڑنا بہتر ہے۔ اور شیخ
ابن الہمام نے محمول کیا کہ ابو حنیفہ رح سے کراہت مروی ہے بدین معنی کہ ایام حج سے پہلے احرام مکروہ ہے اور اسپر اجماع ہے۔
م۔ ومن کان داخل المیقات فوقتہ الحل۔ اور جو شخص کہ میقات کے اندر ہے تو اسکے واسطے میقات حل ہے۔ معناہ
الحل الذی بین المواقیت وبین الحرم۔ حل سے مراد وہ حل جو مواقیت اور حرم کے درمیان ہے۔ ف۔ اسکی توضیح
یہ ہے کہ خاص خانۂ کعبہ کے گرد تین میل تک جانب مدینہ اور سات میل جانب عراق وسات میل جانب طائف ودس میل جانب
جدہ اور نو میل جانب جعرانہ اور سات میل جانب یمن تک سب سرزمین حرم ہے حتیٰ کہ اسکے درخت کاٹنا اور شکار مارنا وغیرہ حرام
ہیں پھر اس حد کے بعد مواقیت مع تمام روئے زمین سب حل ہے بدین معنی کہ درخت کاٹنا وشکار کرنا وغیرہ وہاں جائز ہے لیکن
آفاقی کے واسطے احرام باندھنے کے حق میں مواقیت سے آگے بڑھنا حرام ہے تو مسئلہ میں امام مصنف نے اشارہ کیا کہ جو شخص
میقات میں یا میقات کے اندر رہتا ہے اسکے واسطے احرام کی میقات حل ہے تو یہ مراد نہیں کہ میقات سے باہر حل میں اگر احرام
باندھے یعنی حل وحرم در حق احرام مراد نہیں بلکہ اصلی تو مراد یہ کہ حرم مکہ کی حد سے اسکے وطن تک جو زمین حل ہے اسمیں کسی جگہ
پر احرام باندھ لے اور یہ ضرور نہیں کہ میقات آفاقی سے نکل کر باندھے۔ لانہ یجوز احرامہ من دویرۃ اہلہ۔ کیونکہ داخل
میقات والے کو تو اپنے لوگوں کے جھونپڑوں سے احرام باندھنا جائز ہے۔ ف۔ تو یہی اسکے واسطے حل ہے پھر یہ حل کی حد

حرم ہے- وما وراء المیقات الی الحرم مکان واحد- اور میقات کے اندر سے حرم مکہ تک ایک ہی جگہ ہے- ف- تو دہ سب کے واسطے حل ہے لیکن آفاقی کے واسطے احرام کے سوا ہے- اور جیسے حرم مکہ سب کے واسطے حرم ہے اگرچہ مکی ہو- پھر میقاتی یا داخل میقات کے واسطے اپنے گھیرے سے احرام باندھنا افضل ہے اور اگر اپنے تاخیر کی یہانتک کہ حرم مکہ کی حد سے احرام باندھکر حد مین داخل ہوا تو جائز ہے- کمافی المبسوط- ومن کان بمکۃ- اور رہا وہ کہ جو مکہ مین موجود ہو- ف- خواہ مکہ کا رہنے والا ہو یا مثلاً احرام باندھکر داخل ہوکر عمرہ کرکے حلال ہوگیا اور وہ مکہ مین موجود ہے- فوقتہ فی الحج الحرم- تو اسکے احرام کی میقات درصورت حج کے حرم ہے- ف- یعنی اگر وہ حج کا احرام باندھنا چاہے تو حدود حرم کے اندر ہی جہان چاہے احرام باندھے- وفی العمرۃ الحل- اور درصورت عمرہ کے حل ہے- ف- یعنی اگر وہ عمرہ کا احرام باندھنا چاہے تو حدود حرم سے کسی جانب نکلکر حل مین احرام باندھکر داخل حرم ہوکر ادا کرے- چنانچہ نص بخاری و مسلم کا اشارہ کیا- لان النبی علیہ السلام امر اصحابہ- کیونکہ آنحضرت صلعم نے حکم دیا اپنے اصحاب کو- ف- حجۃ الوداع مین کہ تم مین سے جو شخص ہدی ساتھ نہین لایا ہو وہ عمرہ کرکے حلال ہوجاوے- چنانچہ انھون نے یہی کیا پھر جب یوم الترویہ آیا تو حکم دیا کہ- ان یحرموا بالحج- حج کا احرام باندھین یعنی- من جوف مکۃ- مکہ کے اندر سے- ف- اور انکو حرم سے باہر نکلنے کا حکم نہین کیا تو معلوم ہوا کہ جو مکہ مین ہو اسکو حرم سے حج کا احرام باندھنا جائز ہے- پھر واضح ہو کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضہ نے عمرہ کا احرام باندھا تھا مگر انکو ایام ہو گئے تو آپ نے حکم فرمایا کہ عمرہ کا احرام توڑ دے پھر جب یوم الترویہ آیا تو حج کے احرام کا حکم دیا- جب حج سے فراغت ہوئی تو حضرت ام المومنین نے عرض کیا کہ یارسول اللہ آپ کے اصحاب تو عمرہ و حج دونون لے چلے اور مین نے فقط حج پایا ہے تو آپ نے ام المومنین رضہ کی آرزو پوری فرمائی- وامر اخاعائشۃ رضہ ان یعمرہا من التنعیم- اور عائشہ رضہ کے بھائی کو حکم دیا کہ عائشہ رضہ کو تنعیم سے عمرہ کرا دے- ف- یعنی عبد الرحمن بن ابی بکر رضہ کو حکم دیا کہ اپنی بہن عائشہ کو ساتھ لیجا کر تنعیم سے عمرہ کا احرام بندھا دے- وہو فی الحل- اور تنعیم حدود حرم سے باہر حل مین ہے- ف- تو معلوم ہوا کہ عمرہ کے واسطے حل کو جاکر احرام باندھین پھر داخل ہوکر عمرہ طواف و سعی کرین- اور امام مصنف نے اسکا نکتہ بیان فرمایا کہ- لان اداء الحج فی عرفۃ وہی فی الحل فیکون الاحرام من الحرم لیتحقق نوع سفر- یہ اسوجہ سے کہ حج ادا کرنا تو عرفات مین ہوتا ہے اور عرفات حل مین واقع ہے تو حج کا احرام باندھنا حرم سے رہا تاکہ ایک طرح کا سفر متحقق ہوجاوے- واداء العمرۃ فی الحرم فیکون الاحرام من الحل لہذا- اور عمرہ ادا کرنا حرم مین واقع ہوتا ہے (کیونکہ وہ صرف طواف و سعی ہی) تو اسکا احرام باندھنا حل جاکر رہا اسی وجہ سے- ف- یعنی تاکہ ایک طرح کا سفر متحقق ہوجاوے- پس حدود حرم سے باہر جہان کہین حل مین جاکر باندھے جائز ہے- الا ان التنعیم افضل لورود الاثر بہ- مگر یہ بات ہے کہ تنعیم سے باندھنا افضل ہے کیونکہ اسمین اثر وارد ہے- ف- یعنی حضرت ام المومنین کو احرام عمرہ کا آپ نے تنعیم سے حکم دیا تو قدم بقدم چلنا افضل ہے واللہ تعالے اعلم- مواقیت احرام بیان ہوچکا- اب خود احرام کا بیان ہے

باب الاحرام

یہ باب احرام کے بیان مین ہے- احرام لغت مین ایسی حرمت مین آنا جسکو ہتک نہین کر سکتے- اصطلاح فقہاء مین یہ کہ مباحات کو اپنے اوپر حرام کرکے اس عبادت کے ادا کرنے کو- عبادات مین صوم و زکوٰۃ کے واسطے کوئی احرام نہین- اور نماز و حج کے لیے احرام ہے- احرام مین ایسے امور بھی ہین کہ عقل کو خود رسائی نہین مگر تعلیم شریعت جیسے ترک کرنا سلا ہوا کپڑا اور خوشبو لگانا وغیرہ- حالت بشکل مردہ ہے گویا اللہ تعالی کی راہ مین فنا ہوگیا ہے- یہان حرمت مین داخل ہونے سے مراد یہ کہ کچھ خاص چیزین اپنے اوپر حرام کرنے کا التزام کرلے اور یہ التزام شرط ہے اگرچہ مشروع ہے لیکن اسکا ثبوت شرع مین جب ہی ہوتا ہے کہ نیت کے ساتھ تلبیہ کہے یا کوئی خاص حج کا عمل کرے چنانچہ بیان آویگا- پھر جب احرام پورا ہوجاوے تو اس سے باہر ہونا نہین ممکن ہے

مگر اصطلاح کہ اعمال نسک جسکا احرام ہو ادا کردے اگرچہ اُسکو فاسد کردے حتی کہ اگر مثلاً بعد احرام کے وقوف عرفہ سے پہلے جماع
کرلیا تو حج فاسد ہوگیا اور آئندہ سال مین قضا کرے لیکن احرام سے باہر نہوگا حتی کہ امسال وقوف و طواف وغیرہ افعال حج
ادا کردے - مگر دو صورتین مستثنیٰ ہین ایک فوت یعنی احرام باندھکر روانہ ہوا اور نہین پہونچا حتی کہ حج فوت ہوگیا تو عمرہ کرکے
حلال ہوجاوے - دوم محصور ہوجانا - یعنی جانے نہ پایا روکا گیا کسی عارض سے تو ہدی ذبح کرکے حلال ہوجاوے - پھر واضح ہو کہ
جسکا احرام باندھا اُسکو پورا کرنا مطلقاً ہر صورت مین لازم ہے خواہ نفل حج ہو یا حقیقتہً اسپر واجب ہو یا اُسکے گمان مین اُسپر واجب
ہو جب شروع کیا تو اسکو پورا کرنا واجب ہے حتی کہ اگر توڑے حالانکہ گمان پر شروع کیا تھا تو قضا واجب ہے بخلاف نماز کے چنانچہ
اگر نماز شروع کی اس گمان پر کہ اسپر ظہر واجب باقی ہے پھر درمیان مین ظاہر ہوگیا کہ وہ تو ظہر ادا کرچکا تو اسکو اختیار ہے چاہے توڑ دے
پھر قضا بھی لازم نہین ہے - وجہ یہ ہے کہ حج مین احرام کو توڑنا کبھی کسی طرح مشروع نہین سواے اسکے کہ قربانی مع افعال نسک ادا
کرے تو جب توڑیگا اُسپر قضا ہر صورت مین لازم ہوگی بخلاف احرام نماز کے - مف - واذا اراد الاحرام - اور جب احرام باندھا
چاہے - ف - یعنی منظور ہو کہ مثلاً کل پرسون احرام باندھیگا تو قبل اسکے یہ افعال کرے جو مذکور ہین کہ - اغتسل او توضأ غسل
کرے یا وضو کرے - والغسل افضل - اور غسل کرنا افضل ہے - ف - یعنی ہمارے نزدیک واجب نہین ہے - لما روی انہ
علیہ السلام اغتسل لاحرامہ - کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے احرام کے واسطے غسل کیا - ف - رواہ
الترمذی وقال حسن غریب - اور اسکی اسناد مین عبدالرحمن بن ابی الزیاد اور عبداللہ بن یعقوب مین اختلاف ہے اور کوئی مجہول
نہین - لہذا ترمذی نے اسکو حدیث حسن کہا - اور حاکم کی حدیث ابن عباس مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا غسل کرنا مذکور ہے وقال
صحیح الاسناد - اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ مین ہے کہ سنت سے ہے کہ جب احرام کا ارادہ ہو تو غسل کرے رواہ الحاکم وقال صحیح علی
شرط البخاری ومسلم وصداہ ابن ابی شیبہ والبزار رح - اور واضح ہو کہ اگر ہوسکے تو پہلے جورو کے ساتھ جماع کرلے کیونکہ اسمین آئندہ
کے واسطے مصلحت ہے اور مسند ابو حنیفہ وغیرہ مین آیا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ازواج مطہرات مین گھومے پھر صبح کو احرام باندھا
مف - لیکن جب کہ جماع کیا تو غسل فرض ہے اور بدون جماع کے افضل ہے - الا انہ للتنظیف - مگر بات یہ کہ غسل ستھرائی حاصل کرنیکے
واسطے ہے - ف - پس جب کہ بعد جماع کے غسل کیا تو بھی ستھرائی حاصل ہوگئی اسی واسطے بحرالرائق مین کہا کہ بدن کو خطمی اشنان
وغیرہ سے دھووے اور اُسپر سے میل کچیل دور کرے - م - حتی تومر بہ الحائض وان لم یقع فرضا عنہا - حتی کہ اس غسل کا حکم
حیض والی عورت کو دیا جائیگا اگرچہ یہ اُسکے فرض سے واقع نہو - ف - کیونکہ انقطاع خون سے پہلے اسکا نہانا اُسکو پاک نہین
کرتا - ہان ستھرا کرتا ہے - اسی واسطے اسماء بنت عمیس کو نفاس مین غسل کا حکم کیا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر رض مین اول گذرا
م - مف - اسی واسطے اگر پانی میسر نہو تو تیمم کرنا اُسکے قائم مقام نہین ہے کیونکہ اس سے تو اور بھی مٹی بھر جاویگی - الزیلعی - فیقوم
الوضوء مقامہ کما فی الجمعۃ - پس وضو اس غسل کے قائم مقام ہوگا جیسے جمعہ مین ہے - ف - کہ وہان نظافت کے حق مین
اگر غسل نہ ہوا تو وضو کافی ہے - لکن الغسل افضل لان معنی النظافۃ فیہ اتم ولانہ علیہ السلام اختارہ - لیکن وضو سے
نہانا افضل ہے اسواسطے کہ نہانے مین وضو کی نسبت ستھرائی بہت پوری حاصل ہوتی ہے اور اسواسطے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اسکو خود اختیار فرمایا - ف - پس یہ تو ستھرائی کی نظر مین ہے - رہا یہ کہ احرام کو شروع کرنا حالت طہارت مین جب کہ ممکن ہو
افضل بلکہ سنت ہے لہذا اگر پانی میسر نہ آیا تو تیمم کرکے احرام باندھے جیسے طہارت کے لیے جمعہ وعیدین مین تیمم کافی ہے - کما فی
م - احرام مین تنظیف کو پورا کرنے کی غرض سے مستحب ہے کہ پہلے ناخن کترے و بغل کے بال اکھاڑے اور موے زیر ناف مونڈے
مونچھین کترے اور جس مرد کی عادت ہو سر منڈاوے اور بالون مین کنگھی کرے اور پراگندگی دور کرے - ف البحر - قال ولبس
ثوبین جدیدین او غسیلین - قدوری نے کہا کہ اور پہنے دو کپڑے جو نئے ہون یا دھوئے ہوے ہون - ازارا و رداء

ازار اور رداو۔ ف۔ پس دو کپڑے سنت اور ایک جائز ہے اور سپید ہونا بہتر ہے۔ مع۔ لانہ علیہ السلام ائتزر وارتدی عند
احرامہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے احرام کے وقت ازار یعنی اور ردا اوڑھی۔ ف۔ جیسا کہ بخاری کی حدیث
ابن عباس رضہ میں ہے۔ مفع۔ سلا ہوا کپڑا اور موزہ اتار دے۔ قاضیخان۔ اور ازار ناف سے لیکر گھٹنے کے نیچے تک ہے اور چادر
پیٹھ و دونوں کندھوں و سینہ پر ہے اور ازار کو ناف پر باندھے اور اگر ازار میں چادر کے دونوں کونے کھونس لیے تو جائز ہے
اور اگر چادر کو کسے سوئی یا کانٹے سے چونک لیا یا اپنے اوپر کسی رسی سے باندھا تو اُسنے برا کیا لیکن اسپر کچھ لازم نہیں ہے۔ مع
البحر۔ اور ردا کو دائین بغل کے نیچے سے نکال کر بائین مونڈھے پر ڈالے اور دایاں مونڈھا کھلا رہے۔ خزانۃ المفتین۔
پس معلوم ہوا کہ ازار اور ردا سے ایک پاٹ کے بغیر سلے ہوئے مراد ہے اور اسکو پہننا بحدیث مذکور سنت ہے۔ تو جواز ظاہر ہے
ولانہ ممنوع عن لبس المخیط۔ اور اسواسطے بھی جواز ہے کہ محرم کو سلے ہوئے کپڑے سے ممانعت ہے۔ ولابد من ستر العورۃ
ودفع الحر والبرد۔ اور شرم کا بدن چھپانا اور گرمی وسردی دور کرنا ضرور ہے۔ ف۔ تو لامحالہ کسی کپڑے کی ضرورت ہے
وذلک فیما عیناہ۔ اور یہ بات اسی صورت مین حاصل ہوگی جو ہم نے معین کی۔ ف۔ یعنی ازار وردا مین۔ والجدید
افضل۔ اور نیا ہونا افضل ہے۔ ف۔ کچھ اسوجہ سے نہین کہ اسمین زینت ہے بلکہ۔ لانہ اقرب الی الطہارۃ۔ اسواسطے
کہ یہ طہارت سے زیادہ قریب ہے۔ قال ومس طیبا ان کان لہ۔ قدوری نے کہا اور خوشبو لگاوے اگر اُسکے پاس میسر ہو
ف۔ یعنی اسکے واسطے کچھ تکلف کرنا ضرور نہین ہے اور یہ خوشبو مردانہ ہو اور عورت کو ہر طرح جائز ہے۔ م۔ اور جس قسم کا تیل
خوشبو دار یا بغیر خوشبو چاہے لگاوے۔ قاضیخان۔ اور اسمین مرد و عورت برابر ہین اور یون ہی عود اور عنبر و اقسام
خوشبو کی دھونی لیوے۔ ع۔ اور علمار کا اجماع ہے کہ احرام سے پہلے ایسی خوشبو لگانا جائز ہے جسکا جرم بعد احرام کے باقی نہین
رہیگا اگرچہ خوشبو باقی رہجاوے اور یون ہی ہمارے نزدیک جسکا مین جرم بھی رہجاوے وہ بھی بغیر کراہت جائز
ہے یہی ظاہر الروایت مین مذکور ہے۔ القاضیخان۔ اور یہی صحیح ہے المحیط۔ اور یہ جسم مین ہے اور رہا کپڑے مین جسکا جرم باقی
رہے وہ بالاتفاق نہین جائز ہے بنابر ایک روایت صاحبین کے اور مشائخ نے اسی کو لیا ہے۔ البحر۔ وعن محمد انہ یکرہ
اذا تطیب بما یبقی عینہ بعد الاحرام۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ بدن مین ایسی خوشبو لگانا مکروہ ہے جسکا جرم بعد
احرام کے باقی رہیگا۔ ف۔ جیسے گاڑھا عطر غالیہ ونقشہ وغیرہ۔ وہو قول مالک والشافعی۔ اور یہی امام مالک
وشافعی کا قول ہے۔ لانہ متنفع بالطیب بعد الاحرام۔ کیونکہ وہ بعد احرام کے خوشبو سے انتفاع حاصل کرنیوالا
ہے۔ ف۔ حالانکہ بعد احرام کے خوشبو کا استعمال حرام ہے۔ اور حدیث یعلی بن امیہ رضی اللہ عنہ مین ہے کہ آنحضرت صلعم
کے پاس ایک مرد آیا جو خوشبو مین لتھڑا ہوا اور اسپر جبہ تھا پس عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کیا حکم دیتے ہین ایسے شخص کے
حق مین جس نے احرام باندھا عمرہ کا ایک جبہ مین بعد اسکے کہ خوشبو مین لتھڑا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ خوشبو کہ تیرے
ساتھ لگی ہے اسکو تین مرتبہ دھودے اور رہا جبہ تو اسکو اتار دے پھر اپنے عمرہ مین وہ افعال کر جو تو اپنے حج مین کرتا۔ رواہ البخاری
ومسلم۔ بعین سے بعض علمار نے کہا کہ خوشبو حلال ہونا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے خاص تھا کیونکہ آپ نے خود لگائی اور
اورون کو منع کیا۔ ووجہ المشہور حدیث عائشۃ رضہ قالت کنت اطیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاحرامہ
قبل ان یحرم۔ اور قول مشہور کی دلیل جو کہ حدیث عائشہ رضہ مین ہے کہ مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خوشبو لگاتی وقت
احرام کے قبل اسکے کہ احرام باندھین۔ ف۔ رواہ البخاری ومسلم۔ پھر اس سے یہ نہین نکلتا کہ غالیہ وکافور جو بعد کو
باقی رہے وہ بھی استعمال ہوتا تھا تو جواب یہ کہ صحیحین کی ایک روایت حدیث عائشہ رضہ مین صریح ہے کہ گویا مین دیکھ رہی ہون
چمک عطر کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مانگ مین حالانکہ آپ احرام باندھ چکے ہین۔ اور صحیح مسلم کی ایک روایت مین ع

گویا میں دیکھ رہی ہوں چمک مشک کی آپ کی مانگ میں حالانکہ آپ تلبیہ کہتے ہیں - اور ایک روایت صحیحین میں ہے کہ حضرت
ام المومنین عائشہ رضہ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب احرام کا قصد فرماتے تو سب سے بہتر جو چیز خوشبو دار پاتے
اُس سے خوشبو لگاتے پھر میں بعد احرام کے خوشبو کی چمک آپ کے سر و داڑھی میں دیکھتی تھی - الفتح - واضح ہو کہ غالیہ
و غنمہ کا عطر گاڑھا پیدا ہوتا ہے تو جب وہ ملا گیا تو اُسکی چمک میں جرم کے بعد کو جب تک رہے نظر آویگی - اگر اسمیں زعفران
ڈال دیا جاوے تو زردی آجاتی ہے اور وہ عورتوں کے واسطے مخصوص ہے مم - رہا جواب حدیث یعلی بن امیہ رضہ کا جسمیں مرد
معتمر کو منع فرمایا تو اِسکی وجہ یہ تھی کہ اُس شخص نے زعفران کا ملا ہوا عطر لگایا تھا چنانچہ صحیح مسلم کی ایک روایت میں مصرح ہے کہ
وہ شخص زعفران ملے ہوئے عطر سے داڑھی و سر سے زرد ہو رہا تھا - حالانکہ صحیحین میں حدیث انس رضہ میں زعفران کے
استعمال سے مرد کو ممانعت ہے - اور امام احمد کی روایت میں ہے کہ اپنا یہ جبہ اُتار دے اور یہ زعفران اپنے جسم سے دھو ڈال بلکہ
خود صحیح بخاری میں زعفرانی جبہ والے کو اُتارنے اور دھونے کا حکم مذکور ہے - رہا یہ کہ جو ابو داؤد میں حدیث ہے کہ آنحضرت صلعم
نعال سبتیہ پہنتے اور اپنی داڑھی کو ورس و زعفران سے زرد کرتے - یہ معارض بحدیث صحیحین ہے تو صحیحین کی حدیث مقدم ہوگی
علاوہ بریں اسمیں ایک علت یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ریش مبارک میں اسقدر بال سفید نہیں تھے جو زعفران
کے خضاب سے زرد ہوتے - اور امام شافعی رح نے کہا کہ حدیث یعلی بن امیہ منسوخ ہے اسواسطے کہ وہ عمرہ کے سال میں ہے جو
سنہ آٹھ ہجری میں واقع ہوا تھا اور حضرت ام المومنین عائشہ رضہ کی حدیث سنہ دس حجۃ الوداع میں ہے اور ابن عباس و ابن الزبیر
سے سر و داڑھی میں غالیہ مثل شیرہ کے بعد احرام کے دیکھا گیا - منذری رح نے کہا کہ اسی قول پر اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں - اور
حازمی رح نے ناسخ منسوخ میں کہا کہ وہ جو مالک نے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے معاویہ رضہ سے احرام میں خوشبو پائی
تو حکم دیا کہ اُس کو دھو ڈال - یہ اِس وجہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا تھا کہ حاجی وہ کہ پراگندہ بال ہو اور
حضرت عمر رضہ کو حدیث عائشہ رضہ نہیں پہونچی پس جب سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوگئی تو وہی احق باتباع ہے
مع - و ان الممنوع عنہ التطیب بعد الاحرام - اور اسوجہ سے کہ جو ممنوع ہے وہ بعد احرام کے خوشبو لگانا ممنوع ہے - ف - اور جو پہلے سے لگی ہو
اُس سے انتفاع پانا ممنوع نہیں ہے - و الباقی کالتابع لہ لاتصالہ بہ - اور جو کہ بعد احرام کے باقی رہے وہ گویا اُسکے تابع ہے بوجہ اسکے جسم سے
متصل ہونیکے - ف - گویا خوشبو دار تیل لگا ہوا ہے - بخلاف الثوب لانہ مبائن عنہ - برخلاف کپڑے کے کیونکہ کپڑا اسکے جسم سے مبائن ہے
ف - حتیٰ اگر کپڑے میں موجود ہو تو وہ اُتار و دھو یا جاوے (ذ ع) محرم کو ریحان و گلاب و خوشبو دار تیل سونگھنا مکروہ ہے - الذخیرہ - ع -
قال و صلی رکعتین - قدوری نے کہا اور دو رکعت نماز پڑھی - لما روی جابر رضہ ان النبی صلعم صلی بذی الحلیفۃ رکعتین عند احرامہ - کیونکہ
جابر رضہ نے روایت کی کہ حضرت صلعم نے ذی الحلیفہ میں احرام کے وقت دو رکعت نماز پڑھی - ف - صحیح مسلم میں حدیث جابر رضہ میں مطلقاً نماز ہے اور دو رکعت
کا ذکر نہیں لیکن صحیح مسلم میں حضرت ابن عمر کی حدیث میں دو رکعت مذکور ہے - ابو داؤد نے ابن عباس کی حدیث روایت کی کہ رسول اللہ صلعم حج کو
نکلے پس جب مسجد ذو الحلیفہ میں دو رکعت نماز پڑھی تو اُسی بیٹھک میں حج واجب کیا - یعنی احرام باندھا - و رواہ الحاکم و صححہ - پھر
ان دونوں رکعت کو وقت مکروہ میں نہ پڑھے اور فریضہ نماز پڑھنا دو رکعت احرام سے کافی جیسے تحیۃ المسجد سے کافی ہے
مع - اور دونوں رکعت میں اگر اول میں بعد الحمد کے قل یا ایہا الکافرون - اور دوم میں بعد الحمد کے قل ہو اللہ پڑھے
بطور تبرک بفعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تو یہ افضل ہے - المحیط - قال و قال اللھم انی ارید الحج فیسرہ لی و تقبلہ
منی - قدوری نے کہا اور یہ شخص کہے کہ الٰہی میں حج کا قصد کرتا ہوں پس وہ مجھے میسر کردے اور مجھسے قبول کرلے -
ف - یہ دعا اس مقام پر قابل اہتمام ہے - لان اداءہا فی ازمنۃ متفرقۃ و اماکن متبائنۃ فلا یعری عن المشقۃ عادۃ
فیسال التیسیر - کیونکہ حج ادا کرنا متفرق اوقات اور جدا جدا مکانوں میں ہوتا ہے تو از راہ عادت کے دشواری سے خالی نہیں

تو اللہ تعالیٰ سے اسکے آسانی حاصل ہو جانے کی درخواست کرے - وفی الصلوٰۃ لم یذکر مثل ہذا الدعاء - اور نماز کے بیچ
مین ایسی دعا کرنا مذکور نہین - لان مدتہا یسیرۃ واداؤہا عادۃ تتیسر - کیونکہ نماز ادا ہونے کی مدت خفیف ہے اور اسکا
ادا ہونا از راہ عادت کے خود آسان ہے - ف - اور زیلعی نے نماز مین بھی ایسی دعا کو قائم کیا - شاید بنظر آنکہ قال تعالیٰ
وانہا لکبیرۃ الا علی الخاشعین الآیہ - یعنی نماز بہت بڑی ہے گران لوگون پر جو خشوع والے ہین - مترجم کہتا ہے کہ حق یہ کہ ادا سے
افعال کی نظر سے تو صرف حج مین ہے نہ نماز و روزہ مین - اور ادائے حق کی نظر سے نماز مین خشوع کی درخواست کرے کیونکہ نماز کے
افعال جبکہ خشوع وخضوع سے خالی ہون تو صرف سقوط فرضیت ہے اور مع حضور نیت وتعقل کے نماز کامل ہے اسی واسطے حدیث
مین ہے کہ بندہ کے واسطے اسکی نماز مین سے کچھ نہین مگر اسی قدر کہ اسنے تعقل کیا یعنی مثلاً سورہ فاتحہ پڑھے تو آیات حمد پر سمجھکر حمد
کا قصد ہو اور آیات دعاء پر مثلاً اہدنا الصراط المستقیم درخواست کرے نہ آنکہ غافل قلب سے صرف زبان پر رواں کرتا جاوے - فافہم
م - قال ثم یلبی عقیب صلوٰتہ - قدوری نے کہا کہ پھر تلبیہ کہے نماز سے پیچھے لگا ہوا - ف - یعنی بغیر اسکے کہ درمیان مین
کوئی دوسرا کام کرے - لما روی ان النبی علیہ السلام لبی فی دبر صلوٰتہ - کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
اپنی نماز کے پیچھے ہی تلبیہ کہا - وان لبی بعدما استوت بہ راحلتہ جاز ولکن الاول افضل لما روینا - اور اگر اسنے تلبیہ
کہا بعد اسکے کہ اسکا راحلہ ٹھیک قائم ہوا تو جائز ہے لیکن اول افضل ہے بدلیل اسکے جو ہم نے روایت کردی - ف - یعنی اگر نماز
کے بعد راحلہ پر سوار ہوا اور راحلہ چارون پانون پر سیدھا کھڑا ہو گیا تب اسنے حج کا تلبیہ کہا تو یہ بھی جائز ہے اور نماز کے متصل
کہنا افضل ہے - مترجم کہتا ہے کہ تحقیق واللہ اعلم یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد ذوالحلیفہ مین اول دو رکعت قصر سفر پڑھی
اور رات گذاری اور تمام اطراف ونواح کے لوگ جمع ہو گئے پھر دوسرے روز دو رکعت احرام پڑھکر اسی جلسہ مین حج کا تلبیہ کہا پس
جب کہ نیت کے ساتھ حج کا یہ فعل لاحق ہوا تو احرام بندھ گیا پھر اس جلسہ کی تلبیہ کو جن صحابہ رض نے سنا انہون نے جانا اور کہا تمام
میدان بہت دور دور تک آدمیون سے بھرا ہوا تھا پھر جب راحلہ پر سوار ہوئے اور وہ ٹھیک کھڑا ہو گیا تو اسوقت پھر تلبیہ کہا پس بہت لوگون نے
اسوقت سنکر تلبیہ کہا پھر جب راحلہ قصواء چلکر بلندی پر پہونچا تو پھر تلبیہ کہا اسوقت بہتون نے تلبیہ سنکر کہا - چونکہ حج آپ نے بھی ایک حجۃ الوداع
کیا لہذا ہر ایک صحابی نے جسطرح سنا تھا روایت کیا ہے - جب یہ معلوم ہو گیا تو احادیث الباب مین ہر سمجھدار کو موافقت دینا آسان ہو جائیگا -
شیخ ابن الہمام وغیرہ نے کہا کہ واضح ہو کہ حضرت صلعم کی تلبیہ کہنے مین روایات مختلفہ مروی ہین اور راحلہ مستوی ہونیکے بعد تلبیہ کہنے کی روایات
زیادہ تعداد اور زیادہ صحیح ہین - چنانچہ صحیحین مین متعدد طرق سے عبد اللہ بن عمر رض سے مروی ہے اور بخاری نے انس رض سے روایت کی کہ حضرت
صلعم نے مدینہ مین چار رکعت پڑھین اور ذی الحلیفہ مین دو رکعت پڑھین پھر رات گذری حتی کہ صبح ہو لی پھر جب راحلہ پر سوار
ہوئے اور راحلہ آپ کو لیکر ٹھیک کھڑا ہوا تو آپ نے تلبیہ کہا - یہی ظاہر حدیث جابر رض مین بروایت مسلم ہے اور حدیث ابن عباس
مین ہے کہ پھر راحلہ پر سوار ہوئے حتی کہ جب وہ بیداء پر ٹھیک مستوی ہوا تو حج کا تلبیہ کہا - رواہ مسلم - مترجم کہتا ہے کہ بیداء پر مستوی
ہونے سے اگر یہ مراد ہے کہ جہان سوار ہوئے وہان ٹھیک کھڑا ہو گیا تو موافق حدیث ابن عمر رض ہے اور شاید یہ مراد ہو کہ روانہ ہو کر
جب بلندی میدان پر آئے - پھر ترمذی ونسائی نے عبد السلام بن حرب عن خصیف الخ روایت کی کہ ابن عباس رض نے بیان
کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے پیچھے تلبیہ کہا - یہ حدیث حسن ہے - شیخ تقی الدین نے امام مین کہا کہ خصیف کی حدیث
جب ثقات کے موافق ہو تو مقبول ہو ورنہ متروک ہو - ابن الہمام نے کہا کہ یہان توفیق ممکن بلکہ واقع ہے چنانچہ ابو داؤد رح نے محمد
بن اسحق عن خصیف عن سعید بن جبیر عن ابن عباس رض روایت کی کہ سعید بن جبیر نے ابن عباس رض سے عرض کیا کہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کی تلبیہ کہنے مین لوگون کے اختلاف کرنے سے مجھے تعجب ہے تو فرمایا کہ مین اس سے خوب واقف ہون چونکہ رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ہی حج واقع ہوا اس جہت سے لوگون نے اختلاف کیا پھر بیان فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

حج کو نکلے پس جب آپ نے مسجد ذو الحلیفہ میں اپنی دو رکعتیں پڑھیں اُسی جلسہ میں حج کا ایجاب کیا یعنی احرام باندھا پس جب آپ
دو رکعت سے فارغ ہوئے تو حج کا تلبیہ کیا۔ اسکو کچھ لوگون نے سُنا پس اسکو آپ سے حفظ کر لیا پھر آپ ناقہ پر سوار ہوئے تو جب
ناقہ آپ کو لیکر سیدھا کھڑا ہو گیا تو آپ نے تلبیہ کہا۔ اسکو کچھ لوگون نے پایا اور اسکی وجہ یہ تھی کہ لوگ گروہا گروہ کرکے آتے
تھے پس اُسوقت سُنا جب آپ کا ناقہ ٹھیک قائم ہو گیا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہوئے پس جب بلندی بیداء پر چڑھے
تو وہاں تلبیہ کہا۔ اسکو لوگون نے پایا تو کہنے لگے آپ نے اُسی وقت تلبیہ کہا ہے۔ اور قسم ہے اللہ تعالیٰ کی کہ آپ نے تو اپنی جائے نماز
پر ایجاب کر لیا تھا اور تلبیہ اُسوقت بھی کہا کہ جب ناقہ ٹھیک کھڑا ہو گیا اور اُسوقت بھی کہ جب آپ بلندی بیداء پر چڑھے میں
وقد رواہ الحاکم۔ اور شک نہیں کہ محمد بن اسحٰق کے حق میں صحیح یہ کہ وہ ثقہ ہے پس حق یہ کہ حدیث بذریعہ حسن ہے اور اس سے
روایات مختلفہ میں توفیق ہو گئی اور اشکال دور ہو گیا۔ کذا فی الفتح۔ اور نماز کے پیچھے تلبیہ کہنا قول مالک و احمد و قدیم قول شافعی
ہے۔ م۔ پھر مخفی نہیں کہ ہر بلندی و پستی پر تکبیر و تلبیہ کہنا مسنون ہے تو ناقہ کھڑا ہونے اور بیداء کی بلندی پر چڑھنے میں اہل
کیا پس شاید کہ وہ تکبیر ہو یا تلبیہ ہو اس سے معلوم ہوا کہ نماز کے بعد کہنا بے تردد ہے اور تاخیر کرنے میں توت سنت لازم ہے۔ فافہم
م۔ وان کان مفردا بالحج نوی بتلبیۃ الحج۔ اگر یہ شخص اکیلا حج کرنے والا ہو یعنی بغیر عمرہ ملائے ہوئے تو اپنی تلبیہ کے ساتھ
فقط حج کی نیت کرے۔ ف۔ اور اگر قران چاہے تو لبیک بحج و عمرہ۔ دونوں کو ملا دے۔ بالکل نیت دل ضرور ہے۔ لانہ عبادۃ
والاعمال بالنیات۔ کیونکہ حج ایک عبادت ہے اور اعمال کا مدار نیات کے ساتھ ہے۔ ف۔ اور اگر اپنے نیت دل کے ساتھ
زبان سے بھی احرام حج کو ذکر کیا تو اچھا ہے تاکہ زبان کے ساتھ دل مجتمع ہو جاوے۔ اور بقیاس نیت نماز کے یہ خوبی جب ملی
ہے کہ اسکا عزم دل مجتمع نہو اور اگر عزم دلی مجتمع ہو تو زبان سے کہنا خوب نہیں ہے اور میں نہیں جانتا ہوں کہ جن راویوں نے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کے ہر ایک عمل کو الگ الگ بیان کیا ہے ان میں سے کسی نے کہا ہو کہ میں نے یہ سنا کہ حضرت صلعم نے
زبان سے کہا کہ میں نے حج یا عمرہ کی نیت کی۔ ساقتح۔ یہی صواب ہے تاکہ زبانی قول پر مدار ہو کر نیت دل کم ہونے سے عوام اپنے عمل
کو ضائع نہ کریں۔ فافہم۔ والتلبیۃ ان یقول۔ اور تلبیہ یہ کہ یوں کہے۔ **لبیک اللّٰھم لبیک لبیک لا شریک لک**
لبیک ان الحمد والنعمۃ لک والملک لا شریک لک۔ ف۔ یہ الفاظ تلبیہ ہیں۔ قولہ ان الحمد بکسر الالف۔
ان الحمد کہنا بکسرہ الف ہے۔ ف۔ یعنی ان بکسر اول ہے۔ لا بفتحہا۔ اور فتحہ اول کے ساتھ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی فتحہ اگرچہ
جائز ہے لیکن کسرہ بہتر و مختار ہے۔ م۔ لیکون ابتداء لا بناء اذ الفتحۃ صفۃ الاولی۔ تاکہ بیان سے ابتداء تعریف ہو نہ اول
کی تعریف پر بناء ہو کیونکہ فتحہ کلمہ سابقہ کی صفت واقع ہے۔ ف۔ اس سے جدید تعریف شروع کرنا بہتر ہے۔ م۔ اور حضرت صلعم
سے یہ جزم نہیں پہونچا کہ آپ نے بالکسر فرمایا ہے جیسا کہ بعضے زعم کیا۔ مع۔ وہو اجابۃ لدعاء الخلیل صلوات اللہ علیہ علیٰ
ما ہو المعروف فی القصۃ۔ اور یہ کلام تلبیہ حضرت خلیل اللہ ابراہیم علیٰ نبینا و علیہ السلام کے پکارنے کا جواب قبولیت کے
ساتھ ہے جیسا کہ قصہ میں معروف ہے۔ ف۔ یعنی کلمہ لبیک تو کسی کے پکارنے کے جواب میں بولتے ہیں جیسے اردو زبان میں کسی
بزرگ نے پکارا تو جواب دیتے ہیں کہ جی حاضر ہوں اسی طرح عربی میں کہتے ہیں لبیک۔ پس حضرت ابراہیم علیہ السلام نے
اللہ تعالیٰ کے حکم سے جب خانہ کعبہ کی عمارت بعد طوفان نوح علیہ السلام کے مع اسمٰعیل علیہ السلام تعمیر کی تو جناب باری عز و جل سے
ارشاد ہوا کہ اے ابراہیم تو ہمارے بندون کو اسکے حج و طواف کے واسطے آواز دے۔ اور ہم تیری آواز تا قیامت پیدا ہونے والوں
کو سنا دینگے پس ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کا حکم پکارا تو جن لوگون نے قبولیت کا جواب دیا ہے قیامت تک ہر ایک حج کا
قاصد ہوگا۔ چونکہ مترجم نے آثار کو قرآن مجید کے سورۃ حج کی تفسیر میں مبسوط ذکر کیا ہے یہاں تطویل کی حاجت نہیں ہے۔ م۔
ولا ینبغی ان یخل بشی من ہذہ الکلمات لانہ ہو المنقول باتفاق الرواۃ۔ اور نہیں چاہیے کہ ان کلمات میں سے

کچھ کم کرے کیونکہ یہ تو سب راویون کے اتفاقی منقول ہیں۔ ف۔ لیکن بخاری کی حدیث عائشہ رضہ میں اور نسائی کی حدیث ابن مسعود رضہ میں والملک لاشریک لک۔ مذکور نہیں ہے تو معنی یہ کہ اکثر راوی متفق ہیں۔ فلا ینقص عنہ۔ تو اس سے کم نہ کیا جاوے ف۔ روایہ کہ بعض نے تلبیہ میں زیادہ بھی کیا ہے۔ ولو زاد فیہا جاز۔ اور اگر ان کلمات میں زیادہ کیا تو جائز ہے۔ خلافا للشافعی فی روایۃ الربیع عنہ۔ اسمین شافعی نے اختلاف کیا یعنی زیادہ کرنا نہیں جائز ہے اس قول میں جو ربیع نے شافعی سے روایت کیا۔ ہو اعتبرہ بالاذان والتشہد من حیث انہ ذکر منظوم۔ شافعی رح نے بنا بر اس روایت کے تلبیہ کو اذان و تشہد پر قیاس کیا اس راہ سے کہ تلبیہ بھی ذکر منظوم ہے۔ ف۔ جیسے اذان و تشہد۔ پس جیسے اذان و تشہد میں زیادہ کرنا جائز نہیں اسی طرح اسمین جائز نہیں ہے۔ پھر شافعیہ مشائخ عراق نے کہا کہ زیادتی شافعی کے نزدیک مکروہ ہے اور غزالی وغیرہ کے نزدیک صحیح یہ کہ مکروہ نہیں اور نہ مستحب ہے اور یہی قول احمد ہے۔ ع۔ پھر اس صورت میں کچھ خلاف نہیں علاوہ ازینکہ ہمارے نزدیک ہر کلمہ زائد سے اسکا ثواب متعلق ہے۔ ولنا ان اجلاء الصحابۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اجل مرتبہ کے صحابہ۔ ف۔ جو فقہاء و سنت کے تبع تھے۔ کابن مسعود وابن عمر وابی ہریرۃ زادوا علی الماثور۔ جیسے ابن مسعود وابن عمر اور ابوہریرہ رضہ انہوں نے ماثور پر زیادہ کیا ہے۔ ف۔ پس اگر جائز نہوتا تو زیادہ نہ کرتے۔ م۔ ابن مسعود رضہ نے زیادہ کیا۔ لبیک عدد التراب۔ رواہ اسحٰق۔ مزدلفہ کے صبح کو زیادہ کیا کہ لبیک عدد الحصی والتراب۔ تو ایک نے کہا کہ یہ کون گنوار ہے لوگون نے کہا کہ حضرت ابن مسعود ہیں پس وہ شرم سے لوگون کی بھیڑ مین چھپ گیا۔ رواہ سعید بن منصور۔ ابن عمر رضہ نے زیادہ کیا۔ لبیک وسعدیک والخیر بیدیک والرغباء الیک والعمل۔ صحاح الستہ۔ اور یہ زیادتی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے۔ رواہ مسلم۔ ابوہریرہ رضہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تلبیہ میں زیادہ روایت کی لبیک الہ الخلق لبیک۔ رواہ النسائی والحاکم وصححہ۔ اور حسن بن علی رضہ نے زیادہ کیا۔ لبیک ذا النعماء والفضل الحسن۔ رواہ ابن سعد۔ اور صحیح مسلم کی طویل حدیث جابر رضہ میں ہے کہ لوگون نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تلبیہ پر کم و زیادہ کیا مگر آپ نے انپر رد نہیں کیا۔ علاوہ ازینکہ اس سے کم کرنا بھی جائز نکلتا ہے مگر ہم احتیاطاً اسکو رد کرتے ہیں۔ اور ابو داؤد کی روایت جابر رضہ میں ہے کہ لوگ زیادہ کرتے لبیک ذا المعارج۔ اور مانند اسکے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکار نہیں کیا۔ مع۔ ولان المقصود الثناء واظہار العبودیۃ فلا یمنع من الزیادۃ علیہ۔ اور اس دلیل سے تلبیہ کا مقصود تو ثناء الٰہی و اپنی عبودیت کا اظہار ہے تو ماثور پر زیادہ کرنے سے منع نہوگا۔ قال واذا لبی فقد احرم۔ قدوری نے کہا اور جب اسنے تلبیہ کہا تو احرام باندھ لیا۔ یعنی اذا نوی۔ مراد یہ کہ جب نیت کر لی۔ ف۔ پھر تلبیہ بھی کہا تو احرام ہو گیا اور یہ مراد نہیں کہ خالی تلبیہ سے بدون نیت کے احرام ہو جاتا ہے۔ لان العبادۃ لا تتادی الا بالنیۃ کیونکہ عبادت تو ادا نہیں ہوتی مگر نیت کے ساتھ۔ ف۔ تو یہان مع نیت تلبیہ کہنا مراد ہے۔ الا انہ لم یذکرہا لتقدم الاشارۃ الیہا فی قولہ اللہم انی ارید الحج۔ مگر قدوری نے یہان نیت کو ذکر نہیں کیا بوجہ اسکے کہ نیت کی طرف اشارہ سابق میں قولہ اللہم انی ارید الحج میں گذر چکا۔ ف۔ اور ارادہ بھی نیت ہے۔ ولا یصیر شارعا فی الاحرام بمجرد النیۃ مالم یات بالتلبیۃ۔ اور احرام میں شروع کرنے والا خالی نیت سے نہو جائیگا جب تک کہ تلبیہ نہ کہے۔ ف۔ یعنی حج کے خصائص میں سے کوئی عمل نہ کرے اور وہ تلبیہ و سوق ہدی ہے۔ الایضاح۔ ع۔ خلافا للشافعی۔ برخلاف شافعی رح کے۔ ف۔ کہ انکے نزدیک خالی نیت سے محرم ہو جائیگا خواہ تلبیہ کہا ہو یا نہیں اور یہی قول مالک و احمد کا ہے اور ابو عوانہ رح نے شافعی سے مثل ہمارے مذہب کے روایت کیا اور یہی علماء شافعیہ میں سے شیخ ابن جبیر و زبیری و شیخ ابو ہریرہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے اختیار کیا ہے۔ ع۔ لانہ عقد علی الاداء۔ دلیل ہماری یہ کہ احرام ایک عقد ہے ادا پر۔ ف۔ یعنی ایسی عبادت کے ادا پر جسمین ارکان مختلفہ ہیں اور وہ حج ہے۔ م۔ فلا بد من ذکر کما فی تحریمۃ الصلوۃ۔ تو کوئی ذکر ضرور ہے جیسے نماز کے تحریمہ

مین ہے۔ ف۔ کہ تکبیر تحریمہ نیت کے ساتھ ضروری ہے۔ اسی طرح نیت احرام کے ساتھ لبیک الخ وغیرہ ذکر ضروری ہے۔ ویصیر شارعا بذکر یقصد بہ التعظیم سوی التلبیۃ۔ اور احرام مین شروع کرنے والا بر ایسے ذکر کے ساتھ ہو جائیگا جس سے تعظیم مقصود ہوتی ہے سوائے تلبیہ کے۔ ف۔ یعنی تلبیہ کی خصوصیت نہین جیسے تحریمہ نماز مین اللہ اکبر کی خصوصیت نہین بلکہ کوئی ذکر مفید تعظیم کافی ہے۔ فارسیۃ کانت او عربیۃ۔ خواہ فارسی ہو یا عربی ہو۔ ہذا ہو المشہور عن اصحابنا۔ یہی قول ہمارے اصحاب ثلثہ سے مشہور روایت ہے۔ ف۔ پس رکن احرام یہ کہ کوئی امر خصائص حج سے پایا جاوے اور وہ دو نوع ہے۔ نوع اول۔ قول اور وہ لبیک الخ۔ اور وہ ایکمرتبہ شرط ہے اور اس سے زیادہ کہنا آخیر حج تک تو وہ سنت ہے حتی کہ اسکے ترک سے اساءت لازم ہے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر بجائے تلبیہ کے سبحان اللہ یا الحمد للہ یا لا الہ الا اللہ یا اللہ اکبر و مانند اسکے اللہ تعالیٰ کا تعظیمی ذکر کیا اور اس سے احرام کی نیت کی تو احرام ہو جائیگا خواہ تلبیہ کہہ سکتا ہو یا نہین اسپر ہمارے اصحاب کا اتفاق ہے اور اگر سوائے عربی کے فارسی وغیرہ کسی زبان مین کہا تو بھی کافی ہے خواہ عربی مین کہہ سکتا ہو یا نہین۔ شرح الطحاوی۔ اور زبان عربی مین افضل ہے۔ القاضیخان۔ پس حج مین صاحبین نے بھی غیر زبان مین باوجود عربی پر قدرت کی جائز رکھا بخلاف نماز کے۔ والفرق بینہ وبین الصلوۃ علی اصلہما۔ اور صاحبین کے اصل پر حج و نماز کے درمیان فرق یہ ہے کہ۔ ان باب الحج اوسع من باب الصلوۃ۔ باب حج کا باب نماز سے زیادہ وسیع ہے۔ ف۔ یعنی باب حج مین گنجایش زیادہ ہے۔ حتی یقام غیر الذکر مقام الذکر۔ حتی کہ حج مین تو جو امر ذکر نہین ہے وہ قائم مقام ذکر کے ہو جاتا ہے۔ کتقلید البدن۔ جیسے بدنہ کا تقلید کرنا۔ ف۔ یعنی نوع دوم جو رکن احرام ہے یہ کہ کوئی فعل خصائص حج کا پایا جاوے جیسے قربانی کے بدنہ یعنی اونٹ یا گائے کے پٹہ ڈالکر اسکے ساتھ متوجہ ہو بارادہ حج کے اگرچہ زبان سے تلبیہ نہ کہا ہو تو محرم ہو جائیگا خواہ بدنہ نفل ہو یا نذر ہو یا جزاء صید ہو یا مانند جزاء اور اگر ہدی مذکور کو کسی آدمی کے ہاتھ بھیجا اور خود اس کے ساتھ متوجہ نہ ہوا تو ابھی محرم نہ ہوا یہانتک خود چلکر ہدی سے مل جاوے یا تلبیہ کہے تو محرم ہو جائیگا لیکن جو ہدی کہ حج قران یا حج تمتع کے ہو تو اسمین متوجہ ہونے سے محرم ہو جاتا ہے قبل اسکے کہ ہدی سے جا ملے۔ اور تقلید یعنی پٹہ ڈالنے کے یہ معنی ہین کہ بدنہ کی گردن پر جوتی کا ٹکڑا یا عروہ مزادہ یا درخت کی چھال باندھ دے یعنی جس سے ہدی کی شناخت ہوتی تھی۔ محیط السرخسی۔ اور اگر اونٹ یا گائے کی جھول ڈالی یا بکری کے پٹہ ڈالا یا بدنہ کا کوہان چیر دیا تو بالاتفاق محرم نہ ہوگا اگرچہ بہ نیت احرام اسکے ساتھ متوجہ ہو۔ المضمرات۔ بالجملہ اس سے معلوم ہو گیا کہ یہ فعل تقلید بدنہ کا مع توجہ کے احرام ہو جاتا ہے اور بجائے ذکر تلبیہ کے قائم ہوتا ہے۔ فکذا غیر التلبیۃ۔ پس یونہی سوائے تلبیہ کے دوسرا ذکر۔ ف۔ مانند سبحان اللہ وغیرہ کے۔ وغیر العربیۃ۔ اور سوائے عربی زبان کے۔ ف۔ فارسی وغیرہ مین ذکر ہونا بھی قائم مقام تلبیہ کے ہو جائیگا۔ کیونکہ یہ تو بہرحال قول مثل تلبیہ کے ہے تو جب فعل تقلید قائم مقام قول تلبیہ کے ہوا تو قول ذکری بدرجہ اولی بجائے قول تلبیہ کے ہوگا۔ م۔ الحاصل خالی نیت سے احرام مین داخل ہوگا جب تک یہ نہو کہ تلبیہ یا اسکے قائم مقام ذکر بزبان عربی یا فارسی وغیرہ مفید تعظیم یا اسکے قائم مقام فعل تقلید بدنہ یا ہدی چلانے کا للاوے۔ المضمرات۔ (فرع) جب تلبیہ کہہ چکے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا مستحب ہے بدلیل روایت ابو داود و دارقطنی از قاسم بن محمد رح۔ سع۔ ظاہر الروایۃ مین جہانتک ہو سکے نمازون کے پیچھے تلبیہ کی کثرت کرے اور طحاوی نے اداے فرائض کو خاص کیا ہے۔ شرح الطحاوی۔ اور جب کسی سوار سے ملے یا بلندی پر چڑھے یا اترے یا سحر کا وقت ہو یا جب جاگے تو تلبیہ مین اکثار کرے۔ المحیط۔ بیان ممنوعات احرام۔ قال ویتقی ما نہی اللہ تعالیٰ عنہ من الرفث والفسوق والجدال۔ کہا اور محرم پرہیز کرے ایسے امر سے جس سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا از قسم رفث و فسوق و جدال۔ والاصل فیہ قولہ تعالیٰ فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فی الحج۔ اور اصل اس حکم مین اللہ تعالیٰ کا قول

ولا رفث الخ - ف یعنی جب احرام باندھا تو نہیں رفث اور نہ فسوق اور نہ جدال درمیان حج کے ہونے سے یہ مراد کہ
مت کرو لہذا نہی بصیغۃ النفی - پس صیغہ نفی کے ساتھ مراد نہی ہے - ف کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ حج میں رفث و فسوق و
جدال بعضے جاہلوں سے پایا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ نہیں رفث اور نہ فسوق الخ سے یہ غرض ہے کہ تم کو کرنا نہیں یعنی مت کرو - پھر
رفث کی تفسیر میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا - والرفث الجماع - اور رفث یا تو جماع ہے - ف یہ تفسیر ابن عباس و ابن عمر کی
چنانچہ رمضان میں فرمایا - واحل لکم لیلۃ الصیام الرفث الی نسائکم یعنی صیام کی رات میں تم کو عورتوں کی جانب رفث حلال
کیا گیا یعنی جماع - او الکلام - یا رفث سے مراد کلام فاحش ہے - ف یعنی زبان سے فحش بات نکالنا - او ذکر الجماع بحضرۃ
النساء - یا عورتوں کی موجودگی میں جماع کا تذکرہ - ف پس قول دوم کے موافق زبان سے فحش بات نکالنا مطلقاً منع
ہے اور قول سوم پر عورتوں کے حضور میں منع ہے اور جماع کا تذکرہ مطلقاً منع ہے اور قول اول پر صرف جماع کرنا ممنوع ہے - سوائے
جورو کے سامنے ذکر جماع اگرچہ فحش لفظ سے ہو منع نہ ہوگا - جو اخیرین پر منع ہے - اور ظاہر کلام محیط السرخسی تقویت قول اول
ہے کہ اسی پر اقتصار کیا - م - والفسوق المعاصی - اور فسوق سے مراد معاصی - ف یعنی ہر قسم کے گناہ منع ہیں اور یہ
ہر حال میں منع ہیں - وہو فی حال الاحرام اشد حرمۃ - اور وہ احرام کی حالت میں بہت سخت حرام ہیں - ف
لہذا خاصۃً ذکر فرمایا - والجدال ان یجادل رفیقہ - اور جدال یہ کہ اپنے ساتھی سے جھگڑے - ف بلکہ مردہ کی طرح
تا گوارا کو ہضم کرے - وقیل مجادلۃ المشرکین فی تقدیم وقت الحج وتاخیرہ - اور کہا گیا کہ جدال نہ کرنے سے یہ مراد
کہ مشرکوں کے ساتھ حج کے تقدم کرنے و موخر کرنے میں نہ جھگڑے - ف کیونکہ اسلام سے پہلے مشرکوں نے وقت کو
متغیر کر رکھا تھا اس طرح کہ دو سال ذیقعدہ میں اور دو سال ذی الحجہ میں حج کرتے میں کہتا ہوں کہ امام مصنف رح نے اس
قول کو ضعیف اسواسطے کیا کہ اگر یہ تفسیر صحت کو پہونچے تو لامحالہ یہ حکم منسوخ ہوگا کیونکہ اب تو ذی الحجہ میں قطعاً برقرار ہو گیا
اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف اعلام کر دیا و قال تعالیٰ انما النسیٔ زیادۃ فی الکفر الآیہ - پس قوی قول اول ہے - م
ولا یقتل صیدا - اور کسی شکار کو قتل نہ کرے - ف یعنی اسکی جان نہ مارے خواہ بطور ذبح ہو یا اور کسی طرح ہو لقولہ
تعالیٰ ولا تقتلوا الصید وانتم حرم - بدلیل قولہ تعالیٰ لا تقتلوا الخ یعنی شکار خشکی کو مت قتل کرو درحالیکہ تم محرم ہو - ف
واضح ہو کہ ممنوعات احرام چند امور ہیں - اول جماع و اسکی جانب خواہش دلانیوالی چیزیں - دوم بال اتارنا خواہ مونڈنے
و اکھاڑنے و نورہ لگانے سے کسی طرح ہو اور خواہ سر یا زیر ناف یا بغل وغیرہ کہیں سے ہو - سوم سلا ہوا کپڑا پہننا جس طرح
اسکا دستور ہو سو اسے لحاظ کے - چہارم خوشبو لگانا - پنجم ناخن کرنا - ششم تیل لگانا - ہفتم خشکی کا شکار مارنا - اور خشکی
کی قید اسواسطے بڑھائی کہ قولہ تعالیٰ احل لکم صید البحر - میں دریائی شکار کی اجازت ہے - پس معلوم ہوا کہ مراد یہ کہ خشکی کا شکار
نہ کرے - م - ولا یشیر - اور شکار کی طرف اشارہ نہ کرے - ف تاکہ دوسرا شخص جو محرم نہیں اسکو شکار کرے - ولا یدل
علیہ - اور شکار پر دلالت نہ کرے - ف مثلاً غیر محرم سے کہے کہ فلاں مقام پر شکار ہے بلکہ یوں بھی نہ کہے کہ آج ہم پیچانہ
پھر کے فلاں مقام پر جانا اور مقصود یہ کہ وہاں پہونچکر شکار کو دیکھ لیگا - م - لحدیث ابی قتادہ - بدلیل حدیث ابو قتادہ رض
ف جو صحاح الستہ میں مروی ہے کہ میں نے گورخر دیکھا تو اپنے گھوڑے پر سوار ہوکر نیزہ لیا اور اپنے ساتھیوں سے جو احرام
میں تھے مدد کا سوال چاہی لیکن انہوں نے مدد سے انکار کیا پس میں نے ان میں سے بعض کا کوڑا جھک لیا اور گھوڑا تیز کیا
انہ اصاب حمار وحش - ابو قتادہ نے گورخر شکار کر لیا - وہو حلال واصحابہ محرمون - درحالیکہ ابو قتادہ رضی اللہ عنہ
حلال یعنی بغیر احرام تھا اور اسکے ساتھ والے احرام میں تھے - ف پس اسکا گوشت سبھوں نے کھایا اور کچھ باقی رکھا
پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں پہونچکر یہ واقعہ ذکر کیا - فقال النبی علیہ السلام لاصحابہ ہل اشرتم

ہل دللتم ہل اعنتم فقالوا لا - تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوقتادہ کے ساتھیوں سے فرمایا کہ بھلا تم نے ابوقتادہ کو اشارہ کیا - بھلا تم نے اسکو راہ بتلائی تھی بھلا تم نے اسکی مدد کی تھی تو ساتھیوں نے عرض کیا کہ نہیں - فقال اذاً فکلوا - تو ارشاد فرمایا کہ جب ایسا ہے تو کھاؤ - ف - یعنی باقی گوشت بھی کھاؤ - بالجملہ اشارہ و دلالت و اعانت بھی منع ہوا اسی حدیث کی وجہ سے - ولانہ ازالۃ الامن عن الصید لانہ آمن بتوحشہ وبعدہ عن الاعین - اور اس قیاس سے کہ اسمین صید سے اسکا امن دور کرنا لازم آتا ہے کیونکہ صید بوجہ اپنی وحشی ہونے اور نظروں سے دور ہونے کے امان میں ہے - ف - پس جسنے جسطرح اسکا امن توڑا اُسنے جرم کیا - قال ولا یلبس قمیصاً ولا سراویل ولا عمامۃ - اور فرمایا کہ محرم نہیں پہنے قمیص اور نہ پائجامہ اور نہ عمامہ - ف - اور اس قسم کا سلا ہوا پہننا جب ہی ممنوع ہے کہ جسطرح پہننے کی عادت ہو اسطرح پہنے حتی کہ اگر اسطرح نہیں پہنا چنانچہ اگر قمیص کی یا پائجامہ کی لنگی بنائی یا قبا کو کاندھے پر ڈال لیا یا مونڈھے ڈالے اور دونوں ہاتھ نہیں ڈالے تو اسمین مضائقہ نہیں ہے - اور طیلسان میں گھنڈی تکمہ یا کانٹا لگا کر نہیں جائز کیونکہ سلائی کے مشابہ ہے - الفاضیخان - ولا خفین - اور موزے نہ پہنے - ف - یعنی چمڑے وغیرہ کے - م - یونہی جوربین نہ پہنے - البحر - الا ان لا یجد نعلین فیقطعھما اسفل من الکعبین - لیکن اگر وہ جوتیاں نہ پاوے تو چمڑی موزوں کو کعبین سے نیچے قطع کر کے پہنے - ف - اور کعب سے مراد ٹخنہ نہیں بلکہ وسط قدم کی ہڈی ہے - لما روی ان النبی علیہ السلام نہی ان یلبس المحرم ہذہ الاشیاء وقال فی آخرہ ولا خفین الا ان لا یجد نعلین فلیقطعھما اسفل من الکعبین - اسکی دلیل وہ حدیث ہے جسمین آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے محرم کو ان چیزوں کے پہننے سے ممانعت فرمائی اور اس حدیث کے آخر میں فرمایا کہ اور نہ موزے مگر اسکو جوتیاں نہ پاوے تو موزوں کو کعبین سے نیچے قطع کر کے پہنے - ف - اور فرمایا کہ مت پہنو ایسی چیز جسکو زعفران یا ورس نے چھوا ہو اور عورت احرام میں نقاب نہ ڈالے اور نہ دستانہ پہنے - اور یہ حدیث صحیح بخاری وغیرہ میں ہے - والکعب ہہنا المفصل الذی فی وسط القدم عند معقد الشراک فیما روی ہشام عن محمد - اور ہشام نے جو امام محمد سے روایت کی اسمین کعب یہاں وہ جوڑ بند ہے جو تسمہ باندھنے کی جگہ وسط قدم میں واقع ہے - ف - جہاں انگلیوں کی ہڈیاں مجتمع ہوتی ہیں - اور وضو میں کعب سے مراد ٹخنہ ہے - واضح ہو کہ مشائخ نے اسی سے کعب پہننے کی اجازت نکالی لیکن مقتضائے دلیل یہ تھا کہ جب جوتیاں میسر نہوں تو جائز ہو - مف - ولا یغطی وجہہ ولا راسہ - اور مرد محرم اپنا سر نہ ڈھکے اور نہ چہرہ ڈھکے وقال الشافعی یجوز للرجل تغطیۃ الوجہ - اور شافعی رح نے کہا کہ مرد محرم کو چہرہ ڈھکنا جائز ہے - ف - یہی قول مالک و مشہور قول احمد ہے - ع - لقولہ علیہ السلام احرام الرجل فی راسہ واحرام المرأۃ فی وجہہا - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مرد کا احرام اسکے سر میں ہے اور عورت کا احرام اسکے چہرہ میں ہے - ف - دارقطنی و بیہقی نے اسکو قول ابن عمر رض روایت کیا اور دارقطنی و مالک نے حضرت عثمان کا چہرہ ڈھکنا حالت احرام میں روایت کیا - مف - میں کہتا ہوں کہ اگر اسکے یہ معنی ہیں کہ عورت چہرہ نہیں ڈھک سکتی و مرد کو جائز ہے تو یہ قیاس سے خلاف معنی سمجھنا جب ہی جائز ہوگا کہ جمیع وجوہ سے یہی معنی مستنبط ہوں حالانکہ موافق قیاس نص صحیح موجود ہے چنانچہ مصنف رح نے فرمایا - ولنا قولہ علیہ السلام لا تخمروا وجہہ ولا راسہ فانہ یبعث یوم القیامۃ ملبیا - اور ہمارے واسطے حجت قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ تم اسکا چہرہ مت ڈھکو اور نہ اسکا سر کیونکہ یہ قیامت کے روز تلبیہ کہتا ہوا اٹھیگا - قالہ فی محرم توفی - یہ حدیث آپ نے ایسے محرم کے حق میں فرمائی تھی جو مر گیا تھا - ف - یعنی ناقہ سے گر کر انتقال کیا تھا - کما رواہ مسلم والنسائی وابن ماجۃ عن ابن عباس رض اور شافعی رح نے اسی قصہ کو اپنی اسناد سے روایت کیا اور اسمین ہے کہ تم اسکا چہرہ ڈھکو اور سر مت ڈھکو - پس جب معارضہ ہوا تو ہم نے صحیح مسلم وغیرہ کی ثقات کو ترجیح دی - پھر یہ حدیث آپ نے اس اعرابی کے حق میں خصوصیت وحی سے معلوم

کرنے فرمائی کیونکہ دارقطنی نے باسناد جید ابن عباس رضہ سے مرفوع روایت کی کہ تم اپنے مردون کے چہرہ و سر کو ڈھکو اور یہود سے
مشابہت کرو ع - پس جب ناقہ سے گرنے والے کے حق مین جانا کہ محرم لبیہ کہتا ہوا اٹھیگا اس جہت سے اسکا سر و چہرہ ڈھکنے کی
منع کیا تو معلوم ہوا کہ محرم کا سر و چہرہ نہین ڈھکنا چاہیے - رہا حضرت عثمان سے چہرہ ڈھکنے کی روایت تو وہ محمول ہے کہ ناک پر ہاتھ
رکھا جسکو راوی نے چہرہ ڈھکنا روایت کیا - اور قاضیخان مین ہے کہ ناک پر ہاتھ رکھنے مین مضائقہ نہین ہے اور منہ ٹھوڑی وگال
نہ ڈھانکے - مف - ولان المراۃ لاتغطی وجہہا مع ان فی الکشف فتنۃ فالرجل بالطریق الاولی - اور اس قیاس سے
کہ عورت اپنا چہرہ نہین ڈھکیگی باوجودیکہ کھولنے مین فتنہ ہے تو مرد بطریق اولی اپنا چہرہ نہین ڈھکیگا - ف - کہ اسمین تو کوئی فتنہ
بھی نہین ہے - یہ وہم نہو کہ یہ قیاس بمقابلہ نص کے ہے جواب یہ کہ نص صحیح مسلم نے ثابت کر دیا کہ نص کو جو تم خلاف قیاس معنی پر
بچاتے ہو وہ سمجھ کا قصور ہے تو تمہاری حجت اپنے نص سے نہین رہی بس قیاس بغیر معارضہ باقی رہا - اب یہ کلام کہ پھر جو قول
ابن عمر رضہ کا شافعی رح نے روایت کی اسکا کیا فائدہ ہے - جواب - وفائدۃ ما رواہ الفرق فی تغطیۃ الراس - اور
فائدہ روایت شافعی رح کا سر ڈھکنے مین فرق ظاہر کرنا ہوا - ف - یعنی عورت کا احرام اسکے سر مین نہین ہے بلکہ صرف چہرہ مین
ہے اور مرد کا لحیہ سر نہ ڈھکے جیسے وہ چہرہ بدرجہ اولی نہین ڈھکیگا م مف - قال ولا یمس طیبا - فرمایا کہ حالت احرام
مین خوشبو نہ چھوئے - ف - طیب وہ کہ جسمین پاکیزہ خوشبو ہو - لقولہ علیہ السلام الحاج الشعث التفل - کیونکہ
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حاجی گرد بھرے بغیر خوشبو کے بال والا ہے - ف - رواہ الترمذی وابن ماجۃ عن ابن عمر رضہ
اور اسکو بزار رح نے حضرت عمر رضہ سے روایت کیا - مع - شعث جسکے بال میلے و پراگندہ ہون اور تفل بسکون فا در اصل
ناگوار بو ہونا اسی سے صفت مشبہ تفل بکسر فا ہے اور مراد یہ کہ خوشبو کا استعمال نہ ہو ع - وکذا لا یدہن - اور یون ہی
تیل کا استعمال نہ کرے - ف - اگرچہ بغیر خوشبو ہو - لما رویناہ - اسی حدیث سے جو ہمنے روایت کی - ف - کیونکہ شعث
تو پراگندگی بغیر استعمال روغن و پرداخت کی ہے یعنی عرف مین یہی مقصود ہوتا ہے - ولا یحلق راسہ ولا شعر بدنہ - اور سر
نہین مونڈے اور نہ اپنے بدن کے بال - ف - اگرچہ زیر ناف یا بغل کے بال ہون - لقولہ تعالی ولا تحلقوا رؤسکم
الآیۃ - یعنی اس آیت سے جسکے معنی یہ ہین کہ اپنے سرون کے بال مت مونڈو - ف - بس دلالت نص سے معلوم ہوا کہ
جسطرح سر کے بالون کو اس کے ساتھ بغیر اپنی زینت و منفعت کے چھوڑنا پڑا تو تمام بدن کے بال بھی اسکے ساتھ لاحق ہین
لہذا فرمایا - ولا یقص من لحیتہ اور اپنی داڑھی سے نہ کترا وے - لانہ فی معنی الحلق - اسلیئے کہ یہ بھی مونڈنے کے معنی
مین ہے - ولان فیہ ازالۃ الشعث وقضاء التفث - اور اسلیئے کہ اس فعل مین شعث کو دور کرنا اور تفث کو ختم کرنا ہوتا
ہے - ف - تفث میل کچیل - اور عینی نے لکھا یعنی تفث دور کرنے کو عمل مین لانا - ولا یلبس ثوبا مصبوغا بورس
ولا زعفران ولا عصفر - اور نہین پہنے ایسا کپڑا جو رنگا ہو ورس سے اور نہ زعفران سے اور نہ کسم سے - ف - ورس
ایک قسم کی گھاس زرد خوشبو دار جو یمن سے آتی ہے ع - لقولہ علیہ السلام لا یلبس المحرم ثوبا مسہ زعفران ولا ورس
کیونکہ حدیث مین فرمایا کہ محرم ایسا کپڑا نہ پہنے جسکو مس کیا ہو زعفران نے اور نہ ورس نے - ف - کما فی صحیح البخاری وغیرہ
اور دلالت ہے کہ خوشبو دار رنگ منع ہے - الا ان یکون غسیلا لا ینفض - مگر آنکہ وہ کپڑا دھلا ہوا ہو کہ خوشبو نہ دے - ف
یعنی اگر زعفران و ورس وغیرہ سے رنگا ہوا دھو ڈالا گیا اور ایسا ہو گیا کہ اس سے خوشبو نہین آتی ہے تو جائز ہے اگرچہ رنگ
باقی ہو - لان المنع للطیب لا للون - کیونکہ ممانعت بوجہ خوشبو کے ہے نہ بوجہ رنگ کے - ف - تم نہین دیکھتے کہ
گیرو سے رنگا ہوا جائز ہے کیونکہ خوشبو نہین بلکہ صرف زینت ہے اور وہ ممنوع نہین حتی کہ فقہاء نے فرمایا کہ عورت محرمہ کو روا ہے
کہ اقسام زیور اور حریر کو پہنے - اور یہ خود حدیث ابو داؤد مین مصرح منصوص ہے حدیث مالی عورت کو بوجہ زینت کے نہین

جائز ہے۔ مف۔ پھر منسوخ ہوئی کسم سے ممانعت اسی بنا پر کہ وہ بھی خوشبودار ہے۔ وقال الشافعی لا باس بلبس المعصفر لانہ لون لا طیب لہ۔ اور شافعی رح نے کہا محرم کو کسم سے رنگا ہوا پہننے میں مضائقہ نہیں کیونکہ وہ رنگ ہے جسمیں خوشبو نہیں ہے۔ ف۔ یعنی بازار میں رنگ کے شمار میں بکتا ہے عطر میں۔ ولنا ان لہ رائحۃ طیبۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسمیں پاکیزہ خوشبو ہے۔ ف۔ پھر زیادہ مقصود اس سے رنگ ہے ورنہ خوشبو کے لیے عطر اس سے بڑھکر ہوتا ہے حتی کہ جب کسم کا عطر نکالا گیا تو وہ عطر میں فروخت ہوتا ہے۔ قال ولا باس بان یغتسل۔ کہا اور محرم کو نہانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اغتسال فرمایا حالانکہ محرم تھے۔ کما رواہ مسلم رح۔ اور بالاجماع غسل جنابت اسپر فرض ہے۔ ع۔ ویدخل الحمام۔ اور حمام میں داخل ہونے میں مضائقہ نہیں۔ لان عمر رض اغتسل وہو محرم۔ کیونکہ حضرت عمر رض نے غسل کیا حالانکہ محرم تھے۔ ف۔ رواہ مالک فی الموطا فی طویل۔ ع۔ مستحب ہے کہ احرام وغیرہ ہر حالت میں مکہ کے اندر داخل ہونے کے لیے غسل کرے۔ (فروع) جوں سر یا بدن کی نہ مارے اور اگر اُسنے ماری تو مساکین کو طعام دے۔ محرم کو بغیر خوشبو کا سرمہ لگانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ٹوٹی ہڈی پر جبیرہ وپٹی باندھے۔ ڈاڑھ نکلوا دے۔ ختنہ کرا دے۔ انگوٹھی پہنے۔ سر میں پٹی باندھنا مکروہ ہے حتی کہ اگر ایک رات دن تک باندھے تو اُسپر صدقہ واجب ہے۔ سوائے سر کے دیگر بدن میں بعلت پٹی باندھنا جائز ہے اور بغیر علت مکروہ لیکن کچھ لازم نہوگا۔ مف۔ فصد وپچھنے لگانا جائز ہے۔ ت۔ ولا باس بان یستظل بالبیت اور مضائقہ نہیں کہ سایہ لیوے کوٹھری کا۔ ف۔ یعنی کسی چھت کے نیچے۔ او المحمل۔ یا محمل کے نیچے۔ ف۔ محمل بڑا ہودہ ہے۔ ع۔ وقال مالک کرہ ان یستظل بالفسطاط وما اشبہ ذلک۔ اور مالک رح نے کہا کہ مکروہ ہے کہ سایہ لیوے خیمہ اور اُسکے مانند سے۔ ف۔ جیسے محمل وغیرہ۔ لانہ یشبہ تغطیۃ الراس۔ کیونکہ یہ سر ڈھانکنے کے مشابہ ہے۔ ولنا ان عثمان رض کان یضرب لہ فسطاط فی احرامہ۔ اور ہماری حجت یہ کہ حضرت عثمان کے واسطے بڑا خیمہ نصب کیا جاتا انکے احرام کی حالت میں۔ ف۔ رواہ ابن ابی شیبہ رح بلکہ حدیث ام الحصین میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے حالت حج میں سایہ کیا جانا ثبوت ہے۔ فی صحیح مسلم رح۔ ولانہ لا یمس بدنہ فاشبہ البیت۔ اور اسوجہ سے کہ خیمہ بزرگ وغیرہ اسکے بدن سے مس نہیں کرتا تو کوٹھری کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ یعنی اس سے سایہ لینا جیسے کوٹھری وغیرہ کی چھت کے نیچے سایہ لینا۔ حالانکہ چھت سے سایہ لینا بالاتفاق جائز ہے۔ بلکہ حدیث طویل جابر رض میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے بالوں کی خرگاہ کملی کی نصب ہونا مصرح ہے۔ فی صحیح مسلم۔ ولو دخل تحت استار الکعبۃ حتی غطتہ ان کان لا یصیب راسہ ولا وجہہ فلا باس۔ لانہ استظلال۔ اور اگر محرم کعبہ کے پردوں کے نیچے گھسا یہانتک کہ پردوں نے اُسکو ڈھانک لیا پس اگر پردہ اُسکے سر کو نہیں چھوتا اور نہ چہرہ کو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ یہ سایہ لینے میں ہے۔ ف۔ اس سے افادہ ہوا کہ اگر سر یا چہرہ کو چھوتا ہو تو مکروہ ہے۔ علی ہذا فقہاء نے فرمایا کہ اگر سینی یا طباق وبھری گون اپنے سر پر لادے تو مضائقہ نہیں بخلاف اسکے اگر سر پر کپڑوں کو لادا تو مکروہ ہے اسواسطے کہ کپڑوں سے سر ڈھکنے کی عادت ہے تو جرمانہ لازم ہوگا۔ مف۔ ولا باس بان یشد فی وسطہ الہمیان۔ اور مضائقہ نہیں کہ اپنی کمر میں ہمیانی باندھے۔ ف۔ اگرچہ اسمیں غیر شخص کا خرچہ ہو۔ قال مالک یکرہ اذا کان فیہ نفقۃ غیرہ۔ اور امام مالک رح نے کہا کہ مکروہ ہے جب کہ ہمیانی میں غیر کا نفقہ ہو۔ ف۔ یعنی اپنا نفقہ نہو۔ لانہ لا ضرورۃ۔ کیونکہ اسکے باندھنے میں کچھ ضرورت نہیں ہے۔ ف۔ اور جب اپنا خرچہ ہو تو باندھنا بضرورت جائز ہے۔ ولنا انہ لیس فی معنی لبس المخیط۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہمیانی باندھنا سلا ہوا کپڑا پہننے کے معنی میں نہیں ہے۔ ف۔ تو مطلقاً جائز ہے نہ بضرورت۔ فاستوت فیہ الحالتان۔ تو اسکے حق میں دونوں حالتیں برابر ہوئیں۔ ف۔ خواہ اپنا خرچہ ہو یا غیر کا ہو۔ اور نفقہ اسے …

نہین ہے علی ہذا سواے سر کے دوسری جگہ پٹی باندھنا بوجہ فعل عبث کے مکروہ ہے۔ مت۔ ولا یغسل راسہ ولا لحیتہ بالخطمی اور اپنے سر و داڑھی کو خطمی سے نہ دھووے۔ لانہ نوع طیب ولانہ یقتل ھوام الراس۔ اسلیے کہ یہ ایک طرح کی خوشبو چیز ہے اور اسلیے کہ خطمی سر کے جون مار ڈالتی ہے۔ ف۔ اور دونون باتون کے جمع ہونے سے جرم کامل ہوکر امام ابو حنیفہ کے نزدیک قربانی واجب ہو اگر خطمی سے دھووے۔ مف۔ صابون واشنان سے بالاتفاق جائز ہے اور جو ہرہ مین بیر کی پتی سے بھی اجازت لکھی ہے۔ د۔ محرم کو سر کھجلانا و بدن کھجلانا جائز ہے لیکن جون مرنے یا بال گرنے کا ڈر ہو تو آہستہ کھجلاوے۔ ت د۔ قال ویکثر من التلبیۃ عقیب الصلوات۔ کہا اور محرم تلبیہ کو بہت کہے نمازون کے پیچھے ف۔ خواہ فرائض ہون یا نوافل ہون۔ البدائع۔ اور اداء ہون یا قضاء ہون۔ محیط السرخسی۔ اور ظاہر الروایۃ مین بھی کوئی تخصیص نہین ہے جیسے نص آیندہ مین مطلق ہے لیکن امام طحاوی نے فرائض اداء کو خاص کیا یعنی نوافل و قضاء کے بعد نہین۔ مف۔ پس اکثار بعد نمازون کے۔ وکلما علا شرفا۔ اور ہر بار جب کسی بلندی پر چڑھے۔ ف۔ اگرچہ سواری پر چڑھے۔ او ہبط وادیا۔ یا کسی نشیبی مین اترے۔ ف۔ اگرچہ جانور پر سے اترے۔ او لقی رکبانا۔ یا سوارون سے ملاقی ہو۔ وبالاسحار۔ اور سحر کی اوقات مین۔ ف۔ ان سب مواقع پر تلبیہ مین اکثار کرے۔ لان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانوا یلبون فی ہذہ الاحوال۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ رض ان حالتون مین لبیک کہتے تھے۔ ف۔ مترجم کہتا ہے گویا ہر اونچائی ونیچائی سے اونچے نیچے کو مٹاتے اور اللہ تعالے عز وجل کی بزرگی و بڑائی کا اظہار کرنے اور دل مین لاتے اور ہر بلندی و پستی مین اسی کی حضوری مین حاضر ہوتے تھے م۔ والتلبیۃ فی الاحرام علی مثال التکبیر فی الصلوۃ فیوتی بہا عند الانتقال من حال الی حال۔ در احرام مین تلبیہ کہنا نماز مین تکبیر کہنے کے مثال پر ہے تو ایک حال سے دوسرے مین منتقل ہونے کے وقت تلبیہ لایا جاوے ف۔ جیسے نماز مین قرارت سے رکوع جانے مین پھر رکوع سے سجدہ پھر سجدہ سے قیام وغیرہ کہ حالات بدلنے پر تکبیر ہوتی قلب کو غفلت سے تنبیہ ہے اور اللہ تعالی کی بزرگی کہ وہ تغیر حالات سے پاک بزرگ ہے۔ م۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابو معاویۃ عن الاعمش عن خیثمۃ قال کانوا یستحبون التلبیۃ عند ست الخ۔ یعنی ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح کے ساتھ خیثمہ سے روایت کی کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محبوب رکھتے تھے تلبیہ کہنا چھ باتون کے وقت مین۔ ا نماز ون کے پیچھے۔ ۲۔ اور جب آدمی کو اسکا راحلہ لیکر ٹھیک قائم ہو جاوے۔ ۳۔ اور جب وہ کسی بلندی پر چڑھے۔ ۴۔ یا کسی پستی مین اترے۔ ۵۔ اور جب باہم بعض سے بعض کی ملاقات ہو۔ ۶۔ اور سحر کی اوقات مین۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حاصل یہ کہ تلبیہ کہنا ایک مرتبہ تو شرط احرام ہے اور اس سے زیادہ کرنا سنت ہے۔ اور امام احمد نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے دن گذارا درحالیکہ وہ احرام مین تلبیہ کہنے والا ہے یہانتک کہ آفتاب غروب ہوا تو وہ اسکے گناہون سمیت غروب ہوگیا پس یہ شخص ایسا ہوگیا جیسے اسکو اسکی مان جنی تھی۔ ف یعنی گناہون سے پاک مثل روز پیدایش کے۔ سہل بن سعد رض سے مرفوع روایت کی کہ کوئی تلبیہ کہنے والا وہ تلبیہ نہین کہتا مگر آنکہ جو اسکے داہنے ہے تلبیہ کہتا ہے اور جو اسکے بائین ہے تلبیہ کہتا ہے۔ وقال الحاکم صحیح الاسناد۔ اس سے معلوم ہوا کہ تلبیہ ایکبار فرض ہے اور زائد سنت ہے اور اسکی کثرت کرنا ہر وقت وخصوص چھ مواقع مذکورہ مین مستحب ہے۔ پھر جب تلبیہ کہے تو بہتر کہ تین بار پے درپے لاوے اور کسی کلام سے قطع نہ کرے لیکن بیچ مین سلام کا جواب دینا جائز ہے اگرچہ تلبیہ کی حالت مین جسنے اسکو سلام کیا اسپر کراہت ہے۔ اگر کوئی چیز اسکو پسند آئے تو کہے لبیک ان العیش عیش الآخرۃ۔ یعنی لبیک بحضور طلب بیشک عیش تو آخرت ہی کی زندگی ہے۔ مف۔ ویرفع صوتہ بالتلبیۃ۔ اور اپنی آواز کو تلبیہ کے ساتھ بلند

کرے - ف - اور یہ سنت ہے - ع - قولہ علیہ السلام افضل الحج العج والثج - بدلیل حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کے کہ افضل الحج آواز بلند کرنا اور خون بہانا - فالعج رفع الصوت بالتلبیۃ - پس عج تلبیہ کے ساتھ آواز بلند کرنا - والثج اسالۃ
الدم - و ثج خون بہانا - ف - یعنی قربانی کرنا - اور مراد یہ کہ اعمال حج میں یہ دو کام بہتر قابل اہتمام ہیں - م - آواز بلند کرنے
میں ایسا مبالغہ نہ کرے کہ اپنی جان کو مشقت میں ڈالے لیکن ابو حازم نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روحا تک
نہیں پہونچتے کہ تلبیہ سے اُنکے حلق بگڑ جاتے - لیکن یہ کثرت یا جذبہ شوق پر محمول ہے - اور یوں ہی حدیث مذکور میں عج خالی آواز
بلند کرنا نہیں بلکہ شدت سے آواز بلند کرنا - اور اس حدیث کو ترمذی و ابن ماجہ نے ابن عمر رض سے اور حضرت ابوبکر رض سے مرفوعاً
روایت کی اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابو اسامۃ عن ابی حنیفۃ عن قیس بن مسلم عن طارق بن شہاب عن عبد الرحمن تیمی
صلعم مثلہ - اور صحاح الستہ میں مرفوع حدیث ہے کہ جبرئیل علیہ السلام نے آکر مجھے حکم پہونچایا کہ میں اپنے اصحاب کو اور جو میرے ساتھ
میں حکم دوں کہ اپنی آوازوں کو اہلال کے ساتھ یا کہا کہ تلبیہ کے ساتھ بلند کریں - انس رض کی حدیث میں ہے کہ اور میں نے صحابہ رض
کو آواز بلند چیخنے کے ساتھ تلبیہ حج و عمرہ کو سنا - کما رواہ البخاری - اور حدیث مسلم میں موسی و یونس علیہما السلام کا وادی ازرق
اور ثنیہ ہرشی میں کان میں انگلی دیکر اللہ تعالی کی طرف تلبیہ سے چلانے کا ذکر ہے - ع - گویا اشارہ ہے کہ سب باتوں سے کان
بند کرکے صرف اللہ تعالی کا ذکر بجوش و خروش تھا - م - جب تلبیہ سے فارغ ہو تو مستحب ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود
پڑھے - ف - قال فاذا دخل مکۃ ابتدأ بالمسجد - کہا کہ پھر جب محرم مکہ میں داخل ہو تو مسجد سے شروع کرے - لما روی
ان النبی علیہ السلام لما دخل مکۃ دخل المسجد - کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب ہی مکہ میں داخل ہوئے تو
مسجد میں گئے - ف - یعنی مسجد الحرام میں - ولان المقصود زیارۃ البیت وھو فیہ - اور اسلیے کہ مقصود تو بیت اللہ کی
زیارت ہے اور بیت اسی مسجد میں ہے - ف - اول تو عام طریقہ مروی ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر سے آتے تو پہلے مسجد
سے شروع کرتے پس اسمیں دو رکعت نماز پڑھتے قبل اسکے کہ بیٹھیں پھر لوگوں کی زیارت کے لیے بیٹھتے - کما فی الصحیحین - اور
حضرت عائشہ رض نے فرمایا کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں آتے تو پہلے جو بات شروع کی یہ کہ وضو کیا پھر خانہ کعبہ کا طواف
کیا - کما فی الصحیحین - اسی سے مصنف رح نے دلیل مذکور نکال لی - پھر مسجد میں دایاں قدم پہلے داخل کرنا سنت ہے اور کہے کہ
اللھم اغفر لی ذنوبی وافتح لی ابواب رحمتک - اور مستحب ہے کہ مکہ میں داخل ہونے کے واسطے غسل کرے چنانچہ صحیحین میں
ابن عمر رض سے ہے کہ جب مکہ آتے تو ضرور ذی طوی میں رات کو رہتے یہانتک کہ صبح کرتے اور غسل کرتے پھر مکہ میں دن میں داخل
ہوتے اور بیان کرتے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا تھا - پھر مکہ میں ثنیہ کدا یعنی بلند کی طرف سے داخل ہونا سنت
ہے اور جب مکہ سے نکلے تو ثنیہ سفلی کی طرف سے نکلے - ع - اور خانہ کعبہ میں داخل ہونا باب بنی شیبہ سے بالاجماع مستحب
ہے - ع - ولا یضرہ لیلا دخلھا او نھارا - اور اسکو مضر نہیں کہ رات میں داخل ہو یا دن میں - ف - کیونکہ رات کے داخلہ میں چوری
کا خوف ہے اسی واسطے صحابہ رضی اللہ عنہم رات میں پسند نہیں کرتے - ورنہ دونوں وقت برابر ہیں جیسا کہ حدیث نسائی میں ہے اور
داخلہ کے وقت کلمات تضرع و عاجزی کے اور عذاب سے پناہ و ثواب کی درخواست کرے - کما فی الفتح - لانہ دخول بلدۃ فلا یختص
باحدھما - کیونکہ یہ تو ایک شہر میں داخل ہونا ہے تو کسی ایک وقت سے اُسکی خصوصیت نہ ہوگی - واذا عاین البیت کبر و
ہلل - اور جب بیت اللہ کو معائنہ کرے تو تکبیر و تہلیل کرے - ف - یعنی جب بیت اللہ آنکھوں سے نظر آوے تو اللہ اکبر
اور لا الہ الا اللہ تین بار کہے اور جو اُسوقت سوجھے وہ دعا کرے اور عطا رح سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اُسوقت
میں کہتے کہ اعوذ برب البیت من الکفر والفقر ومن ضیق الصدر وعذاب القبر - اور دونوں ہاتھ اُٹھاوے - ع - وکان
ابن عمر رض یقول اذا لقی البیت بسم اللہ واللہ اکبر - اور ابن عمر رضی اللہ عنہما جب بیت سے ملاقی ہوتے تو کہتے

بسم اللہ واللہ اکبر۔ ف۔ یہ روایت نہیں ملی۔ ہاں حجر اسود کو بوسہ دینے کے وقت البتہ ابن عمرؓ سے یہ ذکر بیہقی نے روایت کیا ہے۔ ومحمد رح لم یعین فی الاصل لمشاہد الحج شیئا من الدعوات۔ اور امام محمد رح نے اصل میں مشاہد حج کے واسطے کوئی دعائیں معین نہیں کیں۔ ف۔ یعنی حج میں مقامات کے لیے کوئی خاص دعا مقرر نہیں کی۔ لان التوقیت یذہب بالرقۃ کیونکہ مقرر کرنا دل کی نرمی دور کرتا ہے۔ وان تبرک بالمنقول منہا فحسن۔ اور اگر منقول دعاؤں کے ساتھ اپنے تبرک لیا تو اچھا ہے۔ ف۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے دیدار کعبہ معظمہ کے وقت کہا۔ اللہم انت السلام ومنک السلام فحینا ربنا بالسلام۔ اسکو بیہقی نے روایت کیا۔ اسی طرح دیگر منقولات ہر مقام کے اگر تبرکاً پڑھے مع تضرع کے تو بہتر ہے۔ قال ثم ابتدأ بالحجر الاسود فاستقبلہ وکبر وہلل کہا کہ پھر حجر اسود سے شروع کرے پس اسکا استقبال کرے اور تکبیر وتہلیل کرے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام دخل المسجد فابتدأ بالحجر فاستقبلہ وکبر وہلل۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں داخل ہوئے پس حجر اسود سے شروع کیا پس اسکی طرف متوجہ ہوئے اور اللہ اکبر اور لا الہ الا اللہ کہا۔ ف۔ چنانچہ حجر اسود سے ابتدا کرنا مسلم کی حدیث جابرؓ میں ہے اور تکبیر کرنا بخاری کی حدیث ابن عباس میں اور تکبیر وتہلیل دونوں کرنا امام احمد کی حدیث عمرؓ میں ہے۔ بقال رضنے کہا کہ محرم ہو یا نہ ہو مسجد میں داخل ہو کر اول نماز نہیں پڑھے بلکہ طواف کرے۔ لیکن اگر ایسا وقت ہو کہ لوگ طواف سے منع ہوں یا اسپر قضائے فرض نماز ہو یا ادائے وقتی فرض یا وتر یا سنت یا جماعت فرض جانے رہنے کا خوف ہو تو ہر ایک کو طواف پر مقدم کرے پھر اگر یہ شخص بغیر احرام ہو تو طواف تحیہ اور اگر محرم ہو تو طواف القدوم کرے اور طواف قدوم بھی درحقیقت طواف تحیہ ہے۔ یہ اسوقت کہ یوم النحر سے پہلے داخل ہوا۔ اور اگر یوم النحر کو داخل ہوا تو اسکے حق میں طواف القدوم مسنون نہیں پس وہ طواف الفرض ادا کرے۔ مف۔ صورت یہ کہ ایک شخص نویں کو سیدھا عرفات میں پہونچکر قیام کیا اور ہوتا ہوا دسویں کو مکہ پہونچا تو اس وقت پہلے فرض طواف ادا کرے۔ اور طواف قدوم ساقط ہو گیا۔ م۔ اور منجملہ دعائے ماثور کے حجر اسود کے سامنے یہ کہ اللہم ربنا ایمانا بک وتصدیقا بکتابک ووفاء بعہدک واتباعا لسنۃ نبیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم لا الہ الا اللہ واللہ اکبر اللہم الیک بسطت یدی وفیما عندک عظمت رغبتی فاقبل دعوتی واقلنی عثرتی وارحم تضرعی وجدلی بمغفرتک واعذنی من مضلات الفتن۔ ف۔ قال ویرفع یدیہ۔ قدوری نے کہا اور اپنے دونوں ہاتھ بلند کرے۔ ف۔ یعنی وقت تکبیر کے۔ اور صحیح قول میں یہاں ہاتھوں کا ندھوں تک اٹھا دے ع۔ لقولہ علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن وذکر من جملتہا استلام الحجر بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہاتھ نہیں اٹھائے جاویں مگر سات مواقع پر الخ۔ اور منجملہ ان مواقع کے حجر اسود کا بانے وقت۔ ف۔ یہ روایت کتاب الصلوۃ میں گذر چکی لیکن اسمیں استلام حجر اسود کا ذکر مروی نہیں ہوا اور ممکن ہے کہ قیاس الشبہ کے ساتھ الحاق کریں۔ پھر ہاتھوں کا اندرونی رخ حجر اسود کی طرف رکھا جاوے۔ اور واضح ہو کہ جب حجر اسود کا استلام نہ ہوا ہو تو ہر پھیرے میں یہی کرے۔ الفتح۔ واستلمہ ان استطاع من غیر ان یوذی مسلما۔ اور حجر اسود کو استلام کرے اگر ہو سکے بغیر اسکے کہ کسی مسلمان کو ایذا دے۔ ف۔ یعنی افتتاح کے ہاتھ اٹھانے وتکبیر وتہلیل کے بعد حجر اسود کو استلام کرے اور اسکی کیفیت یہ کہ حجر اسود پر اپنا ہاتھ رکھکر اپنے ہاتھ کو چوم لے۔ الفتح۔ یہ اسوقت کہ منہ سے بوسہ ناممکن ہو کیونکہ مصنف رح نے فرمایا لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل الحجر الاسود ووضع شفتیہ علیہ۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجر اسود کو بوسہ دیا اور اپنے دونوں لب مبارک اسپر رکھے۔ ف۔ رواہ ابن ماجۃ۔ واضح ہو کہ حجر اسود کو بوسہ دینے پر اجماع ہے اور وہ بخاری کی حدیث ابن عمرؓ اور صحاح الخمسہ کی حدیث عمرؓ وغیرہ میں ثابت ہے۔ رہا اسپر لب مبارک رکھکر رونا تو روایت ابن ماجہ میں ہے اور محمد بن عون الراوی کی جہت سے ضعف اسنادی ہے۔ مع۔ پھر اس بوسہ میں کچھ آواز نہ ہوگی۔ ف۔ اور حضرت عمرؓ حجر اسود کی طرف آئے اور اسکو بوسہ دیا اور کہا کہ میں خوب جانتا ہوں کہ تو ایک پتھر ہے نہ ضرر پہنچا دے اور نہ نفع دے

اور اگر نہ ہوتا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آنحضرت نے تجھے بوسہ دیا تو میں تجھے بوسہ نہ دیتا۔ رواہ البخاری ومسلم
اس سے جاہلوں و بت پرستوں کا وہم دور کیا کہ کوئی اسکو کچھ نافع وضار مثل بت پرست کے اعتقاد کرے ورنہ اسمیں اسرار الٰہی
ودیعت ہیں۔ م۔ اور مصنف ابن ابی شیبہ نے خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسا قول حجر اسود کو کہنا اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ
سے مثل قول عمر رض کے مروی ہے۔ مف۔ پھر بوسہ دینا اور لب رکھنا اُسوقت کہ بغیر ایذاء ممکن ہو۔ **وقال لعمر رض انک رجل**
اید تؤذی الضعیف۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ تو مرد قوی ہے ضعیف کو ایذاء دیگا۔ ف
بلکہ مسند احمد میں عبارت حدیث یوں ہے کہ (انک رجل قوی)۔ تو مرد قوی ہے۔ **لاتزاحم الناس علی الحجر**۔ حجر اسود پر لوگوں
سے مزاحم نہ ہوجیو۔ ف۔ یعنی ازدحام کو مت ہٹائیو۔ (فتؤذی الضعیف) تاکہ تجھسے ایذاء پہونچے کمزور کو۔ **ولکن ان وجدت**
فرجۃ فاستلمہ۔ ولیکن اگر تو کشایش پاوے تو حجر اسود کو استلام کیجیو۔ ف۔ یعنی لب سے یا ہاتھ سے چھونا۔ **والا فاستقبلہ**
اور اگر گنجایش نہ پاوے تو حجر اسود کا سامنا کر لیجیو۔ **وہلل وکبر**۔ اور لا الٰہ الا اللہ اور اللہ اکبر کہنا۔ ف۔ وقد رواہ ابو یعلیٰ و
اسحٰق والشافعی۔ الحاصل حجر اسود کے سامنے ہاتھ اٹھاکر تکبیر وتہلیل تو ضرور ہے۔ ہاں اسکو چھونا لب یا ہاتھ سے تو جب ہے کہ ازدحام
میں راہ مل جاوے بغیر کسی کو دھکیل کر ہٹانے وغیرہ کے ورنہ نہیں۔ بوجہ حدیث مذکور کے۔ **ولان الاستلام سنۃ والتحرز**
عن اذی المسلم واجب۔ اور بوجہ اسکے کہ حجر اسود کو پانا بوسہ یا ہاتھ سے ایک سنت ہے اور مسلمان کو ایذاء دینے سے بچنا واجب
ہے۔ ف۔ پس شرع اجازت نہیں دیتی کہ جو اپنے سنت لی ہے اُسکے پیچھے واجب کو ترک کرے۔ م۔ **وان امکنہ ان یمس**
الحجر بشیء فی یدہ۔ اور اگر اُس شخص سے ہو سکے کہ حجر کو کسی ایسی چیز سے چھوئے جو اُسکے ہاتھ میں ہے۔ **کالعرجون وغیرہ**
جیسے شاخ خرما وغیرہ۔ ف۔ یعنی پاک لچی وغیرہ سے۔ **ثم قبل ذلک فعلہ**۔ پھر اس ہاتھ کی چیز کو چوم لے تو وہ ایسا کرے۔
لما روی انہ علیہ السلام طاف علی راحلتہ واستلم الارکان بمحجن۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سواری
پر طواف کیا اور ارکان کو ایک محجن یعنی چھڑی سے استلام فرمایا۔ ف۔ پھر محجن کو بوسہ دیا۔ کما فی روایۃ البخاری ومسلم وابی داود
اور ظاہر اسواری پر طواف ایک مرتبہ بوجہ بیماری کے تھا جیساکہ امام محمد نے آثار میں روایت کیا اور بار دیگر اسواسطے تھا کہ لوگ
آپ کو دیکھ سکیں اور جو چاہیں دریافت کرتے جاویں جیساکہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رض میں ہے۔ پھر یہ بھی طواف فرض میں نہیں
تھا تاکہ دوسری احادیث سے تعارض ہو اور مقام کو شیخ ابن الہمام رح نے مبسوط محقق کیا ہے۔ الحاصل جب لب یا ہاتھ سے
استلام نہو سکے بوجہ ازدحام کے لیکن یہ ممکن ہو کہ کسی چیز کو چھو کر اُسی کو بوسہ دیدے تو یہی کرے۔ **وان لم یستطع شیئا من**
ذلک استقبلہ۔ اور اگر ان امور میں سے کسی بات پر قادر نہو تو حجر اسود کا استقبال کرے۔ ف۔ یہ مستحب ہے۔ النہایہ۔ **وکبر**
اور اللہ اکبر کہے۔ **وہلل**۔ اور لا الٰہ الا اللہ کہے۔ **وحمد اللہ تعالیٰ**۔ اور اللہ تعالیٰ کی حمد کرے۔ ف۔ الحمد للہ رب العالمین
ومانند اسکے۔ **وصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم**۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ ف۔ اور ہر پھیرے میں
حجر اسود کے پاس یہی کرے جو اول کیا ہے۔ ف۔ رہا یہ کہ جب حجر اسود پر لب سے بوسہ ممکن ہو تو کیا اُسپر اللہ تعالیٰ کے واسطے
سجدہ کرنا مستحب ہے تو ابن المنذر وبیہقی نے حضرت عمر رض سے روایت کی کہ بوسہ دینے کے بعد اُسپر سجدہ کیا اور کہا کہ میں نے
حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح دیکھا۔ اور حاکم ودارقطنی نے ابن عباس سے مرفوعاً روایت کی۔ پس جمہور اہل العلم کے نزدیک
مستحب ہے اور شیخ عزالدین بن عبدالسلام نے ابوحنیفہ وصاحبین سے بھی استحباب نقل کیا اور مالک رح تنہا اُسکو بدعت کہتے
ہیں۔ شیخ قوام الدین اکاکی نے کہا کہ ہمارے نزدیک اولیٰ یہ کہ سجدہ نہ کرے اسلیے کہ مشہور روایات میں نہیں ہے۔ سفع۔
الحاصل مکہ پہونچکر پہلے مسجد میں جاوے اور مسجد میں پہلے طواف کرے اور طواف میں پہلے حجر اسود کو جاوے اور اُسکو دیکھکر
ہاتھ اُٹھاکر تکبیر وتہلیل وحمد وصلوٰۃ اور جگہ پاوے بلا مزاحمت تو اُسکو لب سے بوسہ دیکر چاہے اُسپر سجدہ کرے ورنہ ہاتھ سے

چھوکر ورنہ کسی چیز سے چھوکر اسی کو بوسہ دے ورنہ سامنے ہو کر تکبیر و تہلیل وغیرہ کافی ہے۔ **وقال ثم اخذ عن یمینہ مما یلی الباب۔**
اور کہا کہ پھر اپنے داہنی طرف جہاں سے متصل دروازہ ہے شروع کرے۔ **ف۔** یعنی طواف پھیرنے کے لیے اس مقام سے کیونکہ
کیونکہ اگر بائیں طرف سے لیا تو طواف اُلٹا ہوگا اور وہ امام مالک و شافعی واحمد کے نزدیک شمار میں نہیں ہے اور مبسوط شیخ الاسلام
میں کہا کہ بعض مشائخ کے نزدیک نہیں جائز اور بعض کے نزدیک جائز ہے ع۔ لیکن بالاتفاق اسکو ایسا کرنا حلال نہیں ہے اور
غایۃ البیان میں زعم کیا کہ ہمارے نزدیک بھی شمار میں نہیں ہے اور یہ خلاف مذہب ہے۔ ن۔ چنانچہ اوندھے طواف کا حکم ہمارے
نزدیک یہ کہ جب تک مکہ میں ہے اُسکو اعادہ کرے اور اگر واپس آیا تو اُسپر ایک قربانی واجب ہے۔ الذخیرہ ع۔ پس معلوم ہوا کہ
جیسے حجر اسود سے شروع کرنا واجب ہے اُسی طرح داہنی جانب سے طواف کرنا واجب ہے۔ اور یہ صحیح مسلم کی طویل حدیث جابر رض
میں گذر چکا کہ بعد ابتداء کے حجر اسود کے داہنی طرف چلے۔ مت۔ **وقد اضطبع ردائہ۔** یعنی وقد اضطبع بردائہ۔ ن۔ درحالیکہ
اپنی چادر کے ساتھ اضطباع کر چکا ہو۔ **ف۔** یعنی بعد استلام حجر اسود کے اضطباع کرکے داہنی طرف سے طواف شروع کرے
فیطوف بالبیت سبعۃ اشواط۔ پس خانہ کعبہ کے گرد سات پھیر گھومے۔ **لما روی انہ علیہ السلام۔** کیونکہ روایت ہے کہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے۔ **ف۔** کہ مکہ پہنچکر پہلے حجر اسود سے ابتدا کی یعنی۔ **استلم الحجر۔** حجر اسود کو استلام کیا۔ **ثم اخذ عن یمینہ
مما یلی الباب فطاف سبعۃ اشواط۔** پھر لیا اپنے داہنی سے جہاں کہ باب سے متصل ہے پس سات پھیر طواف کیا کہ
تین میں رمل کیا اور چار میں قدم سے چلے۔ رواہ مسلم عن جابر رض۔ **والاضطباع۔** اور اضطباع۔ **ف۔** دراصل اضطباع باب
انفعال ماخوذ از ضبع بمعنی بازو ہے اور یہاں مراد۔ **ان یجعل ردائہ تحت ابطہ الایمن ویلقیہ علی کتفہ الایسر۔** یہ کہ اپنی چادر
کو اپنے داہنی بغل کے نیچے سے نکال کر اسکو بائیں کندھے پر ڈالے۔ **ف۔** جیسا کہ عمرہ جعرانہ میں صحابہ رض کا اسی طرح کرنا ابوداؤد
نے باسناد حسن روایت کیا۔ **وھو سنۃ۔** اور اضطباع سنت ہے۔ **وقد نقل ذلک عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔** اور
اضطباع کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوا ہے۔ **ف۔** چنانچہ ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ نے حدیث یعلی بن امیہ
سے روایت کیا۔ **قال ویجعل طوافہ من وراء الحطیم۔** کہا کہ اور یہ شخص اپنے طواف کو حطیم کے گرد سے کرے۔ **ف۔** یعنی طواف
میں حطیم کو داخل کرے حطیم کو حجر بھی کہتے ہیں۔ یہ اسواسطے کہا کہ عمارت بنانے میں حطیم کو باہر کر دیا ہے۔ **وھو اسم لموضع فیہ
المیزاب۔** اور حطیم ایک جگہ کا نام ہے جسمیں میزاب الرحمۃ واقع ہے۔ **سمی بہ لانہ حطم من البیت ای کسر۔** اسکا نام حطیم اسواسطے
ہوا کہ وہ بیت میں سے حطم یعنی توڑا گیا ہے۔ **ف۔** یعنی زمانہ جاہلیت کے کافروں نے جب خانہ کعبہ کی عمارت بنائی تو خرچ نہ ہونے
سے اُسکو بیت اللہ میں سے الگ کر دیا اور وہاں توڑ دیا تھا۔ **وسمی حجرا لانہ حجر منہ ای منع۔** اور اسکا نام حجر بھی ہوا
کیونکہ وہ بیت اللہ سے محجور یعنی ممنوع کیا گیا۔ **ف۔** یعنی کافر بنانے والوں نے اپنا ہاتھ اسکو داخل کرنے سے روک
لیا کیونکہ انکے پاس زیادہ خرچ نہیں تھا۔ **وھو من البیت۔** حالانکہ حطیم مذکور بیت اللہ میں سے ہے۔ **لقولہ علیہ السلام فی
حدیث عائشہ رض فان الحطیم من البیت۔** کیونکہ حضرت عائشہ رض کی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان خود موجود
ہے کہ حطیم بیت اللہ میں سے ہے۔ **ف۔** اور فرمایا کہ اگر تیری قوم کا زمانہ کفر انکے نزدیک نہوتا تو میں خانہ کعبہ کو بنائے ابراہیم ع
پر بناتا کہ حطیم کو اسمیں داخل کرتا اور اسکا دروازہ زمین سے برابر کرتا۔ کما فی الصحیحین وغیرہ۔ اور جب عبد اللہ بن زبیر رض کی
خلافت کا زمانہ ہوا تو عبد اللہ بن الزبیر نے موافق حدیث ام المؤمنین عائشہ رض کے خانہ کعبہ کو بنائے ابراہیم علیہ السلام
پر کر دیا پھر جب عبد الملک بادشاہ شام کی طرف سے حجاج ثقفی ظالم نے فتح پائی تو عبد الملک کے حکم سے پھر اُسکو زمانہ
جاہلیت کی وضع پر کر دیا حالانکہ پیچھے اُسکو حدیث پہنچی تو نادم ہوا۔ پھر خلفائے عباسیہ کا زمانہ آیا تو ہارون الرشید نے
اسکو موافق بنائے ابراہیم چاہا لیکن امام مالک وغیرہ نے اسکو تنبیہ کیا کہ اسمیں یہ خوف ہے کہ آئندہ بادشاہوں میں یہ دلیری

پیدا ہو جاوے کہ خانہ کعبہ کو توڑ کر اپنی اپنی خواہش پر بنوایا کریں یعنی مثلاً تو بعوض نئی عمارات ہی میں تمام ہو لہذا ہارون سے
ہاتھ روکا اور تمام تحقیق مترجم کی تفسیر جلیل میں ہے۔ پھر واضح ہو کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رض میں ثبوت ہوا کہ چھ ذراع حطیم
سے بیت میں سے ہے اور زیادہ نہیں بالجملہ حطیم جب کہ بیت اللہ سے ٹھہرا اور طواف بیت اللہ کا فرض ہے۔ فلھذا یجعل الطواف
من ورائہ۔ لہذا طواف کو گرد حطیم سے کیا جاتا ہے حتی لو دخل الفرجۃ التی بینہ و بین البیت لا یجوز۔ حتی کہ اگر طواف کرنے والا
اس کشادگی میں داخل ہوا جو حطیم و بیت کے درمیان ہے تو جائز نہیں۔ ف۔ یعنی ایسا کرنا حلال نہیں ہے تو کل کا اعادہ واجب
ہے اور اگر اپنے کل اعادہ نہ کیا بلکہ اسی کشادگی سے حطیم کا کر لیا تو ہو گی۔ مع ف۔ اگر کہا جاوے کہ پھر نماز میں حطیم کا استقبال کافی
ہوگا جب کہ اسکا بیت سے ہونا ثبوت ہوا۔ جواب یہ کہ جسقدر بیت بنا ہوا علاوہ تو بالیقین بخبر متواتر ہے تو اسکا استقبال قطعاً
بیت کا استقبال ہے اور حطیم بھی بیت سے ثبوت ہوا۔ الا انہ اذا استقبل الحطیم وحدہ لا یجزیہ الصلوۃ۔ مگر تنافرق ہی
کہ اگر نمازی نے تنہا حطیم کا استقبال کیا تو اسکی نماز جائز نہ ہوگی۔ لان فرضیۃ التوجہ ثبت بنص الکتاب۔ کیونکہ قبلہ کا
استقبال فرض ہونا تو نص قرآن سے ثبوت ہوا۔ ف۔ یعنی قطعی۔ اور حطیم کا بیت سے ہونا بخبر واحد ثابت ہوا۔
فلا یتادی بما ثبت بخبر الواحد احتیاطاً۔ تو یہ استقبال فرض نہیں ادا ہو گا ایسی چیز سے جو خبر واحد سے ثبوت ہوئی
بطریق احتیاط۔ ف۔ یعنی احتیاط یہی کہ ہم کہیں جو خبر الواحد سے ثبوت ہوئی اس سے قطعی ثبوت ادا ہو۔ والاحتیاط
فی الطواف ان یکون وراءہ۔ اور طواف میں احتیاط یہی کہ حطیم کے گرد سے ہو۔ ف۔ تاکہ قطعاً بیت اللہ کا طواف
ہو جاوے۔ اور یہاں بعض تدقیقات ہیں جو عربی شرح کے لائق ہیں۔ م۔ الحاصل حطیم سمیت سات پھیر طواف کرے
ہر پھیر کو ایک شوط کہتے ہیں۔ قال و یرمل فی الثلث الاول من الاشواط۔ کہا کہ اور سات پھیروں میں سے اول کے
تین پھیر میں رمل کرے۔ والرمل ان یہز فی مشیہ الکتفین کالمبارز یتبختر بین الصفین۔ اور رمل یہ چال ہے کہ اپنی رفتار
میں اپنے دونوں کندھوں کو جنبش دے جیسے لڑنے والا دونوں صفوں کے درمیان اکڑتا ہوا چلتا ہے۔ وذلک مع الاضطباع
اور یہ بات اضطباع کے ساتھ حاصل ہوگی۔ ف۔ اسی واسطے پہلے اضطباع سے بازو کھولنے کا حکم مذکور ہوا۔ وکان سببہ
اظہار الجلد للمشرکین حین قالوا اضناہم حمی یثرب۔ اور رمل کا سبب تو مشرکوں کے واسطے دلیرانہ قوت کا اظہار
تھا جب انھوں نے کہا تھا کہ ان مسلمانوں کو مدینہ کے بخار نے نحیف کر ڈالا۔ ف۔ چنانچہ ابن عباس رض نے روایت
کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم مکہ میں آئے (یعنی بعد صلح کے عمرہ قضاء ادا کرنے کو) اور
حال یہ تھا کہ آپ کے اصحاب کو مدینہ کے بخار نے شست کر دیا تھا (یعنی مکہ سے جو لوگ آپ کے ساتھ ہجرت کر کے مدینہ
گئے تھے وہ ضعیف ہو گئے تھے)۔ تو مشرکوں نے آپس میں کہا کہ کل تمہارے یہاں ایسی قوم آویگی جنکو بخار نے شست
کر دیا ہے اور بخار کی وجہ سے انھوں نے سختی اٹھائی ہے (انکو ایمانی قوت خداداد کی خبر نہیں تھی)۔ پس مشرکین کہ حطیم سے متصل
بیٹھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحاب رض کو حکم دیا کہ تین پھیروں میں رمل کریں اور دونوں رکن کے درمیان
قدم چلیں تاکہ مشرکین انکی دلیرانہ قوت دیکھیں (جب مشرکوں نے یہ دیکھا) تو کہنے لگے کہ یہ لوگ جنکو تم نے گمان کیا تھا
کہ بخار نے شست کر دیا ہے یہ تو ہم لوگوں سے زیادہ پھرتی والے دلیر ہیں۔ الصحیحین وغیرہما۔ اور دونوں رکن سے مراد
رکن یمانی اور حجر اسود ہیں۔ پھر علماء رح نے اختلاف کیا۔ بعض نے کہا کہ اسکا سبب تو مشرکوں پر اظہار جلادت تھا
اور جب مشرکین نہیں رہے تو اظہار جلادت کی حاجت نہیں پس رمل بھی نہیں رہا۔ اور جمہور کے نزدیک رمل کیا جاوے
اگرچہ ابتدائی سبب یہی تھا لہذا امام مصنف رح نے فرمایا۔ ثم بقی الحکم بعد زوال السبب فی زمن النبی علیہ السلام
پھر سبب مذکور زائل ہو جانے کے بعد بھی حکم یعنی رمل کرنا باقی رہا زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی۔ ف۔ جیسا کہ

صحیح مسلم کی حدیث جابر رض در باب حجۃ الوداع مین مذکور ہے - وبعدہ - اور بعد زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی سنت
چنانچہ حضرات خلفاے راشدین و صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین وغیرہم سب نے رمل کیا ہے - چنانچہ بخاری وغیرہ نے حضرت عمر رض
سے اسکی تقریر روایت کی ہے - پس حاصل یہ ہوا کہ اب بھی اول کے تین پھیرون مین رمل کرے - ویمشی فی الباقی علی ہیئتہ - اور
باقی چار پھیرون مین اپنے سکون و وقار پر چلے - ف - یعنی اللہ تعالی کے حضور مین تواضع اور خشوع کے ساتھ چلے - علی ذلک
اتفق رواۃ نسک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - اسی طریقہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال حج روایت
کرنے والون نے اتفاق کیا ہے - ف - یعنی سب راوی اسی طریقہ پر متفق ہین - والرمل من الحجر الی الحجر ہو المنقول
من رمل النبی علیہ السلام - اور رمل کرنا حجر اسود سے حجر اسود تک یہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے رمل سے مذکور ہے
ف - یعنی پورا پھیرا تین مرتبہ جیسا کہ صحیح مسلم و ابی داؤد و نسائی و ابن ماجہ مین ابن عمر رض سے اور صحیح مسلم و ترمذی مین جابر رض
سے اور مسند احمد مین ابو الطفیل سے مروی ہے برعکس انکی احادیث کو ابن عباس رض کی حدیث مذکور پر تقدیم دی گئی جس مین
دونون رکنون کے درمیان قدمی رفتار مذکور ہے بلکہ لازم ہے کہ تاویل سے اسکے یہی معنی لیے جاوین اور اصل یہ ہے کہ جب دو حدیث
صحیح مین سے ایک مین نفی اور دوسرے مین ثبوت نکلتا ہو تو ثبوت مقدم ہوتا ہے - پھر رمل کی جو تفسیر مصنف رح نے کی
یہی مبسوط مین مذکور ہے اور بعض نے کہا کہ رمل یہ ہے کہ چھوٹے قدمون کے ساتھ تیز چال ہو یعنی بطور دوڑ کے سو اگر بھولا اگر
ایک پھیر معمولی چال سے طواف کرکے یاد کیا تو صرف دو پھیرون مین رمل کرے اور اگر تین پھیرے کے بعد یاد کیا تو پھر رمل نہین
کریگا - مف - فان زحمہ الناس فی الرمل - پھر اگر رمل مین لوگ اسپر ازدحام کرین - ف - حتی کہ رمل کی راہ
نہ پاوے - قام فاذا وجد مسلکا رمل - تو کھڑا رہ جاوے پھر جب راہ پاوے تو رمل کرے - لانہ لا بدل لہ فیقف
حتی یقیمہ علی وجہ السنۃ - کیونکہ رمل کا کوئی بدل نہین ہے - تو ٹھہر جاوے تاکہ اسکو سنت طور پر ٹھیک کرے - بخلاف
الاستلام لان الاستقبال بدل لہ - برخلاف حجر اسود کو استلام کرنے کے کہ وہان ہجوم مین ٹھہرے نہین کیونکہ اسکی
طرف متوجہ ہو جانا اسکے استلام کا بدل ہے - قال ویستلم الحجر کلما مر ان استطاع - کہا اور حجر اسود کو استلام کرے ہر بار جب
گذرے بشرطیکہ قدرت ہو - ف - یعنی بغیر کسی کو ہٹائے وایذا دیے اسکو بوسہ دے سکے - لان اشواط الطواف کرکعات
الصلوۃ - اسواسطے کہ طواف کے پھیرے مانند رکعات نماز کے ہین - ف - اور حجر کو بوسہ دینا بمنزلہ تکبیر کے - فکما یفتتح
کل رکعۃ بالتکبیر یفتتح کل شوط باستلام الحجر - تو جیسے ہر رکعت کو تکبیر سے شروع کیا جاتا ہے یونہی ہر پھیر کو حجر اسود
کے استلام سے شروع کیا جائیگا - ف - پس موقع پاوے تو لب سے بوسہ دے اور نہ ہو سکے تو ہاتھ سے مس کرکے ہاتھ کو
چوم لے اور یہ بھی نہ ہو سکے تو ہاتھ کی چھڑی وغیرہ سے چھو کر چھڑی کو بوسہ دے - م - وان لم یستطع الاستلام استقبل - اور
اگر اسکو حقیقی استلام کی قدرت نہ ہو تو اسکا بدل یعنی استقبال کرے - ف - یعنی حجر اسود کی طرف متوجہ ہو جاوے - و
کبر وہلل - اور تکبیر و تہلیل کرے - علی ما ذکرنا - بنا بر انکہ ہم ذکر کر چکے ہین - ف - مصنف نے ہر پھیر پر استلام حجر اسود
کے واسطے دلیل قیاس ذکر فرمائی بر بنائے قولہ علیہ السلام الطواف بالبیت صلوۃ - یعنی خانہ کعبہ کا طواف کرنا نماز ہے - چونکہ حقیقی
نماز نہین تو مجازا مشابہت اسی معنی مین ہے کیونکہ شرط مثلا طہارت جو نماز مین ہے طواف مین شرط نہین ہے - م - اور دلیل منقول یہ ہے
حدیث منصوص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ پر طواف کیا اور ہر بار جب رکن پر آئے یعنی حجر اسود پر تو اسکی طرف
اشارہ کیا ایک چیز سے جو آپ کے ہاتھ مین تھی اور تکبیر کہی - کما رواہ البخاری وغیرہ - پھر امام مصنف وغیرہ بہت مشائخ
نے یہ ذکر نہین کیا کہ ہر بار ہاتھ اٹھاوے یا نہین - پس اگر ہم عموم حدیث جس سے ہاتھ اٹھانا ثبوت کیا گیا ہے لحاظ کرین
تو ہر بار ہاتھ اٹھانا چاہیے اور اگر ہم یہ دیکھین کہ اس حدیث مین ہاتھ اٹھانا استلام حجر اسود کے وقت مذکور نہین اور

صحت کو نہیں پہونچا تو ظاہر ہوتا ہے کہ ہاتھ اٹھانا نہیں چاہیے - بلکہ قیاس مذکور بھی اسی کو مفید ہے اسواسطے کہ ہر رکعت نماز کے شروع میں سوائے تکبیر کے ہاتھ اٹھانا نہیں ہے اور میرے اعتقاد میں یہی قول صواب ہے یعنی ہاتھ نہیں اٹھاویگا۔ **ویستلم الرکن الیمانی** - اور طواف کرنے والا رکن یمانی کو بھی استلام کرے - **وہو حسن فی ظاہر الروایۃ** - اور اس رکن کو بوسہ دینا ظاہر الروایۃ میں اچھا ہے - **ف** یعنی مستحب ہے - **وعن محمد رح انہ سنۃ** - اور امام محمد سے نوادر میں آیا کہ یہ سنت ہے - **ف** حدیث ابن عمر رض کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوائے حجر اسود اور رکن یمانی کے کسی کو استلام نہیں کیا - کما فی الصحیحین وغیرہما - اور حدیث ابن عمر رض کہ جب سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دونوں رکن کا استلام کرتے دیکھا ہے میں نے کبھی انکا استلام نہیں چھوڑا - کما فی صحیح مسلم - ان احادیث سے صرف یہ ثبوت ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکن یمانی کو استلام فرمایا ہے پس مستحب ہے اور مواظبت نہیں نکلتی تاکہ سنت ثابت ہو - ہاں دارقطنی کی روایت میں البتہ ہے کہ قال کان یقبل الرکن الیمانی ویضع یدہ علیہ - یعنی رکن یمانی کو بوسہ دیا کرتے اور اسپر اپنا دست مبارک رکھا کرتے تھے - یہ دلیل مواظبت ہے بلکہ اس سے بھی ظاہر ہے روایت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ترک نہیں فرماتے کہ حجر اسود و رکن یمانی کو اپنے ہر طوف میں استلام کریں - رواہ احمد وابو داؤد - مجاہد رح نے کہا کہ رکن یمانی پر ہاتھ رکھکر دعا مستجاب ہے - حدیث ابو ہریرہ رض مرفوع ہے کہ رکن یمانی پر ستر ہزار فرشتہ موکل ہیں تو جس نے کہا کہ اللہم انی اسألک العفو والعافیۃ فی الدنیا والآخرۃ ربنا اٰتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الآخرۃ حسنۃ وقنا عذاب النار تو یہ ملائکہ آمین کہتے ہیں ادعیہ طواف - جب طواف شروع کرے حجر اسود اور باب کعبہ کے درمیان ملتزم کے محاذی پہونچے تو یہ دعا مانگے - اللہم البیت بیتک ... عندک غفلت رضیتی فاقبل ... واعطنی ... وارحم تضرعی وجد لی بمغفرتک واعذنی من مضلات الفتن - اللہم ان لک علی حقوقا فتصدق بہا علی - اور جب باب کعبہ کے محاذی ہو تو کہے کہ اللہم ہذا البیت بیتک وہذا الحرم حرمک وہذا الامن امنک وہذا مقام العائذ بک من النار اللہم انی اعوذ بک من النار فاعذنی منہ - اور جب رکن عراقی کے محاذی پہونچے تو کہے کہ اللہم انی اعوذ بک من الشک والشرک والشقاق والنفاق ومساوی الاخلاق وسوء المنقلب فی المال والاہل والولد - اور جب میزاب الرحمۃ کے مقابل پہونچے تو کہے اللہم انی اسألک ایمانا لا یزول ویقینا لا ینفد ومرافقۃ نبیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم - اللہم اظلنی تحت ظل عرشک یوم لا ظل الا ظلک واسقنی بکاس محمد صلی اللہ علیہ وسلم شربۃ لا اظماء بعدہا ابدا - اور جب رکن شامی کے مقابل پہونچے تو کہے - اللہم اجعلہ حجا مبرورا وسعیا مشکورا وذنبا مغفورا وتجارۃ لن تبور یا عزیز یا غفور - اور جب رکن یمانی پر آوے تو کہے - اللہم انی اعوذ بک من الکفر واعوذ بک من الفقر واعوذ بک من عذاب القبر ومن فتنۃ المحیا والممات واعوذ بک من الخزی فی الدنیا والآخرۃ - ابو داؤد کی روایت سے حدیث میں درمیان رکن یمانی و حجر اسود کے یہ دعا ہے کہ اللہم ربنا اٰتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الآخرۃ حسنۃ وقنا عذاب النار - واضح ہو کہ یہ ایسے طواف میں کہ جسمیں رمل ہے اور آہستگی و سہولت سے ہو اور واضح ہو کہ اصل طواف میں ذکر الٰہی و حمد وثنا و دعا ہے اور اسمیں روایات بہت کثیر ہیں لہذا متاخرین نے انکو مرتب سے جمع کر دیا جیسا کہ معلوم ہوا - اور سنن ابن ماجہ میں حدیث ابو ہریرہ رض سے مرفوعا فضیلت آئی کہ طواف میں بدون کلام کے سات مرتبہ سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم - پڑھے - واضح ہو کہ طواف میں قرارت قرآن کسی روایت میں معلوم نہیں ہوا - اور طواف الزیارۃ میں آتا ہے - **ولا یستلم غیرہما** - اور سوائے حجر اسود اور رکن یمانی کے اور کو استلام نہیں کریگا - **ع** - پس رکن شامی و عراقی کا استلام نہ کرے - **فان النبی علیہ السلام کان یستلم ہذین الرکنین ولا یستلم غیرہما** - جیسا کہ صحاح الستہ میں سوائے ترمذی کے مروی ہے - **ویختم الطواف بالاستلام** - یعنی استلام الحجر اور طواف کو ختم کرے استلام پر یعنی حجر اسود کے استلام پر **ف** - نہ رکن یمانی کے استلام پر - **م** - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں ایسا ہی کیا ہے - **ع** - **قال** - امام

قدوری نے کہا کہ پھر - ف - یعنی سات پھیر طواف بروجہ مذکور ختم کرکے - یاتی المقام - مقام مین آوے - ف - یعنی مقام ابراہیم مین اور مراد وہ پتھر جسپر ابراہیم علیہ السلام نے بنائے کعبہ کے وقت قیام کیا تھا اور اُسمین آپ کے قدم کا نشان نمکیا یہی وہ جہان ہر وہان آوے ع - فیصلی عندہ رکعتین - پس اسکے پاس دو رکعتین پڑھے - او حیث تیسر من المسجد - یا مسجد الحرام مین جہان میسر آوے پڑھ لے - ف - اور ابو حنیفہ وشافعی و احمد مع اُنکے اصحاب کے متفق ہین کہ یہ دونو رکعتین اگر وہان بھی میسر نہون تو جہان یاد آوے حتی کہ بعد واپسی حج کے راہ یا وطن مین پڑھے اور متفق ہین کہ یہ دونون رکعت کچھ طواف صحیح ہونے کی شرط نہین ہین - غیر ازینکہ ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک واجب ہین اور شافعی و احمد کے نزدیک سنت موکدہ ہین جو کہ ہمارے نزدیک وجوب کے معنی ہین - مع - وہی واجبۃ عندنا - اور یہ دوگانہ ہمارے نزدیک واجب ہے - وقال الشافعی سنۃ لانعدام دلیل الوجوب - اور شافعی رح نے کہا کہ سنت ہین بوجہ دلیل وجوب منعدم ہونے کے - ولنا قولہ علیہ السلام ولیصل الطائف لکل اسبوع رکعتین - ہماری دلیل یہ قول ہے کہ طواف کرنے والا ہر سات پھیرے کے لیے دوگانہ پڑھے - ف - بصیغہ امر حکم دیا - والامر للوجوب - اور صیغہ امر کا وجوب کے لیے ہوتا ہے - ف - تو واجب ہونے کی دلیل مل گئی - یہ استدلال اسطرح رد کیا گیا کہ یہ حدیث بے اصل ہے - پس استدلال یہ کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر رض مین گذرا کہ جب آپ مقام ابراہیم مین آئے تو آپ نے پڑھا قولہ تعالی واتخذوا من مقام ابراہیم مصلی - یعنی مقام ابراہیم سے مصلی بناؤ - مراد یہ کہ وہان نماز پڑھو کیونکہ نفس مصلی بنانا ہمارے اوپر موقوف نہین ہے پس آیت سے اشارہ فرمایا کہ یہاں نماز پڑھنا اسی حکم امر کی فرمانبرداری ہے اور امر واسطے وجوب کے ہے - پھر چونکہ استنباط کیا گیا تو فرض کا درجہ نہین بلکہ واجب کا درجہ ہوا - صحیح بخاری مین تعلیقاً قول زہری ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی طواف سات پھیر نہین کیا مگر دو رکعت نماز پڑھی - عبد الرزاق نے اسکو موصول اسناد سے عطاء سے مرسل روایت کیا - چونکہ یہ فعل دائمی مواظبت کا ہے تو مفید وجوب ہے - پھر طواف خواہ نفل ہو یا واجب ہو دوگانہ واجب ہے یہی صحیح ہے - اگر طفل کو ساتھ لیکر طواف کیا تو اسکی طرف سے دوگانہ نہین پڑھیگا - بعد دوگانہ کے اس دعائے آدم علیہ السلام کی فضیلت مذکور ہے اللھم انک تعلم سری وعلانیتی فاقبل معذرتی وتعلم حاجتی فاعطنی سؤلی اللھم انی اسالک ایمانا یباشر قلبی ویقینا صادقا حتی اعلم انہ لن یصیبنی الا ما کتبت علی رضا بما قسمت لی اسکی فضیلت فتح القدیر مین مبسوط ہے - م - ثم یعود الی الحجر فیستلمہ - پھر حجر اسود کی طرف لوٹے پس اسکو استلام کرے - لما روی ان النبی علیہ السلام لما صلی رکعتین عاد الی الحجر - کیونکہ مروی ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب دوگانہ پڑھا تو حجر کی طرف واپس آئے - ف - جیسا کہ حدیث جابر رض مین گذرا - والاصل ان کل طواف بعدہ سعی یعود الی الحجر لان الطواف لما کان یفتتح بالاستلام فکذا السعی یفتتح بہ بخلاف ما اذا لم یکن بعدہ سعی - اور اصل کلی یہ ٹھہری ہے کہ ہر طواف جسکے بعد سعی صفا و مروہ ہے اسمین حجر اسود کی طرف عود کریگا کیونکہ جب طواف کا شروع کرنا استلام حجر اسود کے ساتھ تھا تو سعی بھی استلام کے ساتھ شروع کرے بخلاف اسکے جبکہ ایسا طواف ہو کہ اسکے بعد سعی نہین ہے - ف - تو اسمین حجر اسود کی طرف پھرنا نہوگا - اور یہ قاعدہ کلیہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے نکالا گیا ہے - ف - قال وہذا الطواف طواف القدوم ویسمی طواف التحیۃ - اور قدوری نے فرمایا کہ یہ طواف یعنی جو ابتدا اسکو اول میں ہے یہ طواف القدوم ہے اور اسی کو طواف التحیۃ بھی کہتے ہین - ف - جیسے اول ملاقات پر آدمی سلام کرتا ہے - وہو سنۃ اور یہ طواف سنت ہے - ف - اور یہی قول شافعی و احمد ہے ع - یعنی آفاقی کے واسطے جو سفر کرکے مکہ مین داخل ہو جو سنت کا لفظ عبادات مین ایسے فعل کو بھی کہتے ہین جسکا مشروع ہونا سنت سے معلوم ہوا اگرچہ وہ واجب ہو - حالانکہ یہان مراد مقابل واجب ہے لہذا تصریح کی - ولیس بواجب - اور یہ طواف واجب نہین ہے - وقال مالک رح

انہ واجب لقولہ علیہ السلام من اتی البیت فلیحیہ بالطواف۔ ہو۔ مالک نے کہا کہ یہ طواف واجب ہے بدلیل قول حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو بیت اللہ کو آوے تو چاہیے کہ طواف سے اسکا تحیہ ادا کرے۔ ف۔ جیسے مومن سے ملاقات کا تحیہ سلام
کے ساتھ ہے۔ مگر اسوقت واجب نہیں کہ ادائے ارکان کی جلدی ہو۔ کما فی الحلیۃ۔ مع۔ بالجملہ اس حدیث میں صیغہ امر وارد ہے وہ
واجب کی دلیل ہے۔ اسمیں اعتراض اول یہ کہ یہ حدیث ثبوت نہیں ہوئی۔ ولنا ان اللہ تعالیٰ امر بالطواف سعدہ ہماری
دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے طواف کا حکم بصیغہ امر دیا ہے۔ ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ ولیطوفوا بالبیت العتیق۔ والامر المطلق۔ اور امر
مطلق جو کہ قرینہ تکرار یا صریح تکرار سے خالی ہو۔ لایقتضی التکرار ہے۔ وہ مامور بہ کے تکرار کرنے کو مقتضی نہیں ہوتا۔ ف۔ بلکہ جب
ایک مرتبہ تعمیل کردی تو حکم کی فرمانبرداری ہوگئی اگرچہ تکرار نہ کرے۔ وقد تعین طواف الزیارۃ بالاجماع۔ اور باتفاق
طواف الزیارۃ ادا کرنا متعین ہوگیا۔ ف۔ تو یہی طواف بمقتضائے حکم فرض ہو کر تعمیل ہوجائیگی پھر دوسرا کوئی طواف واجب
نہ ہوگا ورنہ تکرار واجب ہونا لازم آویگا۔ اعتراض ہوا کہ قرآن مجید کے حکم سے یہ طواف الزیارۃ بطور رکن فرض ہے اور طواف
القدوم فرض نہیں بلکہ حدیث مذکورہ سے واجب ہے۔ جواب اول یہ کہ حدیث ثابت نہیں اور ثابت ہے مگر وجوب نہوگا اور
اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا جب کہ حدیث کے صیغہ امر سے وجوب نہیں کہا۔ وفیما رواہ۔ اور اس حدیث میں
جو روایت کی۔ ف۔ بر تقدیر ثبوت کے یہ جواب ہے کہ۔ سماہ تحیۃ۔ اس طواف کو تحیہ کہا ہے۔ وہو دلیل الاستحباب
اور تحیہ ہونا استحباب کی دلیل ہے۔ ف۔ تو حدیث کا صیغہ امر مطلق نہیں رہا بلکہ اسمیں قرینہ مستحب ہونے کا لفظ تحیہ سے
موجود ہے۔ اگر وہم ہو کہ قولہ تعالیٰ اذا حییتم بتحیۃ فحیوا باحسن منہا الآیہ۔ یعنی جب تحیہ سلام کے جواب میں وجوب نکالا گیا حالانکہ فحیوا
بلفظ تحیہ ہے تو کہاں استحباب رہا۔ جواب یہ کہ یہاں ابتدائی سلام واجب نہیں بلکہ عوض سلام کے جواب سلام واجب ہے پس
لفظ تحیہ میں قرینہ نہیں رہا بلکہ بطریق قولہ جزاء سیئۃ سیئۃ مثلہا ہے۔ فافہم۔ مع۔ ولیس علی اہل مکۃ طواف القدوم۔
اور اہل مکہ پر طواف القدوم نہیں ہے۔ لانعدام القدوم فی حقہم۔ کیونکہ قدوم انکے حق میں معدوم ہے۔ ف۔ کیونکہ قدوم
تو کہیں سے آنا ہے اور اہل مکہ وہیں کے متوطن ہیں۔ (مسئلہ) مستحب ہے کہ بعد فراغت طواف و دو رکعت کے پہلے زمزم پر جاوے
وہاں جیسے خوب جھک کر اہتمام کو کنویں میں ڈالدے اور کہے اللہم انی اسالک رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من کل داء
پھر ملتزم کو آوے۔ اور کہا گیا کہ ترتیب یوں رکھے کہ پہلے ملتزم سے لپٹ جاوے پھر جاکر دو رکعت طواف پڑھے پھر زمزم
پر آوے پھر لوٹ کر حجر اسود کو بوسہ دیوے۔ ملتزم سے لپٹنا یہ کہ اپنا سینہ و پیٹ اور داہنا گال اسپر رکھے اور اپنے دونوں
ہاتھ کھڑے ہوئے دیوار پر رکھے۔ معف۔ بعد حجر اسود کے استلام کے سعی بین الصفا والمروہ کا قصد کرے۔ قال ثم یخرج
الی الصفا۔ کہا پھر کوہ صفا کی طرف نکلے۔ ف۔ اور مسجد سے نکلتے ہوئے بایاں پاؤں آگے کرے کہتا ہوا کہ
بسم اللہ والسلام علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہم اغفرلی ذنوبی وافتح لی ابواب رحمتک وادخلنی فیہا واعذنی
من الشیطان الرجیم۔ مع۔ فیصعد علیہ۔ پس صفا پر چڑھے۔ ف۔ اسقدر کہ بیت اللہ کو دیکھے۔ اور یہ سنت ہے اور ترک
کردہ لیکن اسپر کچھ لازم نہ ہوگا۔ البدائع۔ ویستقبل البیت ویکبر ویہلل ویصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ویرفع
یدیہ ویدعو اللہ لحاجتہ۔ اور چاہیے کہ بیت اللہ کی طرف منہ کرے اور تکبیر کہے اور تہلیل کہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
پر درود پڑھے اور دونوں ہاتھ اٹھاوے یعنی دعاء کے لیے اور اللہ تعالیٰ سے اپنی مراد مانگے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام
صعد الصفا حتی اذا نظر الی البیت قام مستقبل القبلۃ یدعو اللہ۔ کیونکہ مروی ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کوہ صفا
پر چڑھے یہاں تک کہ جب بیت اللہ کو دیکھا تو قبلہ رخ کھڑے ہوکر اللہ تعالیٰ سے دعا کی۔ ف۔ چنانچہ صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ
میں گذرا کہ صفا سے شروع کیا پس اسپر چڑھے یہاں تک کہ جب بیت اللہ کو دیکھا تو قبلہ کی طرف متوجہ ہوئے پس اللہ تعالیٰ کی

توحید بیان کی اور اسکی تکبیر کہی اور کہا کہ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وہو علی کل شئی قدیر لا الہ الا اللہ وحدہ انجز وعدہ ونصر عبدہ واعز جندہ وہزم الاحزاب وحدہ - پھر اسکے درمیان دعار کی اور اسکو تین مرتبہ کہا - اور دعائے ماثورہ میں یہ کہے لا الہ الا اللہ ولا نعبد الا ایاہ مخلصین لہ الدین ولو کرہ الکافرون اور دونون ہاتھ اٹھا دے اُنکے اندرونی رخ کو آسمان کی طرف کرے جیسے دعار میں کرتے ہیں - پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھکر دعار کرے - ف - ولان الثناء والصلوٰۃ یقدمان علی الدعار تقریباً الی الاجابۃ کما فی غیرہ من الدعوات - اور اس وجہ سے کہ ثنار الٰہی و درود شریف دونون دعار پر مقدم کیے جاوینگے اسکو قبولیت سے نزدیک کرنے کے لیے جیسے دوسری دعاؤن مین ہوتا ہے - وارفع سنۃ الدعار اور دونون ہاتھ اٹھانا دعار کی سنت ہے - ف - یعنی دعار مین طریقہ مسلوک یہی کہ ہاتھ تضرع و عاجزی کے طور پر آٹھاوے - چنانچہ ابوداؤد و ترمذی مین احادیث مین اور ابوداؤد نے ایک حدیث کی طرق کو واہی کہا ہے ورنہ شیخ نووی رح نے کہا کہ مین نے شرح المہذب مین قریب تیس احادیث کے وارد کین کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دعار مین ہاتھ اٹھانا ثبوت ہے - مع رابکو، صفا پر چڑھنا تو وہ سنت ہے - کما فی البدائع - وانما یصعد الصفا بقدر ما یصیر البیت بمرائی منہ لان الاستقبال ہو المقصود بالصعود - اور صفا پر چڑھیگا اسی قدر کہ بیت اللہ اسکی نگاہ روبرو ہو جاوے اسواسطے کہ استقبال ہی اسکا مقصود ہے - ف - اور استقبال جہانتک ممکن ہو یہ کہ نظر سے روبرو متوجہ ہو - رہا باب الصفا سے نکلنا تو مستحب ہے چنانچہ فرمایا - ویخرج الی الصفا من ای باب شار - اور صفا کی طرف جس دروازہ سے چاہے نکلے - ف - ہان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم البتہ باب الصفا سے نکلے جیسا کہ طبرانی رح نے حضرت جابر و ابن عمر رض سے اور ابن ابی شیبہ نے مرسل عطار سے روایت کیا لیکن یہ نکلنا بطور سنت نہین تھا - وانما خرج النبی علیہ السلام من باب بنی مخزوم وہو الذی یسمی باب الصفا لانہ کان اقرب الابواب الی الصفا - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باب بنی مخزوم سے جسکو باب الصفا کہتے ہین صرف اسی وجہ سے نکلے کہ جملہ ابواب مین سے یہ باب کوہ صفا سے بہت نزدیک ہے - ف - تو اسی کی اتباع کرنا ہمکو مستحب ٹھہرا - یہی صحیح قول ہے - لا انہ سنۃ - نہ آنکہ ایسا کرنا ہم پر سنت ہے - ف - جیسا کہ شافعی رح نے خیال کیا - قال ثم ینحط نحو المروۃ - قدوری نے کہا کہ پھر اُترے جانب مروہ کے - ف - یہ پڑھتا ہوا کہ اللہم استعملنی بسنۃ نبیک وتوفنی علی ملتہ واعذنی من مضلات الفتن برحمتک یا ارحم الراحمین - ف - ویمشی علی ہینتہ - اور چلے اپنی وقار کی چال پر - ف - یعنی بدون تیزی و سستی کے اچھی معمولی چال پر - فاذا بلغ بطن الوادی - پھر جب بطن وادی مین پہونچے - ف - یعنی اُنچائی سے بالکل اُترکر پھر دوبارہ اپنی چال چلے یہانتک کہ وادی کے بطن مین پہونچے یعنی بیچ مین لیکن اس زمانہ مین بطن الوادی بسبب سیل روان کے شناخت تام نہین رہا تھا اسلیے بطن الوادی کو دو میل کے درمیان کر دیا جنمین ایک سبز دو منار اندر دی لہذا مصنف رح نے کہا یسعی بین المیلین الاخضرین سعیا - تو دونون سبز میلین کے درمیان دوڑے ایک معمولی دوڑنا - ف - یہ کہتا ہو کہ اللہم اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انک انت الاعز الاکرم - ف - یہ دونون میل اس امر کے علامت ہین کہ انکے درمیان بطن وادی ہے جسمین دوڑنا واجب ہے - جب بطن وادی کی حد یعنی میل سے نکل جاوے تو کوہ مروہ تک چلے چنانچہ فرمایا - ثم یمشی علی ہینتہ حتی یاتی المروۃ - پھر اپنے وقار کی چال چلے یہانتک کہ مروہ تک آوے - ویصعد علیہا - اور مروہ پر چڑھے - ف - بطریق سنت حتی کہ بیت اللہ کو دیکھے - ویفعل کما فعل علی الصفا اور کرے جیسے صفا پر کیا تھا - ف - یعنی قبلہ رخ ہوکر تکبیر و حمد و ثنار و دعار و درود پڑھنا - لما روی ان النبی علیہ السلام نزل من الصفا وجعل یمشی نحو المروۃ - کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کوہ صفا سے اُترے اور مروہ کی طرف چلنے لگے - ف - حتی کہ بطن وادی تک پہونچے - وسعی فی بطن الوادی - اور بطن وادی مین سعی کی - ف - یعنی دوڑکر چلے - [illegible] دوسری جانب تک - حتی اذا خرج من بطن الوادی مشی - یہانتک کہ جب بطن الوادی

سے باہر ہوے تو چال چلے۔ ف۔ حتی کہ مروہ تک پہونچے۔ حتی صعد المروۃ۔ یہانتک کہ مروہ پر چڑھے۔ ف۔ پھر آخر کر صفا
کی طرف اسی طرح کیا۔ وطاف بینہما سبعۃ اشواط۔ اور صفا ومروہ کے درمیان سات پھیرے طواف کیا۔ ف۔ یہ حدیث
بخاری ومسلم نے ابن عمر رض سے روایت کی اور جابر رض کی حدیث طویل اوپر گذری۔ الحاصل صفا سے مروہ تک اسطرح آوے
کہ دونوں میلین کے درمیان دوڑے اور باقی دونوں طرف اپنی چال چلے۔ وہذا شوط واحد۔ اور یہ ایک پھیرا ہے۔ ف
اسی طرح مروہ سے صفا تک دوسرا پھیرا ہے۔ فیطوف سبعۃ اشواط۔ پس سات پھیر طواف کرے۔ یبدأ بالصفا ویختم
بالمروۃ ویسعی فی بطن الوادی فی کل شوط۔ شروع کرے صفا سے اور ختم کرے مروہ پر اور ہر پھیر میں بطن الوادی یعنی
دونوں میل کے بیچ میں دوڑے۔ لما روینا۔ بدلیل حدیث کے جو ہم ابھی روایت کر چکے۔ ف۔ اور طحاوی حنفی وصیرفی
شافعی وابن جریر نے کہا کہ صفا سے مروہ تک جاکر وہاں سے پھر صفا کو آنا ایک پھیر ہے۔ اور ظاہر المذہب قول کتاب ہے اور وہی
چاروں اماموں وجمہور علماء کا قول ہے۔ کما فی العینی۔ وانما یبدأ بالصفا لقولہ علیہ السلام فیہ ابدؤا بما بدأ اللہ تعالی بہ۔
اور صفا سے شروع اسی وجہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم شروع کرو جس سے اللہ تعالی نے شروع فرمایا۔ ف۔
یعنی افعال حج ادا کرنا شروع کرو جس سے اللہ تعالی نے بیان شروع کیا بقولہ تعالی ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ الخ۔ یہ حدیث
نسائی ودارقطنی وبیہقی ہے بلفظ ابدؤا یعنی تم شروع کرو۔ اور صحیح مسلم وابوداؤد وابن ماجہ ومالک کی روایت میں نبدأ یعنی ہم
شروع کرتے ہیں۔ فرق یہ کہ اول صیغہ امر ہے اور دوم خبر ہے اور مذہب یہ کہ ابتداء بصفا واجب ہے۔ اور واضح ہو کہ صفا ومروہ کے
درمیان طواف بالاتفاق ضروری ہے۔ اس طواف میں بطن الوادی کے درمیان سعی ہے۔ ثم السعی بین الصفا والمروۃ واجب
ولیس برکن۔ پھر صفا ومروہ کے درمیان سعی کرنا واجب ہے اور رکن نہیں ہے۔ ف۔ یہی قول مالک در روایت از احمد رح
ہے۔ وقال الشافعی انہ رکن لقولہ علیہ السلام ان اللہ کتب علیکم السعی فاسعوا۔ اور شافعی رح نے کہا کہ یہ سعی رکن
ہے بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اللہ تعالی نے تم پر سعی کرنا لکھدیا ہے پس تم سعی کرو۔ ف۔ پس لکھدینا فرض میں
مستعمل اور سعی کرو بصیغہ امر ہے تو رکن ہوا حتی کہ ترک کرے تو طواف فاسد ہوگا۔ رہی حدیث تو اسکو شافعی وابن ابی شیبہ
ودارقطنی نے باسناد صحیح روایت کیا۔ جیسا کہ شیخ محقق نے تحقیق کی۔ ولنا قولہ تعالی فلا جناح علیہ ان یطوف بہما۔
اور ہماری دلیل قولہ تعالی فلا جناح الخ یعنی کچھ گناہ نہیں کہ حج یا عمرہ کرنے والا صفا ومروہ کا طواف کرے۔ ومثلہ یستعمل للاباحۃ
اور ایسے مثل کلام واسطے اباحت کے مستعمل ہوتا ہے۔ فینتفی الرکنیۃ والایجاب۔ تو رکن ہونا اور واجب ہونا دونوں جاتے
رہے۔ الا انا عدلنا عنہ فی الایجاب للاجماع بالخبر۔ مگر ہم نے ایجاب میں اس سے عدول کیا بوجہ اجماع کے
بدلیل حدیث مذکور کے۔ ف۔ یعنی قطعی ہونا فرض یا رکن کا تو آیت قرآنی سے ثبوت ہوتا حالانکہ آیت سے خود طواف ہی
فرض بلکہ واجب ہونا بھی ثابت نہیں ہوتا۔ تو رکن نہ ہوا لیکن حدیث مذکور کی وجہ سے ہم نے مقتضائے آیت سے عدول کیا
اور کہا کہ ایسا صیغہ اگرچہ اباحت کے لیے ہے لیکن یہاں بدلیل حدیث کے معلوم ہوا کہ مباح نہیں بلکہ واجب ہے۔ ولان الرکنیۃ
لا تثبت الا بدلیل مقطوع بہ۔ اور اس دلیل سے کہ رکن ہونا ثبوت نہیں ہوتا مگر ایسی دلیل سے جسکے ساتھ قطعی اعتماد
ہو۔ ف۔ اور وہ آیت قرآنی مفید قطع یا حدیث متواتر ومشہور ہے۔ ولم یوجد۔ حالانکہ ایسی دلیل پائی نہیں گئی۔ ف
رہا حدیث میں کتب یعنی تم پر لکھدی" یعنی فرض آتا ہے جیسے کتب علیکم الصیام۔ تم پر روزے لکھے گئے۔ تو فرمایا۔ ثم معنی
ما روی۔ پھر معنی اس حدیث کے جو شافعی نے روایت کی۔ ف۔ کتب علیکم السعی۔ تم پر سعی لکھدی ہے۔ کتب
استحبابا۔ یہ کہ مستحب ہونا سعی کا تم پر لکھدیا۔ کما فی قولہ تعالی کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت الآیۃ۔ جیسے اللہ تعالی
نے اس آیت کتب علیکم اذا حضر الخ میں کتب بمعنی استحباب فرمایا ہے۔ ف۔ کیونکہ وصیت قبل موت کے بالاتفاق

مستحب ہے نہ فرض۔ حق یہ کہ اس تاویل کی کچھ حاجت نہیں اسواسطے کہ جو حدیث امام شافعی رح نے روایت کی اُسی سے امام
استدلال ہے۔ اختلاف صرف یہ کہ آیا حدیث مذکور سے رکن ہونا ثبوت ہوتا ہے یا نہیں تو امام شافعی کے نزدیک ہاں جیسے نماز
میں سورہ فاتحہ ہر شخص کو پڑھنا رکن ہے حتی کہ نہ پڑھے تو نماز باطل ہو اور ہمارے نزدیک نہیں کیونکہ دلیل قطعی نہیں ہے جیسے
سورہ فاتحہ حتی کہ نہ پڑھے تو باطل نہیں مگر اسپر پڑھنا واجب ہے اسی طرح یہ سعی واجب ہے رکن نہیں ہے۔ م ف۔ واضح ہو کہ سعی
صرف ایکبار مشروع ہے لہذا مفرد حج کرنے والے کو افضل یہ کہ اول طواف قدوم کے بعد سعی نہ کرے بلکہ تاخیر کرے۔ اور طواف
یوم النحر فرض کے پیچھے سعی کرے۔ بدائع میں ہے کہ سعی جائز ہونے کے واسطے شرط یہ کہ طواف کے سات پھیرے پورے یا زیادہ
ہو چکے ہوں۔ جب سعی سے فارغ ہو تو مستحب ہے کہ رکن اسود کے محاذی دو رکعت نماز پڑھے جیسا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے حدیث ابن ماجہ و احمد و ابن حبان میں ثابت ہے۔ مف۔ واضح ہو کہ حج میں دعائیں مقبول ہونے کے مواقع یہ ہیں دیدار کعبہ
کے وقت۔ کعبہ میں۔ طواف میں۔ اور حجر اسود و رکن یمانی و میزاب و حجر و ملتزم کے نزدیک و زمزم و مقام ابراہیم و سعی میں
صفا و مروہ پر۔ موقف عرفہ و موقف مزدلفہ میں سحری اسحار کے وقت میں۔ کما فی الفتح۔ الحاصل کہ مکہ میں داخل ہو کر طواف
قدوم ادا کرے جیسے مذکور ہوا۔ ثم یقیم بمکۃ حراما۔ پھر مکہ میں بحالت احرام ٹھہرا رہے۔ لانہ محرم بالحج۔ کیونکہ یہ شخص تو
حج کا احرام باندھنے والا ہے۔ فلا یتحلل قبل الاتیان بافعالہ۔ تو افعال حج ادا کرنے سے پہلے وہ حلال ہونے کا کام نہ
کریگا۔ ف۔ یعنی ایسی بات نہیں کریگا جس سے احرام سے باہر ہو جاتا ہے۔ برخلاف اسکے اگر عمرہ کا احرام باندھے تو طواف
و سعی کے بعد سر منڈا کر یا کترا کر حلال ہو جاوے۔ اور حج کا احرام کبھی نہیں کھل سکتا حتی کہ افعال حج ادا کرے۔ ویطوف
بالبیت کلما بدا لہ۔ اور طواف کرتا رہے خانہ کعبہ کا جب جب اسکا جی چاہے۔ لانہ یشبہ الصلوۃ۔ کیونکہ طواف مشابہ
نماز ہے۔ قال علیہ السلام الطواف بالبیت صلوۃ۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خانہ کعبہ کا طواف کرنا نماز ہے
ف۔ مگر اللہ تعالی نے اسمیں بات کرنا حلال کر دیا ہے پس جو کوئی طواف میں بات کرے تو نہ بولے مگر اچھی بات۔ رواہ الترمذی
و ابن حبان والحاکم و ابو عوانہ و الطبرانی مطع۔ والصلوۃ خیر موضوع۔ اور نماز ایک نیکی وضع کی گئی ہے۔ ف۔ یعنی
رکھدی گئی ہے کہ جسوقت جسکا جی چاہے اسکو حاصل کرے۔ فکذا الطواف۔ تو اسی طرح طواف بھی خیر موضوع ہے۔ ف۔
اور نفل طواف ادا کرنا مانند طواف قدوم وغیرہ کے مشروع ہے۔ الا انہ لا یسعی عقیب ہذہ الاطوفۃ فی ہذہ المدۃ۔ مگر
یہ شخص اس مدت میں ان نفل طوافوں کے پیچھے سعی صفا و مروہ نہیں کریگا۔ لان السعی لا یجب فیہ الا مرۃ۔ اس دلیل
سے کہ سعی تو حج میں نہیں واجب ہوئی مگر ایک مرتبہ۔ والتنفل بالسعی غیر مشروع۔ اور نفل طور پر ادا کرنا سعی میں مشروع
نہیں ہے۔ ف۔ تو صرف ایک ہی مرتبہ سعی رکھی۔ اور چونکہ سعی کا عبادت ہونا صرف نص سے بدون دخل قیاس کے معلوم
ہوا ہے تو صرف اُسی حد تک رہے جہاں نص وارد ہے اور بذریعہ قیاس کے اسکے علاوہ نہیں ثابت کر سکتے ہیں۔ اور طواف کعبہ
نص تنفل کی موجود ہے جیسے ہر طواف کے بعد دوگانہ نماز کی نص قولہ علیہ السلام یصلی الطائف لکل اسبوع رکعتین یعنی طواف
کرنے والا ہر سات پھیرے کے واسطے دوگانہ نماز پڑھے لہذا فرمایا۔ ویصلی لکل اسبوع رکعتین۔ اور یہ نفل طواف کرنیوالا
ہر سات پھیرے طواف کے واسطے دوگانہ نماز پڑھے۔ وہی رکعتا الطواف علی ما بینا۔ اور یہ دوگانہ طواف کا دوگانہ ہے بنابر
اسکے ہم نے بیان کر دی ہے۔ ف۔ یعنی حدیث مذکورہ الصدر۔ قال فاذا کان قبل یوم الترویۃ بیوم۔ قدوری رح نے فرمایا
کہ پھر جب یوم الترویہ سے ایک روز پہلے کا وقت ہو۔ ف۔ یعنی آٹھویں ذی الحجہ سے ایک روز پہلے یعنی ساتویں تاریخ
ہو تو ادائے حج کا اہتمام شروع ہوا اسطرح کہ۔ خطب الامام خطبۃ یعلم فیہا الناس الخروج الی منی۔ امام ایک خطبہ پڑھے
جسمیں لوگوں کو (پہلے سے) سکھلا دے۔ منی کی طرف جانا۔ ف۔ وہاں رات کو بسر کر کے عرفات کو جانا۔ والصلوۃ

بعرفات - ۲ - اور عرفات مین نماز پڑھنا - ف - ظہر و عصر جمع کرنا - والوقوف - ۳ - عرفات مین وقوف - ف - یعنی ٹھہرا رہنا
غروب تک - والافاضۃ - ۴ - وہان سے روانہ ہونا - ف - بدون ادائے نماز مغرب کے حتی کہ مزدلفہ مین مغرب و عشاء
جمع کرین - والحاصل ان فی الحج ثلث خطب - اور حاصل یہ کہ حج مین تین خطبات ہین - اولہا ما ذکرنا - اول خطبہ
جو ہم نے ذکر کیا - ف - یعنی ساتوین تاریخ کو - والثانیۃ بعرفات یوم عرفۃ - اور دوم خطبہ عرفات مین عرفہ کے روز - ف -
یعنی نوین ذی الحجہ کو - والثالثۃ بمنی فی الیوم الحادی عشر - اور سوم خطبہ مقام منی مین گیارھوین تاریخ کو - فیفصل
بین خطبتین بیوم - پس ہر دو خطبہ کے درمیان ایک روز کا فصل کرے - ف - اور یہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و
علی رضی اللہ عنہما سے بروایت ابن المنذر وغیرہ مروی ہے - وقال زفر یخطب فی ثلثۃ ایام متوالیۃ اولہا یوم الترویۃ
لانہا ایام الموسم ومجمع الحاج - اور زفر رح نے کہا کہ پے در پے تین روز خطبہ پڑھے جنمین اول روز یوم الترویہ یعنی آٹھوین ذی الحجہ
ہو اسواسطے کہ یہ ایام خاص اوقات حج کے اور حاجیون کے جمع ہونے کے ہین - ف - لیکن یہ قیاس برخلاف سنت ہے - ولنا
ان المقصود منہا التعلیم - اور ہماری دلیل قیاس یہ کہ مقصود ان خطبون سے تعلیم افعال ہے - ویوم الترویۃ ویوم النحر یوما اشتغال
اما ثمہ ان اور دوسرا دن ادائے افعال مین مشغول ہونے کے دن ہین - ف - اور نوین تاریخ عرفات مین البتہ وقت
وقوف مین لوگون کو سننے کی فرصت ہے - فکان ما ذکرناہ انفع - پس ثبوت ہوا کہ جو ہم نے ذکر کیا وہ زیادہ نافع - وفی القلوب
انجع - اور دلون مین زیادہ موثر ہے - ف - اور یہی موافق بفعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابی بکر رض ہے - لہذا ساتوین کو اول
خطبہ سنا دے - فاذا صلی الفجر یوم الترویۃ بمکۃ - پھر جب آٹھوین روز جسکو یوم الترویہ کہتے ہین نماز فجر کو مکہ مین پڑھ چکے
خرج الی منی - تو منی کو نکلے - ف - یعنی بعد طلوع آفتاب کے - فیقیم بہا حتی یصلی الفجر من یوم عرفۃ - پس منی مین
مقیم رہے یہانتک کہ روز عرفہ یعنی نوین کی فجر کی نماز پڑھ لے - ف - یہی طریقہ سنت ہے - لما روی ان النبی علیہ السلام
صلی الفجر یوم الترویۃ بمکۃ فلما طلعت الشمس راح الی منی فصلی بمنی الظہر والعصر والمغرب والعشاء والفجر
ثم راح الی عرفات - کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم الترویہ کو مکہ مین فجر کی نماز پڑھی پھر جب آفتاب
طلوع ہوا تو منی کی طرف روانہ ہوئے پس منی مین ظہر و عصر و مغرب و عشاء و فجر کی نمازین پڑھین یعنی وہین رہے فجر تک حتی کہ
نماز فجر پڑھی پھر عرفات کو روانہ ہوئے - ف - کما فی صحیح مسلم عن جابر رض اور واضح ہو کہ منی مین ہو کر عرفات جانا اصل مقصود
ہے لہذا فرمایا - ولو بات بمکۃ لیلۃ عرفۃ وصلی بہا الفجر ثم غدا الی عرفات ومر بمنی اجزاہ - اور اگر حاجی نے عرفہ کی رات
مکہ مین گذاری یعنی آٹھوین کو منی نہ گیا اور مکہ مین فجر کی نماز پڑھکر علی الصباح عرفات کو روانہ ہوا اور راستہ مین منی سے گذر گیا
تو اسکو کافی ہوگیا - لانہ لا یتعلق بمنی فی ہذا الیوم اقامۃ نسک - کیونکہ اس روز منی مین کوئی نسک ادا کرنا متعلق نہین ہے
لکنہ اساء بترکہ الاقتداء برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - لیکن اسنے برا کیا بوجہ ترک کرلے اقتداء رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کے - ف - کیونکہ ظاہر اگرچہ ہم یہی دیکھتے ہین کہ آپ نے اس دن منی مین صرف نمازین پڑھین کوئی عمل حج کا خاص نہین لیکن
لیکن شاید باطنی کوئی امر ہو جس سے ہم اسوقت مطلع نہین ہین پس موافقت سنت ہے [illegible] ثم توجہ الی عرفات فیقیم بہا
پھر عرفات کی طرف متوجہ ہو پس عرفات مین مقیم ہو - لما روینا - بدلیل اسکے جو حدیث ہم نے روایت کی - ف - باجماع بعد
طلوع آفتاب کے عرفات کو روانہ ہو - وہذا بیان الاولویۃ - اور یہ اولی ہونے کا بیان ہے - اما لو دفع قبلہ جاز لانہ لا یتعلق
بہذا المقام حکم - یہ اگر قبل طلوع آفتاب کے عرفات کو روانہ ہو تو جائز ہے کیونکہ اس مکان ٹھہرنے سے کوئی حکم متعلق نہین ہے - قال
فی الاصل وینزل بہا مع الناس - امام محمد نے مبسوط مین کہا اور عرفات مین لوگون کے ساتھ اترے - ف -
یہ عبارت دو معنون کو محتمل ہے ایک یہ کہ لوگون سے الگ نہ [illegible]
- وان الانتباذ تجبر والحال حال تضرع والاجابۃ فی الجمع [illegible]

ارجی - کیونکہ اکیلا چھکنا تکبر ہے حالانکہ حالت تو عاجزی و فروتنی کی ہے اور قبول ہونا جماعت کے اندر زیادہ امید کیا گیا ہے - ف - کیونکہ اللہ تعالیٰ غنی حمید جس بندہ عاجز کی دعا قبول فرماوے اسی کے ساتھ میں سب کی قبول ہوگی - وقیل مرادہ ان لا ینزل علی الطریق کیلا یضیق علی المارۃ - اور کہا گیا کہ امام محمد کی یہ مراد کہ راستہ پر نہ اترے تاکہ راہ چلنے والون پر راستہ تنگ نہ ہو - قال واذا زالت الشمس یصلی الامام بالناس الظہر والعصر - قدوری نے کہا اور جب (عرفات مین) آفتاب ڈھلجاوے تو امام لوگون کو ظہر و عصر کی نماز پڑھاوے - ف - یعنی ظہر کے وقت مین اول ظہر پھر اسکے ساتھ عصر جمع کرے لیکن ہمارے نزدیک خطبہ مقدم ہے چنانچہ فرمایا - فیبتدی بالخطبۃ فیخطب خطبۃ یعلم فیہا الناس الوقوف بعرفۃ والمزدلفۃ ورمی الجمار والنحر والحلق وطواف الزیارۃ یخطب خطبتین یفصل بینہما بجلسۃ کما فی الجمعۃ - پس امام المسلمین یا اسکا نائب شروع کرے خطبہ پس خطبہ پڑھے جسمین لوگون کو سکھلا دے وقوف عرفہ اور وقوف مزدلفہ اور رمی الجمار اور قربانی کرنا اور سر منڈانا (یا کترانا) اور طواف زیارت کرنا - دو خطبہ پڑھے جنکے درمیان مین جلسہ سے فصل کرے جیسے جمعہ مین ہے - ہکذا فعل رسول اللہ علیہ السلام - ایسا ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا - ف - چنانچہ ابن عمر رض کی حدیث ابو داؤد مین اول وقت شروع کرنا مذکور ہے اور بخاری و نسائی کی حدیث مین ہے کہ سالم بن عبد اللہ نے حجاج سے کہا کہ اگر تو سنت پر عمل چاہتا ہے تو خطبہ چھوٹا پڑھ اور نماز مین جلدی کر پس سالم کے باپ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ اسنے سچ کہا - المنتقی مین حدیث جابر رض مین آیا ہے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موقف مین جاکر اول خطبہ پڑھا پس بلال رض نے اذان دی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے خطبہ سے فراغت کی اور بلال نے اذان سے فراغت کی پھر بلال نے اقامت کہی تو آپ نے ظہر پڑھائی پھر اقامت کہی تو عصر پڑھائی - رواہ الشافعی - اس حدیث مین دو خطبہ مذکور ہین اور دو قبل نماز کے ہین اور صحیح مسلم مین حدیث جابر رض مین صرف خطبہ پڑھنا مذکور ہے اور دو خطبہ کی تصریح نہین لیکن نماز سے پہلے پڑھنا مصرح ہے - ابن القطان رح نے کہا کہ یہی مشہور اور اسی پر اماموں کا عمل رہا ہے - مف - وقال مالک یخطب بعد الصلوٰۃ لانہا خطبۃ وعظ وتذکیر فاشبہ خطبۃ العید - اور امام مالک رح نے کہا کہ بعد نماز کے خطبہ پڑھے کیونکہ یہ خطبہ وعظ و نصیحت ہے تو خطبہ عید کے مشابہ ہوگیا - ف - اور یہی ابو داؤد و احمد کی حدیث ابن عمر رض مین مذکور ہے - ابن القطان نے کہا کہ اسکی اسناد مین محمد بن اسحق یا راوی ضعیف ہے - مف - یعنی اسکو وہم ہوا اگرچہ وہ ثقہ ہے - م - ولنا ما رویناہ - اور ہماری دلیل وہ جو ہمنے روایت کی ہے - ف - یعنی فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر رض اور مستدرک کی حدیث عبد اللہ بن الزبیر وغیرہ مین مذکور ہے - ولان المقصود منہا تعلیم المناسک والجمع منہا - اور خطبہ مقدم کرنا اسوجہ سے کہ مقصود خطبہ سے مناسک حج سکھلانا ہے اور دونون نمازون کا جمع کرنا بھی مناسک مین سے ہے - ف - تو نماز سے پہلے خطبہ مین سکھلا دے - وفی ظاہر المذہب اذا صعد الامام المنبر فجلس اذن المؤذنون کما فی الجمعۃ - اور ظاہر المذہب مین جب امام منبر پر چڑھکر بیٹھے تو موذن لوگ اذان دین جیسے جمعہ مین ہے - ف - یہی ہمارے اماموں سے ظاہر الروایۃ ہے - وعن ابی یوسف انہ یؤذن قبل خروج الامام - اور نوادر مین ابو یوسف سے روایت ہے کہ امام کے نکلنے سے پہلے اذان دے - وعنہ انہ یؤذن بعد الخطبۃ - اور ابو یوسف سے یہی روایت ہے کہ بعد خطبہ کے اذان دے - ف - بعضے شارحین نے کہا کہ میرے نزدیک یہی اصح ہے کیونکہ حدیث جابر رض مین ثابت ہے - الغایۃ - مع - والصحیح ما ذکرنا - اور صحیح وہی جو ہم نے ذکر کیا - ف - یعنی ظاہر الروایۃ - لان النبی علیہ السلام لما خرج واستوی علی ناقتہ اذن المؤذنون بین یدیہ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب خیمہ سے برآمد ہوکر ناقہ پر سوار ہوچکے تو موذنون نے آپ کے روبرو اذان دی - ف - یہ روایت غریب ہے اور ابو داؤد و مسلم نے حدیث جابر رض مین یہی روایت کیا کہ جب آفتاب ... نے حکم دیا پس ناقہ قصواء تیار کیا گیا اسپر سوار ہوکر بطن الوادی مین

آئے اور لوگون کو خطبہ سنایا پھر بلال رض نے اذان دی۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حدیث جابر رض مین معنی یہ کہ بلال نے اذان
یعنی اقامت کہی کیونکہ اقامت دوسری اذان ہے۔ مت۔ اسی وجہ سے دونون نمازین بغیر اذان مذکور مین کیونکہ اذان تو خطبہ
سے قبل ہو چکی ہے۔ م۔ لہذا کہا۔ ویقیم المؤذن بعد الفراغ من الخطبۃ لانہ اوان الشروع فی الصلوٰۃ فاشبہ الجمعۃ
اور خطبہ سے فراغت کے بعد مؤذن اقامت کہے کیونکہ یہی نماز شروع کرنے کا وقت ہے پس یہ جمعہ کے مشابہ ہو گیا۔ ف
جسمین بعد خطبہ کے اقامت ہے۔ قال ویصلی بہم الظہر والعصر فی وقت الظہر باذان واقامتین۔ کہا اور لوگون کو
امام ظہر و عصر کو وقت ظہر مین ایک اذان و دو اقامت کے ساتھ پڑھاوے۔ ف۔ اور قرات اخفا کرے ع۔ وقد
ورد النقل المستفیض باتفاق الرواۃ بالجمع بین الصلاتین۔ اور راویون کے اتفاق کے ساتھ دونون نمازین
جمع کرنے کی نقل شائع ہوئی ہے۔ ف۔ پس ایسی مشہور حدیث سے ہم نے قرآن مجید کی آیت مین تغیر کیا اور کہا کہ جہین
مقام عرفہ مین جمع تقدیم اور مزدلفہ مین جمع تاخیر جائز ہے۔ وفیما روی جابر رض ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلاہما
باذان واقامتین۔ اور اس حدیث مین جو جابر رض نے روایت کی یہ مذکور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونون نمازین
ایک اذان و دو اقامت سے پڑھین۔ ف۔ اور اسی تاویل یہ کہ اذان قبل خطبہ تھی لہذا حضرت عمر و علی رض وغیرہم سے مروی ہوا
کہ صرف دو اقامتین ہین اور یہی ایک قول احمد و ثوری و شافعی ہے۔ م۔ ثم بیانہ انہ یؤذن للظہر ویقیم للظہر ثم یقیم للعصر۔
پھر اسکا بیان یہ کہ اذان دے ظہر کے لیے اور اقامت کہے ظہر کے لیے پھر عصر کی اقامت کہے۔ ف۔ اذان نہ دے۔ لان العصر
یؤدی قبل وقتہ المعہود فیفرد بالاقامۃ اعلاما للناس۔ کیونکہ عصر اپنے وقت معہود سے پہلے ادا کیجاتی ہے تو لوگون کو
آگاہ کرنے کے لیے خالی اقامت کہی جاوے۔ ولا یتطوع بین الصلاتین۔ اور دونون نمازون کے درمیان نفل نہ پڑھے
ف۔ یعنی فرض کے سوائے سنت وغیرہ کچھ نہین پڑھے یہی مذہب ہے۔ تحصیلا لمقصود الوقوف ولہذا قدم العصر
علی وقتہ۔ وقوف عرفہ کا مقصود حاصل کرنے کے لیے اور اسی مقصود کے لیے عصر اپنے وقت سے مقدم کر دی گئی ہے۔ ف
اور محیط و ذخیرہ مین کہا کہ صرف سنت ظہر پڑھے لیکن یہ صحیح نہین ہے کیونکہ حدیث طویل جابر رض مین مصرح ہے کہ دونون کے درمیان
کچھ نماز نہین پڑھی۔ مت۔ فلو انہ فعل۔ پس اگر امام نے نفل پڑھی۔ فعل مکروہا واعاد الاذان للعصر فی ظاہر الروایۃ
خلافا لما روی عن محمد۔ تو مکروہ فعل کیا اور ظاہر الروایۃ مین عصر کے لیے اذان کا اعادہ کرے بخلاف اسکے جو امام محمد سے
مروی ہے۔ ف۔ کہ اعادہ اذان نہین بلکہ مکروہ ہے۔ لان الاشتغال بالتطوع او بعمل آخر یقطع فور الاذان
الاول فیعید للعصر۔ دلیل ظاہر الروایۃ یہ کہ نفل یا دوسرے کام مین مشغول ہونا اذان اول کا فوری یعنی متصل ہونا
قطع کر دیتا ہے تو عصر کے لیے اسکو دوہرا دیگا۔ ف۔ اور یہ اسوقت کہ امام نے ایسا کیا ہو اور اگر کسی دوسرے نے کیا تو
اعادہ نہین ہے۔ م۔ فان صلی بغیر خطبۃ اجزاہ۔ پھر اگر بغیر خطبہ نماز پڑھی تو نماز ادا ہو گئی۔ ف۔ بخلاف جمعہ
ہذہ الخطبۃ لیست بفریضۃ۔ کیونکہ یہ خطبہ فرض نہین ہے۔ ومن صلی الظہر فی رحلہ وحدہ صلی العصر فی وقتہ۔ اور
جسنے ظہر کی نماز اپنی منزل مین تنہا پڑھی تو وہ عصر کو اپنی وقت پر پڑھے۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔
وقالا یجمع بینہما المنفرد لان جواز الجمع للحاجۃ الی امتداد الوقوف والمنفرد محتاج الیہ۔ اور صاحبین نے کہا
کہ تنہا پڑھنے والا بھی دونون نمازون کو جمع کرے اسلیے کہ جمع جائز ہونا وقوف عرفہ کے دراز ہونے کی حاجت سے ہے اور
منفرد کو اسکی احتیاج ہے۔ ولابی حنیفۃ ان المحافظۃ علی الوقت فرض بالنصوص فلا یجوز ترکہ الا فیما ورد الشرع
بہ وہو الجمع بالجماعۃ مع الامام۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ وقت پر محافظت کرنا نصوص قرآن سے فرض ہے تو اسکا
ترک کرنا روا نہین مگر اسی موقع مین کہ شرع وارد ہوئی اور وہ موقع امام کے ساتھ جماعت سے جمع کرنا۔ ف۔

موقع کے سوا ہر طرح محافظت لازم ہے حتی کہ جماعت نہ ہو یا امام المسلمین یا اسکا نائب نہ ہو تو جمع نہیں بلکہ تنہا پڑھیں۔ ت سا والتقدیم لصیانۃ الجماعۃ لانہ یعسر علیہم الاجتماع للعصر بعد ما تفرقوا فی الموقف۔ ز۔ زر عصر کو مقدم کر لینا بغرض حفاظت جماعت کے ہے کیونکہ جب موقف میں لوگ متفرق ہو گئے تو انپر جمع ہونا عصر کے لیے دشوار ہوگا۔ لا لما ذکرناہ۔ نہ اسوجہ سے جو صاحبین نے ذکر کی۔ ف۔ کہ عصر کو مقدم کرنا بغرض درازی وقوف ہے۔ اذ لا منافاۃ۔ کیونکہ کچھ منافات نہیں۔ ف یعنی وقوف عرفہ میں نماز پڑھنا منافی نہیں جیسے کھانا پینا منافی نہیں ہے۔ تو حاجت وقوف سے تقدیم نہیں بلکہ جماعت کے لیے ہے۔ مخفی نہیں کہ مصنف رح نے جو دار پر لکھا ولذا قدم العصر علی وقتہ۔ یعنی تحصیل وقوف کے لیے عصر کو اپنے وقت پر مقدم کیا گیا۔ تو اب جو مخفی ہے کہ یہ بھی بقول صاحبین ہے۔ دیگر مخفی نہیں کہ نماز اپنے وقت پر فرض ہے اور جماعت سنت موکدہ تو اسکے لیے کیونکر فرض ترک ہوا۔ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ تو معلوم کہ عصر اپنے وقت سے مقدم کی گئی پھر اسکو جماعت سنت موکدہ قریب واجب کے لیے قرار دینا بہتر ہے۔ مع۔ ثم عند ابی حنیفۃ رح الامام شرط فی الصلاتین جمیعا۔ پھر امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک دونوں نمازوں میں امام شرط ہے۔ ف۔ یعنی خلیفہ اعظم یا اسکا نائب ہو۔ وقال زفر فی العصر خاصۃ لانہ ھو المغیر عن وقتہ۔ اور زفر رح نے کہا کہ فقط عصر میں شرط ہے کیونکہ وہی اپنے وقت سے بدلی گئی ہے۔ ف۔ اور صاحبین نے کہا کہ امام کسی میں شرط نہیں ہے ع۔ وعلی ہذا الخلاف الاحرام بالحج۔ اور اسی اختلاف پر حج کے ساتھ احرام ہے۔ ف۔ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک دونوں نمازیں جمع کرنے کے لیے احرام حج شرط ہے حتی کہ اداے ظہر پر احرام ضرور ہے۔ اور دوسری روایت میں امام رح سے آیا کہ اگر اداے عصر کے وقت احرام باندھ لیا تو جمع جائز ہے اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ بروایت اول مشائخ نے کہا کہ اگر اداے ظہر کے وقت احرام عمرہ ہو تو عصر جمع کرنا جائز نہیں ہے۔ کذا فی قاضیخان۔ ولابی حنیفۃ ان التقدیم علی خلاف القیاس عرفت شرعیتہ فیما اذا کانت العصر مرتبۃ علی ظہر مودی بالجماعۃ مع الامام فی حالۃ الاحرام بالحج فیقتصر علیہ۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ عصر کو مقدم کرنا برخلاف قیاس کے ایسی صورت میں مشروع ہونا معلوم ہوا کہ جب ظہر پر عصر بترتیب ہو امام کے ساتھ بجماعت ادا کی گئی ہو حج کے احرام کی حالت میں ہو۔ ثم لا بد من الاحرام بالحج قبل الزوال فی روایۃ تقدیما للاحرام علی وقت الجمع۔ پھر ایک روایت میں احرام حج کا قبل زوال کے ہونا ضرور ہے تاکہ جمع کے وقت پر احرام مقدم ہو۔ وفی اخری یکتفی بالتقدیم علی الصلوۃ لان المقصود ھو الصلوۃ۔ اور دوسری روایت میں نماز پر مقدم ہونا کافی ہے کیونکہ مقصود نماز ہے۔ ف۔ صاحبین کے نزدیک جمع عصر صحیح ہونے کے لیے کوئی شرط نہیں سواے احرام کے اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے اور یہی اظہر ہے۔ البرہان۔ د۔ قال ثم یتوجہ الی الموقف فیقف بقرب الجبل والقوم معہ عقیب انصرافہم من الصلوۃ۔ کہا کہ پھر موقف کی طرف متوجہ ہو پس پہاڑ کے قریب کھڑا ہو اس حال سے کہ سب لوگ اسکے ساتھ ہوں نماز سے پھرنے ہی کے پیچھے۔ ف۔ یعنی جیسے نماز سے فارغ ہو تو قوم کو ساتھ لیے قرب جبل کے موقف میں کھڑا ہو۔ لان النبی علیہ السلام راح الی الموقف عقیب الصلوۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے بعد ہی موقف کو روانہ ہوئے۔ ف۔ جیسا کہ جابر رض کی حدیث طویل میں ہے۔ والجبل یسمی جبل الرحمۃ۔ اور اس پہاڑ کا نام جبل الرحمۃ ہے۔ والموقف الموقف الاعظم۔ اور موقف کا نام موقف اعظم ہے۔ ف۔ اور آنحضرت صلعم کا موقف غالباً وہ مجوہ اونچا جسکے داہنے و پیچھے ایک پتھر اس پہاڑ کے پتھروں سے متصل ہے اور بائیں وہ عمارت جسکو مطبخ آدم کہتے ہیں۔ المنسک الفارسی۔ مش۔ قال وعرفات کلہا موقف الا بطن عرنۃ۔ کہا اور عرفات پورا موقف ہے سواے بطن عرنہ کے۔ ف۔ یعنی بطن عرنہ میں کھڑا نہ ہو باقی سب کھڑے ہونے کی جگہ ہے۔ یہی عامۂ علماء کا قول ہے سواے امام مالک کے۔ لقولہ علیہ السلام عرفات کلہا موقف وارتفعوا عن بطن عرنۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ عرفات

پہاڑ سا موقف ہے اور اونچے رہو بطن عرنہ سے - ف - ع ر ن ہ - یعنی اس نالی میں کھڑے مت ہو - والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا
عن وادی محسر - اور مزدلفہ سب موقف ہے اور اٹھے رہو وادی محسر سے - ف - م ح س ر - اس حدیث کو ابن حبان نے
صحیح میں اور احمد نے مسند میں اور ترمذی وبزار وطبرانی وحاکم وابن ماجہ وابن عدی نے مختلف صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا
اور بعض میں زیادہ ہے کہ منی کا ہر نالہ ذبح کرنے کی جگہ ہے - یہ زیادت ثابت ہے لیکن دوسری زیادت یہ کہ کل ایام تشریق ذبح کرنے کی
اوقات ہیں - اسکے ثبوت میں کلام ہے - م ع - قال وينبغي للامام ان يقف بعرفة على راحلته - کہا اور امام کو چاہیے کہ عرفہ
میں اونٹ پر سوار کھڑا ہو - لان النبي عليه السلام وقف على ناقته - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ناقہ قصواء پر
کھڑے ہوئے تھے - ف - كما في حديث جابر رض عند مسلم - م ع - وان وقف على قدميه جاز - اور اگر اپنے قدموں
پر کھڑا ہوا تو جائز ہے - والاول افضل لما بينا - اور اول صورت افضل ہے بدلیل اسکے جو ہم نے بیان کر دی - ف - اور
ہدایہ وبدائع وغیرہ سے معلوم ہے کہ دیگر لوگوں کے لیے سواری نہیں ہے تاکہ دیکھکر امام کی دعا کے ساتھ دعا کریں لیکن ملتقی
کے متن میں ہے کہ دوسرے لوگوں کا امام سے قریب سوار ہونا افضل ہے - ش - اولی معلوم - اول ہے - م - وينبغي ان يقف
مستقبل القبلة - اور چاہیے کہ قبلہ رخ ہو کر کھڑا ہو - لان النبي عليه السلام وقف كذلك - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم یوں ہی کھڑے ہوئے - ف - جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں ہے - وقال النبي عليه السلام
خير المواقف ما استقبلت به القبلة - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجالس میں بہتر وہ کہ جسکے ساتھ قبلہ کا
استقبال کیا جاوے - ف - مواقف کی جگہ مجالس یعنی بیٹھکوں کا لفظ حاکم وابو یعلی - طبرانی وابو نعیم کی روایات میں آیا
م ع - ويدعو ويعلم الناس المناسك - اور امام دعا مانگے اور لوگوں کو حج کے اعمال سکھلا دے - ف - تاکہ آئندہ ادا
کرنے میں آسانی ہو - لما روى ان النبي عليه السلام كان يدعو يوم عرفة مادا يديه كالمستطعم المسكين - کیونکہ مروی
ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بروز عرفہ اپنے دونوں ہاتھ پھیلائے مانند مسکین کھانا مانگنے والے کے دعا کرتے تھے - ف -
ہاتھ آپ کے سینہ تک تھے - رواہ البیہقی والبزار عن ابن عباس رض - ويدعو بما شاء - اور جو چاہے دعا کرے - ف -
کوئی دعا اس موقع کے واسطے مخصوص واجب نہیں ہے - وان ورد الآثار ببعض الدعوات - اگرچہ آثار بعضے دعاؤں کے
ساتھ وارد ہوئے ہیں - ف - تو اس وجہ سے یہ دعائیں افضل واولی ہوئیں - وقد اوردنا تفصيلها في كتابنا المترجم
بعدة الناسك في عدة من المناسك بتوفيق الله تعالى - اور ہم نے ان دعاؤں کی تفصیل اپنی کتاب مسمی
بعدة الناسك في عدة من المناسك میں بتوفیق الٰہی عزوجل وارد کی ہے - ف - امام احمد وترمذی کی حدیث میں حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کی دعاء یوم عرفہ یہ ہے - لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت بيده الخير وهو على كل شيء
قدير - ابن عیینہ نے کہا کہ یہ ثنائے الٰہی عزوجل اسواسطے دعاء ہوئی کہ کریم رحیم بندہ کی آرزو جانتا ہے - ابن حبان نے صحیح
میں روایت کی کہ کوئی مسلمان جو بعد زوال کے عرفہ میں متوجہ قبلہ ہو کر کہے لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد
وهو على كل شيء قدير - سو مرتبہ پھر پڑھے قل هو الله احد الخ - سو مرتبہ پھر کہے - اللهم صل على محمد وآل محمد كما صليت على ابراهيم
وآل ابراهيم انك حميد مجيد وعلينا معهم - سو مرتبہ تو اللہ تعالی ملائکہ سے فرماتا ہے کہ تم گواہ رہو میں نے اسکو بخشدیا اور اسکی
شفاعت خود اسکے حق میں قبول فرمائی اور اگر میرا یہ بندہ مجھسے درخواست کرتا تو میں سب اہل موقف کے حق میں اسکی شفاعت
قبول کرتا - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بندہ حاجی عرفہ میں وقوف کرتا ہے تو رب تبارک وتعالی آسمان
دنیا پر نزول فرماتا ہے (یعنی رحمت خاص الٰہی) پس فرماتا ہے کہ دیکھو میرے بندوں کو پریشان بال گرد آلودہ میں تم شاہد رہو کہ
میں نے انکے گناہ سب بخشدیے اگرچہ بارش کی بوندوں وریگ رواں کے برابر ہوں اور جب بندہ نے رمی الجمار کیا تو

اس بندہ نے نہ جانا کہ اسنے کیا پایا یہانتک کہ وہ مرے (یعنی یہ عظیم ثواب اسی وقت نظر آویگا جب وفات پاوے) اور جب
اسنے آخر طواف پورا کیا تو گناہوں سے ایسا نکل گیا جیسے ماں کے پیٹ سے پیدا ہونے کا دن تھا - وقد رواہ البزار ایضا
اور حدیث ابن عباس میں ہے کہ آج وہ دن ہے کہ جو اپنے کان و آنکھ و زبان کو اپنے قابو میں رکھے وہ بخشا گیا - رواہ احمد الطبرانی
اس روز تلبیہ کے ساتھ ہر طرح کے دین و دنیا کی بھلائیوں کی دعا کرنے میں اپنے واسطے بلکہ مع والدین و اولاد و اقارب
و احباب وغیرہ و مسلمین کی کوتاہی نہ کرے اور قبولیت پر دل کو مضبوط رکھے واللہ تعالیٰ الغنی وعلی کل شیء قدیر والحمد للہ
رب العالمین - م ع - **قال وینبغی للناس ان یقفوا بقرب الامام** - کہا اور لوگوں کو چاہیے کہ امام کے نزدیک کھڑے
ہوں - ف - یعنی جہانتک نزدیک جگہ ممکن ہو اور آوارہ نہ ہوں - **لانہ یدعو ویعلم** - کیونکہ امام دعا کرے اور سکھلا دیگا
فیعوا ویسمعوا - تو حفظ کریں و کان لگا کر سنیں - **وینبغی ان یقفوا وراء الامام** - اور چاہیے حاجی کو کہ امام کے پیچھے
کھڑا ہو - **لیکون مستقبل القبلۃ** - تاکہ قبلہ کی طرف رخ ہو - **وہذا بیان الافضلیۃ** - اور یہ افضل ہونے کا بیان ہے یہ نہیں
حتی کہ امام کے پیچھے کھڑا ہونا واجب نہیں - **لان عرفات کلہا موقف علی ما ذکرنا** - کیونکہ عرفات تو کل کھڑے ہونے کا مقام
ہے چنانچہ ہم ذکر کر چکے - ف - یعنی حدیث ع - **قال ویستحب ان یغتسل قبل الوقوف بعرفۃ ویجتہد فی الدعاء** - م
کہا اور مستحب ہے کہ وقوف عرفہ سے پہلے غسل کر لے اور دعا کرنے میں دل سے کوشش کرے - ف - جبکہ قیام کی حالت میں
دعا کرے - اور امام قدوری نے مستحب کا اطلاق واجب کے مقابل کیا اگرچہ کبھی واجب پر بولا جاتا ہے لہذا امام مصنف رح
نے کہا - **اما الاغتسال فہو سنۃ ولیس بواجب** - رہا غسل کر لینا تو سنت ہے اور واجب نہیں ہے - **ولو اکتفی بالوضوء
جاز کما فی الجمعۃ والعیدین وعند الاحرام** - اور اگر اسنے وضو پر اکتفا کیا تو جائز ہے جیسے جمعہ و عیدین اور بوقت احرام
ہے - **واما الاجتہاد فلانہ علیہ السلام اجتہد فی الدعاء فی ہذا الموقف لامتہ فاستجیب لہ الا فی الدماء والمظالم**
اور بڑی کوشش سے دعا کرنا تو اسلیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقف یعنی عرفہ میں اپنی امت کے واسطے دعا
کرنے میں بڑی کوشش کی تو آپ کی دعا سب قبول فرمائی گئی سوائے خونوں و مظالم کے - ف - خون سے مراد قتل
ناحق ہے اور مظالم جمع مظلمہ - وہ ظلم جو حق العباد سے متعلق ہو - م ع - اور حدیث کو ابن ماجہ نے عباس بن مرداس رض سے روایت کیا
کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد زوال کے عرفہ میں اپنی امت کے واسطے دعا فرمائی تو حکم ہوا کہ میں نے انکو بخشدیا سوائے
مظالم کے کہ میں ظالم سے مظلوم کے لیے مواخذہ لونگا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرض کیا کہ اے رب اگر تو چاہے تو مظلوم کو
جنت دیدے اور ظالم کو بخشدے پس جواب قبول نہیں ملا - پھر جب آپ نے مزدلفہ میں صبح کی تو اپنی دعا کو دوبارہ عرض کیا
پس آپ کی درخواست منظور ہوئی پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہنس دیے یا کہا کہ آپ نے تبسم فرمایا - تو ابوبکر رضی اللہ عنہ
نے عرض کیا کہ میرے ماں باپ آپ پر فدا ہوں آپ اس ساعت تو ہنستے نہیں تھے اللہ تعالیٰ آپ کو ہنستا رکھے کس چیز سے آپ
ہنسے - آپ نے فرمایا کہ جب دشمن خدا ابلیس نے جانا کہ اللہ تعالیٰ نے میری دعا قبول کی اور میری امت کو بخشدیا تو وہ
مٹی لیکر اپنے سر پر جھونکتا تھا اور وائے ویلا کر کے چلاتا تھا یہ دیکھکر مجھے ہنسی آگئی - و رواہ ابن عدی والبیہقی لیکن ابن الجوزی
و ابن حبان نے اسکو بوجہ راوی کنانہ یا اسکے بیٹے کے ضعیف کیا - مگر بیہقی رح نے کہا کہ میں نے اس حدیث کے شواہد بکثرت
کتاب شعب الایمان میں ذکر کیے ہیں اور مظالم کا مغفور ہونا اگر اس حدیث سے ہو ورنہ وہ شرک نہیں تو بحکم الٰہی عز وجل ویغفر
ما دون ذلک لمن یشاء آیہ - یہ مظالم مغفور ہیں - ابن الہمام نے منذری سے اسکی شاہد حدیث انس رض اور امام محمد کے آثار
سے حدیث ابو ندبہ اصل ہے اور مترجم کے پاس شاہد قوی حدیث انس رض بروایت ابو یعلی ابتدائے سورۂ انفال کی تفسیر میں ذکر کیا ہے - **و
یلبی فی موقفہ ساعۃ بعد ساعۃ** - اور اپنے موقف میں ساعت بساعت برابر تلبیہ کہتا رہے - ف - یعنی مع تکبیر و تہلیل و درود کے

متن وقال مالک يقطع التلبية كما يقف بعرفة - اور مالک نے کہا کہ جیسے عرفہ میں کھڑا ہو تلبیہ قطع کر دے - ف - یعنی موقوف کر دے - لان الاجابة باللسان قبل الاشتغال بالاركان - کیونکہ زبان سے حضوری کا جواب دینا تو ارکان ادا کرنے میں مشغول ہونے سے پہلے ہے - ولنا ما روي ان النبي عليه السلام ما زال يلبي حتى رمى جمرة العقبة - اور ہماری حجت یہ کہ حدیث کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم برابر تلبیہ کہتے رہے یہاں تک کہ جمرة العقبہ پر کنکری پھینکی - ف - یعنی بعد عرفات کے مزدلفہ میں آکر وقوف کر کے وہاں سے جمرة العقبہ پر آکر رمی کی - یہ حدیث صحاح الستہ میں فضل بن عباس سے مروی ہے - اور یہی ابن مسعود رض سے مروی ہے - ملع - ولان التلبية فيه كالتكبير في الصلوة فياتي بها الى آخر جزء من الاحرام - اور اس دلیل قیاسی سے کہ حج میں تلبیہ کہنا جیسے نماز میں تکبیر کہنا تو احرام کے آخر جزء تک تلبیہ لاویگا - ف - اور وہ رمی جمرة العقبہ ہے کیونکہ طواف تو گویا تحلیل سلام ہے م - واضح ہو کہ عرفہ میں کھڑا ہونا اور نیت کرنا کچھ شرط یا واجب نہیں بلکہ اس مقام میں ہونا کسی طرح ہو شرط ہے حتی کہ اگر بیٹھ گیا یا وہاں سے ہوتا ہوا خواہ بھاگنے میں یا تم شخص اوہ کی تلاش میں یا سوتا ہوا یا نشہ میں گذرا تو صحیح ہو گیا - ت د - اگرچہ بعض حرکات مکروہ ہیں م - بالجملہ وقوف عرفہ برابر غروب تک رہے - قال واذا غربت الشمس افاض الامام والناس معه على هيئتهم - کہا اور جب آفتاب غروب ہو جاوے (تو بدون نماز مغرب پڑھے) امام لوٹے اور لوگ اسکے ساتھ ہوں اپنی رفتار پر - ف - یعنی آہستگی و بھرم کی چال پر بدون تیزی وغیرہ کے - حتى ياتوا المزدلفة - یہاں تک کہ مزدلفہ میں آویں - لان النبي عليه السلام دفع بعد غروب الشمس - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد غروب آفتاب کے روانہ ہوئے تھے - ف - اور اپنی ردیف میں اسامہ بن زید کو سوار کر لیا اور لوگ دائیں بائیں تیز رفتاری کرتے تو ہاتھ سے اشارہ فرماتے کہ اے لوگو سکون و وقار سے چلو آخر حدیث تک - رواہ ابو داؤد والترمذي وصححه - ولان فيه اظهار مخالفة المشركين - اور اسلئے کہ ایسا کرنے میں مشرکین کی مخالفت کا اظہار ہے - ف - جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو خود بیان فرمایا - کما رواہ الحاکم على شرط الشيخين - مف - وكان النبي عليه السلام يمشي على راحلته في الطريق على هيئته - اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی سواری قصواء پر راستہ میں سکون کی رفتار چلتے تھے - ف - جیسا کہ حدیث جابر اور حدیث فضل میں بروایت مسلم ثابت ہے - م - فان خاف الزحام فدفع قبل الامام ولم يجاوز حدود عرفة اجزاه - پس اگر حاجی نے اژدحام کا خوف کیا پس امام سے پہلے چلدیا اور حدود عرفہ سے باہر نہیں ہوا تو جائز ہو گیا - لانه لم يفض من عرفة - کیونکہ وہ ہنوز عرفہ سے نہیں گیا پھر بھی یہ خلاف اولی ہے - والافضل ان يقف في مقامه كيلا يكون اخذا في الاداء قبل وقتها - اور افضل یہ کہ اپنے مقام پر ٹھہرا رہے تاکہ ادا کو قبل اسکے وقت کے شروع کرنے والا نہ ہو جاوے - ف - یعنی چلنا شروع کرنا قبل از وقت نہ ہو م - اور اگر حدود عرفہ سے باہر ہو گیا تو دیکھا جاوے کہ اگر غروب آفتاب کے بعد باہر ہوا تو برا کیا مگر اسپر کچھ لازم نہیں ہے اور اگر غروب سے پہلے باہر ہوا تو اسپر ایک قربانی واجب ہوئی لیکن اگر غروب سے پہلے پھر عرفہ میں لوٹ آیا اور امام کے ساتھ بعد غروب خارج ہوا تو قربانی ساقط ہو گئی اور اگر بعد غروب کے واپس آیا تو بالاجماع قربانی ساقط نہیں - ن ف ع - اور اگر بعد غروب کے امام نے درنگ کیا تو لوگ روانہ ہو سکتے ہیں کیونکہ وقت آگیا اور چلتے وقت اللہ تعالیٰ کا ذکر و استغفار بہت کرے - کما في النص - مف - فلو مكث قليلا بعد غروب الشمس وافاضة الامام لخوف الزحام فلا باس به - اور اگر حاجی نے غروب آفتاب اور امام کے روانہ ہونے کے بعد تھوڑی دیر کی بوجہ خوف اژدحام کے تو کچھ مضائقہ نہیں ہے - لما روي ان عائشة رض بعد افاضة الامام دعت بشراب فافطرت ثم افاضت - کیونکہ روایت ہے کہ ام المومنین عائشہ رض نے بعد روانگی امام کے پانی مانگا پس روزہ افطار کیا پھر روانہ ہوئیں - ف - اس اثر کو ابن ابی شیبہ نے

بسند صحیح روایت کیا رح - اس سے معلوم ہوا کہ سوائے خوف ازدحام کے کوئی غرض ہو تو بھی مضائقہ نہیں ہے م جزء
میں بایں آنا اور غسل کر کے داخل ہونا مستحب ہے - مع - قال واذا اتی مزدلفة فالمستحب ان یقف بقرب
الجبل الذی علیه المیقدة ویقال له قزح - کہا اور جب مزدلفہ میں آجاوے تو مستحب یہ ہے کہ وقوف اس پہاڑ کے قریب
میں کرے جس پر آتشدان ہے جسکو قزح کہتے ہیں - ف - اس پہاڑ میں میقدہ تھا جس میں زمانہ جاہلیت والے آگ روشن
کیا کرتے تھے - لان النبی علیه السلام وقف عند هذا الجبل - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی پہاڑ قزح کے
نزدیک ٹھہرے - وکذا عمر رض - اور یوں ہی عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ - ف - سے اپنے زمانہ خلافت میں ایسا فعل
مروی ہوا ہے - الحاصل مزدلفہ پہونچکر اس مقام پر ٹھہرے - ویتحرز فی النزول عن الطریق کیلا یضر بالمارة - اور
اترنے میں رستہ سے بچاؤ کرے تاکہ چلنے والوں کو ضرر نہ پہونچاوے - فینزل عن یمینه او یساره - پس راستہ سے دہنے
یا بائیں اترے - ف - اور حدیث میں ہے کہ پھر مزدلفہ میں آئے پس لوگوں کو دونوں نمازیں ایک ساتھ پڑھائیں پھر جب صبح
ہوئی تو قزح پر آئے اور وہاں وقوف کیا - رواه ابو داؤد والترمذی وصححه - یعنی لوگوں کے ساتھ وقوف کیا - ویستحب
ان یقف وراء الامام لما بینا فی الوقوف بعرفة - اور حاجی کو مستحب ہے کہ امام کے پیچھے کھڑا ہو بوجہ اسکے جو ہم نے
وقوف عرفہ میں بیان کی - ف - یعنی تاکہ قبلہ رخ واقع ہو اور یہ افضل ہے ورنہ مزدلفہ کل موقف ہے سوائے بطن محسر کے
کما سیاتی ہم - قال ویصلی الامام بالناس المغرب والعشاء باذان واقامة واحدة - کہا اور امام لوگوں کو
نماز مغرب وعشاء کو ایک اذان وایک ہی اقامت کے ساتھ پڑھاوے - ف - یعنی یہ سنت ہے ورنہ دو اقامت بھی
جائز ہیں ہم - وقال زفر باذان واقامتین اعتبارا بالجمع بعرفة - اور زفر رح نے کہا کہ ایک اذان و دو اقامت
کے ساتھ پڑھاوے بقیاس عرفہ کے ظہر وعصر جمع کرنے کے - ف - کہ وہ دو اقامت سے ہے - اسی کو امام طحاوی نے اختیار
کیا اور یہی ایک قول شافعی ہے - مع - اور اسی کو شیخ ابن الہمام نے ترجیح دی کیونکہ یہی صحیح مسلم کی حدیث جابر رض اور
صحیح بخاری کی حدیث ابن عمر اور صحیحین کی حدیث اسامہ رض میں صریح ہے اور اگر اصل کی طرف رجوع کریں تو بھی اقامت
دو چاہئیے جیسے قضاء نمازوں میں ہے چہ جائیکہ ادا میں بدرجہ اولی چاہیے - اور مصنف رح نے کہا کہ - ولنا روایة جابر
ان النبی صلی الله علیه وسلم جمع بینهما باذان واقامة واحدة - اور ہماری دلیل ایک اقامت کی روایت جابر رض
ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب وعشاء کو ایک اذان وایک اقامت کے ساتھ جمع کیا - ف - یہ روایت ابن ابی شیبہ
میں غریب ہے اور صحیح مسلم کی روایت جابر رض میں دو اقامت ہیں اور مسلم کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک جمع کیا
مع - ولان العشاء فی وقته فلا یفرد بالاقامة اعلاما - اور اس دلیل سے کہ عشاء اپنے وقت میں ہے تو آگاہ کرنے کو
اقامت علیحدہ نہیں کیجائیگی - بخلاف العصر بعرفة لانه مقدم علی وقته فافرد بها لزیادة الاعلام - برخلاف عرفہ
میں عصر کے کیونکہ عصر اپنے وقت پر مقدم ہوئی تو آگاہی زیادہ کرنے کے واسطے اسکے لیے اقامت علیحدہ کی گئی - ف - اور
صحیح مسلم میں ابن عمر رض سے ثابت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی اقامت سے دونوں نمازیں پڑھیں - سوقد رواہ
ابو داؤد - اگر کہا جاوے کہ صحیحین کی روایت اسامہ رض مقدم ہوگی فقط مسلم کی روایت پر - جواب دیا گیا کہ ہمارے نزدیک
صحت اسناد سے معارضہ قائم ہوگا پس دونوں ساقط ہونگی - رہا یہ کہ پھر جب اصل کی طرف رجوع ہو تو بدرجہ اولی دو اقامت
لازم ہیں جب کہ قضاء میں دو اقامت ہوتی ہیں - اسکا جواب عینی رح میں یہ مذکور ہے قضاء ہر ایک علیحدہ ہے بخلاف ان دونوں
نمازوں کے کہ بمنزلہ واحدہ میں نماز ہیں م - ولا یتطوع بینهما - اور دونوں کے بیچ میں نفل نہیں پڑھیگا - ف - یعنی سوائے
فرض کے سنت ونفل نہیں پڑھے - لانه یخل بالجمع - کیونکہ وہ جمع میں مخل ہوگی - ولو تطوع او تشاغل بشیء اعاد الاقامة

لوقوع الفصل۔ اور اگر امام نے نفل پڑھی یا کسی کام میں مشغول ہوا تو اقامت کا اعادہ کرے بوجہ جدائی واقع ہونے کے
وکان ینبغی ان یعید الاذان کما فی الجمع الاول۔ اور چاہیے تو یہ تھا کہ اذان کا بھی اعادہ کرے جیسے اول جمع میں۔
ف۔ یعنی عرفہ کے ظہر وعصر میں مذکور ہوا کہ درمیانی نفل یا کام سے اذان اعادہ کرے۔ الا انا اکتفینا باعادۃ الاقامۃ
لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی المغرب بمزدلفۃ ثم تعشی ثم افرد الاقامۃ للعشاء۔ مگر ہم نے صرف اقامت
اعادہ کرنے پر اکتفا کیا بوجہ اسکے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں مغرب پڑھی پھر کھانا تناول فرمایا پھر عشاء کے واسطے
اقامت علیحدہ کہی۔ ف۔ یہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت نہیں بلکہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا فعل صحیح بخاری میں
آیا بلکہ ابن ابی شیبہ میں اعادہ اذان واقامت مروی ہے۔ اور مخفی نہیں کہ اول مصنف رح نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے ایک ہی اقامت سے پڑھنا روایت کیا اب کیونکر اس روایت سے حجت لیتے ہیں حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے صرف ایک حج کیا ہے تو آپ سے دونوں فعل کیونکر ممکن سمجھے۔ مت۔ ولا تشترط الجماعۃ لھذا الجمع عند ابی حنیفۃ۔
اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک مزدلفہ کی جمع صلوتین کے واسطے جماعت شرط نہیں ہے۔ ان المغرب مؤخرۃ عن وقتھا
بخلاف الجمع بعرفۃ لان العصر مقدم علی وقتہ۔ کیونکہ نماز مغرب اپنے وقت سے تاخیر دی گئی ہے برخلاف عرفہ کے جمع
ظہر وعصر کے کیونکہ عصر اپنے وقت پر مقدم کی گئی ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ جب مغرب اپنے وقت سے مؤخر ہوئی تو جز قضا
کے ہے پس قیاس سے موافقت ہے برخلاف عصر مقدم کے کہ وہاں قیاس کو دخل نہیں پس جن امور کے ساتھ نص وارد
ہوئی سب ملحوظ رکھے جاوینگے۔ ن۔ لیکن جماعت افضل ہے۔ الایضاح ح۔ ومن صلی المغرب فی الطریق۔ اور جس
حاجی نے نماز مغرب راہ میں پڑھ لی۔ ف۔ یعنی مزدلفہ پہونچنے سے پہلے۔ لم یجزہ۔ تو اسکو کافی نہیں ہے۔ عند ابی حنیفۃ
ومحمد وعلیہ اعادتھا ما لم یطلع الفجر۔ یہ امام ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے اور اسپر اعادہ نماز واجب ہے جبتک کہ فجر
طلوع نہو۔ ف۔ اولی یہ کہ کہا جاوے کہ کچھ کافی ہے مگر اعادہ واجب ہے ورنہ طلوع فجر تک خصوصیت نہوگی۔ مف۔ اور یہی
زفر وحسن بن زیاد کا قول ہے ح۔ وقال ابو یوسف یجزیہ وقد اساء۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ اسکو کافی ہے مگر اسنے
برا کیا۔ ف۔ بوجہ مخالفت سنت کے۔ حاصل اختلاف صرف اسی قدر ہے کہ ابو یوسف ومالک وشافعی واحمد کے نزدیک
مغرب جائز ہے لیکن اساءت ہے اور ابو حنیفہ وغیرہم کے نزدیک اعادہ واجب ہے تا طلوع فجر۔ وعلی ھذا الخلاف اذا صلی
بعرفات۔ اور یہی اختلاف ہے جب اسنے عرفات میں مغرب پڑھ لی۔ ف۔ تو امام رح کے نزدیک واجب الاعادہ
تا طلوع فجر ہے اور دوسروں کے نزدیک جائز مگر برا کیا۔ لابی یوسف انہ اداھا فی وقتھا فلا تجب اعادتھا کما بعد
طلوع الفجر الا ان التاخیر من السنۃ فیصیر مسیئا بترکہ۔ ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ اسنے مغرب کو اپنے وقت
میں ادا کیا تو اسکا اعادہ واجب نہوگا جیسے اس صورت میں کہ بعد طلوع فجر پڑھی مگر تاخیر کرنا سنت ہے تو ترک سنت سے
اساءت کرنے والا ہوا۔ ولھما ما روی انہ علیہ السلام قال لاسامۃ فی طریق المزدلفۃ الصلوۃ امامک
اور ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل وہ ہے کہ جو روایت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن زید سے مزدلفہ کی راہ میں
فرمایا کہ نماز تیرے آگے ہے۔ ف۔ یعنی صحیحین کی حدیث میں ہے کہ اسامہ رض نے راہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
عرض کیا کہ یا رسول اللہ نماز مغرب تو ارشاد فرمایا کہ نماز تیرے آگے ہے۔ معناہ وقت الصلوۃ۔ یعنی یہ کہ وقت نماز تیرے آگے
ہے۔ ف۔ یعنی مزدلفہ میں۔ وھذا اشارۃ الی ان التاخیر واجب۔ اور یہ اشارہ ہے کہ تاخیر کرنا واجب ہے۔ ف۔
پس زمانہ ووقت وجگہ سے تحدید ہو گئی۔ یعنی نماز مغرب بزمانہ لیلۃ النحر میں وقت عشاء کے مزدلفہ میں ادا ہوگی حتی کہ اگر
عشاء کا وقت ہونے سے پہلے مزدلفہ پہونچ جاوے تو ادا نہ کرے حتی کہ وقت عشاء ہو جاوے۔ س۔ وانما وجب لیمکنہ

الجمع بین الصلاتین بالمزدلفۃ - اور تاخیر اسی وجہ سے واجب ہوئی تاکہ مزدلفہ میں دونون نمازین جمع کرنا ممکن ہو - فکان علیہ الاعادۃ مالم یطلع الفجر لیصیر جامعاً بینہما - پس جب تک فجر طلوع نہ کرے اسپر مغرب اعادہ کرنا واجب ہے تاکہ مغرب وعشاء کا جمع کرنے والا ہو جاوے - واذا طلع الفجر لایمکنہ الجمع فسقطت الاعادۃ - اور جب فجر طلوع ہو گئی تو جمع کرنا ممکن نہ ہو گا پس اعادہ ساقط ہو گیا - ف - اور حکم دیا گیا کہ جو مغرب عرفہ یا راہ میں پڑھی تھی ہو گئی - الحاصل مزدلفہ میں پہنچکر جبل قزح کے قریب اترے اور دونون نمازین جمع کرے اور رات کو نماز و تلاوت و ذکر و تضرع سے گذارے یہ رات بہت بزرگ ہے - مف - نہر الفائق کے مولف نے فتوی دیا کہ یہ رات شب قدر سے بڑھکر ہے اور قسطلانی وغیرہ نے ذی الحجہ کے دن کو رمضان کے اخیر عشرہ سے بزرگ سمجھا - و مخفی نہین کہ دونون قول بغیر دلیل نص ہین - واللہ تعالی اعلم م - قال واذا طلع الفجر یصلی الامام بالناس الفجر بغلس - کہا اور جب فجر طلوع ہو یعنی دسوین ذی الحجہ کی فجر طلوع ہو تو امام نماز فجر کو لوگون کے ساتھ تاریکی میں پڑھے - لروایۃ ابن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلاہا یومئذ بغلس - بدلیل روایت ابن مسعود رض کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر اس روز تاریکی میں پڑھی - ف - یعنی معمولی وقت سے پہلے تاریکی میں پڑھی - کمافی الصحیحین - اسی سے نکالا گیا کہ معمولی عادت نماز فجر میں اسفار تھی - مف - اور حق یہ کہ بعد طلوع فجر کے تاریکی کے مراتب ہین حتی کہ آفتاب نکل آوے پس یہ قطعاً ثبوت ہے کہ بعد طلوع کے اول وقت معمول نہ تھا - فافہم - ولان فی التغلیس دفع حاجۃ الوقوف فیجوز کتقدیم العصر بعرفۃ - اور اس دلیل سے کہ غلس میں پڑھنے میں وقوف مزدلفہ کی حاجت پوری ہوتی ہے تو جائز ہے جیسے عرفہ میں عصر کو مقدم کرنا جائز ہے - ف - جواز میں کچھ کلام نہیں ہے لہذا اولی یہ کہ یون کہا جاوے کہ بعد طلوع کے نماز اول وقت سے تاخیر کرکے اسفار میں لانا سنت تھا اور یہان وقوف کی ضرورت مقدم ہو کر تغلیس سنت ہوئی ہے م - ثم وقف - پھر امام وقوف کرے - ف - یعنی وقوف مزدلفہ جبل قزح کے پاس اور وہ مقام مشعر الحرام ہے م - ووقف معہ الناس فدعا - اور اسکے ساتھ سب لوگ وقوف کرین پس دعا کرے - لان النبی علیہ السلام وقف فی ہذا الموضع یدعو حتی روی فی حدیث کنانۃ بن عباس فاستجیب دعاؤہ لامتہ حتی الدماء والمظالم - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موضع پر وقوف کیا اس حالت سے کہ دعا کرتے تھے حتی کہ کنانہ بن عباس کی حدیث میں وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا آپ کے امت کے حق میں قبول ہوئی حتی کہ خون و مظالم بھی مغفور ہوئے - ف - چنانچہ حدیث اوپر متحقق ہو چکی - بعض نسخ میں فقط ابن عباس وارد ہے اور وہ مطلقاً عبد اللہ بن عباس بن عبد المطلب کے واسطے آتا ہے حالانکہ مراد یہان کنانہ بن عباس بن مرداس ہے - ظاہرا کسی کاتب نے ابن عباس لکھا اور واضح ہو کہ وقوف مزدلفہ سے مراد وہان موجود ہونا م - ثم ہذا الوقوف واجب عندنا ولیس برکن - پھر یہ وقوف مزدلفہ ہمارے نزدیک واجب ہے اور رکن نہین ہے - حتی لو ترکہ - حتی کہ اگر حاجی نے اسکو ترک کیا - ف - پس اگر اژدحام کے خوف سے ہو یا دوسرا عذر ہو تو اسپر کچھ لازم نہین المحیط - اور اگر اسکو ترک کیا - بغیر عذر یلزمہ الدم - بغیر عذر کے تو اسپر ایک قربانی لازم ہے - ف - اور حج ہو گیا برخلاف وقوف عرفہ کے کہ عرفہ میں موجود ہونا کسی صورت سے ہو رکن ہے م - وقال الشافعی انہ رکن لقولہ تعالی فاذکروا اللہ عند المشعر الحرام - اور شافعی نے کہا کہ وقوف مزدلفہ رکن ہے بدلیل قولہ تعالی فاذکروا اللہ الآیہ - یعنی جب تم عرفات سے پھرو تو مشعر الحرام کے پاس اللہ تعالی کا ذکر کرو - وبمثلہ تثبت الرکنیۃ - اور ایسے حکم سے رکن ہونا ثبوت ہو جاتا ہے - ولنا ماروی انہ علیہ السلام قدم ضعفۃ اہلہ باللیل - اور ہماری دلیل وہ کہ جو روایت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہل میں سے ضعیفون کو رات میں پہلے بھیجدیا - ف - اور حکم کیا کہ رمی جمرۃ العقبہ نہ کرین یہانتک کہ آفتاب

طلوع ہوجاوے - رواہ اصحاب السنن عن ابن عباس - اور یہی فعل ابن عمر رضہ کا بخاری مین مروی ہے - ولو کان رکنا لما فعل ذلک - اور اگر وقوف مزدلفہ رکن ہوتا تو ایسا نہ کرتے - ف - اور ضعیفون سے عورتین و بچے مراد ہین - الحاصل رکن ایسے عذر سے ساقط نہین ہوتا تو رکن نہ ہوا - والمذکور فیما تلا الذکر وہو لیس برکن بالاجماع - اور جو آیت تلاوت کی اسمین تو ذکر مذکور ہے یعنی ذکر کا حکم ہے اور ذکر باجماع رکن نہین ہے - ف - تو وقوف کیونکر رکن ہوگا - لہذا امام شافعی نے کہا کہ وقوف مزدلفہ صرف سنت ہے اور یہ جو کتاب مین گذرا کہ شافعی نے کہا کہ وقوف مزدلفہ رکن ہے - یہ کسی کاتب کی غلطی ہے بلکہ وہ مذہب لیث بن سعد کا اور اسرار مین علقمہ کا نام لکھا ہے - اور جو قاضی خان نے امام مالک کا نام لکھا یہ بھی سہو ہے - منع - رہا یہ کہ پھر تم وقوف مزدلفہ کو واجب کہان سے کہتے ہو - جواب دیا - وانما عرفنا الوجوب لقولہ علیہ السلام من وقف معنا ہذا الموقف وقد کان افاض قبل ذلک من عرفات فقد تم حجہ - اور ہم نے واجب ہونا وقوف مزدلفہ کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے پہچانا کہ جو شخص ہمارے ساتھ اس موقف مین ٹھہرا حالانکہ اس سے پہلے عرفات سے ہوآیا ہے تو اسکا حج پورا ہوگیا - ف - روایت عروۃ بن مضرس رضی اللہ عنہ کی باین عبارت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص ہماری اس نماز مین حاضر ہوا (یعنی نماز صبح مزدلفہ) اور قبل اسکے وہ رات یا دن مین عرفہ مین وقوف کر چکا ہے تو اسکا حج پورا ہوگیا - رواہ اصحاب السنن الاربعہ - حاکم نے کہا کہ تمام اہل حدیث کی شرط پر یہ حدیث صحیح ہے اور ہمکو حاصل ہوگیا کہ عروۃ بن مضرس رضی اللہ عنہ سے عروۃ بن الزبیر و شعبی دونون نے یہ روایت کی تو بخاری و مسلم کی شرط بھی پائی گئی - مع - علق بہ تمام الحج - وقوف مزدلفہ کے ساتھ حج کا پورا ہونا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معلق کیا - وہذا یصلح امارۃ للوجوب - اور یہ واجب ہونے کی علامت ہونے کے لائق ہے - ف - پس ہم نے واجب جانا غیر انہ اذا ترکہ بعذر بان یکون بہ ضعف او علۃ او کانت امراۃ تخاف الزحام لاشئ علیہ لما روینا - سوائے اسکے کہ جب حاجی نے اسکو عذر کے ساتھ چھوڑا باین طور کہ اسمین ضعف ہو یا کوئی مرض ہو یا وہ عورت ہو کہ ازدحام سے ڈرتی ہو تو اسپر کچھ لازم نہ ہوگا بوجہ اس دلیل کے جو ہم روایت کر چکے - ف - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہل سے ضعفاء کو پہلے روانہ کر دیا - اور انکو ارشاد کر دیا کہ مشعر الحرام مین جو کچھ ہوسکے اللہ تعالیٰ کا ذکر و دعاء کر لینا اور جمرۃ العقبہ پر کنکری مارنے مین توقف کرنا حتی کہ آفتاب نکل آوے - ع م - بالجملہ بے عذر کے وقوف مزدلفہ واجب ہے - والمزدلفۃ کلہا موقف الا وادی محسر لما روینا من قبل - اور مزدلفہ پورا موقف ہے جہان چاہے ٹھہرے (سوائے وادی محسر کے) بدلیل اسکے جو پہلے روایت کر چکے - ف - یعنی وقوف عرفہ کی دلیل مین قال فاذا طلعت الشمس افاض الامام والناس معہ حتی یاتوا منی - کہا پھر جب آفتاب طلوع کرے تو امام روانہ ہو اور لوگ اسکے ساتھ ہون یہانتک کہ منی مین آوے - ف - تکبیر و تہلیل و تلبیہ پڑھتا ہوا - د - قال العبد الضعیف عصمہ اللہ تعالیٰ ہکذا وقع فی نسخ المختصر - یہ بندہ ضعیف اسکو اللہ تعالیٰ خطا سے بچاوے کہتا ہے کہ مختصر قدوری کے نسخون مین یون واقع ہوا - ف - کہ بعد طلوع کے روانہ ہو - وہذا غلط - حالانکہ یہ غلط ہے - والصحیح اذا اسفر افاض الامام والناس - اور صحیح یہ کہ جب خوب روشنی ہوجاوے تو امام و لوگ روانہ ہون - ف - یہی قدوری کے ایک نسخہ صحیحہ مین موجود ہے تو پہلے عبارت کسی کاتب کی غلطی ہے - ع - لان النبی علیہ السلام دفع قبل طلوع الشمس - کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبل طلوع آفتاب کے روانہ ہوئے تھے - ف - چنانچہ صحاح مین موجود ہے اور مسلم کی حدیث جابر رضہ مین - (فروع) مزدلفہ مین رات بسر کرنا سنت ہے - اول وقت وقوف بعد طلوع کے اور آخر طلوع آفتاب - بدائع مین ہے کہ وقوف بطن محسر یا عرفہ کے بطن عرنہ مین بکراہیت جائز ہے - اور

کلام ابن الہمام مفید ہے کہ مانند بطن عرنہ کے احتیاط لازم ہے۔ یہی اوفق ہے۔ نیت وقوف مانند عرفہ کے شرط نہیں ہے۔ اگر بعد طلوع فجر کے مزدلفہ سے گذرا تو کافی ہے۔ امام کے ساتھ نماز صبح پڑھنا اور اسفار تک وقوف کرنا سنت ہے۔ اگر ترک کیا تو برا کیا مگر کچھ لازم نہیں۔ مع ف۔ الحاصل روانہ ہو کر وادی محسر سے کچھ تیزی کے ساتھ گذر جاوے حتیٰ کہ جمرۃ العقبہ پر آوے۔ فقال فیبتدی بجمرۃ العقبۃ۔ قدوری نے کہا پھر جمرۃ العقبہ سے شروع کرے۔ فیرمیہا من بطن الوادی بسبع حصیات مثل حصی الخذف۔ پس اسکو پھینک مارے وادی کے نچاؤ سے سات کنکریوں کے ساتھ جو مثل حصی الخذف ہوں۔ ف۔ یعنی پوروں سے پھینکنے کی ہوتی ہیں اور شافعی رح نے بیان فرمایا کہ حصی الخذف ایک پورے سے طول و عرض میں کم ہوتی ہیں۔ مع۔ ان کنکریوں کو مزدلفہ سے لیتا آوے۔ البدائع والتحفہ۔ یہی سنت ہے۔ اگر رامی۔ یا راہ میں سے لے۔ المحیط۔ اسمیں ہر طرح گنجایش ہے۔ مع۔ لان النبی علیہ السلام لما اتی منی لم یعرج علی شیء حتی رمی جمرۃ العقبۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب منی میں آئے تو کسی چیز پر توقف نہیں کیا حتیٰ کہ جمرۃ العقبہ کو رمی فرمایا۔ ف۔ جیسا کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم میں ہے پس معلوم ہوا کہ جمرۃ العقبہ سے شروع کرے۔ رہا بطن الوادی سے حدیث ابو داؤد میں مذکور ہے جیسے صحیح میں بحدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ۔ وقال علیہ السلام علیکم بحصی الخذف لا یوذی بعضکم بعضا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لازم پکڑو پوروں سے پھینکنے کی کنکریاں کہ تم میں سے بعض کو ایذا نہ دیں۔ ف۔ رواہ الطبرانی۔ اور حصی الخذف صحیح مسلم کی حدیث جابر وغیرہ میں مذکور ہے۔ مع۔ اور پھینکتے وقت منی کو داہنے اور کعبہ کو بائیں کر کے کھڑا ہو۔ البدائع۔ بعد فراغت کے توقف نہ کرے۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سواری کی حالت میں رمی فرمائی۔ کما فی حدیث ابی داؤد۔ اور سات کی تعداد صحاح میں صحیح ہے۔ مع۔ ولو رمی باکبر منہ جاز لحصول الرمی۔ اور اگر حاجی نے حصی الخذف سے بڑی پھینکی تو جائز ہے بوجہ رمی حاصل ہوجانے کے۔ ف۔ یعنی اگر کچھ بڑی ہو تو روا ہے کیونکہ اصلی مقصود رمی ہے وہ حاصل ہوگیا۔ غیر انہ لا یرمی بالکبیر من الاحجار کیلا یتاذی بہ غیرہ۔ لیکن اتنی بات ہے کہ بڑا پتھر نہ پھینکے تاکہ غیر کو ایذا نہ پہنچاوے۔ ف۔ پس اگرچہ رمی حاصل ہوئی لیکن حدیث کی صریح ممانعت بخوف ایذا ہے وہ مکروہ تحریمی ہے۔ مع ف۔ ولو رماہا من فوق العقبۃ اجزاہ۔ اور اگر عقبہ کے اوپر سے رمی کی تو کافی ہوگئی۔ ف۔ یعنی نچائی کچھ لازم نہیں ہے اونچائی سے بھی جائز ہے۔ لان ما حولہا موضع النسک۔ کیونکہ جمرہ کے گرد نسک کا مقام ہے۔ ف۔ جہاں اونچائی یا نچائی سے پھینک مارے روا ہے۔ والافضل ان یکون من بطن الوادی لما روینا۔ اور افضل یہ ہے کہ بطن الوادی یعنی نچائی سے مارے بوجہ روایت سابق کے۔ ف۔ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بطن وادی سے رمی کی۔ لیکن چونکہ آپ نے اسکو اسلیے پسند فرمایا کہ نیچے والوں کو ایذا نہ ہو تو معلوم ہوا کہ سنت تعبدی نہیں لہذا اوپر سے رمی کرنا خلاف اولیٰ ہے۔ م مع ف۔ ویکبر مع کل حصاۃ۔ اور ہر کنکری مارنے کے ساتھ تکبیر کہے۔ ف۔ اللہ اکبر۔ کذا روی ابن مسعود۔ ایسا ہی روایت کیا ابن مسعود نے۔ ف۔ کما فی الصحیحین وابن عمر۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہ نے۔ ف۔ کما فی البخاری۔ ولو سبح مکان التکبیر اجزاہ۔ اور اگر بجائے تکبیر کے تسبیح کی تو اسکو کافی ہے۔ ف۔ یعنی سبحان اللہ کہا تو کافی ہوا۔ لحصول الذکر۔ بوجہ ذکر حاصل ہوجانے کے۔ وہو من آداب الرمی۔ اور ذکر کرنا رمی کے آداب سے ہے۔ ولا یقف عندہا۔ اور جمرۃ العقبہ کے نزدیک توقف نہ کرے۔ لان النبی علیہ السلام لم یقف عندہا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکے پاس توقف نہیں کیا۔ ف۔ چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ آپ نے جمرہ اولیٰ یعنی جمرۃ العقبہ کو سات کنکروں سے رمی فرمائی درحالیکہ آپ ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہتے تھے پھر اسکے آگے جا کر قبلہ رخ ہو کر دونوں ہاتھ اٹھا کے دعا فرماتے تھے۔ ۔۔ چھپے نہیں

کمافی البخاری - اور یہی جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم میں ہے م - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس جمرہ کے پاس نہ ٹھہرے حالانکہ
دوسرے جمروں کے پاس آج کے سوائے ٹھہر کر دعا فرمائی ہے تو شاید اسوجہ سے کہ جمرۃ العقبہ کے پاس ٹھہرنے میں راستہ بند ہوا
جاتا ہے یا کوئی بھید خفی ہو واللہ تعالی اعلم - م ف - ویقطع التلبیۃ مع اول حصاۃ - اور تلبیہ یعنی لبیک کو پہلے کنکری کے
ساتھ ہی قطع کردے - لما روینا عن ابن مسعود - بدلیل اس حدیث کے جو ہم کو ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہو چکی
ہے - ف - وقد رواہ ابوداؤد - اور یہی صحاح الستہ کی حدیث فضل بن عباس میں ہے جیسا کہ وقوف عرفہ میں گذری ہے م
وروی جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قطع التلبیۃ عند اول حصاۃ رمی بہا جمرۃ العقبۃ - اور جابر رضی اللہ عنہ
نے بھی یہی بات روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تلبیہ موقوف کر دیا پہلے کنکری پر جس سے جمرۃ العقبہ کو رمی کیا -
ثم کیفیۃ الرمی ان یضع الحصاۃ علی ظہر ابہامہ الیمنی ویستعین بالمسبحۃ - پھر کنکری پھینک مارنے کی کیفیت یہ ہے
کہ کنکری کو اپنی داہنی انگوٹھے کی پشت پر رکھے اور کلمہ کی انگلی سے مدد لے - ف - اور کہا گیا کہ انگوٹھے اور کلمہ کی
انگلی کے سروں سے پکڑے اور یہی اصح ہے - ف - ومقدار الرمی ان یکون بین الرامی وبین موضع السقوط خمسۃ
اذرع کذا روی الحسن عن ابی حنیفۃ لان ما دون ذلک یکون طرحا - اور پھینک کی مقدار یہ کہ پھینکنے والے
اور گرنے کی جگہ کے درمیان پانچ ہاتھ کا فاصلہ ہو یعنی کمتر فاصلہ - ایسا ہی حسن نے ابوحنیفہ رح سے روایت کیا کیونکہ اس سے
کم تو ڈال دینا ہوگا - ف - اور اگر اسنے پھینکا مگر وہ کسی آدمی یا اونٹ پر گری پس اگر جمرہ سے قریب ہو تو جائز ورنہ نہیں
اور قریب یہ کہ تین ہاتھ سے کم ہو ورنہ دور ہے - کما فی الجوہرہ - ولو طرحہا طرحا اجزاہ - اور اگر اسنے کنکری کو عمدا ڈال دیا
تو بھی کافی ہے - لانہ رمی الی قدمیہ الا انہ مسیئ لمخالفۃ السنۃ - کیونکہ اسنے اپنے قدموں کی طرف پھینکی مگر یہ شخص
برا کرنے والا بوجہ مخالفت سنت کے ہوا - ف - اس سے معلوم ہوا کہ پھینکنا سنت ہے - ولو وضعہا وضعا لم یجزہ -
اور اگر اسنے کنکری کو رکھدیا تو کافی نہیں ہے - لانہ لیس برمی - کیونکہ یہ کسی طرح رمی نہیں ہے - ولو رماہا فوقعت قریبا
من الجمرۃ یکفیہ - اور اگر اسنے کنکری پھینکی پس وہ جمرہ سے نزدیک گری تو اسکو کافی ہے - لان ہذا القدر مما لا یمکن
الاحتراز عنہ - کیونکہ اسقدر سے احتراز ممکن نہیں ہے - ولو وقعت بعیدا منہا لا یجزیہ - اور اگر جمرہ سے دور گری تو اسکو
کافی نہیں - لانہ لم یعرف قربۃ الا فی مکان مخصوص - کیونکہ اسکا قربت عبادت ہونا نہیں پہچانا گیا مگر ایک خاص جگہ میں
ف - تو جب اس جگہ کے سوائے دوسری جگہ گری تو وہ قربت نہیں جانی گئی - الحاصل جمرہ پر کنکری کا عبادت ہونا
صرف حکم شرع سے معلوم ہوا اسمیں رائے وقیاس کو کچھ دخل نہیں ہے م - ولو رمی بسبع حصیات جملۃ واحدۃ فہذہ واحدۃ
اور اگر اسنے ساتوں کنکریاں یکبارگی ماردیں تو ایک کنکری قرار پائیگی - لان المنصوص علیہ تفرق الافعال - کیونکہ منصوص
علیہ تو جدا جدا فعل کرنا ہے - ف - پس بغیر قیاس ورائے کے اسی طرح علیحدہ علیحدہ کر کے پھینکے - ویاخذ الحصی من ای
موضع شاء الا من عند الجمرۃ فان ذلک یکرہ - اور کنکریاں جس جگہ سے چاہے لیوے سوائے جمرہ کے پاس سے کہ
یہ مکروہ ہے - لان ما عندہا من الحصی مردود ولکنہ جاء فی الاثر فیتشاءم بہ - کیونکہ جمرہ کے پاس جو کنکریاں ہیں وہ رد کی
گئی ہیں یونہی اثر میں وارد ہوا ہے پس اسکے لینے میں شومی و نحوست شمار ہوگی - ف - یعنی جس بندہ کا حج قبول نہیں
ہوتا اسکی کنکریاں اسی پر رد کر دی جاتی ہیں تو انکو لینا منحوس ہے چنانچہ ابونعیم نے دلائل النبوۃ میں ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت
کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس بندہ کا حج قبول ہوا مرحبا اسکی کنکریاں اٹھالی گئیں - اسحق بن راہویہ نے
ابن عباس کا قول روایت کیا کہ جس کا حج قبول ہوا اسکی کنکریاں اٹھالی گئیں ورنہ چھوڑ دی گئیں - رواہ ابن ابی شیبہ
نحوہ - حاکم و دارقطنی نے ابوسعید خدری رض سے مرفوع روایت کیا اور حاکم نے اسکو صحیح الاسناد کہا اور یزید بن سنان کا

کی توثیق کی لیکن شیخ تقی الدین نے امام ہیں اور صاحب تنقیح نے اسی راوی کی جہت سے اس حدیث کو ضعیف کہا اور ابن ابی خیثمہ
نے ابو سعید رضہ کا قول روایت کیا - مع - بالجملہ یہ ضرور عجائب دلائل نبوت سے ہے کہ حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام
کے وقت سے رمی بطور جاری ہے پس اگر عجائب قدرت الٰہی سے نہو تو اب تک وہاں بہت بڑا پہاڑ قائم ہوتا - م - **ومع ہذا لو فعل**
اور باوجود اسکے اگر اسنے کیا - ف - یعنی جمرہ کے پاس سے لینا مکروہ ہونے کے باوجود اگر اسنے وہین سے کنکریان لیکر ماریں
اجزاہ لوجود فعل الرمی - تو کافی ہوگیا کیونکہ پھینکنے کا فعل پایا گیا - ف - اور مقصود یہی فعل ہے اور کسی نص مین کنکریون
کے واسطے کسی خاص جگہ سے لینا منصوص نہین ہوا - رہا یہ کہ کنکری سے کیا مراد ہے تو فرمایا - **ویجوز الرمی بکل ما کان من
اجزاء الارض عندنا** - اور جو چیز کہ اجزاے زمین یعنی خاک سے ہو اُسکو رمی کرنا ہمارے نزدیک جائز ہے - ف - خواہ
ڈھیلا ہو یا گوندھی مٹی خواہ خشک ہو یا نہین حتی کہ خاک کی مٹھی روا ہے اور سروجی رحمہ نے لکھا کہ گیرو اور چونا و ہرتال و پتھر
اور پہاڑی نمک و سرمہ و زبرجد و بلور و عقیق و فیروزہ سب جائز ہیں - بخلاف گھاس و عنبر و موتی و سونا و چاندی کے کہ
یہ نہین جائز ہیں اور مثل ہمارے سفیان ثوری کا قول ہے - مع - اور نہایہ مین نفیس لعل جواہر سے عدم جواز لکھا کیونکہ ایسی
چیز مسرہ ہے جس سے اہانت ہو اور یہی اصح و مختار ہے - م - **خلافا للشافعی** - برخلاف قول شافعی رحمہ کے - ف - کہ انکے نزدیک
صرف پتھر سے جائز ہے اگرچہ فیروزہ و یاقوت و عقیق و بلور و زبرجد ہو اور یہی قول مالک و احمد کا ہے - مع - اور ہمارے نزدیک
پتھر کی خصوصیت نہین ہے - **لان المقصود فعل الرمی وذلک یحصل بالطین کما یحصل بالحجر** - کیونکہ اصل مقصود
تو پھینکنے کا فعل ہے اور یہ جیسے پتھر سے حاصل ہوتا ہے اُسی طرح مٹی سے حاصل ہوتا ہے - **بخلاف ما اذا رمی بالذہب
والفضۃ لانہ یسمی نثرا لا رمیا** - بخلاف اسکے جب کہ سونے و چاندی سے رمی کی تو جائز نہین کیونکہ اسکے نثار کہلاتا ہے
نہ پھینک مارنا - ف - اسی جہت سے یاقوت و لعل وغیرہ نفیس پتھرون سے بھی عدم جواز ہے اللہ اعلم و احوط یہ کہ صرف
پتھرون پر جو نص مین وارد ہین اکتفا کیا جاوے - کما حققہ فی الفتح - م - **قال ثم یذبح ان احب** - کہا کہ پھر اُسکا جی
چاہے تو ذبح کرے - ف - یعنی قربانی کرے جسمین ہر بال کے عوض ایک نیکی ہے - مگر اُسپر واجب نہین - **ثم یحلق او یقصر**
پھر سر کو مونڈے یا کترے - ف - خواہ خود یا حجام سے - **لما روی عن رسول اللہ علیہ السلام انہ قال ان اول
نسکنا فی یومنا ہذا ان نرمی ثم نذبح ثم نحلق** - کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا
ہمارے آج کے دن پہلا نسک ہمارا یہ کہ ہم رمی کرین پھر قربانی کرین پھر سر منڈاوین - ف - لیکن یہ روایت غریب ہے
اور صحیح حدیث انس رضی اللہ عنہ یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منا مین آئے تو جمرہ پر آکر اُسکو رمی کیا پھر اپنے
ڈیرہ مین تشریف لاکر قربانی کی پھر مونڈنے والے کو فرمایا کہ لے اور اپنے سر کے داہنی جانب اشارہ فرمایا پھر بائین جانب
پھر موے مبارک لوگون کو عطا کرنے شروع کیے - کما فی الصحیحین وغیرہما - اس سے معلوم ہوا کہ سر کا دایان معتبر ہے
نہ مونڈنے والے کا اگرچہ مذہب مین یہی مذکور ہے لیکن صحیح وہ کہ جو حدیث مین ثبوت ہوا - کذا فی الفتح - **والحاصل** آنکہ
فعل سنت ہے اور وہ رمی پھر ذبح پھر حلق کی ترتیب سے ہے - **ولان الحلق من اسباب التحلل** - اور اس دلیل
سے کہ سر منڈانا احرام سے نکلنے کے اسباب سے ہے - **وکذا الذبح** - اور یونہی قربانی کرنا بھی - ف - احرام سے
نکلنے کا سبب ہوجاتا ہے - **حتی یتحلل بہ المحصر** - چنانچہ جو شخص احرام باندھکر اداے حج سے روکا گیا ہے وہ قربانی سے حلال
ہوجاتا ہے - ف - چنانچہ بیان آویگا انشاء اللہ تعالی اور رمی الجمرہ افعال حج مین سے احرام کے ساتھ ہے - **فیقدم
الرمی علیہما** - تو رمی کرنا قربانی و حلق پر مقدم کیا جاویگی - ف - تاکہ احرام مین واقع ہو - رہی ترتیب قربانی و حلق
یعنی **ثم الحلق من محظورات الاحرام** - پھر حلق کرنا احرام کی ممنوعات سے ہے - ف - حتی کہ محرم کو بال منڈانا

جائز نہین ہے اور قربانی کرنا ممنوعات احرام سے نہین - **فیقدم علیه الذبح** - تو حلق پر قربانی کرنا مقدم کیجائیگی - ف - تاکہ
قربانی بھی احرام مین ادا ہو جاوے - **وانما علق الذبح بالحجة** - اور قربانی کو حج کے ساتھ اسواسطے معلق کیا - ف -
چنانچہ کہا کہ قربانی کرے اگر چاہے - **لان الدم الذی یاتی به المفرد تطوع** - کہ قربانی جو تنہا حج والا کرتا ہے وہ نفل ہے - **والکلام**
فی المفرد - اور یہ بیان اسی شخص کے حق مین ہو رہا ہے جو فقط حج ادا کرنیوالا ہے - ف - اور جو شخص کہ ان ایام مین حج و عمرہ
ملا کر ادا کرے جسکو قران کہتے ہین یا الگ الگ ادا کرے جسکو تمتع کہتے ہین تو اسپر ایک قربانی واجب ہے - الحاصل افراد
حج کرنے والا تو رمی کے بعد چاہے قربانی کرے پھر سر منڈاوے یا کترا وے - **والحلق افضل** - اور سر منڈانا افضل ہے
لقوله علیه السلام رحم الله المحلقین فالله الحدیث ظاهر بالرحم علیهم بدلیل قول آنحضرت صلعم کے کہ اللہ رحم حلق کرنیوالون پر رحم فرماوے
اسکو تین مرتبہ کہا آخر حدیث تک پس انپر مکرر رحمت بھیجی - ف - یعنی فرمایا کہ اللہ تعالے حلق کرنیوالون پر رحم کرے تو صحابہ نے عرض
کیا اور کترنے والون پر بھی پس فرمایا کہ اللہ تعالی حلق کرنیوالون پر رحم کرے تو صحابہ نے عرض کیا کہ اور کترنیوالون پر بھی پھر فرمایا کہ اللہ تعالی
حلق کرنیوالون پر رحم کرے تو صحابہ رضی نے عرض کیا کہ اور کترنیوالون پر بھی تب فرمایا کہ اور کترنے والون پر بھی - کما فی
الصحیحین - پس تین مرتبہ مکرر حلق کرنے والون پر رحمت بھیجی اور چوتھی مرتبہ ایکبار کترنے والون پر تو منڈانا اسلئے افضل
ہے - یہ تو نص حدیث ہے - رہا قیاس ظاہری تو فرمایا - **ولان الحلق اکمل فی قضاء التفث وهو المقصود** - اور اس دلیل
سے کہ منڈانا ستھرائی حاصل کرنے مین خوب کامل ہے اور ستھرائی حاصل کرنا ہی مقصود ہے - **وفی التقصیر بعض التقصیر**
اور کترانے مین کچھ نقص ہے - **فاشبه الاغتسال مع الوضوء** - تو اسکی مشابہت ہوگئی غسل کرنے اور وضو کرنے کے
ساتھ - ف - تو جیسے غسل کرنا وضو سے افضل ہے یونہی منڈانا کترنے سے - (فرع) جسکے سر پر بال نہون اسپر واجب
ہے کہ سر پر استرہ پھرا وے اور یہ فقط مستحب ہے اور اگر نورہ سے یا جلانے یا اکھاڑنے سے دور کئے یا کسی نے لڑائی مین
نوچ ڈالے تو کافی ہوگیا - اگر منڈانا متعذر ہو تو کترانا متعین ہے جیسے برعکس - اگر دونون متعذر ہون تو حلال ہوگیا اور
مستحب ہے کہ آخر ایام النحر تک تاخیر کرے - اگر ایسی جگہ چلا گیا کہ اوزار نہین یا مونڈنے والا یا کترنے والا نہین تو سواے
مونڈنے یا کترنے کے چارہ نہین ہے - م ف - **ویکتفی فی الحلق بربع الراس** - اور منڈانے مین چوتھائی سر کے
ساتھ اکتفا کیا جاوے - **اعتبارا بالمسح** - بر قیاس مسح کے - ف - یعنی جیسے وضو مین چوتھائی سر کا مسح کافی ہے
وحلق الکل اولی - اور پورا سر منڈانا بہتر ہے - **اقتداء برسول الله صلی الله علیه وسلم** - یا قتدا اسے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم - ف - جیسا کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ مین گذرا - کرمانی رح نے کہا کہ اگر نصف سے کم منڈایا یا
کترایا تو کافی ہوا اور اسنے اساءت کی یعنی ترک سنت کی وجہ سے برا کیا اور سواے سر کے کوئی دوسرے بال نہ لے اور نہ ناخن
کاٹے اور اگر ایسا کیا تو کچھ مضر نہین کیونکہ یہ وقت حلال ہونے کا ہے اور یہ بھی قضاء التفث مین سے ہے - کذا فی المبسوط
اور محیط مین ہے کہ اگر حلق سے پہلے غلطی سے سر دھویا یا ناخن کترے تو بقاے احرام سے اسپر ایک قربانی لازم ہوگی اور
طحاوی رح نے کہا کہ صاحبین کے نزدیک نہین کیونکہ اسکو حلال ہونا مباح ہوگیا - پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ و مالک
و شافعی سب متفق ہین کہ سر منڈانے مین اسقدر کافی ہے جسقدر سے وضو مین مسح کافی ہے لیکن یہ بطریق قیاس بدون
نہین ہو سکتا کیونکہ وجہ قیاس معدوم ہے - اور شیخ محقق نے توضیح تام اسکو بیان کرنے اور اجتہادی دلائل پر بحث
بیان کرنے کے بعد کہا کہ سر منڈانے مین مقتضاے دلیل یہی ہے کہ پورا سر منڈانا واجب ہے جیسا کہ قول مالک رح ہے اور
یہی میرا مذہب ہے - واللہ سبحانہ تعالی اعلم - کما فی الفتح - اور اسی پر اعتماد اولی ہے مگر آنکہ کسی اہل نظر کو طریق اجتہادی سے
اسکے سوا ظاہر ہو - رہے ہم مقلد تو ہمنے واسطے کتاب مین مذکور رہا کہ چوتھائی سر کافی اور کل افضل ہے یہ حلق

یعنی مونڈنے کے معنی ظاہر ہین - والتقصیران یاخذ من رؤس شعرہ مقدار الانملۃ - اور کترنے کے یہ معنی کہ بالون
سرون سے بقدر ایک انگل کے تراش لے - ف - یہ اندازہ حضرت عمر و ابن عمر رض سے مروی ہی اور اسی پر امت کا
اجماع ہی اور اسمین مرد و عورت برابر ہین - مع - ہان عورت کو سر منڈانا جائز نہین ہی - م - الحاصل حاجی حلق یا قصر کر چکا
وقد حل لہ کل شئی الا النساء - اور حالت یہ پہونچی کہ اسکو ہر چیز حلال ہوگئی سواے عورتون کے - ف - یعنی خوشبو و
لباس وغیرہ سب حلال ہوگیا مگر عورتون سے جماع و اسکی دواعی نہین حلال ہوئی - وقال مالک والا الطیب ایضا
لانہ من دواعی الجماع - اور امام مالک رح نے کہا اور سواے خوشبو کے بھی کیونکہ وہ جماع کے دواعی مین سے ہی - ف
تو عورتون کی طرح خوشبو لگانا بھی حلال نہین ہوا - ولنا قولہ علیہ السلام فیہ حل لہ کل شئی الا النساء - اور ہماری
دلیل قولہ علیہ السلام اس بارہ مین کہ اُسکے لیے سواے عورتون کے ہر چیز حلال ہوگئی - ف - اگرچہ اسی قدر عبارت
ذکر کرنے مین یہ شبہہ رہتا ہی کہ عورتون کے استثناء مین دواعی بالاتفاق مستثنی ہین تو طیب بھی انمین داخل ہی لیکن تمام
روایت سے یہ شبہہ دور ہوجاتا ہی اور وہ یہ ہی کہ جو عینی رح نے شرح الآثار سے نقل کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کہ جب تم نے رمی کی اور حلق کیا تو تمھارے لیے خوشبو و کپڑے و ہر چیز حلال ہوگئی سواے عورتون کے - وہو مقدم
علی القیاس - اور یہ نص صریح قیاس پر مقدم ہی - ف - تو مالک رح کا قیاس رد ہوگیا لیکن معارضہ مین عبد اللہ
بن الزبیر کی روایت ہی کہ حج کی سنت سے ہی کہ جب جمرۃ الکبری کو رمی کیا تو اُسکو ہر چیز حلال ہوگئی سواے عورتون
و خوشبو کے یہانتک کہ طواف زیارت ادا کرے - رواہ الحاکم و قال علی شرط الشیخین - اور یہی عمر رضی اللہ عنہ سے باسناد
منقطع مروی ہی - کما فی الالمام - اور جواب یہ ہی کہ صحیحین مین قاسم نے عائشہ رض سے روایت کی کہ مین نے رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کو احرام کے واسطے قبل اسکے کہ آپ احرام باندھین اور یوم النحر کو قبل اسکے کہ آپ طواف کرین ایسی
خوشبو سے معطر کیا جسمین مشک تھا - اور صحیح مسلم مین عمرہ نے عائشہ رض سے مانند اسکے روایت کی - نسائی و ابن ماجہ نے
ابن عباس رض سے روایت کی کہ جب تم نے رمی الجمرہ کی تو تمھارے واسطے ہر چیز حلال ہوگئی سواے عورتون کے پس
ایک نے کہا کہ اور خوشبو تو ابن عباس نے فرمایا کہ مین نے تو بیشک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپکے سر مبارک
سے مشک کی خوشبو اُڑتی تھی پس کیا مشک خوشبو ہی کہ نہین ہی - م - ف - اب ظاہر ہی کہ یہ روایات بہ نسبت روایت حاکم
کے اصح و ارجح ہین تو کوئی معارضہ قائم نہین ہوسکتا ہی - پس صرف عورت ابھی اُسکو حلال نہین ہی - م - ولا یحل لہ الجماع
فیما دون الفرج عندنا - اور عورت سے ماسواے فرج کے بھی جماع کرنا ہمارے نزدیک اُسکو حلال نہین ہی - خلافا
للشافعی - بخلاف قول شافعی کے - ف - کہ اُنکے دو قول مین سے ایک قول کے موافق عورت کو لپٹانا اور اُسکی
ران یا پیٹ سے مساس و خواہش پوری کرنا جائز ہی مگر ہم اسکو جائز نہین جانتے - لانہ قضاء الشہوۃ بالنساء - کیونکہ
یہ بھی عورت کے ساتھ شہوت پوری کرنا ہی - فیوخر الی تمام الاحلال - تو پورے حلال ہونے تک تاخیر کیا جائیگا - ف
اور وہ بعد طواف فرض کے ہوگا - رہا یہ مسئلہ کہ رمی الجمار بھی احرام سے نکلنے کے سببون سے ہی یا نہین - تو فرمایا - ثم الرمی
لیس من اسباب التحلل عندنا - پھر رمی الجمار ہمارے نزدیک احرام سے نکلنے کے اسباب مین سے نہین ہی - خلافا
للشافعی - بخلاف قول شافعی رح کے - ہو یقول انہ یتوقت بیوم النحر کالحلق فیکون بمنزلتہ فی التحلیل - شافعی
فرماتے ہین کہ رمی بھی مانند سر مونڈنے کے یوم النحر کے ساتھ موقت ہی تو حلال کرنے مین بھی بمنزلہ حلق کے ہوگی - ف
کیونکہ جو چیز یوم النحر سے موقت ہی یعنی دسوین ذی الحجہ اسکا وقت مقرر کردیا گیا ہی تو وہ حلال کرنے والی ہی - اور حق نہین
کہ وقوف مزدلفہ بھی یوم النحر مین واقع ہی - ولنا ان مایکون محللا یکون جنایۃ فی غیر اوانہ کالحلق - اور ہماری دلیل

ہے کہ جو چیز احرام سے حلال کرنے والی ہے تو وہ حلال ہونے کے وقت سے پہلے جرم ہوتی ہے جیسے سر کا مونڈنا۔ ف۔ کہ وہ احرام
میں جرم ہے۔ والرمی لیس بجنایۃ۔ اور رمی الجمار جرم نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اگر حالت احرام میں کوئی شخص جاکر رمی الجمار
کرے تو کوئی جرم نہیں جو ممنوع احرام ہو۔ بخلاف الطواف۔ بخلاف طواف کے۔ ف۔ کہ طواف کا اعتراض نہ ہوگا
۔عورتوں کا جماع حلال ہونا طواف پر موقوف ہے حالانکہ وہ احرام میں ممنوع نہیں کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ طواف محلل بھی نہیں ہے۔ لان
التحلل بالحلق السابق لابہ۔ کیونکہ احرام سے حلال ہونا بوجہ سر مونڈنے کے ہے جو پہلے ہو چکا نہ بوجہ طواف کے۔ ف۔
الا انہ اخرہ۔ یہ کہ اسی حالت سابق پر جو احرام میں تھے طواف ادا کر لینا چاہیے قبل اسکے کہ عورت سے شہوت پوری کرے
سیدنا شرع نے جماع ممنوع کر دیا ہے۔ م ع۔ اسی واسطے مونڈنا ہمارے نزدیک واجب ہے کیونکہ حلال ہونا جو واجب ہے بدون
اسکے نہوگا اور ابن عمر رض سے تفسیر قولہ تعالیٰ ثم لیقضوا تفثہم۔ مروی ہے کہ قضاء تفث وہ حلق ولباس ہے یہی مفسرین کا قول
ہے گر دلیل ظنی سے وجوب ثابت ہوا۔ لہذا ابوحنیفہ کے قول پر علی الاصح اگر بعد رمی کے قبل حلق کے غلطی سے سر دھویا تو اسپر
قربانی واجب ہے۔ ع ف۔ الحاصل منیٰ میں سر مونڈنا یا کترنا تمام کرلے۔ قال ثم یاتی من یومہ ذلک مکۃ۔ قدوری
نے کہا پھر مکہ میں آوے اسی دن۔ ف۔ یعنی دسویں تاریخ یوم النحر کو۔ او من الغد۔ یا دوسرے دن۔ ف۔
گیارھویں کو۔ او من بعد الغد۔ یا پرسوں۔ ف۔ یعنی بارھویں کو کہ یہی ایام قربانی کے ہیں بس اسنے تاخیر نہ کرے
فیطوف بالبیت طواف الزیارۃ سبعۃ اشواط۔ پس خانہ کعبہ کا طواف کرے طواف الزیارت سات پھیرے۔ ف۔
اور اگر طواف قدوم کے بعد سعی صفا و مروہ نہ کی ہو تو آج بعد طواف کے سعی بھی کرے اور مذکور ہو چکا کہ سعی کو حج کے واسطے
تاخیر کرنا افضل ہے۔ جیسے طواف الزیارۃ کو دسویں تاریخ ادا کرنا افضل ہے کیونکہ سنت ہے۔ م۔ لما روی ان النبی علیہ السلام
لما حلق افاض الی مکۃ فطاف بالبیت ثم عاد الی منی وصلی الظہر بمنی۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب
سر منڈایا تو مکہ کو تشریف لائے پس خانہ کعبہ کا طواف کیا پھر منیٰ کو واپس آئے اور منیٰ میں ظہر کی نماز پڑھی۔ ف۔ یہ
حدیث صحیح مسلم میں ابن عمر رض سے مروی ہے لیکن صحیح مسلم وسنن کی حدیث جابر رض میں اور ابوداؤد وابن حبان وحاکم کی
حدیث عائشہ رض میں ہے کہ ظہر مکہ میں پڑھی۔ ابو الفتح الیعمری وابن حزم نے کہا کہ لامحالہ دونوں روایتوں میں سے ایک کے
کسی راوی کو وہم ہوا۔ ابن حزم نے کہا کہ غالباً مکہ میں پڑھی۔ م ع۔ اور مکہ میں پڑھنا اولیٰ ہے۔ ف۔ بالجملہ دونوں روایتیں مفید
ہیں کہ طواف الزیارۃ دسویں کو ادا کیا تو یہی افضل ہے۔ م۔ ووقتہ ایام النحر۔ اور طواف الزیارۃ کا وقت قربانی کے ایام میں
ف۔ دسویں وگیارھویں وبارھویں تک۔ لان اللہ تعالیٰ عطف الطواف علی الذبح۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قربانی
پر طواف کو عطف فرمایا۔ قال فکلوا منہا۔ یعنی کما قال فکلوا منہا۔ ف۔ پس قربانیوں سے کھاؤ۔ ثم قال ولیطوفوا۔ پھر
فرمایا ولیطوفوا۔ ف۔ یعنی اور طواف کرو۔ فکان وقتہما واحدا۔ تو قربانیوں وطواف کا وقت ایک ٹھہرا۔ واول
وقتہ بعد طلوع الفجر من یوم النحر۔ اور ابتداء وقت طواف الزیارۃ کا دسویں کی فجر طلوع ہونے سے ہے۔ ف۔ آخر
ایام قربانی تک۔ لان ما قبلہ من اللیل وقت الوقوف بعرفۃ۔ کیونکہ طلوع فجر سے پہلے رات کا وقت تو وقوف عرفہ کا وقت
ہے۔ والطواف مرتب علیہ۔ اور طواف اسی وقوف پر مرتب ہے۔ ف۔ یعنی بعد وقت وقوف کے طواف ہے تو لامحالہ
طلوع فجر سے ٹھہرا۔ الحاصل نویں کے دن سے پچھلی رات تمام تک وقوف کا وقت ہے کہ اسمیں سے کسی جزو میں وقوف کرے
اور طریق معلوم اوپر مذکور ہو چکا کہ بعد زوال کے غروب تک امام کے ساتھ ٹھہر کر امام بعد غروب کے روانہ ہوکر مزدلفہ میں رات
بسر کرے اور بعد طلوع فجر کے جو طواف الزیارۃ کا وقت شروع ہوا ہے اسمیں پہلے وقوف مزدلفہ پھر اگر بعد طلوع الشمس کے رمی کرکے
پھر مستحب قربانی پھر حلق یا تقصیر پھر طواف الزیارۃ کرے۔ م۔ والافضل فی ہذہ الایام اولہا کما فی التضحیۃ۔ اور ان ایام میں

ین سے پہلا روز طواف کے لیے افضل ہے جیسے انھیں ایام قربانی میں سے پہلا روز قربانی کے لیے افضل ہے۔ **وفی الحدیث**
افضلہا اولہا - اور حدیث میں ہے کہ ان ایام میں افضل پہلا دن ہے۔ ف۔ یہ حدیث تو ثابت نہیں ہوئی پس بہتر یہ کہا جاوے
کہ اسی پر اجماع ہے۔ ع - رہا اس طواف میں رمل ہے یا نہیں تو فرمایا کہ - **فان کان سعی بین الصفا والمروۃ عقیب طواف**
القدوم لم یرمل فی ہذا الطواف ولا سعی علیہ - اگر وہ طواف القدوم کے بعد صفا و مروہ کے درمیان سعی کر چکا ہو تو اس طواف
الزیارۃ میں رمل نہیں کریگا اور نہ پھر سعی صفا و مروہ بھی نہیں ہے۔ **وان کان لم یقدم السعی** - اور اگر سعی صفا و مروہ کو مقدم نہیں
کر چکا۔ ف۔ **بلکہ** اس وقت تک تاخیر کی ہے۔ اور یہی افضل ہے۔ **رمل فی ہذا الطواف وسعی بعدہ** - تو اس طواف میں
رمل کرے اور اسکے بعد سعی کرے۔ **لان السعی لم یشرع الا مرۃ** - اسکی وجہ یہ ہے کہ سعی صفا و مروہ تو مشروع نہیں مگر ایکبار۔ ف۔
یعنی ایسا واجب ہے کسی طواف کے بعد ہو سو نہیں جائز ہے۔ [illegible] بشرطیکہ جاہے تو اف القدوم جو کہ سنت ہے اسکے بعد
یہ سعی ادا کر دے۔ **والرمل ما شرع الا مرۃ فی طواف بعدہ سعی** - اور رمل کرنا نہیں مشروع ہے مگر ایک بار ایسے طواف میں
جسکے بعد سعی ہو۔ ف۔ تو رمل کا مدار سعی پر ہو گیا حتی کہ اگر مقدم ہو چکی ہو تو اب رمل نہیں ورنہ رمل کرے۔ مفاد اسکا یہ ہے
کہ اگر طواف قدوم میں رمل کیا اور اسکے بعد سعی صفا و مروہ نہ کی تو رمل شمار نہ ہوا اور طواف الزیارہ میں رمل و سعی کرے۔ اگر طواف
قدوم میں رمل نہ کیا اور اسکے بعد سعی کی تو رمل ساقط ہوا اور صرف طواف الزیارۃ سات پھیرے ادا کرے۔ یہ سات پھیرے
ہر وجہ کامل ہیں ورنہ رکن تو چار پھیرے اور باقی میں واجب ہیں۔ کما نص علیہ الامام محمد۔ اور بعین شیخ کی تحقیق یہی ہے انشاء اللہ تعالیٰ
م - **ویصلی رکعتین بعد ہذا الطواف** - اور اس طواف زیارت کے بعد دوگانہ نماز پڑھے۔ **لان ختم کل طواف برکعتین**
فرضا کان الطواف او نفلا علی ما بینا - کیونکہ ختم ہر طواف کا دو رکعت کے ساتھ ہے خواہ طواف فرض ہو یا نفل ہو بنابر اسکے
ہم بیان کر چکے - ف - حدیث کہ طواف کنندہ ہر سات پھیرے کے واسطے دو رکعت پڑھے چنانچہ طواف قدوم کی ذیل میں
مذکور ہے - م - (فروع) متعلق طواف - واضح ہو کہ طواف کا مقام داخل مسجد ہے - اگر ستونوں یا زمزم کے درمیان طواف کیا
تو کافی ہے اور اگر دیوار مسجد کے [illegible] تو نہیں - اور اعادہ واجب ہے - جیسے مکہ کے گرد طواف کرنے سے کچھ نہیں ہوگا - مسجد میں داخل
[illegible] طواف کرے خواہ حرم سے ہو یا خود مکہ [illegible] اسپر کوئی نماز قضا ہو یا وقتی قضا ہوئی جاتی ہو یا وتر یا سنت
[illegible] یا جماعت جاتی ہو تو اس نماز کو مقدم کرلے - عمرہ والے کے واسطے طواف قدوم سنت نہیں ہے عورت کو مستحب ہے کہ
[illegible] اور مرد کو بیت سے قریب ہونا بغیر کسی کی ایذا کے - اگر طواف یا سعی میں نماز فریضہ کی اقامت کہی گئی یا
[illegible] یا صوری کی ضرورت ہوئی تو طواف سے نکل کر جاوے پھر فراغت کے بعد آکر جہاں سے چھوڑا تھا اسپر بنا کرلے
جن اوقات میں نماز مکروہ ہے انمیں طواف مکروہ نہیں مگر دوگانہ طواف میں تاخیر کرے - جوتا پہنے طواف میں مضائقہ نہیں
بشرطیکہ پاک ہوں - طواف میں اشعار پڑھنا اگرچہ حمد و ثنا ہو بظاہر الروایۃ - اور باتیں کرنا بغیر ضرورت اور خرید و فروخت
کرنا مکروہ ہے مگر طواف فاسد نہ ہوگا - طواف میں سلف سے ذکر الٰہی متوارث ہے اسپر اجماع ہے تو یہی افضل ہے قرأت قرآن سے
کذا فی التجنیس [illegible] آہستہ قرأت میں مضائقہ نہیں - کذا فی الکافی وغیرہ - طواف میں فتوی دینا اور بضرورت پانی پینا
جائز ہے اور تلبیہ اس وقت نہ کہے - اگر سواری پر یا آدمی پر لدکر طواف یا سعی کی تو بعذر جائز ہے اور بلا عذر نہیں پس جب تک مکہ
میں ہے اعادہ کرے اور چلا آیا تو اسپر قربانی واجب ہے کیونکہ پیدل طواف کرنا ہمارے نزدیک واجب ہے - کما نص علیہ محمد و مشائخ
دوسرے کو لادکر طواف کرایا تو لادنے والے کا طواف بھی ادا ہو گیا لیکن اگر فقط لادنے کا قصد ہو تو نہیں اسی واسطے اگر
[illegible] سے بھاگنے یا قرضدار کو پکڑنے میں سات پھیرے گھوم گیا تو طواف نہیں ہوا بخلاف وقوف عرفہ کے کہ وہ ہو گیا - خانہ کعبہ
[illegible] مستحب ہے جبکہ کسی کو ایذا نہ ہو - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے داخل ہو کر نماز پڑھی - لہٰذا آپ کے

مقام نماز کا قصد کرے۔ حضرت ام المومنین عائشہ رضہ فرماتی ہیں کہ عجب ہے کہ مرد مسلمان جب داخل ہو تو کیونکر چھت کی طرف
نگاہ اٹھاویگا۔ یعنی جلال و عظمت الٰہی عزوجل کے واسطے ادب نگاہ رکھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر مبارک اپنے
سجدہ کی جگہ سے نہیں ہٹی حتی کہ باہر تشریف لائے۔ الحاصل ظاہر و باطن میں جہانتک ممکن ہے ادب لحاظ رکھے۔ عوام جسکو
عروۃ الوثقی کہتے ہیں محض بے اصل بدعت ہے جیسے درمیانی مسمار کو ناف دینا کہتے اور اسپر ناف رکھتے ہیں یہ بے عقلی کا
کام ہے۔ کما فی الفتح۔ الحاصل جب طواف زیارت سے فارغ ہوا تو ارکان پورے ہو چکے۔ **قال وقد حل لہ النساء**
قدوری نے کہا اور حالت یہ پہونچی کہ حاجی کے واسطے عورتیں حلال ہو گئیں۔ **ف** اور اسمیں طواف کو دخل نہیں
لکن بالحلق السابق۔ لیکن بوجہ حلق یعنی سر مونڈنے (یا کترانے کے) جو طواف سے پہلے ہو چکا۔ اذ ہو المحلل
کیونکہ وہی حلال کرنے والا۔ **ف** یعنی احرام سے نکالنے والا ہے۔ تو اسی کی وجہ سے عورتیں بھی حلال ہوتیں۔ لا بالطواف
نہ بوجہ طواف کے۔ **الا انہ اخر عملہ فی حق النساء**۔ مگر اتنی بات ہے کہ حلق کا اثر عورتوں کی حلت میں ظاہر ہونا موخر
کر دیا گیا ہے۔ **ف** یہانتک کہ طواف کرلے۔ نظیرہ یہ کہ کسی نے جاکر چیز خریدی تو اس چیز کو کام میں لانا اجازت پر
موقوف ہے لیکن اجازت سے حلت نہیں بلکہ اصلی خرید سے حلت ہے م۔ **قال وہذا الطواف ہو المفروض فی الحج
وہو رکن فیہ**۔ قدوری نے کہا کہ اور یہی طواف حج میں فرض کیا گیا اور یہ اسمیں رکن ہے۔ اذ ہو المامور بہ فی قولہ تعالی
ولیطوفوا بالبیت العتیق۔ کیونکہ اسی طواف کا حکم دیا گیا ہے قول الٰہی عزوجل ولیطوفوا الخ میں۔ **ف** یعنی
اور یہ بندے بیت العتیق کا طواف کریں اور اسی پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔ ع۔ **ویسمی طواف الافاضۃ وطواف
یوم النحر**۔ اور اسی طواف کا دوسرا نام طواف الافاضۃ اور تیسرا نام طواف یوم النحر ہے۔ **ویکرہ تاخیرہ عن ہذہ الایام**
اور ان ایام سے اس طواف کو تاخیر کرنا مکروہ ہے۔ **ف** یعنی مکروہ تحریمی ہے۔ د۔ **لما بینا انہ موقت بہا**۔ کیونکہ ہم بیان
کر چکے کہ یہ طواف انھیں ایام کے ساتھ موقت ہے۔ **ف** یعنی یہی اسکا وقت مقرری ہیں۔ **وان اخرہ عنہا لزمہ
دم عند ابی حنیفۃ رح وسنبینہ فی باب الجنایات ان شاء اللہ تعالی**۔ اور اگر حاجی نے طواف زیارت کو ان
ایام سے تاخیر کیا تو اسپر امام ابو حنیفہ کے نزدیک ایک قربانی جرمانہ لازم ہوگی اور ہم عنقریب اسکو جرموں کے باب میں
انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے۔ **قال ثم یعود الی منی فیقیم بہا**۔ قدوری نے کہا پھر بعد طواف کے منی کو واپس جاوے
پس وہاں مقیم ہو۔ **لان النبی علیہ السلام رجع الیہا کما رویناہ**۔ اسلیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منی کو لوٹ گئے
تھے جیسا کہ ہم روایت کر چکے۔ **ف** حدیث ابن عمر وجابر فی صحیح مسلم۔ **ولانہ بقی علیہ الرمی وموضعہ بمنی**۔ اور اسلیے
کہ اسپر رمی الجمار ابھی باقی ہے اور اسکا ٹھکانا منی میں ہے۔ **ف** لیکن اس دلیل سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسی روز جاوے
جو کہ حدیث سے ثابت ہوا ام۔ الحاصل یوم النحر کو واپس جاکر منی میں رہے۔ **فاذا زالت الشمس من الیوم
الثانی من ایام النحر**۔ پھر قربانی کے ایام میں سے دوسرے دن جب آفتاب ڈھل جاوے۔ **ف** یعنی گیارھویں تاریخ
بعد زوال کے۔ **رمی الجمار الثلث**۔ تینوں جمرات کو رمی کرے۔ **فیبدأ بالتی تلی مسجد الخیف**۔ پس اس
جمرہ سے شروع کرے جو مسجد الخیف سے متصل واقع ہے۔ **فیرمیہا بسبع حصیات یکبر مع کل حصاۃ**۔ پس اسکو سات
کنکریوں سے رمی کرے کہ ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہے۔ **ف** پس اسکی رمی پوری ہو گئی۔ **ویقف عندہا**۔ اور
اسکے پاس کچھ توقف کرے۔ **ف** یعنی قبلہ رخ پھر کر بقدر تسبیح و دعا کے۔ **ثم یرمی التی تلیہا مثل ذلک**۔ پھر
اس دوسرے جمرہ کو رمی کرے جو جمار میں سے پہلے جمرہ سے متصل ہے۔ **ف** یعنی اول کے بعد والے جمرہ کو سات
کنکریوں سے مع تکبیروں کے۔ **ویقف عندہا**۔ اور اس دوسرے جمرہ کے پاس بھی توقف کرے۔ ثم یرمی [illegible]

کرے - ف - تیسرے جمرہ کو یعنی - جمرۃ العقبۃ کذلک - جمرۃ العقبہ کو اسی کیفیت مذکورہ سے - ولا یقف عندہا
اور جمرۃ العقبہ کے پاس توقف نہ کرے - ہکذا روی جابر رضہ فیما نقل من نسک رسول اللہ علیہ السلام مفسرا
یعنی جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ نے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسک سے نقل کیا اسمین یون ہی تفسیر کے ساتھ
روایت کیا ہے - ف - یہ روایت جابر غریب ہے کیونکہ صحیح مسلم کی روایت جابر رضی اللہ عنہ مین صرف جمرۃ العقبہ کا اول روز
کا بیان ہے - ہان ابو داود نے حدیث عائشہ رضہ سے مفسر روایت کیا ہے - ورواہ ابن حبان فی صحیحہ والحاکم - منذری نے کہا کہ
حدیث حسن ہے - ع - بلکہ صحیح بخاری کی حدیث ابن عمر رضہ مین کافی وافی تفسیر مذکور ہے اور یہ ترتیب واجب ہے یا سنت ہے
م ن - ویقف عند الجمرتین فی المقام الذی یقف فیہ الناس - اور اول ودوم دونون جمرون کے پاس
وہان توقف کرے جہان لوگ ٹھہرتے ہین - ف - کیونکہ یہی مقام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے توقف کا ہے جسکو لوگون
نے تواتر سے کیا ہے اور بخاری کی حدیث ابن عمر رضہ مین اول جمرہ مین آگے بڑھکر توقف قبلہ رخ دیر تک دعا و ہاتھ اٹھانا
اور دوم مین بائین جانب مڑکر قبلہ رخ اسی طرح دعا مذکور ہے - م ف - ویحمد اللہ ویثنی ویہلل ویکبر ویصلی علی النبی
علیہ السلام ویدعو بحاجتہ ویرفع یدیہ - اور اللہ تعالی کی حمد کرے اور ثنا پڑھے اور تہلیل یعنی لا الہ الا اللہ اور تکبیر
یعنی اللہ اکبر کہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے اور اپنی حاجت کی دعا مانگے اور دونون ہاتھ اٹھادے
مونڈھون کے نزدیک ہے - ع - ف - دونون کندھون تک - المحیط - لقولہ علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع
مواطن وذکر من جملتہا عند الجمرتین - بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہاتھ نہین اٹھائے جاوینگے مگر سات
مواضع مین اور جملہ سات کے دونون جمرون کے پاس ہاتھ اٹھانا ذکر فرمایا - والمراد رفع الایدی بالدعاء - اور مراد
دعا کے ساتھ ہاتھون کا اٹھانا - ف - یہ حدیث کتاب الصلوۃ مین گذری - اور دعا کے واسطے ہاتھ اٹھانا صحیح بخاری
کی حدیث ابن عمر رضہ مین منصوص ہے - کہا گیا کہ اتنی دیر توقف کرے کہ سورہ بقرہ ختم ہو - جو شخص بیمار ہوکر رمی نہین
کرسکتا تو اسکے ہاتھ پر کنکری رکھکر پھینکے یا دوسرا اسکی طرف سے پھینکدے - یون ہی جو اغماء سے بیہوش ہو - اگر
ایک کنکری اپنی اور دوسری کنکری دوسرے شخص کی دونون یکبارگی پھینکے تو جائز مگر مکروہ ہے - مسجد الخیف مین امام
کے ساتھ جماعت کی نماز ترک نہ کرنا چاہیے - ع ف - وینبغی ان یستغفر للمومنین فی دعائہ فی ہذہ المواقف -
اور چاہیے کہ ان مواقف مین (خواہ جمرہ کے ہون یا عرفہ وغیرہ کے) مومنون کے واسطے اپنی دعا مین مغفرت مانگے -
ف - یعنی ... تعالی امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بخشدے - کیونکہ یہ شخص بہت بڑی مغفرت اپنے واسطے بھی پاویگا
اور مومنین بخشے جاوینگے - لان النبی علیہ السلام قال اللہم اغفر للحاج ولمن استغفر لہ الحاج - کیونکہ حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ الہی حاجیون کو بخشدے اور جسکے واسطے حاجیون نے مغفرت مانگی اسکو بخشدے - ف
رواہ الحاکم وصححہ والبزار وابن عدی والطبرانی عن ابی ہریرۃ رضہ اور اسکو ابن ابی شیبہ نے مجاہد سے مرسل بھی روایت
کیا ہے ت - ثم الاصل ان کل رمی بعدہ رمی یقف بعدہ - پھر اصل یہ نکلی کہ ہر رمی جسکے بعد رمی ہو تو بعد رمی کے
توقف کرے - ف - جیسے جمرہ اول وجمرہ دوم ہے کہ انکی رمی کے بعد موقف دعا ہے - لانہ فی وسط العبادۃ فیاتی
بالدعاء فیہ - کیونکہ یہ فعل ایک عبادت کے بیچ مین واقع ہے تو اسی فعل مین دعا کرے - وکل رمی لیس بعدہ
رمی لا یقف - اور جو رمی کہ اسکے بعد رمی نہین ہے تو اس رمی کے بعد توقف نہین کریگا - ف - جیسے تیسرا جمرہ اور
یوم النحر کو فقط جمرۃ العقبہ کے رمی کے بعد توقف نہین چنانچہ حدیث مین منصوص ہے - لان العبادۃ قد انتہت
بدانکہ عبادت تو ختم ہوچکی - ولہذا لا یقف بعد جمرۃ العقبۃ فی یوم النحر ایضا - اور اسی وجہ سے یوم النحر مین بھی

بعد جمرۂ عقبہ رمی کرنے کے توقف نہین کرتا ہے۔ قال واذا کان من الغد۔ قدوری رح نے کہا اور جب دوسرا دن ہو
ف۔ یعنی بارھوین تاریخ جو کہ ایام النحر کا تیسرا دن و خاتمہ ہے جسکو یوم النفر الاول کہتے ہین۔ رمی الجمار الثلث بعد
زوال الشمس کذلک۔ تو تینون جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے اسی طرح۔ ف۔ یعنی جسطرح گیارھوین کی
بابت کا ذکر مفصل ہو چکا۔ فان اراد ان یتعجل النفر نفر الی مکۃ۔ پس اگر چاہے کہ جانے مین جلدی کرے تو مکہ کو چلا جاوے
ف۔ کچھ گناہ نہین ہے۔ وان اراد ان یقیم رمی الجمار الثلث فی الیوم الرابع بعد زوال الشمس۔ اور اگر
ٹھہرنا چاہے تو چوتھے روز بھی تینون جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے۔ لقولہ تعالی فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیہ
ومن تاخر فلا اثم علیہ من اتقی۔ بدلیل قولہ تعالی فمن تعجل الخ یعنی پھر جو شخص جلدی کرے دو دن مین تو اُسپر کچھ گناہ
نہین اور جو تاخیر کرے تو اُسپر بھی گناہ نہین اُسکے واسطے جو تقوی کرے۔ ف۔ زمخشری نے نقل کیا کہ اسلام سے پہلے
زمانہ جاہلیت مین بعضے جلدی کو گناہ اور بعضے تاخیر کو گناہ جانتے، تو اللہ تعالی نے امر حق سے بوحی مطلع کر دیا۔ مع۔ پس
بارھوین کو چلا جانا جائز ہے۔ والافضل ان یقیم۔ اور افضل یہ کہ ٹھہرا رہے۔ ف۔ تیرھوین تک جو آخر ایام تشریق ہے
لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صبر حتی رمی الجمار الثلث فی الیوم الرابع۔ کیونکہ یہ مضمون مروی ہے کہ
آنحضرت صلعم ٹھہرے رہے یہانتک کہ چوتھے دن تینون جمرات کو رمی کیا۔ ف۔ چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہ رض کی حدیث ہے کہ طواف
زیارت کیا آخر روز جبکہ ظہر پڑھی یعنی یوم النحر کو پھر منی کو واپس ہوئے پس وہان ایام تشریق کی راتین ٹھہرے کہ رمی الجمار فرماتے
تھے جب آفتاب ڈھل جاتا تھا۔ رواہ ابوداؤد و ابن حبان فی الصحیح والحاکم۔ منذری رح نے مختصر السنن مین کہا کہ حدیث حسن ہے۔ بعد
لہذا زیادت عبادت اور اتباع سنت افضل ہے اور بارھوین کو چلا جانا جائز ہے جبتک کہ تیرھوین شروع نہ ہو چنانچہ فرمایا۔ ولہ ان ینفر
ما لم یطلع الفجر من الیوم الرابع فاذا طلع الفجر لم یکن لہ ان ینفر۔ اور حاجی کو چلے جانیکا جواز حاصل ہے جبتک کہ چوتھے روز یعنی
تیرھوین کی فجر طلوع نہ ہوئی پھر جب فجر طلوع ہوئی تو اُسکو چلے جانیکا اختیار نہوگا۔ ف۔ جبتک کہ چوتھے روز کی رمی نہ کرلے۔
لدخول وقت الرمی۔ بوجہ وقت رمی آ جانے کے۔ ف۔ نظیر اسکی بعد اذان کے مسجد سے نکلنا بغیر ادا کے مکروہ ہے۔ وفیہ خلاف
الشافعی۔ اور اسمین شافعی رح کا خلاف ہے۔ ف۔ کیونکہ شافعی رح کے نزدیک چوتھے دن کی رات ہی شروع
ہونے سے جواز نہین رہتا یعنی جب بارھوین کا آفتاب غروب ہوا تو اب جانا جائز نہین ہے اور یہی حضرت عمر رض سے
مروی اور قول مالک و احمد ہے اور ہمارے نزدیک رات مین جانا بھی جائز ہے کیونکہ وہ رمی کا وقت نہین ہے یہانتک کہ
فجر طلوع ہو تب نہین جائز ہے۔ مف۔ وان قدم الرمی فی ہذا الیوم یعنی الیوم الرابع قبل الزوال بعد طلوع
الفجر جاز عند ابی حنیفۃ۔ اور اگر حاجی نے اُس دن یعنی چوتھے دن مین رمی کو طلوع فجر کے زوال آفتاب سے
پہلے ادا کر لیا تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک جائز ہے۔ وہذا استحسان۔ اور یہ بدلیل استحسان حکم ہے۔ وقالا لا یجوز۔
اور صاحبین نے کہا کہ زوال سے مقدم کرنا نہین جائز ہے۔ ف۔ یہی قول مالک و شافعی و احمد رح ہے۔ اعتبارا بسائر
الایام۔ بر قیاس دیگر ایام کے۔ ف۔ یعنی ١٠-١١-١٢ تین دن قبل زوال رمی نہین جائز ہے تو چوتھے دن بھی
نہین جائز ہے کیونکہ کوئی وجہ تفاوت کی نہین ہے۔ وانما التفاوت فی رخصۃ النفر۔ اور فرق فقط روانگی کی اجازت
مین تھا۔ ف۔ یعنی چوتھے روز کے واسطے صرف یہ جائز تھا کہ بدون رمی کے چلا جاوے اور اُن تین ایام مین نہین
تب یہی فرق تھا۔ فاذا لم یترخص التحق بہا۔ پس جب حاجی نے چلے جانے کی رخصت کو اختیار نکیا تو یہ تھا دن
بھی دیگر ایام کے ساتھ لاحق ہو گیا۔ ف۔ اور کسی بارہ مین فرق نرہا تو جیسے دیگر ایام مین قبل زوال کے رمی نا
جائز تھی اسی طرح چوتھے روز بھی ناجائز ہونی۔ ومذہبہ مروی عن ابن عباس۔ اور ابو حنیفہ کا مذہب حضرت

ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ ف۔ کہ جب یوم النفر کو آفتاب بلند ہو تو رمی الجمار و صدر جائز ہے۔ رواہ البیہقی
یعنی جب تیرھوین کو آفتاب اونچا ہو جاوے تو رمی کر کے روانہ ہونا جائز ہے۔ اور قول صحابی ایسی صورت مین حجت ہے م
ولانہ لما ظہر اثر التخفیف فی ہذا الیوم فی حق الترک فلان یظہر فی جوازہ فی الاوقات کلہا اولی۔ اور
اس قیاس استحسانی سے کہ جب اس روز بالکل رمی چھوڑنے کے اجازت مین تخفیف کا اثر ظاہر ہو گیا تو بدرجہ اولے
اس روز تمام وقتون مین رمی جائز ہونے مین اثر تخفیف ظاہر ہونا چاہیے۔ بخلاف الیوم الاول والثانی۔ برخلاف
روز اول و دوم کے۔ ف۔ کہ انمین یہ اجازت نہین کہ چاہو چلے جاؤ تو تخفیف نہین جبکہ اثر وقت کے بارہ مین ہو لہذا
انمین ہم وقت کو معین رکھتے ہین۔ حیث لا یجوز الرمی فیہما الا بعد الزوال فی المشہور من الروایۃ۔ چنانچہ
مشہور روایت مین ان دونون دن مین رمی نہین جائز ہے مگر بعد زوال آفتاب کے۔ لانہ لا یجوز ترکہ فیہما فبقی علی الاصل
المروی۔ کیونکہ ان دونون دن مین رمی کو ترک کرنے کا جواز نہین ہوا تو اسی اصل پر رمی رہی جو روایت کی گئی ہے۔
ف۔ یعنی بعد زوال کے اور معلوم ہو چکا کہ یہ اصل درحقیقت حضرت ام المومنین عائشہ و ابن عمر کی حدیث سے مرفوعاً
مروی ہے۔ نہ جابر رض سے م۔ فاما یوم النحر فاول وقت الرمی فیہ من وقت طلوع الفجر۔ سا یوم النحر یعنی دسوین کو
بعد واپسی عرفات و مزدلفہ کے تو اس دن مین اول وقت رمی کا طلوع فجر سے ہے۔ ف۔ لیکن طلوع آفتاب تک بغیر عذر
کے اساءت ہے مثل رات کی رمی کے۔ ف ن۔ وقال الشافعی اولہ بعد نصف اللیل۔ اور شافعی نے کہا کہ اول وقت
بعد آدھی رات کے ہے۔ ف۔ یہی قول احمد ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام رخص للرعاء ان یرموا لیلاً۔
کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چرواہون کو رخصت دی کہ رات مین رمی کرین۔ ف۔ رواہ ابن ابی شیبۃ عن ابن
عباس و مرسلاً عن عطاء۔ ف۔ و رواہ الطبرانی ع۔ اور دارقطنی نے زیادہ کیا اور جس وقت چاہین رات یا دن مین" لیکن
اسناد ضعیف ہے۔ مع۔ اور نیز دلیل حدیث عائشہ رض ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہ کو روانہ فرمایا تو ام سلمہ نے قبل فجر
کے رمی جمرہ کیا پھر روانہ ہوئین حتی کہ طواف افاضہ کیا اور یہ وہ دن تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس دن ام سلمہ کے پاس
ہوتے۔ رواہ ابو داؤد) یعنی باری کا دن تھا پس اشارہ کیا کہ یہ روانگی باجازت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہوگی۔ اور ابو داؤد
نے عطاء سے روایت کی کہ مجھے ایک نے خبر دی اسماء بنت ابی بکر سے الحدیث یعنی ہے کہ ہم تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد
مین یہی کرتے تھے یعنی رات مین رمی الجمرۃ۔ م ع۔ اور مخفی نہین کہ حدیث عائشہ مین اسماء رض کا فعل صریح اجازت سے ظاہر
نہین ہے اور بخاری کی حدیث مین ثبوت ہے کہ بعض صحابہ نے حلق کے بعد رمی کی اور بعض نے قربانی کے بعد غرضکہ ترتیب ملحوظ
نہین رہی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کچھ حرج نہین تو اس سے مستنبط ہے کہ مردون سے اپنی رائے کے افعال
سرزد ہو گئے تو کچھ بھی بعید نہین کہ خود حضرت ام سلمہ کا فعل ہو اور دوسری روایت مین راوی مجہول ہے باوجود اسکے مثل کہ
عورتون نے خود رائی سے کیا ہو اور عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو انکو صرف ایک حج مین حاصل ہوا اور یہی احتمال صحیح
ہے بدلیل اسکے جو مصنف رح نے ذکر کیا۔ م۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا ترموا جمرۃ العقبۃ الا مصبحین۔ اور ہماری دلیل
قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ جمرۃ العقبہ کو تم رمی مت کرنا مگر صبح مین داخل ہو کر۔ ف۔ رواہ الطحاوی و ابن
حبان فی الصحیح عن عبد اللہ بن عباس۔ مع۔ یہ ان عورتون وغیرہ کو فرمایا جنکو پیشتر روانہ کر دیا تھا۔ ویروی
حتی تطلع الشمس۔ اور روایت کیا جاتا ہے یہانتک کہ آفتاب طلوع کرے۔ ف۔ یعنی ابو بکر البزار کی حدیث لفظ
ابن عباس مین ہے کہ جمرۃ العقبہ کو رمی مت کرنا یہانتک کہ آفتاب طلوع ہو جاوے۔ مع۔ اور دوسری احادیث سے
معلوم ہوا کہ آپ کا فعل بھی یون ہی تھا۔ اور اصول مین ثبوت ہوا کہ دونون حدیثین بمنزلہ دو آیت کے ہین۔ فیثبت

اصل الوقت بالاول والفضلیۃ بالثانی - پس ثابت ہوگا اصل وقت بدلیل حدیث اول اور افضل وقت بدلیل حدیث دوم - ف - اور اصل وقت اس حدیث سے نہیں ثابت کیا جائیگا جو شافعی نے روایت کی بلکہ اُسکی تاویل کیجاوے - **وتاویل ماروی اللیلۃ الثانیۃ والثالثۃ** - اور تاویل روایت شافعی کے یہ کہ رات دوم اور سوم مراد ہے - ف - یعنی چرواہون کو اجازت دی کہ گیارھوین و بارھوین رات مین رمی کرین - کیونکہ یہ بات معلوم ہوئی کہ رمی مین راتین اپنے اگلے دن کے تابع ہین حتی کہ جب مثلاً گیارھوین کو رمی کا وقت شروع ہوا تو دن غروب ہوکر آخر رات تک رہتا ہے - مف - پس چرواہون کو بوجہ عذر کے رخصت دی کہ مثلاً - ۱۱ - یا - ۱۲ - کے دن کی رمی کو رات مین ادا کرین - اور یہ ہم نے اسواسطے کیا کہ عبداللہ بن عباس اور فضل بن عباس کی حدیثون ضعفا مین اور چرواہون کی حدیث ابن عباس مین توفیق ہوجاوے - **ولان لیلۃ النحر وقت الوقوف** - اور اسواسطے کہ دسوین کی رات تو وقوف عرفہ کا وقت ہے - ف - جیساکہ حدیث عرفہ مین گذری - تو وہ رمی الجمرہ کا وقت نہوگا - **والرمی یترتب علیہ فیکون وقتہ بعدہ ضرورۃ** - اور رمی ترتیب سے ساتھ وقوف عرفہ کے بعد ہے تو ضرور رمی کا وقت بعد وقت وقوف کے ہوگا - ف - تو رات گذر کر شروع صبح سے ہوگا اور اگر ہم مان لین کہ چرواہون کو اُسے دسوین رات مین رمی جمرۃ العقبہ کی اجازت دی ہے تو بھی لازم نہین آتا کہ رمی کا وقت رات سے ہر شخص کے واسطے ہوا اسلیے کہ رمی کا ثبوت خلاف قیاس ہے اور جب ضعفا عورتون بچون اور چرواہون کو رخصت دی تو یہ انھین تک رہیگی دوسرون کے حق مین نہوگی کیونکہ قیاس کو دخل نہین - باوجودیکہ لازم آتا ہے کہ حدیث فضل بن عباس وعبداللہ بن عباس دربارہ ضعفا کے جو اسناد مین اقوی ہین مرجوح متروک کرکے حدیث دربارہ چرواہون کے ماخوذ ہو اور یہ نہین جائز ہے - م - **ثم عند ابی حنیفۃ یمتد ہذا الوقت الی غروب الشمس** - پھر واضح ہو کہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک یہ وقت دراز ہوتا ہے آفتاب ڈوبنے تک - ف - یعنی طلوع فجر سے تا غروب رہتا ہے - **لقولہ علیہ السلام ان اول نسکنا فی ہذا الیوم الرمی** - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اس دن مین ہمارا اول نسک یہ کہ رمی کرین ف - اسکا ذکر حلق کے بیان مین گذرا - **جعل الیوم وقتا لہ** - پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمی کا وقت یوم قرار دیا - ف - بنا بر آنکہ دن مین کہنا اور یہ دن کہنا برابر ہین - **وذہابہ بغروب الشمس** - اور آفتاب ڈوبنے سے دن جاتا ہے - ف - کیونکہ دن اُسی تک کہتے ہین تو ثبوت ہوا کہ غروب تک وقت رہیگا - **وعن ابی یوسف انہ یمتد الی وقت الزوال** - اور ابو یوسف سے آیا کہ یہ وقت زوال تک دراز ہوتا ہے - ف - بعد زوال کے نہین رہتا ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل الزوال رمی کرلی ہے - **والحجۃ علیہ ماروینا** - اور ابو یوسف پر حجت وہ حدیث جو ہم روایت کرچکے - ف - ان اول نسکنا فی ہذا الیوم الخ - اور چونکہ اسکا ثبوت نہین ہوا تو حجت قائم نہوگی کما لایخفی - **وان اخر الی اللیل رماہ ولاشی علیہ** - اور اگر حاجی نے رمی جمرۃ العقبہ کو تاخیر دی رات تک تو رمی کرلے اور اُسپر کچھ لازم نہین ہے - **لحدیث الرعاء** - بدلیل چرواہون کے حدیث کے - ف - ہذا اسلیے کہ رات بھی دن کے تابع ہوجاتی ہے - لیکن مبسوط خواہرزادہ مین ہے کہ فجر سے طلوع تک جائز مع اسارت ہے اور طلوع سے زوال تک وقت مسنون ہے اور زوال سے غروب تک جائز بغیر اسارت ہے اور رات مین جائز مع اسارت ہے -ن ف ع - اور مخفی نہین کہ رات وغیرہ مین جہانی اسارت ذکر کی وہ بغیر عذر ہے ورنہ ضعفا وچرواہون کو اسارت نہین ہے م ف - **وان اخرہ الی الغد رماہ** - اور اگر اس رمی کو دوسرے روز تک تاخیر کیا تو رمی کرلے - **لانہ وقت جنس الرمی** - کیونکہ یہ وقت بھی جنس رمی کا ہے - ف - اگرچہ خاص اس رمی کا نہو - لہذا رمی کرلے - **وعلیہ دم** - اور اسپر ایک قربانی لازم آئی - **عند ابی حنیفۃ لتاخیرہ عن وقتہ کما ہو مذہبہ** - ابو حنیفہ رح کے نزدیک بوجہ تاخیر کرنے رمی مذکور کے اپنے وقت یعنی دسوین سے

جیسا کہ ابو حنیفہ کا مذہب ہے۔ ف۔ یہ کہ جب کسی نسک کو اپنے وقت سے تاخیر کردے تو قربانی لازم آتی ہے۔ پھر یہ اس
بنا پر کہ رمی مذکور ہمارے نزدیک فعل واجب ہے یہی مذہب ہے۔ **قال فان رماہا راکبا اجزاہ**۔ قدوری نے کہا پھر
اگر رمی جمار کو سوار ہو کیا تو اسکو کافی ہے۔ **لحصول فعل الرمی**۔ بوجہ فعل رمی حاصل ہو جانے کے۔ ف۔ بلکہ قاضیخان
مین کہا کہ یہی ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک کل رمی مین افضل ہے اسکی دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یون ہی
ثبوت ہوا۔ مف۔ کما فی الصحیح وغیرہ۔ اور ابو یوسف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سوار ہونا اس غرض سے سمجھا
کہ لوگ آپ کو دیکھیں اور پوچھیں چنانچہ فرمایا کہ تم لوگ مجھسے اپنے مناسک حاصل کرو کیا معلوم شاید مین اس سال کے
بعد حج نہ کرونگا۔ کما فی الصحیح۔ اور بغیر سواری بھی آپ کا رمی کرنا اور فعل ابن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ ثبوت ہے لہذا ابو یوسف
نے یہ کلیہ قرار دیا کہ۔ **وکل رمی بعدہ رمی فالافضل ان یرمیہ ماشیا والا فیرمیہ راکبا**۔ ہر رمی جسکے بعد رمی ہے
تو افضل یہ کہ اسکو پیادہ رمی کرے ورنہ اسکو سوار ہو رمی کرے۔ ف۔ پس دسوین کی رمی جمرۃ العقبہ سوار ہو کر اور یہی
حدیث سے ثابت ہے اور دیگر ایام مین جمرہ اول و وسطی کے بعد رمی ہے تو پیادہ کرے اور جمرہ سوم کو سوار ہو کرے۔ **لان
الاول بعدہ وقوف ودعاء علی ما ذکرنا**۔ اسواسطے کہ اول یعنی جسکے بعد رمی باقی ہو تو اسکے بعد ٹھہرنا دعا ہے
بنا بر آنکہ ہم مذکور کر چکے۔ **فیرمی ماشیا**۔ تو اسکو پیادہ رمی کرے۔ ف۔ تاکہ آسانی ہو اور۔ **لیکون اقرب
الی التضرع**۔ تاکہ تضرع سے اقرب ہو۔ ف۔ اور دوم یعنی جسکے بعد رمی نہین تو سوار ہو بہتر تاکہ جلد ہٹ جاوے
وبیان الافضل مروی عن ابی یوسف۔ اور یہ بیان افضل کا ابو یوسف سے روایت کیا گیا کہ وقت موت
کے یہ مسئلہ ابراہیم سے بیان فرمایا حتی کہ حرص علم پر تعجب کیا۔ المترجم نے کہا کہ وہ وقت مرد راشد ان کا ہے اور
یہی رمی الجمار کے معنی تو موقع مناسب تھا۔ اور فتح القدیر مین ہے کہ ظہیریہ مین مطلقاً پیدل کو مستحب کیا اور یہی اولیٰ
ہے۔ مف۔ لیکن مستحب میرے نزدیک موافقت فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس سے ابو حنیفہ و محمد نے استنباط
کیا۔ ہان سواری مین ہجوم سے خطر ہو تو پیدل اس جہت سے مستحب ہے۔ م۔ **ویکرہ ان لا یبیت بمنی لیالی الرمی**
اور مکروہ ہے کہ رمی کی راتون مین رات کو منی مین نہ رہے۔ **لان النبی علیہ السلام بات بہا**۔ کیونکہ آنحضرت صلعم
منی مین رات کو رہے۔ ف۔ چنانچہ ابو داؤد و ابن حبان کی حدیث عائشہ رض مین گذرا۔ اور اس سے صرف سنت
ہونا ثبوت ہوتا ہے۔ **وعمر رضی اللہ عنہ کان یؤدب علی ترک المقام بہا**۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ منی مین مقام
ترک کرنے پر ادب دیتے تھے۔ ف۔ ظاہرا یہ مراد کہ زبان سے تنبیہ کرتے تھے چنانچہ منع کرتے کہ کوئی شخص عقبہ کے
باہر رات گذارے اور حکم کرتے لوگون کو کہ منی کے اندر داخل ہون۔ یہی ابن عباس سے مروی ہے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ
ان راتون کہ مین سونا مکروہ رکھتے۔ چنانچہ ان آثار کو ابن ابی شیبہ نے روایت کیے۔ نع۔ **ولو بات فی غیرہا متعمدا
لا یلزمہ شیء عندنا**۔ اور اگر کوئی حاجی عمدا منی کے سواے کہین رات مین رہا تو ہمارے نزدیک اسپر کچھ لازم نہوگا
خلافا للشافعی۔ برخلاف قول شافعی رحمہ کے۔ ف۔ کیونکہ انکے نزدیک یہ بات واجب ہے اور ہمارے نزدیک
نہین۔ **لانہ وجب لیسہل علیہ الرمی فی ایامہ**۔ ہماری دلیل یہ کہ یہ قیام واجب ہوا یعنی ثابت ہوا بطور سنت
اس مقصد سے کہ حاجی پر رمی کرنا ایام رمی مین آسان ہو۔ **فلم یکن من افعال الحج فترکہ لا یوجب الجابر**۔ تو
یہ فعل کچھ افعال حج سے نہوا تو اسکے ترک سے نقصان پورا کرنیوالا واجب نہین ہوگا۔ ف۔ کیا نہین دیکھتے
کہ عباس بن عبد المطلب کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاجیون کو پانی پلانے کی غرض سے مکہ مین رہنے کی اجازت
دی پس اگر منی مین رات بسر کرنا واجب ہوتی تو سقایہ کے لیے اجازت نہ دیتے کیونکہ سقایہ بالاتفاق واجب نہین ہے

الکافی امکانی - ابن الجوزی نے معارضہ کیا کہ وجوب نہ ہوتا تو عباس رضی اللہ عنہ اجازت کیون لیتے - ابن الہمام نے رد کیا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم تو ترک سنت سے اجتناب کرتے خصوص جب کہ سب لوگ منی میں تھے - مت - قال ویکرہ ان یقدم الرجل ثقلہ الی مکۃ ویقیم حتی یرمی - قدوری نے کہا اور مکروہ ہے کہ حاجی اپنا بوجھ یعنی سامان مکہ کو روانہ کردے اور خود ٹھہرا رہے یہانتک کہ رمی کرے - لما روی ان عمر رضی اللہ عنہ کان یمنع منہ ویودب علیہ - کیونکہ مروی ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ اس حرکت سے منع کرتے اور اسپر ادب دیتے تھے - ف - یعنی کہتے کہ اسکا حج نہیں ہے جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور ابن الہمام نے کہا کہ یعنی حج میں کمال نہیں ہے - میں کہتا ہون کہ یہ تفسیر محل تامل ہے کیونکہ یہ واجب ٹھہرتا ہے - ولانہ یوجب شغل قلبہ - اور اس دلیل سے مکروہ کہ ایسا کرنا اسکے دل کو اسباب میں مشغول رکھیگا - ف - وعلی ہذا اگر مکہ میں ایسی جگہ رکھا ہو کہ اسکو اطمینان ہو تو کراہیت نہو گی - کافی الدر - تنبیہ اسی سے کہا گیا کہ نماز میں جوتیان وغیرہ ایسی جگہ نہ رکھے کہ دل لگا رہے بلکہ پیش نظر چاہیے - و - واذا نفر الی مکۃ نزل بالمحصب - اور جب مکہ کو روانہ ہو تو محصب میں اُترے - وہو الابطح - اور یہی ابطح ہے - ف - جو مکہ سے منی کو جاتے ہوئے دونوں پہاڑ کے درمیان منصل بقابر اور یہاں مقام بائین جانب ہے اور وہ فناء مکہ سے ہے اور مقبرہ اسمین شامل نہیں ہے - مت - وہو اسم موضع قد نزل بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم - اور یہ ایک مقام کا نام ہے کہ جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُترے تھے - ف - رواہ مسلم وغیرہ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر عمل کرے تو عشا تک نماز ین پڑھکر کچھ دیر سو جاوے پھر یہاں سے مکہ میں داخل ہو - مت - وکان نزولہ قصدا - اور محصب میں آپ کا اُترنا قصداً تھا - ف - اس مسئلہ میں علماء کے دو قول ہیں اول یہ کہ قصداً نہیں اُترے جیسا کہ ابو رافع کی حدیث مسلم سے ظاہر ہے یا قصداً اُترے مگر مقصود یہ تھا کہ مدینہ کو روانگی میں آسانی ہو پس جو چاہے وہان اُترے یا نہ اُترے جیسا کہ صحاح الستہ کی حدیث میں عائشہ رضہ کا قول صحیح ہے - قول دوم یہ کہ آپ وہان قصداً بطریق عبادت اُترے - اسی کو مصنف رح نے اختیار کیا - ہو الاصح حتی یکون النزول بہ سنۃ - یہی اصح ہے یعنی کہ محصب میں اُترنا سنت ہو گیا - ف - جب کہ آپ قصداً اُترے - علی ما روی انہ علیہ السلام قال لاصحابہ انا نازلون غدا بخیف بنی کنانۃ حیث تقاسم المشرکون فیہ علی شرکہم - بنابر اسکے جو روایت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے (منی میں) اپنے اصحاب کو آگاہ فرمایا کہ ہم کل کے روز خیف میں اُترینگے خیف بنی کنانہ میں جہان مشرکون نے اپنے شرک پر باہم قسمین کھائی تھین - یشیر الی عہدہم علی ہجران بنی ہاشم - آپ اس کلام سے اشارہ فرماتے تھے مشرکون کی کمال کوشش پر بنو ہاشم کے چھوڑنے میں - ف - رواہ جماعۃ السنۃ عن اسامۃ رض - وفی الصحیحین عن ابی ہریرۃ رض - اور ملخص قصہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلعم کے دعوی نبوت و بطلان بت پرستی پر قریش کے سب کنبے اس خیف محصب میں جمع ہوئے اور سب نے باہم قسم و عہد کیا کہ بنو ہاشم کو بالکل ترک کرین کسی طرح کا کھانا پینا خرید فروخت بانی وانہ اُنکے ساتھ کچھ نہ کیا جاوے - آخر ابو طالب سب کو لیکر پہاڑ میں چلے گئے اور مشرکون نے عہدنامہ کعبہ میں رکھا تین سال گذرے اور بنو ہاشم کو سخت تکلیفین ہوئین تب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی الٰہی سے آگاہ فرمایا کہ اس کفر کے عہدنامہ کو کیڑے نے سب میٹ دیا صرف نام الٰہی باقی ہے - ابو طالب نے کافرون کو آگاہ کیا - اُنھوں نے غصہ ہو کر کہا کہ اگر ایسا ہو تو ہم تم سے میل کرلین - ابو طالب نے باشارہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہا کہ اگر نہو تو ہم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو تمہارے سپرد کردین - آخر سرغنہ جمع ہوئے اور دروازہ کعبہ کھولا گیا اور داخل ہو کر عہدنامہ محفوظ کو کھول کر نکالا تو حضرت صادق مصدوق صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان حرف بحرف صحیح تھا اسمین سوا صرف نام الٰہی کے کچھ نہین تھا - مشرکون کو سخت حیرت ہوئی لیکن عہد پورا کیا اور بنو ہاشم سے

بس ہو گیا - الحاصل حدیث اسامہ رض میں اُسی طرف اشارہ ہے - فعرفنا انہ نزل بہ اراءۃ للمشرکین لطیف صنع اللہ تم
بہ - تو ہم نے جان لیا کہ آپ محصب میں اترے مشرکوں کو وہ لطیف صنعت الٰہی دکھلانے کو جو آپ کے ساتھ کی لطف
حتی کہ مکہ فتح کر دیا اور تمام لوگوں کو آپ کے سایہ اطاعت میں فرمانبردار کر دیا - **فصار سنۃ کالرمل فی الطواف** -
تو یہ اترنا سنت ہو گیا جیسے طواف میں رمل کرنا - ف - ثابت یہ کہ رمل اول قبل فتح مکہ کے عمرہ میں کیا تھا اور اُسوقت
مکہ میں مشرکین موجود تھے اور نزول محصب بعد فتح کے حجۃ الوداع میں کیا جسوقت مکہ میں کوئی مشرک نہ تھا تو مراد صنعت حق
کی یہ ہیجا دے کہ ان لوگوں کو جو خیف کنانہ میں مقسم ہوے تھے اگرچہ اُسوقت مشرک نہیں یا طلقاء مکہ کو جنکے دل میں
ایمان خوب جمانہ تھا - م ف - اسی جہت سے خلفائے راشدین نے محصب میں نزول کیا چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے
کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و عمر ابطح میں اترا کرتے تھے - رواہ مسلم - ابن عمر رض سے روایت ہے کہ وہ محصب میں
اترنا سنت جانتے اور منی سے روانگی کے دن محصب میں ظہر پڑھتے - نافع نے کہا کہ محصب میں اترنا حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم و آپ کے بعد خلفائے راشدین نے کیا - رواہ مسلم - میں کہتا ہوں کہ محصب میں ظہر پڑھنا اس صورت پر کہ رمی الجمار قبل زوال
کر لیتے ہوں یا ظہر میں تاخیر وقت آخر تک کرتے ہوں - فافہم - م - غرضکہ محصب میں بعد نماز عشاء کے کچھ سو جاوے - **قال**
ثم دخل مکۃ - قدوری نے کہا کہ پھر مکہ میں داخل ہو - **فطاف بالبیت سبعۃ اشواط لا یرمل فیہا** - پس طواف کرے
خانہ کعبہ کا سات پھیرے جنمیں رمل نہیں کریگا - ف - ظاہر ترکیب مفید ہے کہ بعد داخل ہونے کے فوراً طواف کرے تو رات
میں واقع ہوگا - اور یہی ظاہر حدیث انس رض عنہ البخاری رح ہے - **وہذا طواف الصدر ویسمی طواف الوداع** - اور یہ
طواف الصدر یعنی روانگی اور نام رکھا جاتا ہے طواف الوداع - **وطواف آخر عہد بالبیت** - اور طواف آخری عہد بخانہ
کعبہ - **لانہ یودع البیت ویصدر بہ** - کیونکہ اس طواف کے ساتھ وہ بیت کو وداع کرتا اور روانہ ہوتا ہے - ف - اسیواسطے
مستحب یہ کہ جب روانگی پر ہو یہ طواف کرے اگرچہ حاکم نے کافی میں لکھا کہ مضائقہ نہیں کہ اسکے بعد مکہ میں ٹھہرے - ع ف - **وہو**
واجب عندنا - اور یہ طواف ہمارے نزدیک واجب ہے - ف - حتی کہ اگر بغیر طواف روانہ ہو گیا تو جب تک مواقیت سے
نہیں نکلا ہے اُسپر واجب کہ بغیر جدید احرام کے لوٹ کر ادا کرے اور اگر نکل گیا تو مختار ہے کہ چاہے چلا جاوے اور اُسپر ایک
قربانی واجب ہے اور چاہے نیا احرام باندھکر لوٹ کر پہلے عمرہ طواف وسعی سے ادا کرے پھر طواف الصدر ادا اور اُسپر کچھ اور
واجب نہیں ہے لیکن فقہاء نے کہا کہ قربانی دینا بہتر ہے - ف - پس یہ اس بنا پر کہ واجب ہے اور یہی قول احمد ہے ع - **خلافا**
للشافعی - برخلاف قول شافعی - ف - و مالک کے - **لقولہ علیہ السلام من حج ہذا البیت فلیکن آخر عہدہ**
بالبیت الطواف - ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو شخص اس خانہ کا حج کرے تو اسکا آخری عہد اس
بیت کے ساتھ طواف ہو - ف - رواہ البخاری ومسلم - یعنی بصیغہ امر حکم دیا اور وہ وجوب کے واسطے ہے اور اس حدیث
میں یہ مضمون بھی وارد ہے - **ورخص للنساء الحیض** - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حائض عورتوں کو رخصت دی -
ع ف - یعنی جائز کیا کہ بدون طواف روانہ ہو جاویں جیسے نفاس والیاں - وعمرہ ادا کرنے والا - السروجی ع - اور یہ کہ
دلیل وجوب ہے کہ سوائے حائضہ کے کسی کو رخصت نہیں دی - اگر وہم ہو کہ پھر حائضہ قربانی دے تو جواب یہ کہ یہ طواف
داخل حج نہیں ہے بلکہ بروقت رخصت واجب ہے اور چونکہ حائضہ اُسوقت لائق طواف نہ تھی تو اُسکو رخصت حاصل ہوئی - وفی
حدیث مسلم - لا ینفرن احد حتی یکون آخر عہدہ بالبیت - ہرگز کوئی وطن نہ لوٹے یہانتک کہ اُسکا آخری عہد بخانہ کعبہ ہو
یعنی طواف - پس حاصل یہ نکلا کہ حائض کے سوائے سب پر واجب ہے - **الا علی اہل مکۃ** - سوائے اہل مکہ کے - ف -
یا جو لوگ داخل میقات میں ہیں - ع - **لانہم لا یصدرون ولا یودعون** - کیونکہ یہ لوگ روانہ نہیں ہوتے اور نہ وداع

کرتے ہیں - والرمل فیہ لما بینا انہ شرع مرۃ واحدۃ - اور رمل اس طواف میں اسواسطے نہیں جو ہم بیان کر چکے کہ رمل صرف
ایک مرتبہ مشروع ہے - ویصلی رکعتی الطواف بعدہ لما قدمنا - اور دو رکعت طواف اُسکے بعد پڑھے بوجہ اس حدیث
کے جو ہم پہلے بیان کر چکے - الفتح میں ہے کہ بعد طواف کے چوکھٹ کو بوسہ دے اور ملتزم سے لپٹے - پھر جو مصنف نے لکھا -
ویاتی زمزم ویشرب من مائہا - اور زمزم پر آوے اور اسکا پانی پیے - ف - ابن الہمام نے لکھا کہ پانی ڈول اپنے
بدن پر بہاوے اور کہے اللہم انی اسالک رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من کل داء - بروایت ابن عباس رضی - اور مصنف
نے یہ حدیث لکھی کہ - لما روی ان النبی علیہ السلام استقی دلوا بنفسہ فشرب منہ ثم افرغ باقی الدلو فی البئر -
کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بذات خود ایک ڈول بھرا پس اُس سے پیا پھر باقی ڈول کو کنوئیں میں الٹا
ف - خود بھرنا ابن سعد کی روایت طبقات میں عطاء رح سے مرسل ہے اور حدیث جابر رضی عند مسلم اور حدیث ابن عباس
عند احمد والطبرانی میں لوگوں کا بھر کر آپ کو دینا پھر ڈال دینا مروی ہے اور شاید کہ یہ بعد طواف افاضہ ہو اور جو مصنف نے
لکھا بعد طواف وداع ہو لیکن بخاری کی ظاہر حدیث انس رضی دلالت کرتی ہے کہ آپ نے طواف وداع رات میں کیا ہے - ہاں
ازرقی نے تاریخ مکہ میں رات ہی کو طواف ازواج مطہرات اور زمزم پر آنا ذکر کیا - فاللہ تعالی اعلم - مف - ویستحب ان یاتی
الباب - اور مستحب ہے کہ باب کعبہ پر آوے - ویقبل العتبۃ - اور چوکھٹ چومے - ویاتی الملتزم - اور ملتزم پر آوے
وہو ما بین الحجر الی الباب - اور وہ حجر اسود سے باب کعبہ تک ہے - ف - رواہ عبد الرزاق عن ابن عباس رضی
فیضع صدرہ ووجہہ علیہ - پس اُسپر اپنا سینہ وچہرہ رکھے - ویتشبث بالاستار ساعۃ - اور پردہائے کعبہ سے
ایک ساعت لپٹا رہے - ثم یعود الی اہلہ - پھر اپنے اہل کے پاس واپس آوے - ہکذا روی ان النبی علیہ السلام
فعل بالملتزم - یونہی مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ملتزم کے ساتھ ایسا کیا - ف - رواہ ابوداؤد وابن ماجہ
وعبد الرزاق واسحق والدارقطنی والبیہقی - ت ع - قالوا وینبغی ان ینصرف وہو یمشی وراءہ ووجہہ الی البیت
متباکیا متحسرا علی فراق البیت حتی یخرج من المسجد - مشائخ نے کہا اور چاہیئے کہ لوٹے اس ہیئات سے کہ پیچھے کو
چلتا ہو اور اسکا منہ بیت اللہ کی طرف ہو روتا ہوا حسرت کرتا ہوا بیت اللہ کے فراق پر یہاں تک کہ مسجد سے باہر آجاوے -
ہذا بیان تمام الحج - پس یہ پوری حج کا بیان ہے - ف - جسطرح مرد ادا کرے - اور شیخ ابن الہمام نے یہاں فصل طویل
در باب آب زمزم لکھی جسکا منتخب خلاصہ بہت غنیمت ہے - ابن عباس سے مرفوعاً روایت ہے کہ روئے زمین پر سب سے بہتر
پانی آب زمزم ہے کہ جسمیں طعام کی سیری و بیماری کی شفاء ہے اور سب سے بدتر پانی حضرموت کی وادی برہوت کا ہے - الخ -
رواہ ابن حبان والطبرانی باسناد ثقات - آب زمزم کی مدح میں مانند مذکور کے حضرت ابوذر کی حدیث مرفوع ہے - رواہ
البزار باسناد صحیح - اور ابن عباس سے مرفوع وارد ہے کہ اگر تو نے آب زمزم کو پیاس کے لیے پیا تو اللہ تعالی تجھے شفاء دیگا
اور اگر سیری طعام کے لیے تو اللہ تعالی سیر کریگا اور اگر پیاس دور ہونے کو تو اللہ تعالی دور کریگا - الدارقطنی - اور اگر تو نے
اسکو اللہ تعالی سے پناہ مانگتے ہوئے پیا تو اللہ تعالی تجھے اپنی پناہ دیگا - اور جب ابن عباس پیتے تو کہتے کہ اللہم انی اسالک
علما نافعا ورزقا واسعا وشفاء من کل داء - یعنی الہی میں تجھ سے علم نافع اور رزق واسع اور ہر بیماری سے شفاء مانگتا ہوں -
الحاکم وصححہ - ورواہ ابن ماجہ واحمد - اور حافظ منذری نے کہا کہ اسناد حسن ہے - اور ایک جماعت علماء سے وارد ہے کہ انہوں
نے اپنے اپنے مقاصد کے لیے آب زمزم پیا اور حاصل کیا چنانچہ ابن عیینہ کے شاگرد نے سو حدیث کے لیے اور شافعی نے
تیراندازی میں ٹھیک نشانہ کے لیے اور حاکم نے خوبی تصنیف کے لیے - حتی کہ ہمارے شیخ قاضی شہاب الدین عسقلانی
ابن حجر رحمہ نے فرمایا کہ جن ائمہ نے پیا ہے انکی تعداد شمار سے باہر ہے اور کہا کہ میں نے اسکو ہدایت طلب الحدیث دو مرتبہ

امام ذہبی کی مراد سے بیان اور بعد دس برس کے قریب زمانہ کے میں نے حج کیا تو مجھے یاد آیا تو میں اپنی مراد سے بڑھکر پاتا تھا
اور مجھے امید ہے کہ وہی اللہ تعالیٰ مجھے نصیب کرے - انتہی - اور میں اُسکے بیٹے میں اللہ تعالیٰ سے دین میں استقامت اور
حقیقت اسلام پر وفات چاہتا ہوں ملخص الخ - اور مترجم ضعیف کو استقامت دین اور حقیقت اسلام پر مع استقامت
کے وفات اور ہر قسم کے دین باطل سے نجات کی امید واری ہے اور اللہ تعالیٰ سمیع علیم ذو الفضل العظیم کریم ہے۔

فصل - یہ فصل چند امور عارضی کے بیان میں ہے جو جمع متفرق کر کے توابع ہیں - متن - **وان لم یدخل المحرم مکۃ** - اور اگر
احرام باندھنے والا مکہ میں داخل نہ ہوا - ف - یعنی میقات سے احرام باندھکر چلا تو مکہ میں پہلے نہ آیا - مثلاً اس وجہ سے کہ وقت
بہت تنگ تھا - **وتوجہ الی عرفات ووقف بہا** - اور عرفات کی طرف گیا اور وہاں وقوف کیا - **علی ما بینا** - اسی طریقہ پر
وقوف کیا جو ہم بیان کر چکے - **سقط عنہ طواف القدوم** - تو اس شخص سے طواف القدوم ساقط ہو گیا - **لانہ شرع
فی ابتداء الحج علی وجہ یترتب علیہ سائر الافعال** - کیونکہ اس طواف سنت کا مشروع ہونا ابتداء حج میں اس طور
پر ہے کہ تمام افعال حج کے اُس پر مترتب ہوں - ف - یعنی پہلے طواف القدوم ہو اُس پر تمام افعال حج ہوں - اور اس شخص سے یہ
نہیں ہوا - **فلا یکون الاتیان بہ علی غیر ذلک الوجہ سنۃ** - تو سوائے اس صورت کے دوسری صورت پر طواف قدوم
کو لانا سنت نہیں ہوگا - ف - اور جبکہ یہ طواف سنت ہی تھا تو ادا نہیں ہو سکتا لہذا ساقط ہوا - **ولا شیء علیہ بترکہ** - اور اس طواف
قدوم کے ترک سے اُس پر کچھ لازم نہ ہوگا - **لانہ سنۃ وبترک السنۃ لا یجب الجابر** - کیونکہ یہ طواف سنت ہے اور سنت ترک کرنے
سے نقصان پورا کرنے والا واجب نہیں ہوتا ہے - ف - یعنی از قسم قربانی وغیرہ - **ومن ادرک الوقوف بعرفۃ ما بین زوال
الشمس من یومہا الی طلوع الفجر من یوم النحر فقد ادرک الحج** - اور جس شخص نے وقوف عرفہ کو درمیان زوال آفتاب
بروز عرفہ کے یوم النحر کے طلوع فجر تک کے بیچ میں پالیا تو اُسنے حج پایا - ف - اور جس سے زوال سے طلوع فجر تک کے بیچ
میں وقوف عرفہ یعنی عرفات میں ہونا کسی طرح پر ہو نہیں پایا گیا تو حج جاتا رہا - **فاول وقت الوقوف بعد الزوال
عندنا** - پس اول وقت وقوف عرفہ کا بعد زوال آفتاب کے ہے ہمارے نزدیک - ف - اور یہی امام مالک و شافعی
و اُنکے اصحاب کا قول ہے - **لما روی ان النبی علیہ السلام وقف بعد الزوال** - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
بعد زوال کے وقوف مروی ہے - ف - چنانچہ صحیح مسلم کی حدیث جابر وغیرہ میں ہے - **وہذا بیان اول الوقت** - اور
یہ فعل اول وقت کا بیان ہے - ف - یعنی قرآن میں مجمل وقوف عرفہ مذکور ہے بدون وقت کے اور جب حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے بعد زوال کے وقوف کیا تو معلوم ہوا کہ اگر اول سے جائز ہوتا تو بیان فرماتے پس بعد زوال ہی کے اول
وقت شروع ہوا - **وقال علیہ السلام من ادرک عرفۃ بلیل فقد ادرک الحج** - اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا کہ جس نے عرفہ کو رات میں پایا تو اُسنے حج پایا - ف - رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ والدارقطنی - **و
من فاتہ عرفۃ بلیل فقد فاتہ الحج** - اور جسکو رات میں بھی عرفہ نہیں ملا تو اُسکا حج جاتا رہا - ف - رواہ الدارقطنی **فہذا
بیان آخر الوقت** - پس یہ آخر وقت کا بیان ہے - ف - اور رات طلوع فجر تک رہتی ہے - **ومالک ان کان یقول
ان اول وقتہ بعد طلوع الفجر او بعد طلوع الشمس فہو محجوج علیہ بما روینا** - اور مالک جو کہتے ہوں کہ اول وقت وقوف
عرفہ کا بعد طلوع فجر یا بعد طلوع آفتاب ہے تو مالک پر اسی حدیث سے حجت قائم ہے جو ہم روایت کر چکے - ف - لیکن صحیح یہ کہ
مالک و اُنکے اصحاب نہیں کہتے ہیں بلکہ یہ امام احمد کا قول ہے جس سے اُنکے بعض شاگرد بھی مخالف ہیں اور کوئی مجتہد موافق
نہیں ہے - م - **ثم اذا وقف بعد الزوال وافاض من ساعتہ اجزاہ عندنا** - پھر جب بعد زوال کے حاجی نے
وقوف عرفہ کیا اور اُسی ساعت چلا گیا تو ہمارے نزدیک اُسکو کافی ہو گیا - ف - یعنی رکن ادا ہونے کو کافی ہو گیا اگرچہ

مخالفت سنت لازم بلکہ قربانی واجب ہے اگر حدود عرفہ سے نکل گیا ہے۔ **لانہ علیہ السلام ذکر بکلمۃ او**۔ کیونکہ آنحضرت صلعم نے کلمہ او ذکر فرمایا۔ **فانہ قال الحج عرفۃ**۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حج عرفہ ہے۔ ف۔ رواہ الدیلمی۔ ت۔ **فمن وقف بعرفۃ ساعۃ من لیل او نہار فقد تم حجہ**۔ پس جو کوئی کہ عرفہ میں ایک ساعت خواہ رات یا دن سے واقف ہوا تو اسکا حج پورا ہو گیا۔ ف۔ رواہ البخاری وسنن الاربعہ لیکن ساعت کا لفظ مذکور نہیں اگرچہ معنی میں صحیح ہے۔ مع۔ الحاصل آپ نے من لیل او نہار یعنی رات میں یا دن میں۔ بلفظ او۔ ترجمہ یا۔ بیان فرمایا۔ **وہی کلمۃ التخییر**۔ اور یہ کلمہ اختیار دینے کا ہے۔ ف۔ یعنی چاہے دن کی ساعت میں یا رات کی ساعت میں۔ اسکو اختیار ہے۔ اور یہ معلوم کہ تمام رات مثلاً شرط نہیں ہے اور نہ رات مع دن۔ ورنہ حرف واو ہوتا۔ **وقال مالک لا تجزیہ الا ان یقف فی الیوم وجزء من اللیل** اور مالک رح نے کہا کہ نہیں کافی ہے مگر یہ کہ وقوف کرے دن میں اور رات کے ایک جزو میں۔ ف۔ اگرچہ بہت خفیف بعد غروب ہو۔ تو حاصل یہ کہ دن مع رات دونوں ہوں لیکن سروجی رح نے کہا کہ یہ مالک رح یا کسی کا قول نہیں ہے۔ مردوکا نے بیان کیا کہ مالک کے نزدیک صرف رات معتبر ہے۔ مع۔ **ولکن الحجۃ علیہ ما رویناہ**۔ لیکن حجت امام مالک پر وہ حدیث ہے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی مجموعہ روایت دیلمی وبخاری وسنن اربعہ۔ **ومن اجتاز بعرفۃ نائما او مغمی علیہ او لا یعلم انہا عرفات جاز عن الوقوف**۔ اور جو شخص عرفہ میں ہو کر نکل گیا حالانکہ سوتا گیا یا اغماء سے بیہوش تھا یا جانتا نہیں تھا کہ یہ عرفات ہے تو یہ گذرنا وقوف سے جائز ہے۔ **لان ما ہو الرکن قد وجد وہو الوقوف**۔ کیونکہ جو رکن ہے وہ پایا گیا اور رکن وقوف ہے۔ ف۔ کیونکہ ان صورتوں میں گذرنا چال وٹھہراؤ سے خالی نہیں۔ **ولا تمتنع ذلک بالاغماء والنوم**۔ اور اسکا امتناع بوجہ اغماء وخواب کے نہیں ہوگا۔ **کرکن الصوم**۔ جیسے روزہ کا رکن۔ ف۔ یعنی امساک کہ دن بھر اغماء یا خواب میں پڑے رہنے سے ادا ہو جاتا ہے۔ جب کہ نیت ہو۔ اور صوم میں نیت کی ضرورت ہے۔ **بخلاف الصلوۃ لانہا لا تبقی مع الاغماء**۔ برخلاف نماز کے کیونکہ نماز تو اغماء کے ساتھ باقی نہیں رہتی ہے۔ **والجہل یخل بالنیۃ وہی لیست بشرط لکل رکن**۔ اور نجاننا نیت میں خلل کرتا ہے اور نیت ہر رکن کے لیے شرط نہیں۔ ف۔ یعنی اگر وہم ہو کہ جب گذرنے والا عرفات سے اس طرح گذرا کہ اسکو یہ بھی معلوم نہیں کہ یہ عرفات ہے تو اسکا قصد ونیت نہ ہوا پھر کیونکہ ادا ہوا تو جواب دیدیا کہ ان نجاننے سے نیت نہ ہوگی لیکن ہر رکن کے ادا کرنے میں نیت شرط نہیں ہے۔ بعض ارکان میں شرط اور بعض میں نہیں چنانچہ وقوف عرفہ کے لیے بھی نیت شرط نہیں ہے کیونکہ وقوف عرفہ رکن عبادت مقصودہ نہیں ہے اسی واسطے نفل وقوف عرفہ نہیں ہوتا بخلاف طواف یا زیارت نماز کے ہے۔ مع۔ یہی حال وقوف مزدلفہ کا ہے کہ مزدلفہ میں ہونا شرط ہے اگرچہ گذر جاوے سوتا ہوا خواہ بیہوش اگرچہ نجانے کہ مزدلفہ ہے۔ مع۔ مسئلہ متعلق احرام۔ **ومن اغمی علیہ فاہل عنہ رفقاؤہ جاز**۔ اور جس پر اغماء کی بیہوشی طاری ہوئی پس اسکی طرف سے اسکے ساتھیوں نے (بلکہ علی الاصح کسی نے) تلبیہ کہہ لیا تو جائز ہے۔ **عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ**۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ ف۔ پس رفیقوں کا احرام اپنے واسطے اصل ہے اور بیہوش کے واسطے بطور نیابت حتی کہ اگر رفیق سے جرم سرزد ہو تو اسپر ایک ہی جرمانہ لازم ہوگا۔ دونوں احرام آپس میں داخل ہو جاوینگے جیسے باپ نے اپنی پسر نابالغ کی طرف سے احرام باندھا ہے۔ مع۔ **وقالا لا یجوز**۔ اور صاحبین نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ ف۔ یعنی بیہوش کی طرف سے غیر کا احرام اگرچہ رفیق ہو جائز نہیں ہے اور یہی عامہ فقہاء کا قول ہے۔ یہ اسوقت کہ رفیق یا غیر کو حکم نہ کیا ہو۔ **ولو امر انسانا بان یحرم عنہ اذا اغمی علیہ او نام فاحرم المامور عنہ صح بالاجماع**۔ اور اگر اسنے کسی آدمی کو حکم کیا تھا کہ اسکی طرف سے احرام باندھ لیوے جب کہ اسپر بیہوشی طاری ہو یا سو جاوے پس جسکو حکم دیا تھا اسنے (اس حالت میں) اسکی طرف سے احرام باندھ دیا تو بالاجماع صحیح ہے۔ ف۔ اور

ائمہ تابعین کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ پس مراد یہ کہ ابوحنیفہ و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق احرام صحیح ہے۔ حتی اذا افاق
او استیقظ و اتی بافعال الحج جاز۔ حتی کہ جب حکم دینے والے کو افاقہ ہو گیا یا جاگا اور اُسنے افعال حج ادا کیے یعنی بدون
احرام جدید کے کیا تو جائز ہے۔ ف۔ الحاصل اگر چہ نے حکم دیدیا ہو تو بالاتفاق نائب کا احرام اُسکی طرف سے جائز ہے ورنہ
اختلاف امام و صاحبین ہے۔ لہما انہ لم یحرم بنفسہ ولا اذن لغیرہ بہ۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ اُسنے خود احرام نہیں باندھا
اور نہ کسی غیر کو احرام باندھ لینے کی اجازت دی۔ ف۔ یعنی بطور نیابت۔ وہذا لانہ لم یصرح بالاذن۔ اور یہ یعنی اجازت
نہ دینا اسواسطے ہے کہ اُسنے صریح اجازت دی نہیں۔ ف۔ یعنی اجازت یا تو صریحاً ہوگی یا دلالۃً ہوگی اور تیسری کوئی صورت
نہیں ہیں صریحاً تو مفقود ہے۔ والدلالۃ تقف علی العلم۔ اور دلالتی اجازت موقوف بعلم ہے۔ ف۔ یعنی پہلے جان لے
کہ احرام کے لیے اجازت دینے سے احرام ہو جاتا ہے۔ وجواز الاذن بہ لا یعرفہ کثیر من الفقہاء۔ اور احرام کی اجازت
جائز ہونا بہتیرے فقہاء نہیں جانتے ہیں۔ فکیف یعرفہ العوام۔ تو اُسکو عوام کیسے جانینگے۔ ف۔ اور جب وہ شخص
یہ جانتا ہی نہیں کہ غیر سے بطور نیابت کے احرام ہو جاتا ہے تو ہم کیونکر جانیں کہ وہ دل سے یہ بات چاہتا تھا کہ بیہوشی وغیرہ
موقع میں کوئی میری طرف سے احرام کرے تو اجازت کی دلالت کہاں سے معلوم ہو۔ بخلاف ما اذا امر غیرہ بذلک صریحا۔
بخلاف اسکے جب اُسنے غیر کو صریح اسکا حکم دیا ہے۔ ف۔ تو ہمیں معلوم ہو گیا کہ اول تو وہ جانتا تھا اور نہیں تو اجازت تو موجود
ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ اگر غیر نے احرام باندھا پھر اُسنے بیدار یا ہوش میں ہو کر بیان کیا کہ میں جانتا تھا تو اب صحیح ہونا چاہیے
ولہ انہ لما عاقدہم عقد الرفقۃ فقد استعان بکل واحد منہم فیما یعجز عن مباشرتہ بنفسہ۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل
یہ ہے کہ اس شخص نے جب رفیقوں سے رفاقت کا عقد باندھا تو رفیقوں میں سے ہر ایک سے استعانت چاہی ہر ایسے
کام میں جسکو بذات خود کرنے سے عاجز ہو۔ ف۔ حتی کہ حفاظت متاع وغیرہ۔ والاحرام ہو المقصود بہذا السفر۔
اور احرام تو اس سفر سے خاص مقصود ہے۔ ف۔ تو ہمیں استعانت بدرجہ اولی قرار دی۔ فکان الاذن بہ ثابتا
دلالۃ۔ تو احرام کے ساتھ اجازت بطور دلالت ثابت ٹھہرا۔ ف۔ رہا جو علم ہونے کو کہتے ہو تو جواب دیا کہ۔ والعلم
ثابت نظرا الی الدلیل۔ اور علم بنظر دلیل حاصل ہے۔ ف۔ یعنی استعانت ہر امر میں۔ والحکم یدار علیہ۔ اور حکم کا
مدار دلیل پر ہے۔ قال والمراۃ فی جمیع ذلک کالرجل۔ کہا اور عورت ان جمیع امور میں مثل مرد کے ہے۔ لانہا مخاطبۃ
کالرجل۔ کیونکہ عورت بھی مثل مرد کے خطاب کی گئی ہے۔ ف۔ یعنی جیسے قرآن پاک میں مردوں کو ایمان و ادائے
صوم و صلوٰۃ و حج وغیرہ کا حکم ہے ویسے ہی سوائے جہاد کے مثل کے عورتوں کو ہے۔ غیر انہا لا تکشف راسہا۔ صرف اتنی باتوں
میں فرق ہے کہ عورت اپنا سر نہیں کھولیگی۔ لانہ عورۃ۔ کیونکہ اسکا سر پردہ کا جسم ہے۔ وتکشف وجہہا۔ اور وہ اپنا
چہرہ کھولیگی۔ لقولہ علیہ السلام احرام المراۃ فی وجہہا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ عورت
کا احرام اسکے چہرہ میں ہے۔ ف۔ رواہ البیہقی والطبرانی والدارقطنی۔ اور حدیث اوپر گذر چکی ہے۔ ولو سدلت شیئا
علی وجہہا وجافتہ عنہ جاز۔ اور اگر عورت نے کوئی چیز اپنے چہرہ پر لٹکائی اور چہرہ سے الگ رکھے تو جائز ہے کذا روی
عن عائشۃ رض۔ ایسا ہی حضرت ام المومنین صدیقہ رض کا فعل مروی ہے۔ ف۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ۔ ولانہ بمنزلۃ
الاستظلال بالمحمل۔ اور اسلیے کہ یہ بمنزلہ محمل سے سایہ لینے کے ہے۔ ولا ترفع صوتہا بالتلبیۃ۔ اور عورت اپنی آواز
کو تلبیہ کے ساتھ بلند نہیں کریگی۔ لما فیہ من الفتنۃ۔ کیونکہ اسمیں فتنہ ہے۔ ف۔ کیونکہ مرد اسکی آواز نازک سنکر ہیجان
میں پڑینگے۔ ابن عبد البر رح نے کہا کہ علماء نے اجماع کیا کہ عورت کے حق میں یہی سنت ہے۔ اور سعید بن منصور نے اسکو
عطاء و سلیمان بن یسار سے روایت کیا کہ تلبیہ سے آواز بلند نہ کرے بلکہ خود سنے۔ پھر ہمارے نزدیک آنا اگر چہ علی الاصح

عورت یعنی پردہ کی چیز نہین تاہم وہ محل فتنہ ہے اور شاید کہ آواز کی اجازت عورت کو خرید فروخت وغیرہ معاملات مین بحد ضرورت ہے۔ فافہم۔ ولا ترمل ولا تسعی بین المیلین۔ اور عورت رمل نہین کریگی اور عورت میل سبز و زرد کے درمیان دوڑ نہین کریگی۔ لانہ مخل بستر العورۃ۔ کیونکہ دوڑنا اسکے پردہ گاہ کے چھپانے مین خلل ڈالنے والا ہے۔ ولا تحلق ولکن تقصر۔ اور عورت سر نہ مونڈے لیکن قصر کرے۔ ف۔ یعنی ایک انگل چوٹی کترے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام نہی النساء عن الحلق وامرہن بالتقصیر۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات روایت کی گئی ہے کہ آپ نے عورتون کو سر مونڈنے سے منع کیا اور انکو بال کترنے کا حکم دیا۔ ف۔ چنانچہ مونڈنے سے ممانعت حضرت علی رض کی حدیث ترمذی ونسائی مین ہے اور راوی ثقات ہین اور اس باب مین حدیث عائشہ وعثمان ہے اور ابوداؤد وبزار ودارقطنی وطبرانی نے ابن عباس سے حدیث روایت کی کہ عورتون پر حلق نہین بلکہ صرف کترنا ہے۔ و نوالجی مین ہے کہ چوتھائی سے بقدر ایک انگل کترے۔ ع۔ ولان حلق الشعر فی حقہا مثلۃ کحلق اللحیۃ فی حق الرجال۔ اور اس وجہ سے کہ عورت کے حق مین سر منڈانا مثلہ ہے جیسے مرد کے حق مین داڑھی منڈانا۔ ف۔ مثلہ ایسی ہیات بگاڑنا جو ممنوع ہے خواہ جسمی تغیر سے یا جیو کا کاٹنے وغیرہ سے۔ وتلبس من المخیط ما بدا لہا۔ اور عورت سلا ہوا جو کپڑا چاہے پہنے۔ ف۔ لیکن زعفران و ورس کا رنگا ہوا نہ ہو۔ ع۔ اور موزے و زیور پہنے۔ ت ۔ لان فی لبس غیر المخیط کشف العورۃ۔ کیونکہ غیر سلا ہوا پہننے مین اسکا پردہ کھلتا ہوگا۔ قالوا ولا تستلم الحجر اذا کان ہناک جمع۔ متاخرین مشائخ نے کہا کہ عورت حجر اسود کو استلام نہ کرے جب کہ وہان ازدحام ہو۔ ع۔ لانہا ممنوعۃ عن مماسۃ الرجال۔ کیونکہ عورت تو مردون کے ساتھ بدن لگانے سے منع کی گئی ہے۔ الا ان تجد الموضع خالیا۔ مگر آنکہ عورت جگہ کو خالی پاوے۔ ف۔ یعنی مردون کے اتصال سے خالی ہو تو حجر اسود کو بوسہ دے ورنہ دور سے تکبیر واشارہ کرلے۔ واضح ہو کہ یہان چند امور دیگر مین فرق ہے۔ عورت پر عذر حیض ونفاس سے تاخیر طواف افاضہ اور ترک طواف وداع مین کفارہ نہین۔ سفر مین اسکے لیے محرم شرط ہے۔ احرام مین موزے ودستانہ و زیور پہنے۔ واضح ہو کہ جو خنثی ہو یعنی مرد عورت دونون کا بدن رکھتا ہو وہ احتیاطا مثل عورت کے ہے۔ اب یہان ایک مسئلہ فعل سے احرام ہوجانے کا بیان کیا۔ قال ومن قلد بدنۃ تطوعا او نذرا او جزاء صید۔ امام محمد نے جامع صغیر مین کہا کہ جس شخص نے تقلید کیا کوئی بدنہ خواہ بطور نفل کے یا نذر کے یا جرمانہ شکار کے۔ ف۔ بایں طور کہ اسنے احرام مین حرم کا شکار کیا تھا اور اسپر جرمانہ واجب ہوا وہ وطن آیا اور یہان سے جرمانہ مین بدنہ خرید کر اسکو تقلید کیا اور مکہ کو روانہ کیا۔ ع۔ او شیئا من الاشیاء۔ یا اور کسی چیز کی اشیاء مین سے۔ ف۔ یعنی سوائے حرم کے اور کسی وجہ کا بدنہ تھا مثلاً اسنے حج وغیرہ دونون پائے اسکے شکر کا بدنہ واجب تھا اسکو تقلید کرکے مکہ کو چلایا یا اسی طرح ایک تو اسکو تقلید کیا۔ وتوجہ معہا۔ اور بدنہ کے ساتھ خود متوجہ ہوا۔ ف۔ یعنی دوم یہ کہ آپ بھی ساتھ چلا اور سوم یہ کہ۔ یرید الحج۔ اس حال سے وہ حج کا ارادہ کرتا تھا۔ ف۔ یعنی بہ نیت حج۔ فقد احرم۔ تو اس شخص کا احرام ہوگیا۔ لقولہ علیہ السلام من قلد بدنۃ فقد احرم۔ اسلیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے بدنہ تقلید کیا تو اسنے احرام کرلیا۔ ف۔ یہ حدیث غریب ہے لیکن قول ابن عمر رض ہے اور ابن عباس رض نے کہا کہ جس نے تقلید کیا یا جھول ڈالی یا اشعار کیا تو احرام کرلیا۔ رواہ ابن ابی شیبۃ بالثقات۔ ع۔ مین کہتا ہون کہ لیکن جھول واشعار سے مذہب مین احرام نہین ہوتا چنانچہ آتا ہے۔ م۔ ولان سوق الہدی فی معنی التلبیۃ فی اظہار الاجابۃ۔ اور اسلیے کہ قبولیت کا جواب دینے مین ہدی چلانا تلبیہ کے معنی رکھتا ہے۔ لانہ لا یفعلہ الا من یرید الحج او العمرۃ۔ کیونکہ ہدی کی تقلید کوئی نہین کرتا سوائے اسکے جو حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو۔ ف۔ اگر وہم ہو کہ جواب دینا تو قول ہے اور یہ فعل ہے تو جواب

دیا کہ - **واظہار الاجابۃ قد یکون بالفعل کما یکون بالقول** - اور قبولیت کا اظہار کرنا کبھی فعل سے ہوتا ہے جیسے قول سے
ہوا کرتا ہے - **ف** - حتی کہ آقا نے خادم کو کسی کام کے لیے کہا پس خادم نے زبان سے نہیں بلکہ کام کرنے لگا تو یہی قبولیت کا
جواب ہوگیا - یوں ہی حج کے واسطے پکارنے کا تقلید بدنہ سے جواب ہے - **فیصیر بہ محرما لاتصال النیۃ بفعل ہو من خصائص**
الاحرام - تو تقلید سے محرم ہوجائیگا کیونکہ نیت اپنے عمل سے متصل ہوئی جو احرام کے خصائص سے ہے - **ف** - لہذا قاعدہ
کلیہ یہ ہے کہ جب نیت حج یا عمرہ ایسے فعل کے ساتھ پائی جاوے جو حج کی خصوصیات سے ہے تو احرام بندہ جاتا ہے - اور تقلید
ہے اصل ظاہر ہ گلو بند یعنی پٹہ گردن میں ڈالنا - **وصفۃ التقلید** - اور تقلید کی صورت - **ف** - اس مقام پر - **ان یربط**
علی عنق بدنتہ قطعۃ نعل او عروۃ مزادۃ او لحاء شجرۃ - یہ ہے کہ اپنے بدنہ کی گردن پر جوتی کا ٹکڑا یا تسمہ عربی جوتی کا (ع)
یا مطہرہ کا دستہ یا درخت کی چھال باندھ دے - **ف** - تا کہ شناخت ہو کہ یہ ہدی ہے - بدنہ کا بیان آتا ہے - م - **فان قلدہا**
وبعث بہا - اور اگر اسنے بدنہ تقلید کیا اور اسکو بھیجا - **ولم یسقہا** - اور اسکو نہیں چلایا تو محرم نہ ہوجائیگا - **لما روی عن**
عائشۃ رضی اللہ عنہا انہا قالت کنت افتل قلائد ہدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبعث بہا واقام فی اہلہ حلالا
کیونکہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ فرمایا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدی کی گردن بند بٹتی تھی
پھر آپ نے ہدی کو بھیجدیا اور خود اپنے اہل میں حلال ٹھہرے رہے - **ف** - رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح - **فان**
توجہ بعد ذلک لم یصر محرما حتی یلحقہا - پھر اگر اسکے بعد خود بھی متوجہ ہوا تو ابھی محرم نہ ہوجائیگا یہانتک کہ بدنہ سے جا کر
ملجاوے - **ف** - پس ملنے سے پہلے محرم نہیں - **لان عند التوجہ اذا لم یکن بین یدیہ ہدی یسوقہ** - کیونکہ بروقت
توجہ کے یعنی خود روانہ ہونے کے جب کہ اسکے روبرو کوئی ہدی نہیں کہ اسکو چلا دے - **لم یوجد منہ الا مجرد النیۃ** - تو نہیں
پائی گئی اسکی طرف سے مگر خالی نیت - **وبمجرد النیۃ لا یصیر محرما** - اور خالی نیت سے محرم نہیں ہوجاتا - **فاذا ادرکہا وساقہا**
پھر جب جا کر ہدی کو پایا اور اسکو چلایا - او ادرکہا - یا ہدی کو فقط پا لیا - **فقد اقترنت نیتہ بعمل ہو من خصائص الاحرام**
فیصیر محرما - تو اب اسکی نیت ایسے عمل سے ملگئی جو احرام کی خصوصیات سے ہے تو محرم ہوجائیگا - **کما لو ساقہا فی الابتداء**
جیسے جب کہ ابتدا میں ہدی کو چلایا - **ف** - اقول اگر نیت نہ ہو تو بھی احرام نہ ہونا چاہیے - الحاصل بدنہ سے احرام ہونا
تین باتوں میں ہے بدنہ کو تقلید کرے اور اسکے ساتھ متوجہ ہو اور نیت نسک ہو - اور اگر ان میں سے کوئی بات نہ ہو تو محرم نہ ہوگا
قال الا فی بدنۃ المتعۃ فانہ محرم حین توجہ - کہا مگر بدنۃ المتعہ میں کہ وہ محرم ہوگا جب متوجہ ہوا - **ف** - یعنی سوا
بدنہ متعہ کے کہ اگر اسکو پہلے بھیجدیا اور خود ٹھہرا تو محرم نہیں مگر جب خود بھی متوجہ ہوا تو فوراً محرم ہوگیا اگرچہ ہنوز جا کر بدنہ
سے ملا نہ ہو - **معناہ اذا نوی الاحرام** - اسکے معنی یہ ہیں کہ جب احرام کی نیت ہو - **ف** - یعنی نیت اسمیں بھی ضرور ہے
وہذا استحسان - اور بدنہ متعہ کے حق میں یہ حکم بدلیل استحسان ہے - **ف** - اور قیاساً کچھ فرق نہیں - **وجہ القیاس**
فیہ ما ذکرناہ - اسمیں قیاس کی وجہ وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے - **ف** - یعنی متوجہ ہونے وقت اسکے سامنے کوئی ہدی نہیں
جسکو چلا دے تو محرم نہ ہونا چاہیے - **وجہ الاستحسان ان ہذا الہدی مشروع علی الابتداء نسکا من مناسک**
الحج وضعا - وجہ استحسان یہ کہ ہدی متعہ تو ابتداءً ایک نسک منجملہ مناسک حج کے بوضع شرعی مشروع ہے - **ف** -
یعنی شرع نے اسکو مناسک وافعال حج میں سے ایک فعل قرار دیکر مشروع کیا تو یہ شروع سے حج کا ایک فعل ہے - **لانہ**
مختص بمکۃ - کیونکہ یہ ہدی مختص بمکہ ہے - **ویجب شکرا للجمع بین اداء النسکین** - اور واجب ہوتی ہے شکر کے طور پر دونوں
نسک یعنی حج وعمرہ کے جمع کے توفیق ملنے پر ثابت ہوا - **ف** - تو لامحالہ ہدی متعہ آئندہ سال کے حج وعمرہ حاصل
کرنے اور ایک نعل تو بولی در ہدیہ جا لیے جاتا ہے - وغیرہ **فقد یجب بالجنایۃ** - اور سوا اسکے ہدی متعہ کے کبھی توجہ

جرم کے واجب ہوئی ہو۔ ف۔ مثلاً گذرے سال احرام مین کوئی شکار مارا تھا۔ وان لم یصل الی مکۃ۔ اگرچہ دوسرے ہدی مکہ کو نہ پہونچے۔ ف۔ تو کچھ خصوصیات مکہ سے نہین ہے۔ الحاصل ہدی متعہ کو خصوصیت ہے کہ وہ ابتدا رمین شرعی مقرر کرنے سے حج کا ایک فعل ہے بخلاف ہدی نذر وغیرہ کے کہ وہ بعد نذر وغیرہ سبب کے ہدی ہوجاتی ہے اور ہدی متعہ مخصوص مکہ ہے کہ وہین ذبح کیجاوے اور جو کوئی ہدی لیجاوے وہ عمرہ کرکے حلال نہین ہوسکتا بلکہ احرام باقی رہتا ہے تو جب اسکو یہ خصوصیات بقلے احرام مین ہین تو ہم نے ابتداے احرام مین بھی اُسکی خصوصیت رکھی بہ نسبت دیگر ہدی کے۔ مف۔ فلہذا اکتفی فیہ بالتوجہ۔ پس اسی واسطے ہدی متعہ مین خالی متوجہ ہونے پر کفایت کی گئی۔ ف۔ یعنی ہدی متعہ بھیجکر پھر روز بعد خود متوجہ ہوا بہ نیت احرام تو ہدی تک پہونچنے سے پہلے ابھی محرم ہوگیا۔ وفی غیرہ توقف علی حقیقۃ الفعل اور ہدی متعہ کے ماسواے ہدایا مین محرم ہونا رحقیقت فعل پائے جانے پر موقوف ہے۔ ف۔ یعنی حقیقت مین سوق ہدی ہو اور وہ ہدی تک پہونچکر چلانا یا پہونچ جانا۔ م۔ اور واضح ہو کہ ہدی متعہ مین بھیجکر بہ نیت احرام متوجہ ہوتے ہی محرم ہونا اُسوقت ہے کہ بھیجنا اور متوجہ ہونا دونون ایام حج مین پائے جاوین اور اگر ایام حج نہون تو ہدی متعہ و دیگر ہدایا کا حکم برابر ہے کیونکہ ایام حج سے پہلے فعل متعہ کا کچھ اعتبار نہین ہے۔ مف۔ اگر تلبیہ کہا اور نیت نہ کی تو محرم نہ ہوگا یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ القاضی خان فی شرح الجامع۔ شیخ ابوالبشر نے کہا کہ ہدی القران مثل ہدی متعہ کے ہونا واجب ہے یعنی وہی ہے عینی نے جزم کیا۔ مع۔ فان جلل بدنۃ۔ اور اگر کسی نے بدنہ پر جھول ڈالی۔ او اشعرہا۔ یا اسکو اشعار کیا۔ ف۔ یعنی کوہان چیر دیا کہ خون نکل آیا۔ او قلد شاۃ۔ یا بکری کو تقلید کیا۔ ف۔ یعنی بدنہ کو نہین بلکہ بکری کو تقلید کیا۔ لم یکن محرما۔ تو وہ محرم نہوگا۔ ف۔ اگرچہ نیت ہو۔ لان التجلیل لدفع الحر والبرد والذبان۔ کیونکہ جھول ڈالنا واسطے دور کرنے گرمی اور سردی اور مکھیون کے ہوتا ہے۔ فلم یکن من خصائص الحج۔ تو یہ فعل کچھ خصائص حج سے نہوا۔ ف۔ تو نیت کسی مخصوص فعل کے ساتھ متصل نہوئی پس محرم نہوگا۔ والاشعار مکروہ۔ اور اشعار مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی باختلاف۔ چنانچہ کہا۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ فلا یکون من النسک فی شیئ۔ تو وہ کچھ نسک ہی مین سے نہوا۔ ف۔ تو مختص نسک کہان سے ہوگا تو اس سے محرم بھی نہوگا۔ اور صاحبین وجمہور کے نزدیک مکروہ نہین بلکہ اچھا ہے تو صاحبین کے قول پر نسک ہوا پس جواب دیا۔ وعندہما ان کان حسنا۔ اور صاحبین کے نزدیک اگرچہ اشعار اچھا ہے۔ ف۔ لیکن وہ افعال حج یا احرام سے مختص نہین۔ فقد یفعل للمعالجۃ۔ کیونکہ کبھی علاج کے واسطے اشعار کردیتے ہین۔ ف۔ تو جب مختص فعل نہوا تو صاحبین کے نزدیک بھی محرم نہوا۔ بخلاف التقلید لانہ یختص بالہدی۔ برخلاف تقلید کے کہ وہ ہدی کے ساتھ مختص ہے۔ ف۔ کسی اور غرض مین نہین ہوتا پھر اگر وہم ہو کہ جب تقلید مختص ہے تو بکری کو تقلید کرنے محرم ہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ تقلید فقط بدنہ یعنی اونٹ وگاے سے مختص ہے۔ وتقلید الشاۃ غیر معتاد ولیس بسنۃ ایضا۔ اور بکری کا تقلید کرنا معتاد نہین اور وہ سنت بھی نہین ہے۔ ف۔ یعنی نہ رواج عام تھا اور نہ سنت سے ثبوت ہوا کہ بکری کو تقلید کرین۔ یہی قول مالک رح ہے۔ بخلاف شافعی واحمد کے اور صحاح ستہ کی حدیث عائشہ رض مین ثبوت ہے کہ آپ نے ہدی غنم کی تقلید کی۔ مع۔ اقول پس جواب یہی کہ اول تو ایک مرتبہ سے سنت کا ثبوت نہین ہوتا اور دوم یہ کہ اچھا اسکی تقلید کی مگر معتاد نہونے سے آدمی محرم نہوجائیگا اور مقصود اسی قدر ہے۔ م۔ شیخ ابومنصور ماتریدی نے کہا کہ ابوحنیفہ رح نے غالباً اشعار سنت کو مکروہ نہین رکھا بلکہ جو طحاوی نے ذکر کیا کہ ایسا اشعار مکروہ کہا جس سے گوشت مین زخم [illegible] سرایت کرے اور جانور کو تکلیف ہو۔ کمافی المبسوط [illegible] مین ہا نبہ اونٹ کے کوہان کی جڑ مین مارتا اور شافعی نے دائین جانب کہا۔ [illegible] کہ [illegible]

سے تو قول ابن عباس میں جو بروایت ابن ابی شیبہ گذرا ان صورتوں میں سوا ے بکری کے محرم ہوجائیگا م - رہا بیان بدنہ - **قال والبدن من الابل والبقر** - امام محمد نے کہا اور بدنے تو اونٹ وگاے سے ہیں - ف - جیسے ہدی بکری وگاے سے ہو سع - **وقال الشافعی من الابل خاصۃ** - اور شافعی نے کہا کہ فقط اونٹ سے مخصوص ہیں - **لقولہ علیہ السلام فی حدیث الجمعۃ** - بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو حدیث جمعہ میں وارد ہو کہ - **فالمستعجل منہم کالمہدی بدنۃ** - پس لوگوں میں سے جلدی کرکے آنے والا مانند اسکے جسنے بدنہ ہدی بھیجا - **والذی یلیہ کالمہدی بقرۃ** - اور جو اس سے متصل آنے والا ہو مانند اسکے جسنے گاے ہدی بھیجی - ف - یہ حدیث آخر تک آتی ہو **فصل بینہما** حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدنہ وگاے میں فرق کیا - ف - تو معلوم ہوا کہ گاے بدنہ نہیں ہو - **ولنا ان البدنۃ ینبئی عن البدانۃ** - اور ہماری دلیل یہ ہو کہ بدنہ خبر دیتا ہو بدانت سے - **وہی الضخامۃ** - اور بدانت بمعنی ضخیم ہونا فربہ یعنی بدن دار ہونا جسکو فارسی میں تناور یعنی تن توش دار کہتے ہیں - **وقد اشترکا فی ہذا المعنی** - اور حال یہ کہ اونٹ وگاو دونوں اس معنی ضخامت میں شریک ہیں - **ولہذا یجزی کل واحد منہما عن سبعۃ** - اور اسی وجہ سے ہر ایک اونٹ یا گاے سات آدمیوں کی طرف سے جائز ہو - ف - چنانچہ حضرت جابر رض نے کہا کہ ہم لوگ بدنہ کو سات کی طرف سے قربانی کرنے تو عرض کیا گیا کہ اور گاے کو - پس فرمایا کہ اچھا وہ نہیں ہو مگر بدن میں سے - کما فی **صحیح مسلم** - اور جو حدیث شافعی رح نے ذکر کی اسکے جواب میں کہا کہ - **والصحیح من الروایۃ فی الحدیث کالمہدی جزورا** - اور صحیح روایت میں حدیث کے واقع ہو مانند اسکے جسنے اونٹ ہدی بھیجا - ف - اور لفظ بدنہ نہیں واقع ہو - لیکن یہ صحیح نہیں ہو کیونکہ صحیح بخاری و مسلم کی روایت میں بدنہ کا لفظ ہو اور صرف صحیح مسلم کی روایت میں جزور واقع ہو تو بدنہ کا لفظ اصح روایت میں ہو اور تحقیق مقام یہ ہو کہ درحقیقت اختلاف لفظ بدنہ کے مفہوم میں ہو کہ لغت و شرع میں بدنہ کا مفہوم کیا ہو پس لغت میں خلیل رحمہ اللہ تعالی نے کہا کہ بدنہ ناقہ یا گاے جو مکہ کو ہدی جاوے - نووی شافعی رح نے کہا کہ یہی اکثر اہل اللغۃ کا قول ہو اور یہی صحاح میں ہو - اب رہا یہ کہ شرع میں لغت سے یہ لفظ منقول نہیں ہوا ہو تو اسکے واسطے حدیث جابر رضی اللہ عنہ جو صحیح مسلم میں ہو صریح ہو کہ بدنہ اونٹ وگاے دونوں کو شامل ہو - رہا حدیث جمعہ میں صرف ظاہری صورت میں فرق معلوم ہوتا ہو ورنہ اول جو کہا کہ مانند اسکے جسنے بدنہ ہدی بھیجا سے مراد یہ کہ اونٹ ہدی بھیجا بقرینہ اسکے کہ دوبارہ گاے کا ذکر کیا ہو اور یہ جائز ہو کہ عام لفظ ذکر کیا جاوے اور قرینہ سے بعض افراد خاص مقصود ہوں اور نیز بقرینہ روایت صحیح مسلم کے کہ اول میں یہی ہو کہ مانند اسکے جسنے اونٹ ہدی بھیجا - پس یہ اولی ہو کہ لغت و شرع موافق ہو اور احادیث سب متفق ہیں - واللہ تعالی اعلم م - مع - سات آدمی ایک بدنہ میں شریک ہوے پھر ایک نے اسکو تقلید کیا تو سب احرام والے ہوجاوینگے بشرطیکہ تقلید کرنا انکی اجازت سے ہو اور سب اس ہدی کے ساتھ چلیں - جھول ڈالنا اور بعد قربانی کے جھول و مہار صدقہ دینا مستحب ہو کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہدی سب اسی طرح جھول والے تقلید کیے ہوے تھے - جھول ڈالنے سے تقلید کرنا بہتر ہو - مف -

باب القران

باب قران کے بیان میں ہو - قران بالکسر ملان اور مقصود یہ کہ ایک ہی احرام سے ایام حج میں عمرہ اور حج کو ملانا جیسے تمتع دو احرام سے ہو - و تحقیق آویگی - جب افراد حج بیان کردیا تو اب قران و تمتع کو شروع کیا - **القران افضل من التمتع والافراد** - قران افضل ہو تمتع و افراد سے - ف - یہی قول ثوری و اسحق و بہت اہل حدیث و ظاہریہ و ابن جریر کا

اور شافعیہ میں سے مزنی و ابو اسحق و ابن المنذر کا ہے اور یہ جماعت علماء صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے ع۔ **وقال الشافعی الافراد افضل** ۔ اور شافعی نے کہا کہ افراد افضل ہے۔ **ف** یعنی تنہا حج ادا کرنا اور تنہا عمرہ ادا کرنا اسطرح کہ درمیان میں المام صحیح اپنے اہل کے ساتھ ہو جاوے اور معنی الالمام کے عنقریب آدینگے ۔ اور دلیل شافعی جو مبسوط میں ہے یہ کہ افراد میں نسک پڑھنا اور سفر مکرر ہونا اور احرام علیحدہ ہونا حاصل ہوتا ہے ملخص النہایہ ۔ **وقال مالک التمتع افضل من القران** ۔ اور مالک رح نے کہا کہ قران سے تمتع افضل ہے۔ **ف** اور افراد سے قران افضل ہے۔ **لان لہ ذکرا فی القرآن** کیونکہ تمتع کا کتاب اللہ میں ذکر ہے۔ **ف** بقولہ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج الآیہ ۔ **ولا ذکر للقران فیہ** ۔ اور کتاب اللہ میں قران کا ذکر نہیں ہے۔ **وللشافعی قولہ علیہ السلام القران رخصۃ** ۔ اور شافعی کی دلیل اول اسلئے کہ حدیث میں ہے کہ قران کرنا اجازت ہے۔ **ف** چونکہ اجازت سے عزیمت اولی لہذا افراد اولی ہے لیکن اس حدیث کا پتہ نہیں ملتا بلکہ شافعی رح کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ہے کہ آپ نے مفرد حج کا احرام باندھا جیساکہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رض اور بخاری کی حدیث ابن عمر رض میں اور ابن ماجہ کی حدیث جابر میں اور صحیح بخاری کی طویل حدیث عروہ بن الزبیر میں ام المومنین عائشہ رض سے ہے ۔ اور باوجود کثرت ناقلین کے کسی نے عمرہ کرنا نقل نہیں کیا ۔ اور یہی افراد فعل ابوبکر و عمر و عثمان ہے ع۔ **ولان فی الافراد زیادۃ التلبیۃ والسفر والحلق** ۔ اور دلیل دوم اسلئے کہ اکیلا حج یا عمرہ کرنے میں تلبیہ احرام کا اور سفر کا اور حلق کا زیادہ ہونا حاصل ہے۔ **ف** کیونکہ حج و عمرہ ہر ایک کے واسطے یہ باتیں الگ الگ کریگا لیکن یہ امر ہنوز قابل تحقیق ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالی حج کیا ہے چنانچہ آتا ہے ۔ اور ہمارے علماء کا یہی قول ہے کہ آپ نے قران کیا پس دو طواف اور دو سعی کئیں ۔ **ولنا قولہ علیہ السلام یا آل محمد اہلوا بحجۃ وعمرۃ معا** ۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اے آل محمد حج و عمرہ دونوں کا ساتھ ہی احرام باندھو ۔ **ف** رواہ الطحاوی و احمد ۔ اور حضرت انس رض نے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ تلبیہ کہتے حج و عمرہ کے ساتھ فرماتے کہ لبیک حجۃ و عمرۃ ۔ یہ حدیث صحیح بخاری و مسلم میں ہے ۔ ابن الجوزی نے کہا کہ انس رض اسوقت نابالغ تھا ۔ صاحب التنقیح نے جواب دیا کہ نہیں بلکہ بالاجماع بالغ تھا ۔ اور صحیح مسلم میں انس رض کی روایت مذکورہ سے ابن عمر رض نے انکار کیا تو انس رض نے پھر رد کیا اور کہا کہ ہم کو لڑکا سمجھتے ہیں بیشک میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے لبیک حجۃ و عمرۃ ۔ اور صحیح بخاری میں حضرت عمر بن الخطاب رض کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وادی عقیق میں فرمایا کہ آج کی رات میرے رب عزوجل سے ایک آنے والا آیا پس کہا کہ اس وادی مبارک میں نماز پڑھ اور کہہ کہ عمرۃ فی حجۃ ۔ یعنی حج میں عمرہ قران کیا ۔ ابن حزم رح نے کہا کہ حضرت انس رض سے سولہ تابعین ثقات نے باتفاق روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام میں لبیک بحج و عمرہ کہا ہے ۔ ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ کی حدیث ابن عباس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار عمرہ کا احرام کیا عمرہ حدیبیہ اور عمرہ قضاء سال آیندہ کے ذی قعدہ میں اور عمرہ جعرانہ اور چوتھا عمرہ اپنے حج کے ساتھ میں ۔ یہ حدیث دلیل ہے کہ آپ کا حج مفرد نہیں تھا ع ۔ اور صحیحین کی حدیث ابن عمر رض میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا متمتع ہونا مروی ہے اور صحیحین کی حدیث عائشہ رض میں مثل اسکے مروی ہے اور اسی کے مانند صحیحین میں عمران بن حصین سے مروی ہے اور مسلم و نسائی کی حدیث میں ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ مجھے معلوم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مع اصحاب کے حج مع عمرہ کیا ہے اب ہم کہتے ہیں کہ شافعی رح نے ابن عمر و عائشہ رض کی احادیث سے افراد حج کا جو استدلال کیا وہ صحیح نہیں کیونکہ باتفاق بخاری و مسلم سے ان صحابہ سے دوسرے طرق سے حج و عمرہ ہونا مروی ہے اور حضرت عائشہ رض کو تنعیم سے عمرہ کرایا اسمیں بھی خود مصرح ہے ۔ رہا یہ کہ ان صحابہ رضی اللہ عنہم نے حج و عمرہ کرنا بلفظ

تمتع مذکور ہو نہ بلفظ قران۔ تو تحقیق یہ ہو کہ بہت علماء نے ذکر کیا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی عرف میں لفظ تمتع عام تھا کہ حج و عمرہ ایک احرام سے حاصل کرے یا دو احرام سے یعنی کسی صورت سے۔ ان دونوں نسک سے تمتع حاصل کرے۔ اور یہی قرآن مجید مین قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج۔ سے ہر صورت تمتع عمرہ و حج کا حصول مقصود ہو خواہ ایک احرام سے جسکا نام قران رکھا گیا ہو یا دو احرام سے جسکا نام بلفظ تمتع ہوا۔ چنانچہ صحیحین مین سعید بن المسیب رح سے روایت ہو کہ عسفان مین حضرت علی و عثمان جمع ہوئے اور حضرت عثمان تمتع سے منع کرتے تھے تو حضرت علی رضہ نے کہا کہ آپ کیا چاہتے ہو ایسے امر کیجانب جسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اُس سے منع کرتے ہو تو عثمان رضہ نے کہا کہ ہم کو اپنی طرف سے چھوڑ دو تو علی رضہ نے کہا کہ مجھے یہ گنجایش نہین ہو کہ آپ کو چھوڑ دون پھر جب علی رضہ نے یہ دیکھا تو حج و عمرہ دونون کا بلند تلبیہ کہا۔ یہ صریح ہو کہ تمتع بمعنی قران تھا کیونکہ دونون کا ایک ساتھ تلبیہ کہا بخلاف اصطلاحی تمتع کے کہ وہ اول عمرہ ہو پھر حلال ہو کر آٹھوین کو احرام حج ہو۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج و عمرہ۔ دونون کا تلبیہ کہا ہو۔ اور صحیح مسلم مین عمران بن حصین نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمع کیا درمیان حج و عمرہ کے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تمتع سے عمران رضہ کی مراد قسم تمتع سے ایک قسم یعنی قران ہو۔ ابو داود کی حدیث عائشہ رضہ مین ہو کہ ابن عمر جانتا ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین عمرے کا احرام کیا سوائے اس عمرہ کے جو اپنے حج سے قران کیا۔ یہ صریح ہو کہ عائشہ رضہ کی مراد بھی تمتع سے یہی قسم قران ہو پس صحابہ رضی اللہ عنہم لفظ تمتع دونون قسم قران و تمتع پر بولتے تھے۔ پھر صحیح مسلم کی حدیث طویل جابر رضہ مین گذرا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد ورود مکہ اور بعد ادائے طواف و سعی کے حلال نہین ہوئے مع ان اصحاب کے جنہون نے ہدی ساتھ لی تھی اور دوسرون کو حلال ہو جانے کا حکم دیا پس بغیر ہدی والے صحابہ رضہ نے عمرہ اور حج دو احرام سے کیا اور آپ نے مع اہل ہدی کے ایک احرام سے اور یہ قران ہو اور اول تمتع ہو اور خود حدیث عائشہ رضہ مین ہو کہ یا رسول اللہ آپ کے اصحاب عمرہ و حج سے متمتع ہوتے ہین اور مین تنہا حج کے ساتھ جاتی ہون۔ الخ۔ یعنی تنعیم سے عمرہ کرانے کی حدیث تو ظاہر ہوا کہ آپ کا ادا کرنا بوجہ قران واقع ہوا ہو۔ اور واضح ہو کہ تمتع سے عثمان رضہ کا منع کرنا مسبوق ہو پہلے حضرت عمر رضہ نے منع کیا تھا اس حکمت سے کہ لوگ سال مین ایکبار حج و عمرہ جمع کرین بلکہ ایمان کے شائع اور کفار روم وغیرہ کے مرعوب ہونے کو بہتر یہ کہ عمرہ الگ کرین تاکہ ہمیشہ ہر وقت مین بیت اللہ کی طرف زیارت کرنے والون کی آمد رفت جاری رہے اور عثمان رضہ نے اسی حکمت کی اتباع کی جیسا کہ بعض محققین نے صریح روایت سے محقق کیا ہو ورنہ حضرت عمر رضہ نے خود قران کی سنت ہونے کا اقرار صریح کیا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث ابو موسی الاشعری رضہ مین ہو۔ صبی بن سعید نے کہا کہ مین نے ایک ساتھ حج و عمرہ کا اہلال کیا تو حضرت عمر رضہ نے فرمایا کہ تو نے اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پائی رواہ ابو داود والنسائی وابن ماجہ اور دارقطنی نے کہا کہ صحیح الاسناد ہو۔ امام احمد نے حدیث سراقہ رضہ سے مرفوع حدیث روایت کی کہ حج مین عمرہ قیامت تک داخل ہوا اور سراقہ نے کہا کہ حجۃ الوداع مین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج و عمرہ ملایا۔ اسناد کے راوی ثقات ہین۔ اور امام احمد نے قران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حدیث ابو طلحہ و ہرماس بن زیاد الباہلی و جابر و ام سلمہ رضی اللہ عنہم سے اور نسائی نے حدیث علی رضہ سے مع نعل اور بزار رح نے باسناد صحیح ابن ابی اوفی رضہ سے روایت کیا چنانچہ مفصل فتح القدیر مین مذکور ہو اور شیخ نے کہا کہ جن صحابہ نے تنہا حج کا تلبیہ روایت کیا شاید اسکی وجہ یہ کہ انھون نے یہی سنا جیسے اسمین اختلاف ہو کہ کس مقام پر احرام کا تبیہ کہا۔ اور اسمین بھی کچھ حرج نہین کہ آپ نے صرف حج کو زبان سے کہا ہو۔ مترجم کہتا ہو کہ ظاہر واللہ اعلم توفیق اسطرح ظاہر ہوتی ہو کہ ابتدائے حال ذو الحلیفہ مین بعض نے حج و بعض نے عمرہ کا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا تلبیہ کہا جیسا کہ حدیث جابر و ابن عمر و عائشہ وغیرہم

کی احادیث مین پھر وادی عقیق مین بوحی ربانی جو خواب مین ہوئی ہی حج وعمرہ کا قران کیا اور دونون کا تلبیہ کیا جیسا کہ حدیث انس وعمر وابن عمر وعائشہ وعلی وایک جم غفیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہی اور یہ وجہ توفیق اولی واحسن ہی واللہ تعالی اعلم۔ الحاصل قران اولی ہی کیونکہ ایک تو سنت ثابتہ صحیحہ ہی اور دوم اسلیے کہ آپ نے آل محمد کو جمع کا حکم کیا جیسا کہ مصنف نے حدیث ذکر کی۔ ولان فیہ جمعا بین العبادتین۔ اور سوم اسلیے کہ قران مین جمع کرنا دو عبادتون کا۔ ف۔ یعنی حج وعمرہ کا ہی۔ فاشبہ الصوم مع الاعتکاف۔ تو قران مشابہ ہو گیا صوم مع اعتکاف۔ ف۔ جمع کرنے کے۔ والحراسۃ فی سبیل اللہ مع صلوۃ اللیل۔ اور مشابہ ہو گیا جہاد مین حراست کرنے مع تہجد کی نماز کے۔ ف۔ مثلا کسی طرف سے دشمن کی رات مین چھاپہ مارنے کا خیال ہی وہان چوکیدار بیدار رہا اور رات مین تہجد بھی پڑھی۔ رہا جواب قیاسی دلیل شافعی کا کہ عمرہ علٰحدہ کرنے مین تلبیہ وسفر وحلق کی زیادتی ہی تو جواب دیا کہ یہ چیزین قابل ترجیح نہین۔ والتلبیۃ غیر محصورۃ۔ اور تلبیہ شمار کیا ہوا نہین ہی۔ ف۔ کہ جسپر زیادتی سمجھ مین آوے چنانچہ اگر علٰحدہ عمرہ مین ہزار بار کہا اور علٰحدہ حج مین ہزار بار کہا تو حج وعمرہ کرنے مین دو ہزار بار کہے اس سے کچھ زائد نہ ہو بلکہ اگر تین ہزار بار ہو تو ایک ہزار کمی رہگئی۔ والسفر غیر مقصود۔ اور سفر کچھ اصلی مقصود نہین ہی۔ ف۔ بلکہ مقصود تو افعال حج وعمرہ ہین۔ والحلق خروج عن العبادۃ۔ اور رہا سر منڈانا تو وہ عبادت عمرہ یا حج کے احرام سے خارج ہوتا ہی۔ فلا ترجح باذکر۔ تو یہ باتین جنکو شافعی نے ذکر کیا ہی اُنسے افراد کو ترجیح نہین ہوسکتی۔ ف۔ رہی حدیث الشافعی کہ قران رخصت ہی اول تو ثابت نہین اور بر تقدیر تسلیم اس سے یہ مقصود نہین کہ قران کرنا عزیمت افراد سے کمتر یعنی رخصت ہی بلکہ۔ والمقصود بما روی۔ مقصود اس سے جو شافعی نے روایت کی۔ نفی قول اہل الجاہلیۃ۔ اہل جاہلیت یعنی اسلام سے پہلے والے کافرون کا قول دور کرنا۔ ف۔ وہ قول یہ کہ۔ ان العمرۃ فی اشہر الحج من افجر الفجور۔ حج کے ایام مین عمرہ کرنا سب گناہون سے بدتر گناہ ہی۔ ف۔ تو اسکو دور کرو یا کہ نہین کچھ گناہ نہین بلکہ جائز ہی۔ جیسے سعی بین الصفا والمروہ کو صحابہ بوجہ بتون کے گناہ جانتے تو اللہ تعالی نے نازل فرمایا قولہ فلا جناح علیہ ان یطوف بہما۔ یعنی جو ان دونون مین طواف کرے اسپر گناہ نہین ہی۔ حالانکہ سعی واجب ہی۔ رہا یہ کہ امام مالک نے تمتع کو ترجیح دی کہ قرآن مین مذکور ہی نہ قران۔ جواب دیا کہ۔ وللقران ذکر فی القرآن۔ اور قران کا ذکر بھی کلام الٰہی مین موجود ہی۔ لان المراد من قولہ تعالی واتموا الحج والعمرۃ للہ۔ کیونکہ قول الٰہی واتموا الحج والعمرۃ للہ۔ یعنی تمام کرو حج وعمرہ کو اللہ تعالی کے لیے۔ اس سے مراد۔ ان یحرم بہما من دویرۃ اہلہ۔ یہ کہ اپنے لوگون کے جھوپڑون سے دونون کا احرام باندھے۔ ف۔ یہی تمام کرنا ہوا۔ علی ما رویناہ من قبل۔ چنانچہ ہم سابق مین اسکو روایت کر چکے۔ ف۔ یہ تفسیر صحابہ کی بحکم حدیث مرفوع ہی۔ اور مخفی نہین کہ قولہ تعالی فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج۔ قران وتمتع اصطلاحی دونون کو شامل ہی اسی وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم قران کو تمتع کہتے تھے کیونکہ تمتع کے معنی تو نعمت پانا بسبب عمرہ سے حج کیجانب دونون کا پانا بطریق احرام واحد اور بعد احرام دونون طرح حاصل ہی پس جس آیت سے امام مالک نے تمتع کا ذکر نکالا وہی قران کا ذکر ہی اور آیت اتموا الحج۔ قران کی ترجیح مع فعل سنت ہی۔ یہان ایک لطیف نکتہ ہی۔ واضح ہو کہ حدیث جابر مین گذرا کہ آپ نے طواف وسعی کے بعد حکم دیا کہ جو ہدی نہ لایا ہو وہ حلال ہو جاوے یعنی حلق یا قصر کرے۔ اس سے نکلا کہ احرام سے حلال کرنے والا حلق یا قصر ہی اور وہ افعال عمرہ یا حج سے نہین ہی۔ پھر اسی حدیث مین آپ نے فرمایا کہ اگر مین پہلے سے سوچا ہوتا جو پیچھے میرے رائے مین آیا تو مین بھی ہدی کو نہین چلاتا۔ یعنی لوگون کے ساتھ حلال ہو جاتا اس سے یہ مقصود نہین کہ اُسوقت حلال ہو جانا بہتر ہی کہ تمتع بہتر ہو جاوے بلکہ اسواسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو نہایت حرص آپ کے قدم بقدم چلنے مین تھی تو وے آپ سے جدا حال ہونا نہین چاہتے تھے چنانچہ صحاح کی بعض روایات

صحیح ہین کہ صحابہ رض نے تعمیل ارشاد مین توقف کیا یعنی اس امید پر کہ شاید حکم بدل دیا جاوے پھر جب آپ غصہ ہوے تو لوگون نے تحلیل کر لی - اِس سے تمتع کا طریقہ مشروع ہو گیا اور چونکہ اللہ تعالےٰ نے آپ کے واسطے صرف یہی حج الوداع رکھا تھا لہذا بشیر سے آپ کو یہ سوچنا میسر نہین ہوا بلکہ جو حج افضل تھا یعنی قران مع سوق ہدی وہی میسر کر دیا - فافہم - اور نکتہ دیگر یہ کہ اہل اسلام کے واسطے بہتر یہ کہ بیت العتیق خانہ کعبہ کی تعظیم رکھین پس شافعی رح کے اجتہاد مین بروایات صحیحہ رہا کہ افراد حج کرنا اور افراد عمرہ کرنا سال کے جملہ ایام مین افضل ہے حتی کہ ابتداے اہلال مین حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف حج کا تلبیہ کہا - اور چونکہ اصح روایت قول مین آپ نے قران کیا تو آپ کی سنت سے تمتع لوگ ترک کرتے لہذا خود صحابہ رضی اللہ عنہم کو حلال ہو جانے کا حکم دیدیا اور یہی مالک کا اجتہاد ہوا - رہا قران جو علی الاصح آپ کی سنت ہے وہ ابوحنیفہ کا اجتہاد کر دیا اسپیر ایک جم غفیر اسلام ہے - فاعرفہ وتامل - م - پس تحقیق مذکور سے صاف ظاہر ہو گیا کہ قران سنت افضل ہے - اور اسمین دیگر وجوہ ترجیح مین چنانچہ فرمایا - ثم فیہ تعجیل الاحرام - پھر قران کرنے مین احرام کی تعجیل ہے - ف - کیونکہ احرام حج ساتھ ہی باندھ لیا جاتا ہے اور تعجیل صفت محمودہ ہے - واستدامۃ احرامھما من المیقات - اور دونون حج و عمرہ کا احرام برابر دائمی رکھنا میقات سے لیکر - الی ان یفرغ منھما - یہانتک کہ دونون سے فراغت پاوے - ف - اور اسطرح احرام کی استدامت بھی محمود ہے - اور جابر کی حدیث کہ مین بھی حلال ہو جاتا - اسکا نکتہ مین بیان کر چکا - ولا کذلک التمتع - اور تمتع مین یہ باتین نہین ہین - فکان القران اولی منہ - تو تمتع سے قران اولیٰ ٹھہرا - وقیل الاختلاف بیننا وبین الشافعی - اور کہا گیا کہ ہمارے و شافعی کے درمیان اختلاف - ف - اسطرح کہ افراد افضل ہے انکے نزدیک اور قران ہمارے نزدیک بنا ہے علی ان القارن عندنا یطوف طوافین ویسعی سعیین - اس بنا پر ہے کہ ہمارے نزدیک تو قران کرنے والا دو طواف اور دو سعی کریگا - وعندہ طوافا واحدا وسعیا واحدا - اور شافعی کے نزدیک ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی کریگا - ف - اسی وجہ سے شافعی کہتے ہین کہ قران نہ کرے بلکہ الگ الگ ادا کرے تو یہ دو طواف و دو سعی سے اچھا ہوگا واضح ہو کہ شافعی رح کا قول اِس جماعت علماء مین ہے جو کہتے ہین کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قران کیا مگر عمرہ کا طواف وسعی داخل کر دیا حج کے طواف و سعی مین پس ایک ہی طواف وسعی کی - اور ہمارے نزدیک دو طواف و دو سعی لیکن شیخ ابن الہمام نے اشارہ کیا کہ ہمارے نزدیک قارن و متمتع سے طواف قدوم ساقط ہے یعنی آپ نے طواف قدوم اسوقت نہین کیا بلکہ وہ طواف عمرہ تھا - مترجم کہتا ہے کہ یہی صواب ہے کیونکہ ابوداؤد وغیرہ کی بعض حدیث مین سعی صفا و مروہ مین اور پر چڑھنا وغیرہ مذکور ہے اور بعض مین نہین پس اگر سعی واحد ہو تو مشکل اور لامحالہ ایک روایت خطا ہوگی اور جب دو سعی ہین تو دونون روایتین موافق ہین - فاحفظ فانہ نافع جدا - م - قال وصفۃ القران ان یہل بالعمرۃ والحج معا من المیقات - قدوری نے کہا اور قران کی صفت یہ ہے کہ میقات سے ساتھ ہی عمرہ و حج کے ساتھ آواز بلند کرے - ف - تلبیہ کہے - ویقول عقیب الصلوۃ - اور کہے بعد نماز کے - ف - دوگانہ احرام کے - اللھم انی ارید الحج والعمرۃ فیسرھما لی وتقبلھما منی - الٰہی مین حج و عمرہ کی نیت کرتا ہون پس تو مجھے دونون آسان میسر فرماوے اور دونون مجھسے قبول کر لے - ف - اور لبیک بحج وعمرۃ کہے - ن - لان القران ھو الجمع بین الحج والعمرۃ - کیونکہ قران تو جمع کرنا حج و عمرہ کو - من قولک قرنت الشیء بالشیء - ماخوذ ہے تیرے اس محاورہ سے کہ قرنت الشیء بالشیء - ف - یعنی قران کر دیا مین نے ایک شے کو دوسری چیز کے ساتھ - اِس محاورہ کا بولنا اسوقت کہ - اذا جمعت بینھما - جب تو دونون چیزون کو ساتھ جمع کر دے - وکذا اذا ادخل حجۃ علی عمرۃ قبل ان یطوف لھا اربعۃ اشواط - اور یون ہی قران ہو جائیگا جب کہ داخل کرے حج کو عمرہ پر قبل اسکے کہ عمرہ کے لیے چار پھیرے طواف کر چکے - ف - یعنی اول احرام عمرہ کا باندھا تھا پھر مکہ مین داخل ہو کر عمرہ

طواف شروع کیا اگر سات مین سے چار پھیرے پورے کر لیے تو طواف گویا ہو گیا کیونکہ چار پھیرے رکن اور نصف سے
زائد مین اور عمرہ بھی طواف ہے تو عمرہ ہو چکا اب قران نہین ہو سکتا اور اگر چار سے کم کیے ہین اُسوقت حج کی نیت کر لی تھا گویا
عمرہ نہین ہوا اور نیت جمع ہو گئی پس قران ہو گیا - لان الجمع قد تحقق - کیونکہ جمع ہونا تو ثابت ہو گیا - ف - کیونکہ عمرہ
اگرچہ طواف ہے لیکن سات پھیرون مین سے چار سے کم پھیرے کا حکم ابھی طواف نہین ہوا - اذ الاکثر منہا قائم - کیونکہ سات
پھیرون مین سے زیادہ پھیرے ابھی باقی ہین - ومتی عزم علی ادائہما یسال التیسیر فیہما - اور ہر گاہ کہ حج و عمرہ ادا کرنے کا
قصد کرے تو اللہ تعالی سے دونون کی ادا مین آسانی مانگے - وقدم العمرۃ علی الحج فیہ - اور ادا کرنے مین عمرہ کو حج
پہ مقدم کرے - وکذلک یقول لبیک بعمرۃ وحجۃ معا - اور اسی طرح کہے کہ لبیک بعمرۃ وحجۃ معا - ف - یعنی دعا
کی طرح تلبیہ مین بھی عمرہ و حج ایک ساتھ ہونے کو کہے اور بعض روایات آثار مین بحج و عمرہ وارد ہے تو بہتر یہ کہ پہلے عمرہ پھر حج
کہے - لانہ یبدأ بافعال العمرۃ فکذلک یبدأ بذکرہا - کیونکہ وہ پہلے افعال عمرہ کو شروع کریگا تو زبانی بھی عمرہ کا ذکر
شروع کرے - وان اخر ذلک فی الدعاء والتلبیۃ لاباس بہ - اور اگر اُسنے ذکر عمرہ کو دعاء و تلبیہ مین حج سے
پیچھے کیا تو اسکا مضائقہ نہین ہے - لان الواو للجمع - کیونکہ واو (یا اور) واسطے جمع کے ہے - ف - تو معنی یہی ہو گئے کہ
حج و عمرہ جمع کرونگا - پھر ادا کرنے مین یہ جائز نہین کہ عمرہ پیچھے ادا کرے - ولو نوی بقلبہ ولم یذکرہما فی التلبیۃ
اجزاہ - اور اگر اُسنے دل سے نیت کر لی اور دونون کو تلبیہ مین ذکر نہین کیا تو اُسکو کافی ہے - اعتبارا بالصلوۃ -
بر قیاس نماز کے - ف - کہ دل سے فرض ظہر وغیرہ کی نیت کافی ہے زبان کہنا ضرور نہین ہے - فاذا دخل مکۃ ابتداء وطاف
بالبیت سبعۃ اشواط یرمل فی الثلث الاول منہا - پھر جب مکہ مین داخل ہو تو شروع کرے (یعنی طواف قدوم
نہ کرے بلکہ عمرہ شروع کرے) اور طواف کرے بیت اللہ کا سات پھیرے انمین سے پہلے تین پھیرے مین رمل کرے - ف -
کیونکہ اسکے بعد سعی ہے - ویسعی بعدہا بین الصفا والمروۃ - اور بعد سات پھیرون کے صفا و مروہ کے درمیان سعی
کرے - وہذہ افعال العمرۃ - اور یہ عمرہ کے افعال تھے - ف - یعنی طواف و سعی - چونکہ قران ہے تو ابھی حلق یا قصر
کر کے احرام سے باہر نہین ہوگا بلکہ احرام سے رہے - ثم یبدأ بافعال الحج فیطوف طواف القدوم سبعۃ اشواط
ویسعی بعدہ - پھر حج کے افعال شروع کرے پس طواف القدوم کرے سات پھیرے اور بعد طواف کے سعی کرے - کما بینا
فی المفرد - جیسا کہ ہم نے مفرد حج کرنے والے مین بیان کر دیا - ویقدم افعال العمرۃ - اور افعال عمرہ کو پہلے لاوے -
ف - پیچھے حج کرے - لقولہ تعالی فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج - بدلیل قول اللہ تعالی فمن تمتع الخ یعنی جو شخص تمتع پاوے
عمرہ کے ساتھ حج تک - ف - پس عمرہ کو ابتدا اور حج کو انتہا قرار دیا امر تمتع مین ہے - والقران فی معنی المتعۃ - اور
قران بمعنی متعہ ہے - ف - تو قران مین بھی مثل تمتع کے ترتیب ہوگی - اور سابق محقق ہوا کہ تمتع جو آیت مین مذکور ہے
قران و متعہ دونون کو شامل ہے تو تمتع کی دونون قسم مین عمرہ سے ابتدا منصوص ہے - ولا یحلق بین العمرۃ والحج - اور عمرہ
و حج کے درمیان مین حلق (یا تقصیر) نہ کرے - ف - یعنی بعد افعال عمرہ کہ طواف و سعی ہے حلق و تقصیر نہ کرے ورنہ
احرام سے باہر ہو جائیگا - اور احرام باقی ہونے مین نہین کر سکتا - لان ذلک جنایۃ علی احرام الحج - کیونکہ اسوقت
یہ حلق کرنا حج کے احرام پر جرم ہے - وانما یحلق فی یوم النحر کما یحلق المفرد - اور قارن تو حلق فقط یوم النحر یعنی دسوین
کو کریگا جیسے تنہا حج کرنے والا مونڈتا ہے - ویتحلل بالحلق عندنا لا بالذبح کما یتحلل المفرد - اور احرام سے حلال ہونا
حاصل کریگا حلق کے ساتھ ہمارے نزدیک نہ ذبح کے ساتھ جیسے تنہا حج والا حلال ہوتا ہے - ف - یعنی جیسے تنہا حج والا
احرام سے نکلنے کے لیے حلق کرتا ہے اسی طرح قارن بھی حلق سے حلت حاصل کرلے نہ ذبح سے حتی کہ اگر ذبح کر کے خوشبو وغیرہ

کوئی چیز جو احرام میں منع ہے استعمال کی تو اُسپر جرمانہ لازم ہوگا۔ ثم ہٰذا مذہبنا۔ پھر یہ سب جو مذکور ہوا ہمارا مذہب ہے۔ و
قال الشافعی۔ اور شافعی رح نے کہا۔ ف۔ کہ قارن۔ یطوف طوافا واحدا ویسعی سعیا واحدا۔ ایک طواف
اور ایک ہی سعی کرے۔ لقولہ علیہ السلام دخلت العمرۃ فی الحج الی یوم القیامۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی حدیث میں ہے کہ قیامت تک حج میں عمرہ داخل ہوگیا۔ ولان مبنی القران علی التداخل حتی اکتفی فیہ بتلبیۃ واحدۃ
وسفر واحد وحلق واحد۔ اور اسلیے کہ قران کا مبنی تو تداخل پر ہے حتی کہ قرآن میں ایک تلبیہ اور ایک سفر اور ایک حلق
پر کفایت کی گئی۔ فکذلک فی الارکان۔ یوں ہی ارکان میں ہوگا۔ ف۔ یعنی تداخل ہوکر رکن طواف بھی ایک
رہگیا مع سعی کے۔ ولنا انہ لما طاف صبی بن سعید طوافین وسعی سعیین قال لہ عمر ہدیت لسنۃ نبیک۔ اور
ہماری حجت یہ کہ جب صبی بن سعید ثعلبی نے دو طواف و دو سعی کیں تو عمر رضہ نے اسکو کہا کہ تونے اپنے پیغمبر کی سنت کی
راہ پائی۔ ف۔ اسی طرح طول کے ساتھ حدیث کو ابوحنیفہ رح نے روایت کیا اور سنن اربعہ وصحیح ابن حبان ومسند
احمد واسحق وطیالسی وابن ابی شیبہ میں صبی سے ہے کہ میں نے حج وعمرہ کا ساتھ ہی احرام کیا تو عمر رضہ نے مجھے فرمایا کہ تونے
اپنے پیغمبر کی سنت کی راہ پائی۔ نسائی نے حضرت علی رضہ سے روایت کی کہ حج وعمرہ کو جمع کیا (یعنی قران کیا) پس دو طواف
و دو سعی کیں اور بیان کیا کہ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اور اسناد بروات ثقات ہے۔ اور یہی مذہب ابن
مسعود رضہ عند ابن ابی شیبہ ہے۔ ولان القران ضم عبادۃ الی عبادۃ۔ اور اس دلیل سے کہ قرآن ایک عبادت کو
دوسری عبادت میں ملانا۔ وذلک انما یتحقق باداء عمل کل واحد علی الکمال۔ اور یہ اسی صورت میں متحقق ہےکہ
ہر عبادت کے افعال کو پورا پورا ادا کرے۔ ولانہ لاتداخل فی العبادات المقصودۃ۔ اور اس دلیل سے کہ جو
عبادتیں بذات خود مقصود ہیں اُنمیں باہم ایک کا دوسرے میں داخل کرنا نہیں جائز ہے۔ ف۔ رہا سفر وتلبیہ وحلق کا
تداخل تو فرمایا کہ۔ والسفر للتوسل۔ اور سفر کرنا واسطے توسل کے ہے۔ ف۔ یعنی سفر وسیلہ ہے کہ مکہ تک پہونچکر افعال
عمرہ یا حج ادا کرے۔ والتلبیۃ للتحریم۔ اور تلبیہ کہنا واسطے تحریم کے۔ ف۔ یعنی ماسوائے عبادت والی جائز چیزوں
کے سب چیزوں کو اپنے اوپر حرام کرکے احرام باندھنا جیسے نماز میں تکبیر تحریمہ ہے۔ والحلق للتحلل۔ اور مونڈنا واسطے
تحلل ہے۔ ف۔ یعنی احرام سے نکلنا میسر ہو حتی کہ اگر حلال ہونا مقصود نہو اور سر منڈاوے تو احرام رہیگا مگر جرمانہ قربانی
واجب ہوگا یا تین روزے یا چھ مساکین کو کھانا دینا۔ فلیست ہٰذہ الاشیاء بمقاصد۔ تو یہ چیزیں یعنی سفر وتلبیہ
وحلق کچھ اصلی مقصود عبادت نہیں ہیں۔ ف۔ تو انمیں تداخل نہیں بلکہ ایک سفر وسیلہ دونوں کا اور تلبیہ ذکر تحریم
ہے اور حلق کا مقصود احرام سے نکلنا۔ بخلاف الارکان۔ برخلاف ارکان کے۔ ف۔ کہ کبھی ارکان میں تداخل
نہیں ہوسکتا۔ الا تری ان شفعی التطوع لایتداخلان وتحریمۃ واحدۃ یؤدیان۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ نفل
کے دو دوگانہ یعنی چار رکعت باہم متداخل نہیں ہوجاتے حالانکہ ایک ہی تحریمہ سے دونوں ادا ہوجاتے ہیں۔ ف۔
تو جو چیز کہ تحریمہ ہو وہ وسیلہ ہے وہ ایک کافی ہے اور ارکان عبادت متداخل نہونگے ورنہ دونوں دوگانہ متداخل ہوکر صرف
ایک دوگانہ سے دونوں ادا ہوجاتے بلکہ دونوں دوگانہ صرف دو رکعت سے ادا ہوتے ہم۔ رہی حدیث کہ قیامت تک
حج میں عمرہ داخل ہوا۔ اس سے یہ غرض نہیں کہ حج میں متداخل ہوگیا بلکہ۔ ومعنی ما رواہ۔ معنی اسکے جو روایت کی
دخل وقت العمرۃ فی وقت الحج۔ یہ کہ عمرہ کا وقت حج کے وقت میں داخل ہوا۔ ف۔ کیونکہ زمانہ جاہلیت والے
ایام حج میں عمرہ کرنا سب سے بدتر گناہ کہتے تھے۔ پھر معلوم ہوچکا کہ اول طواف عمرہ پھر سعی عمرہ پھر طواف قدوم مع سعی
حج پھر بعد وقوف عرفہ وغیرہ کے طواف حج فقط یا اسکے ساتھ سعی حج بشرطیکہ طواف قدوم میں نہ کی ہو۔ اسطرح عمرہ وحج کو

و طواف و دو سعی کریگا - قال وان طاف طوافین لعمرتہ وحجتہ - امام محمد نے جامع صغیر مین کہا اور اگر قارن نے دو
طواف کیے عمرہ و حج کے لیے - ف یعنی اول ایک طواف سات پھیرا عمرہ کے لیے کیا پھر دوسرا طواف سات پھیر کا حج
کے طواف القدوم کا کیا - ثم سعی سعیین - پھر دو سعی کین - ف ایک سعی عمرہ کے لیے اور دوسری سعی حج کے لیے درمیان
صفا و مروہ کے - یجزیہ - تو یہ اُسکو کافی ہوگیا - لانہ اتی بما ہو المستحق علیہ - کیونکہ جس بات کا اسپر استحقاق ہی اُسکو وہ
لایا لیکن - وقد اساء - اور اسنے بُرا کیا - بتاخیر سعی العمرۃ وتقدیم طواف التحیۃ علیہ - بوجہ تاخیر دینے سعی عمرہ کے اور
بوجہ مقدم کرنے طواف القدوم کے سعی عمرہ پر - ف اس کلام سے اشارہ کیا کہ امام محمد رح کی روایت جامع صغیر کہ
ان طاف طوافین لعمرتہ وحجتہ - اسمین طواف حج سے مراد طواف زیارت نہین ہی کیونکہ وہ تو بعد وقوف عرفہ کے مخصوص ہی
بلکہ مراد طواف حج سے وہ جو ابتدا سے حج مین کیا جاتا ہی چنانچہ مصنف نے اوپر بیان کیا ثم یبدأ بافعال الحج فیطوف طواف
القدوم - یعنی پھر عمرہ کے بعد افعال الحج شروع کرے پس طواف قدوم کرے الخ - تو طواف القدوم منجملہ افعال الحج کے سنت
ہی اور یہی یہان مراد ہی - حاصل یہ ہوا کہ اول اسنے طواف عمرہ پھر طواف قدوم کیا حالانکہ سعی عمرہ چاہیے تھی پھر اسنے دو سعی
کین ایک عمرہ کی اور دوم حج کی جسکا طواف القدوم کے ساتھ کرنا جائز ہی پس جب اسنے سعی عمرہ مین طواف القدوم کے
بعد تاخیر کی اور طواف القدوم سنت کا محل بعد سعی عمرہ تھا اسمین تقدیم کی تو بُرا کیا - ولا یلزمہ شئ - اور اسپر کچھ لازم
نہین ہی - ف یعنی بالاتفاق - اما عندہما فظاہر لان التقدیم والتاخیر فی المناسک لا یوجب الدم عندہما -
چنانچہ صاحبین کے نزدیک تو ظاہر ہی اسواسطے کہ صاحبین کے نزدیک مناسک کے مقدم و موخر کرنے سے قربانی لازم
نہین ہوتی ہی - ف چنانچہ صحیحین کی حدیث افعل ولا حرج - موجود ہی یعنی اُس روز جس نے کچھ کہا کہ مین نے قربانی
سے حلق مقدم کر لیا یا رمی جمرہ سے قربانی مقدم کی تو اُسکو یہی جواب دیا کہ اچھا کیا کچھ حرج نہین ہی - اور ابو حنیفہ رح کے
نزدیک واجبات مین لازم ہی - وعندہ طواف التحیۃ سنۃ - اور امام رح کے نزدیک اسواسطے لازم نہین کہ طواف القدوم
تو سنت ہی - وترکہ لا یوجب الدم فتقدیمہ اولی - اور اسکا بالکل ترک کرنا قربانی واجب نہین کرتا تو صرف مقدم
کر دینا بدرجہ اولی واجب نہ کریگا - ف رہی سعی عمرہ واجب ہی - والسعی بتاخیرہ بالاشتغال بعمل آخر لا یوجب
الدم - اور سعی بوجہ اپنی تاخیر کیے جانے کے باین طور کہ دوسرے کام مین مشغول ہو جاوے قربانی واجب نہین کرتی ف
مثلاً عمرہ کے طواف کے بعد کھانے پینے سونے مین مشغول ہوا پھر سعی کی تو کچھ واجب نہ ہوا - فکذا بالاشتغال بالطواف -
پس یون ہی طواف قدوم کے ساتھ مشغول ہونے مین کچھ واجب نہوگا - ف پھر قارن منی و عرفہ اور واپسی مزدلفہ
و رمی جمرۃ العقبہ تک بدرجہ مفرد کرے - قال واذا رمی الجمرۃ یوم النحر ذبح شاۃ او بقرۃ او بدنۃ او سبع بدنۃ -
قدوری نے کہا اور جب یوم النحر کو جمرۃ العقبہ رمی کر چکے تو دو باذبح کرے ایک بکری یا گاے یا بدنہ یا بدنہ کا ساتوان حصہ
ف باین طور کہ قربانی والے سات آدمی ایک بدنہ مین شریک ہون - خواہ اونٹ ہو یا گاے ہو - فہذا دم القران
لانہ فی معنی المتعہ - پس یہ قربانی قران کی قربانی ہی کیونکہ قران بمعنی تمتع ہی - ف بلکہ تمتع کی ایک قسم ہی - والہدی
منصوص علیہ فیہا - اور ہدی کی قربانی متعہ مین منصوص علیہ ہی - ف فی قولہ فمن تمتع بالعمرۃ الخ تو قران مین بھی واجب
ہی اور جب ہدی واجب تو بکری جائز - والہدی من الابل والبقر والغنم - اور ہدی ہر ایک اونٹ مین سے و گاے
و بکری سے ہوتی ہی - علی ما نذکرہ فی بابہ ان شاء اللہ تعالی - چنانچہ ہم باب الہدی مین انشاء اللہ تعالی ذکر کرینگے - ف
قدوری نے بقرہ کے بعد بدنہ کہا حالانکہ گاے بھی بدنہ ہی تو جواب دیا کہ - واراد بالبدنۃ ہہنا البعیر - اور یہان بدنہ سے
اونٹ مراد لیا - وان کان اسم البدنۃ یقع علیہ وعلی البقر علی ما ذکرنا - اگرچہ بدنہ کا لفظ اونٹ و گاے دونون کو

ہو لاجاتا ہے جیسا کہ پہلے اوپر مذکور ہوا۔ وکما یجوز سبع البعیر یجوز سبع البقرۃ۔ اور جیسے اونٹ کا ساتواں حصہ جائز ہوگا ویسے گائے کا ساتواں حصہ بھی جائز ہے۔ ف۔ یہ اس وقت کہ قربانی کر سکتا ہو۔ فاذا لم یکن لہ ما یذبح صام ثلثۃ ایام فی الحج۔ پس اگر اسکے پاس وہ نہو کہ ذبح کرے یعنی فقیر ہو تو روزے رکھے تین روز کے حج میں۔ ف۔ ذوالحجہ کے عرفہ تک ختم کرے پس ساتویں و آٹھویں و نویں یعنی۔ آخرہا یوم عرفۃ۔ آخری روز یوم عرفہ ہو۔ وسبعۃ ایام اذا رجع الی اہلہ۔ اور سات روزے جب اپنے اہل میں واپس آوے۔ ف۔ اگرچہ مکہ میں ہو۔ لقولہ تعالیٰ فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام فی الحج وسبعۃ اذا رجعتم تلک عشرۃ کاملۃ۔ بدلیل قولہ تعالیٰ فمن لم یجد آخر تک یعنی پھر جو کوئی ہدی نہ پاوے تو اسپر واجب ہیں روزے تین ایام کے حج میں اور سات ایام کے جب تم لوٹو۔ یہ دس پورے ہوئے۔ ف۔ یہ آیت اُسکے حق میں جو عمرہ کرکے حج تک تمتع یعنی منتفع ہو۔ فالنص وان ورد فی التمتع فالقران مثلہ لانہ مترفق باداء النسکین۔ پس نص قرآن اگرچہ تمتع کے حق میں وارد ہے تو قران بھی مثل تمتع کے ہے کیونکہ قارن بھی دونوں نسک یعنی حج وعمرہ سے منتفع ہے۔ ف۔ بلکہ قران آیت کے تمتع سے ایک قسم ہے۔ پھر آیت میں فی الحج واقع ہے یعنی حج کے اندر تین روزے۔ والمراد بالحج واللہ اعلم وقتہ لان نفسہ لا یصلح ظرفا۔ اور حج سے مراد واللہ اعلم وقت حج ہے کیونکہ ذات حج (جو کہ افعال ہیں) اس لائق نہیں کہ روزے رکھنے کا ظرف ہو سکے۔ ف۔ تو اس صورت میں وقت احرام کا شوال وذی قعدہ و عشرہ ذی الحجہ ہے پس بعد احرام کے ان میں روزے جائز ٹھہرے اور خصوصیت ذی الحجہ ۷-۸-۹ کی نہیں ہے۔ الا ان الافضل۔ مگر افضل یہ ہے۔ ف۔ کہ تاخیر کرے اور۔ ان یصوم قبل یوم الترویۃ بیوم ویوم الترویۃ ویوم عرفۃ۔ روزہ رکھے آخر وقت یعنی یوم الترویہ سے ایک روز پہلے ساتویں کو اور یوم الترویہ کو اور یوم عرفہ کو۔ لان الصوم بدل عن الہدی۔ کیونکہ روزہ رکھنا تو ہدی کے بدلے ہے۔ فیستحب تاخیرہ الی آخر وقتہ رجاء ان یقدر علی الاصل۔ تو صوم بدل میں تاخیر کرنا مستحب ہے اس امید سے کہ اصل یعنی ہدی پر قدرت ہو جاوے۔ وان صامہا بمکۃ بعد فراغہ من الحج جاز۔ اور اگر ساتوں روزوں کو مکہ میں بعد فراغت حج کے رکھے تو جائز ہے۔ ومعناہ بعد مضی ایام التشریق لان الصوم فیہا منہی عنہ۔ اور معنی یہ کہ ایام تشریق گذر جانے کے بعد رکھے کیونکہ ایام تشریق میں روزہ ممنوع ہے۔ ف۔ پس حج سے فراغت معتبر ہے اور اپنے اہل کے پاس پہونچکر رکھنا قید ضروری نہیں ہے۔ وقال الشافعی لا یجوز۔ اور شافعی رح نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ ف۔ کہ مکہ میں باقی سات رکھے۔ لانہ معلق بالرجوع۔ کیونکہ ساتوں مشروط برجوع ہیں۔ ف۔ یعنی بقولہ تعالیٰ وسبعۃ اذا رجعتم۔ نے حرف شرط سے رجوع اپنے اہل کی طرف مقید کیا۔ الا ان ینوی المقام فحینئذ یجزیہ لتعذر الرجوع۔ مگر اگر وہ شخص مکہ میں مقام کرنے کی نیت کرلے تو اسوقت جائز ہوگا بوجہ واپسی متعذر ہونے کے۔ ولنا ان معناہ رجعتم من الحج۔ اور ہماری دلیل یہ کہ رجعتم کے معنی یہ کہ رجوع کرو تم حج سے۔ ای فرغتم۔ یعنی حج سے فارغ ہو جاؤ۔ ف۔ اور مطابق اس میں جو مصنف نے مراد کہا کہ سات روزے جب اپنے اہل کی طرف واپس آوے تو اہل کی قید بنظر عادت ہے کم۔ اذ الفراغ سبب الرجوع الی اہلہ۔ کیونکہ حج سے فارغ ہونا اپنے اہل میں واپس آنے کا سبب ہوتا ہے۔ ف۔ پس سبب درحقیقت حج سے فراغت ہے۔ فکان الاداء بعد السبب۔ تو اس سبب متحقق ہونے کے بعد ادا حاصل ہوئی۔ فیجوز۔ تو جائز ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر بعد فراغت حج کے اُسنے سیاحی اختیار کی یا کسی ملک میں جاکر وہاں وطن کرلیا تو اسی نص سے باتفاق سات ادا کریگا اگرچہ اپنے اہل میں نہیں آیا پس سبب فراغت حج ہے۔ مع۔ گذرا کہ تین روزے ایام حج میں عرفہ تک رکھے۔ وان فاتہ الصوم۔ اور اگر یہ تین روزے اس سے جاتے رہے۔ حتیٰ اتی یوم النحر۔ یہانتک کہ یوم النحر دسویں کا دن آگیا۔ ف۔ تو ان روزوں کی قضا نہیں ہے اور۔ لم یجزہ الا الدم۔ پھر اسکو نہیں جائز ہے سوائے قربانی کے۔ ف۔

یعنی جب میسر ہو قربانی دے - وقال الشافعی یصوم بعد ہذہ الایام لانہ صوم موقت فیقضی کصوم رمضان اور شافعی رح نے کہا کہ ان ایام تشریق کے بعد یہ روزے قضا رکھے کیونکہ یہ روزے ایک وقت سے معین کیے گئے تھے تو صوم رمضان کے مثل انکی بھی قضا کرے - وقال مالک یصوم فیہا لقولہ تعالی فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام فی الحج اور مالک رح نے کہا کہ ایام تشریق میں یہ روزے رکھ لے بدلیل قولہ تعالی فمن لم یجد الخ یعنی پھر جو ہدی نہ پاوے تو تین روزے ایام حج میں - وہذا وقتہ - اور زمانہ تشریق بھی وقت حج ہے - ف کیونکہ انمیں رمی الجمار ہے - ولنا النہی المشہور عن الصوم فی ہذہ الایام - اور ہماری حجت وہ نص مشہور ان ایام میں روزہ رکھنے سے - ف اور چونکہ یہ ممانعت مشہور ہے - فیتقید بہ النص - تو یہ نص اس ممانعت سے مقید کیجائیگی - ف یعنی ایام الحج سے سواے ایام تشریق کے مراد ہونگے اور اگر ہم تسلیم کریں کہ سواے تشریق کے نہیں بلکہ کل ایام حج مراد ہیں تو کہا - او یدخلہ النقص - یا ان زمانہ میں نقص داخل ہوگا - ف کیونکہ ایام تشریق میں ممانعت ہے - فلا یتادی بہ ما وجب کاملا - تو ان ناقص روزوں سے وہ ادا نہونگے جو کامل واجب ہوے - ف ہر صورت ایام تشریق میں کافی نہوے - اگر کہا جاوے کہ ممانعت ایام تشریق کے صوم سے سواے قران ومتعہ کے روزوں کے ہے بدلیل آیت کے - جواب یہ کہ ہمیشہ ممانعت مرجح ہے اور یہ ضابطہ اصول ہے - رہا یہ کہ اچھا بعد ایام تشریق قضا کریں - تو جواب دیا کہ - ولا یودی بعدہا لان الصوم بدل - اور بعد ایام تشریق بھی قضا نہیں کیے جاوینگے کیونکہ صوم تو ہدی کا بدل ہے - والابدال لا تنصب الا شرعا - اور بدلے نہیں قائم کیے جاتے مگر شرع کی طرف سے - ف انمیں راے وقیاس کو دخل نہیں ہے تو صرف نص شرعی کی پابندی منحصر ہوگی - والنص خصہ بوقت الحج - اور نص نے اس بدل کو وقت حج کے ساتھ مخصوص کر دیا - ف تو اسوقت کے سواے دوسرے وقت میں بدل ہونا اپنی راے سے ہم نہیں کر سکتے - اگر کہو کہ پھر دوسرے وقت میں قربانی کہاں سے قائم کونے ہو تو جواب یہ کہ قربانی اصل ہے نہ بدل - وجواز الدم علی الاصل - اور قربانی کا جائز ہونا اپنی اصل پر ہے - وعن عمر رض انہ امر فی مثلہ بذبح الشاۃ - اور حضرت عمر رض سے روایت ہے کہ آپ نے ایسے واقعہ میں بکری قربانی کرنیکا حکم دیا - ف یعنی قارن ہدی قربانی نہ کر سکا اور تین روزے ایام حج کے بھی فوت ہوگئے تھے کہ یوم النحر آگیا - تو اسکو حضرت عمر رض نے فتوی دیا کہ بکری قربانی کرے یعنی ہدی دے جو اصل ہے - یہ قصہ مبسوط میں نقل کیا اور کتب آثار میں نہیں ملا - مع - اور بخاری میں حضرت عائشہ وابن عمر سے ہے کہ دونوں نے کہا کہ ایام تشریق میں روزے کی اجازت کسی کو نہیں مگر اسکو جس نے ہدی نہیں پائی - اور یہی بخاری میں ہے کہ ابن عمر رض نے کہا کہ صوم تمتع تا یوم عرفہ ہے پھر اگر ہدی نہ پائی اور نہ روزے رکھے تو ایام تشریق میں رکھے - یہ آثار مفید قول مالک ہیں اور جواب یہ کہ ایام تشریق میں صوم سے ممانعت مرفوع حدیث صحیح مشہور ہے اسکے مقابلہ میں صرف صحابی کا قول غیر مشہور کیونکر مقبول ہو سکتا ہے - اور تفصیل فی الفتح - م - فلو لم یقدر علی الہدی - پھر اگر یہ قارن جسکے تین روزے حج کے فوت ہوے ہیں اپنے ہدی نہ پائی - تحلل وعلیہ دمان - تو وہ حلال ہو جاوے اور اسپر دو قربانی واجب ہیں - دم التمتع - ایک قربانی تمتع کی - ف یعنی قران کا شکر ہے - ودم التحلل قبل الہدی - اور دوسری قربانی اس جرم کی کہ ہدی ذبح کرنے سے پہلے حلال ہو گیا - ف اور عمرہ کی وجہ سے قربانی نہ ہوئی کیونکہ حلق کرکے احرام عمرہ سے نکل گیا - مع - مسئلہ - فان لم یدخل القارن مکۃ - اور اگر قران والا مکہ میں داخل نہ ہوا - ف اور اسوجہ سے عمرہ اول ادا نہ کر سکا - وتوجہ الی عرفات - بلکہ وہ عرفات کیطرف متوجہ ہوا - ف یعنی میقات سے سیدھا عرفات کو گیا - فقد صار رافضا العمرۃ بالوقوف - تو اپنے عمرہ کو ترک کرنے والا ہو گیا وقوف عرفہ کے ساتھ - لانہ تعذر علیہ اداءہا - کیونکہ اب قارن سے عمرہ ادا کرنا متعذر ہو گیا - لانہ یصیر

بانیا افعال العمرة علی افعال الحج وذلک خلاف المشروع - کیونکہ (بعد حج کے عمرہ ادا کرنے مین) وہ افعال عمرہ کو افعال حج پر بنا کرنے والا ہوجائیگا اور یہ خلاف مشروع ہے - ف - بلکہ مشروع یہ ہے کہ اول عمرہ اور اسپر بناے حج ہو - ولا یصیر رافضا بمجرد التوجہ - اور خالی عرفات کی طرف متوجہ ہونے سے عمرہ ترک کرنے والا نہوگا - ف - اگرچہ عرفات مین پہونچ جاوے یہانتک کہ بعد زوال ہیو نچے - الکافی للحاکم - خلاصہ یہ کہ بعد وقوف عرفہ کے عمرہ متروک ہوجائیگا اور قبل اسکے نہین - اور یہی ظاہر الروایۃ صاحبین سے ہے - ہو الصحیح من مذہب ابی حنیفۃ ایضاً - یہی امام ابوحنیفہ کے مذہب مین بھی صحیح ہے - ف - بخلاف روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ رح کہ مجرد توجہ عرفات سے عمرہ متروک ہوگا جیسے جمعہ کے روز گھر مین فرض ظہر پڑھکر جمعہ کی طرف متوجہ ہوا تو فقط توجہ سے ظہر مذکور ترک ہوجاتی ہے - لیکن صحیح ظاہر الروایۃ ہے - والفرق لہ بینہ وبین مصلی الظہر یوم الجمعۃ اذا توجہ الیہا - اور امام رح کے واسطے فرق درمیان قارن متوجہ وقفہ والے کے اور درمیان ظہر بروز جمعہ پڑھکر جمعہ کی طرف متوجہ ہونے والے کے - ان الامر مناک بالتوجہ متوجہ بعد اداء الظہر - یہ ہے کہ جمعہ کے مسئلہ مین اداے ظہر کے بعد متوجہ ہونے پر حکم متوجہ ہے - ف - یعنی فاسعوا الی ذکر اللہ - کا حکم جب وہ جمعہ کو متوجہ ہوا تو اسپر متوجہ ہے یعنی اسکو خطاب جمعہ مین جانے کا ابھی موجود ہے کہ جمعہ کی طرف متوجہ ہو - والتوجہ فی القران والتمتع منہی عنہ قبل اداء العمرة - اور قران وتمتع کے مسئلہ مین اداے عمرہ سے پہلے عرفات کی طرف متوجہ ہونے سے اسکو ممانعت ہے - فافترقا - تو دونون مسئلون مین فرق ہوگیا - ف - پس توجہ عرفات کو توجہ جمعہ پر قیاس کرنا صحیح نہین رہا - ہان جب وقوف عرفہ کر لیا تو اب عمرہ ٹوٹ گیا کیونکہ ادا محال ہوگئی - قال وسقط عنہ دم القرآن - کہا اور اسکے ذمہ سے قران کی قربانی بھی ساقط ہوگئی - ف - کیونکہ یہ قربانی عمرہ وحج پانے کی توفیق پر تھی - لانہ لما ارتفضت العمرة لم یوفق لاداء النسکین - کیونکہ جب اسکا عمرہ ترک ہوچکا تو اسکو دونون حج وعمرہ کی توفیق نہین ملی - ف - تو شکرانہ کی ہدی گئی - وعلیہ دم لرفض عمرتہ بعد الشروع فیہا - اور اسپر جرمانہ کی ایک قربانی واجب ہوئی بوجہ عمرہ ترک کرنے کے بعد عمرہ مین شروع کرنے کے - ف - اور عمرہ مین شروع کرنا احرام کے ساتھ ہوگیا - وعلیہ قضاؤہا - اور اسپر عمرہ کی قضاء واجب ہوئی - لصحۃ الشروع فیہا - بوجہ عمرہ مین شروع صحیح ہونے کے - فاشبہ المحصر - تو محصر کے مشابہ ہوگیا - ف - محصر وہ کہ جس نے احرام باندھا مگر وہ دشمن وغیرہ کی وجہ سے اداے نسک سے روکا گیا تو آخر احرام کھول دے مگر اسپر ایک قربانی مع قضاء واجب ہے - یونہی ترک عمرہ والے پر قربانی مع قضاء لازم ہے - م ع - اگر حج کے لیے طواف وسعی کی پھر عمرہ کے لیے طواف وسعی کی تو پہلا طواف وسعی عمرہ کا اور دوسرا حج کا اور اسپر کچھ واجب نہین ہے - مف -

باب التمتع

یہ باب تمتع کے بیان مین ہے - تمتع بھی عمرہ وحج کو حاصل کرنا ہے مگر دو احرام سے - شیخ محقق نے لکھا کہ متمتع وہ ہے جو عمرہ یا زیادہ حصہ طواف عمرہ کا ایام حج مین کرے ایسے احرام عمرہ کے ساتھ جو ایام حج سے پہلے یا انہین ایام مین واقع ہو پھر اسی سال مین حج کرے بوصف صحت بدون اسکے کہ عمرہ وحج کے درمیان مین المام صحیح کرے - الفتح - المام بمعنی نزول - اور المام صحیح سے مراد یہ کہ اپنے وطن مین نزول کرے بغیر صفت احرام باقی ہونے کے - اور یہ اسی تمتع مین ہوگا جس نے ہدی نہ چلائی ہو اور اگر اسنے ہدی چلائی ہے تو وہ اگر وطن مین آجاوے تو بھی اسکا المام صحیح نہین ہوگا - ن - التمتع افضل من الافراد - تنہا حج کرنے سے تمتع کرنا افضل ہے - ف - یہی ظاہر الروایۃ ہے - ع - وعن ابی حنیفۃ ان الافراد افضل - اور ابو حنیفہ

سے نادر روایت ہے کہ افراد افضل از تمتع ہے۔ ف۔ یہی قول شافعی ہے۔ ع۔ لان المتمتع سفرہ واقع للعمرۃ۔ کیونکہ متمتع کا سفر
تو عمرہ کے واسطے واقع ہوتا ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ میقات سے صرف عمرہ کا احرام باندھتا ہے۔ والمفرد سفرہ واقع للحجۃ۔ اور
افراد والے کا سفر حج کے لیے واقع ہوتا ہے۔ ف۔ اور حج عمرہ سے افضل ہے۔ مگر مخفی نہیں کہ مقصود سفر اداے حج ہے اور احرام
عمرہ کا اسلیے کہ بعد عمرہ کے حلال ہو سکے۔ وجہ ظاہر الروایۃ ان فی التمتع جمعا بین العبادتین۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ
تمتع میں دو عبادتوں عمرہ و حج کا جمع کرنا حاصل ہے۔ ف۔ اور دونوں عبادتیں خود مقصود ہیں بخلاف سفر کے کہ وہ صرف وسیلہ
ہے۔ فاشبہ القران۔ تو تمتع مشابہ قران ہو گیا۔ ف۔ اور قران ہمارے نزدیک بلاخلاف افضل ہے۔ بلکہ قولہ تعالے
فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج میں ہدی شکریہ منصوص تمتع ہے۔ ثم فیہ زیادۃ نسک۔ پھر تمتع میں ایک نسک زیادہ ہے۔ ف۔
جو افراد میں نہیں ہے۔ وہو اراقۃ الدم۔ اور وہ قربانی کرنا۔ ف۔ یعنی تمتع کی قربانی۔ پھر یہ بھی مسلم نہیں کہ تمتع کا سفر عمرہ
کے واسطے ہے بلکہ۔ سفرہ واقع للحجۃ وان تخللت العمرۃ۔ متمتع کا سفر واسطے حج کے واقع ہے اگرچہ درمیان میں عمرہ آگیا۔ ف۔
تو عمرہ اصل نہیں ہے۔ لانہا تبع للحج۔ کیونکہ عمرہ تو حج کا تابع ہے۔ کتخلل السنۃ بین الجمعۃ والسعی الیہا۔ جیسے کہ جمعہ اور اسکی
طرف سعی کے درمیان میں سنت آجاتی ہے۔ ف۔ تو جمعہ کی طرف سعی کرنا کچھ سنۃ الجمعہ کے لیے نہیں ہو جاتی اگرچہ جمعہ
سے پہلے چار سنتیں پڑھتا ہے۔ والمتمتع علی وجہین متمتع یسوق الہدی ومتمتع لا یسوق الہدی۔ اور تمتع دو طرح پر ہے
ایک وہ متمتع جس نے ہدی چلائی اور دوم وہ متمتع کہ جس نے ہدی ساتھ نہیں چلائی۔ ومعنی التمتع الترفق باداء النسکین
فی سفر واحد من غیر ان یلم باہلہ بینہما الماما صحیحا۔ اور تمتع کے معنی انتفاع حاصل کرنا ایک سفر میں دو نسک یعنی عمرہ
و حج اداکرنے کا بدون اسکے کہ دونوں نسک کے درمیان میں اپنے اہل کے ساتھ المام صحیح پاوے۔ ویدخلہا اختلافات
نبینہا ان شاء اللہ تعالی۔ اور اس تعریف میں اختلافات داخل ہیں جنکو ہم انشاء اللہ تعالی بیان کرینگے۔ وصفتہ ان
یبتدی من المیقات فی اشہر الحج فیحرم بالعمرۃ۔ اور تمتع کی صفت یہ ہے کہ حج کے مہینوں میں میقات (یا گھر) سے شروع
کرے پس احرام باندھے عمرہ کا۔ ف۔ یعنی فقط۔ ویدخل مکۃ۔ اور مکہ میں جاکر داخل ہو۔ ف۔ پھر اگر ایام حج سے
پہلے داخل ہوا تو حیلہ یہ ہے کہ صبر کرے حتی کہ ایام آجاویں۔ مت۔ فیطوف لہا ویسعی لہا۔ پس طواف کرے عمرہ کا اور سعی کرے عمرہ
کی۔ ف۔ اور اسی قدر سے عمرہ تمام ہو گیا۔ ویحلق او یقصر۔ اور سر کا حلق یا قصر کرے۔ ف۔ یہ حلال ہونے کے لیے
ہے ورنہ اگر حلق نہ کرے اور حج کا احرام باندھے پھر منی میں حلق کرے تو بھی متمتع ہوگا۔ مف۔ وقد حل من عمرتہ۔ اور حال
یہ کہ وہ عمرہ سے حلال ہو گیا۔ ف۔ بعد حلق یا قصر کے۔ وہذا ہو تفسیر العمرۃ۔ اور یہ بیان بھی عمرہ کی تفسیر ہے۔ ف۔
اس سے زیادہ کچھ عمرہ میں نہیں ہے۔ وکذلک اذا اراد ان یفرد بالعمرۃ فعل ماذکرنا۔ اور یوں ہی جب خالی عمرہ کرنا
چاہے تو جو ہم نے ذکر کیا یہی کرے۔ ہکذا فعل رسول اللہ علیہ السلام فی عمرۃ القضاء۔ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے عمرہ قضاء میں کیا تھا۔ ف۔ یعنی سال چھ ہجری میں جب احرام عمرہ سے حدیبیہ میں پہونچے اور کفار مکہ نے
روکا تو آپ نے صلح کرلی کہ دوسرے سال تین روز مکہ خالی کردیں پس حلق کرکے حلال ہو گئے پھر دوسرے سال ذی قعدہ میں قضاء کا
عمرہ کیا طواف و سعی و حلق کے ساتھ اور قصہ صحاح میں معروف ہے۔ م ع۔ وقال مالک لا حلق علیہ۔ اور مالک رح نے کہا
کہ عمرہ والے پر حلق سر نہیں ہے۔ انما العمرۃ الطواف والسعی۔ عمرہ تو صرف طواف و سعی ہے۔ وحجتنا علیہ ما رویناہ۔ اور ہماری
حجت امام مالک پر اول تو وہ حدیث جو ہم نے روایت کی۔ ف۔ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا۔ اور صحیحین کی حدیث
معاویہ رض مع روایات سنن کے کہ مروہ کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بال کترنا صریح ہے اور ظاہر ہے کہ مروہ کے پاس صرف
عمرہ میں ہوگا نہ حج میں۔ مف۔ وقولہ تعالی محلقین رؤسکم الآیۃ نزلت فی عمرۃ القضاء۔ اور دلیل دوم یہ کہ قولہ تعالے

محلقین رؤسکم آخر تک آیت یعنی اللہ تعالیٰ تم کو مسجد الحرام میں اس حال سے داخل کرتا ہے کہ تم اپنے سروں کو حلق کرنیوالے ہو آخر تک - یہ عمرہ قضاء کے بارہ میں نازل ہوئی - ف - جیسا کہ بغوی وغیرہ اہل تفسیر نے ذکر کیا ہے تو معلوم ہوا کہ عمرہ قضاء میں حلق سر واقع ہوا - ولانہا لما کان لہا تحریم بالتلبیۃ کان لہا تحلیل بالحلق کما فی الحج - اور دلیل سوم یہ کہ جب عمرہ کو اسطے تلبیہ سے تحریم ہوئی تو حلق سے اُسکی تحلیل ہوگی جیسے حج میں ہے - ویقطع التلبیۃ اذا ابتدا بالطواف - اور تلبیہ قطع کردے جب طواف شروع کرے - ف - یعنی لبیک کہنا طواف شروع کرتے ہی موقوف کردے - وقال مالک کما وقع بصرہ علی البیت - اور مالک رح نے کہا کہ جب ہی اُسکی نظر خانہ کعبہ پر پڑے - ف - تلبیہ ختم کرے - لان العمرۃ زیارۃ البیت - کیونکہ عمرہ تو بیت العتیق کی زیارت ہے - وتتم بہ - اور نظر پڑنے کے ساتھ ہی زیارت پوری ہوتی ہے - ف - پھر تلبیہ نہیں - ولنا ان النبی علیہ السلام فی عمرۃ القضاء قطع التلبیۃ حین استلم الحجر - اور ہماری دلیل یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ قضاء میں تلبیہ اُسدم قطع کیا کہ حجر اسود کو بوسہ دیا - ف - یعنی طواف شروع کیا - بلکہ ابن عباسؓ نے کہا کہ آپ عمرہ میں یوں ہی کیا کرتے - رواہ الترمذی وصححہ وابو داؤد بنحوہ - ولان المقصود ہو الطواف فیقطعہا عند افتتاحہ - اور اس دلیل سے کہ مقصود عمرہ تو طواف ہے پس طواف شروع کرتے وقت تلبیہ قطع کریگا - ولہذا یقطعہا الحاج عند افتتاح الرمی - اور اسی جہت سے حج والا رمی جمرۃ العقبہ شروع کرنے وقت تلبیہ قطع کرتا ہے - ف - گویا مراد یہ کہ رمی تمہید طواف ہے - لیکن مخفی نہیں کہ حج میں وقوف بھی رکن ہے مگر اسکو کہا جاوے کہ وقوف رکن داخل نہیں بلکہ وہاں ہونا کسی طرح ہو رکن ہے اور طواف داخل وفیہ نظر - فالہم م - الحاصل جب عمرہ کر چکے تو - قال ویقیم بمکۃ حلالا - کہا کہ اور مکہ میں حلال ٹھہرا رہے - لانہ حل من العمرۃ - کیونکہ وہ عمرہ سے حلال ہو چکا - ف - پس یہ شرط نہیں کہ حلال ہوجاوے حتی کہ احرام میں ٹھہرنا بھی جائز ہے م - فاذا کان یوم الترویۃ احرم بالحج من المسجد - پھر جب ترویہ یعنی آٹھویں تاریخ ہو تو حج کا احرام باندھے مسجد الحرام سے - ف - باہر جانا ضرور نہیں بلکہ گھر سے اور مکہ میں مسجد الحرام میں دوگانہ پڑھکر افضل ہے - والشرط ان یحرم من الحرم - اور حرم سے احرام باندھنا شرط ہے - اما المسجد فلیس بلازم - اور مسجد سے ہونا تو لازم نہیں ف - بلکہ افضل ہے - لانہ فی معنی المکی - اسلیے کہ یہ شخص تو مکہ والے کے مانند ہے - ومیقات المکی فی الحج الحرم - اور مکی کا میقات حج کے احرام میں حرم ہے - ف - اور عمرہ کے احرام میں حل ہے جیسے تنعیم - علی ما بینا - سے بنا بر آنکہ ہم بیان کر چکے - ف - آخر فصل مواقیت میں - وفعل ما یفعلہ الحاج المفرد - اور کرے وہ افعال جو مفرد حج والا کرتا ہے - لانہ مودٍ للحج - کیونکہ وہ حج کا ادا کرنے والا ہے - الا انہ یرمل فی طواف الزیارۃ ویسعی بعدہ - صرف اتنا فرق ہے کہ یہ شخص تمتع طواف زیارت میں رمل کریگا اور بعد طواف کے سعی صفا و مروہ کریگا - ف - کیونکہ یہ طواف قدوم نہیں کرتا - تو اب کرے - لان ہذا اول طواف لہ فی الحج - کیونکہ حج میں اسکا یہ پہلا طواف ہے - بخلاف المفرد لانہ قد سعی مرۃ - برخلاف افراد والے کے کیونکہ وہ ایک بار سعی کر چکا ہے - ف - بعد طواف قدوم کے - اور سعی صرف ایک ہی بار مشروع ہے حتی کہ اگر مفرد نے بعد طواف قدوم کے سعی نہ کی ہو تو وہ بھی بعد طواف زیارت کے سعی کرے اور متمتع چونکہ مکی کے مانند ہے تو طواف قدوم اسکے حق میں سنت نہیں بخلاف مفرد و قارن کے لیکن متمتع کرے تو جائز ہے - ولو کان ہذا المتمتع بعد ما احرم بالحج طاف وسعی قبل ان یروح الی منی لم یرمل فی طواف الزیارۃ ولا یسعی بعدہ - اور اگر اس متمتع نے حج کا احرام باندھکر منی کو جانے سے پہلے طواف و سعی کرلی ہو (یعنی بطور جواز مع رمل کے) تو طواف زیارت میں رمل نہیں کریگا اور نہ اسکے بعد سعی کرے - لانہ قد اتی بذلک مرۃ - کیونکہ وہ ایکبار سعی کر چکا - ف - اور طواف میں رمل کر چکا - اور اسپر کچھ گناہ نہیں ہے - وعلیہ دم التمتع - اور متمتع پر تمتع کی قربانی واجب ہے - للنص الذی تلوناہ - بدلیل آیت کے جو ہم تلاوت

کر چکے۔ ف۔ قولہ تعالیٰ لمن تمتع بالعمرۃ الی الحج فما استیسر من الھدی الآیہ۔ فان لم یجد صام ثلثۃ ایام فی الحج۔ پھر اگر نہ پاوے تو تین روزے رکھے حج میں۔ ف۔ بعد احرام عمرہ کے اور افضل یہ کہ ۷۔۸۔۹۔ تاریخوں میں ہو۔ و سبعۃ اذا رجع۔ اور سات روزے رکھے جب رجوع کرے۔ ف۔ حج سے فراغت کرے بعد ایام تشریق کے اگرچہ مکہ میں ہو۔ علی الوجہ الذی بیناہ فی القران۔ اسوجہ پر جو ہم نے قران میں بیان کردی۔ فان صام ثلثۃ ایام من شوال ثم اعتمر لم یجزہ عن الثلثۃ پس اگر شوال میں تین روزے رکھے پھر عمرہ کا احرام باندھا تو تمتع کے تین روزوں سے کافی ہونگے۔ ف۔ کیونکہ وقت حج ہے لیکن بعد احرام عمرہ نہیں۔ لان سبب وجوب ہذا الصوم التمتع۔ کیونکہ اس روزے واجب ہونے کا سبب تو تمتع ہے۔ لانہ بدل عن الدم۔ کیونکہ صوم بدلا ہدی کا ہے۔ ف۔ کہ جب ہدی میسر نہو تو روزے رکھے پس تمتع سبب ٹھہرا وھو فی ہذہ الحالۃ غیر متمتع۔ حالانکہ وہ اس صورت میں متمتع نہیں تھا۔ ف۔ کیونکہ ہنوز احرام عمرہ نہیں ہے۔ فلا یجوز اداءہ قبل وجود سببہ۔ تو صوم کا ادا کرنا اسکا سبب موجود ہونے سے پہلے نہیں جائز ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر بعد احرام عمرہ کے شوال میں رکھے ہوں تو جائز ہے۔ م۔ وان صامھا بعد ما احرم بالعمرۃ قبل ان یطوف جاز۔ اور اگر تین روزے رکھے بعد عمرہ کا احرام باندھنے کے قبل طواف کرنے کے تو جائز ہے۔ عندنا خلافا للشافعی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے بخلاف شافعی کے۔ لہ قولہ تعالیٰ فصیام ثلثۃ ایام فی الحج۔ دلیل شافعی رح قولہ تعالیٰ فصیام الخ۔ یعنی پس روزے رکھے تین ایام کے حج میں۔ ف۔ تو ضرور ہوا کہ حج کے احرام کے بعد ہوں۔ جواب یہ کہ فی الحج کے حقیقی معنی بالاجماع مراد نہیں کیونکہ محال ہے کہ افعال حج کے اندر روزہ رکھا جاوے اور مجازی معنی تم نے یہ لیے کہ فی الحج یعنی فی احرام الحج۔ ولنا انہ اداہ بعد انعقاد سببہ۔ اور ہماری دلیل جواز یہ کہ متمتع نے روزوں کو سبب موجود ہونے کے بعد ادا کیا۔ ف۔ تو جائز ہے۔ ف۔ بلکہ ہمارے واسطے دلیل قولہ تعالیٰ فصیام ثلثۃ ایام فی الحج۔ والمراد بالحج المذکور فی النص۔ اور آیت میں جو حج مذکور ہے یعنی فی الحج اس سے مراد۔ وقتہ علی ما بینا۔ وقت الحج بنا بر آنکہ ہم بیان کر چکے۔ ف۔ یعنی ہمارے نزدیک فی الحج سے مراد فی احرام الحج نہیں کیونکہ احرام کو کچھ دخل نہیں اور اسلیے کہ احرام حج آٹھویں تاریخ کو صحیح احادیث میں وارد ہے پس تین روزوں کا وقت نہیں رہتا بلکہ صرف نویں ایک روز ہے تو مراد صحیح یہ کہ فی الحج ای فی ایام الحج۔ تو جب شوال سے لیکر احرام عمرہ کے بعد کسی وقت ادا کیا تو جائز ہے۔ کذا فی شرح للمترجم۔ والافضل تاخیرھا الی آخر وقتھا وھو یوم عرفۃ۔ اور افضل ان روزوں کا تاخیر کرنا آخر وقت تک اور وہ یوم عرفہ ہے۔ ف۔ یعنی خاتمہ ان روزوں کا یوم عرفہ پر ہو اسطرح کہ ۷۔۸۔۹۔ تک رکھے۔ لما بینا فی القران۔ بدلیل اسکے جو ہم نے قران میں بیان کی۔ وان اراد المتمتع ان یسوق الھدی۔ اور اگر متمتع چاہے کہ ہدی چلاوے۔ احرم وساق ہدیہ۔ تو احرام باندھے اور اپنی ہدی چلاوے۔ ف۔ یعنی عمرہ کا احرام تلبیہ سے باندھے یہ افضل ہے اگرچہ سوق ہدی سے احرام ہوجاتا ہے۔ وھذا افضل۔ اور یہ متمتع جسنے ہدی چلائی ہے افضل ہے۔ ف۔ بغیر ہدی سے۔ لان النبی علیہ السلام ساق الھدایا مع نفسہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ساتھ اپنی ہدایا کو چلایا۔ ف۔ چنانچہ حدیث جابر عند مسلم وابن عمر فی الصحیحین سے ظاہر ہے اور مراد مصنف یہ ہوگی کہ ہدی چلانا افضل ہے بدلیل سنت نبی صلی اللہ علیہ وسلم تو متمتع کو بھی افضل ہے اگرچہ مصنف کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے۔ فافہم۔ م۔ ولان فیہ استعداد ومسارعۃ۔ اور اس دلیل سے کہ ہدی چلانے میں سامان خیر اور جلدی ہے۔ ف۔ یعنی ہدی واجب کا اول سے سامان اور ادائے واجب طاعت میں جلدی ہے۔ فان کانت بدنۃ۔ پھر اگر ہدی بدنہ ہو۔ ف۔ یعنی اونٹ یا گائے۔ قلدھا بمزادۃ۔ تو اسکو تقلید کردے مزادہ کے ساتھ۔ ف۔ سفرہ سفری۔ او نعل۔ یا نعل کے ساتھ۔ ف۔ جوتی یا تسمہ یا چمڑے کا ٹکڑا۔ لحدیث عائشۃ علی ما رویناہ۔ بدلیل حدیث عائشہ رض

چنانچہ ہم روایت کر چکے - ف - یہ صحاح ستہ میں موجود ہے - والتقلید اولی من التجلیل - اور تقلید کرنا جھول ڈالنے سے بہتر ہے - لان لہ ذکرا فی الکتاب - کیونکہ قلائد کا ذکر قرآن مجید میں ہے - ولانہ للاعلام - اور اسلیے کہ تقلید کرنا تو آگاہ کرنے کے لیے ہے - ف - کہ یہ ہدی ہے اور کوئی دوسرا فائدہ نہیں - والتجلیل للزینۃ - اور جھول ڈالنا زینت کے لیے بھی ہوتا ہے - ویلبی ثم یقلد - اور پہلے تلبیہ کہ لے پھر تقلید کرے - لانہ یصیر محرما بتقلید الہدی والتوجہ معہ علی ما سبق - اسکی وجہ یہ کہ وہ شخص ہدی کو تقلید کرنے اور اسکے ساتھ متوجہ ہونے سے محرم ہو جائیگا چنانچہ سابق بیان ہو چکا سو اسکو لائق ہے کہ ان یعقد الاحرام بالتلبیۃ - اور بہتر ہے کہ تلبیہ سے احرام باندھے - ف - لہذا پہلے تلبیہ سے باندھکر پھر تقلید کرے - پھر ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک بکری کی تقلید نہیں ہے اور شافعی و احمد و جمہور کے نزدیک ہے جیسے اونٹ و گاے بالاتفاق ہے - ویسوق الہدی وہو افضل من ان یقودہا - اور ہدی کو ہانکے اور ہانکنا افضل ہے اس سے کہ اسکو آگے سے کھینچے - لانہ علیہ السلام احرم بذی الحلیفۃ وہدایاہ تساق بین یدیہ - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوالحلیفہ میں احرام باندھا اور آپ کی ہدایا آپ کے سامنے ہانکے جاتے تھے - ف - جیسا کہ صحیحین کی حدیث ابن عمرؓ سے ثابت ہے سو لانہ ابلغ فی التشہیر - اور اس جہت سے کہ شہرت دینے میں یہ زیادہ بلیغ ہے - ف - یعنی تقلید ہدی سے مقصود ہے اسکو عوام میں شہرت دینا تو آگے ہانکنے میں یہ بات زیادہ حاصل ہے - الا ان لا ینقاد - لیکن یہ کہ ہدی انقیاد نہ کرے یعنی ہانکنے سے نہ چلے - فحینئذ یقودہا - تو ایسی صورت میں اسکو آگے سے کھینچے - قال واشعر البدنۃ عند ابی یوسف ومحمد - قدوری نے کہا اور اشعار کرے بدنہ کو ابو یوسف و محمد کے نزدیک - ف - یعنی تمتع کی ہدی اگر بکری و بھیڑی ہو تو اشعار نہیں اور اگر بدنہ ہو تو اشعار کرے اور بدنہ اونٹ و گاے دونوں کو کہتے ہیں لیکن عینی نے کہا کہ اشعار اونٹ میں ہے اور ہمارے شیخ نے کہا کہ گاے کے اشعار میں اختلاف ہے شافعی و جمہور کے نزدیک گاے کا بھی اشعار ہے - مع - بالجملہ بدنہ کا اشعار کرنا قول صاحبین و جمہور علما ہے - ما یہ کہ صاحبین نے اشعار کو کہا کہ خوب ہے اور ائمہ ثلثہ و جمہور نے اسکو سنت کہا - مخفی نہیں کہ سنت کا اطلاق دو معنی پر ہے ایک سنت عبادت کہ اسی کو مطلقاً سنت بولتے ہیں اور دوم سنت جو بطور عادت یا کسی غرض کے ہو اسکو مستحب یا خوب وغیرہ الفاظ سے بولتے ہیں پس اسمین تردد ہے کہ یہ سنت بطور عبادت ہو اور شاید یہ سبب ہو کہ اونٹ کا کوہان محل شیطان ہے - کما فی الحدیث اسکو چیر دیا جیسے احتمال ہے کہ یہ اعلام ہے کہ اسپر سواری نہیں ہے اور اسمین کلام آتا ہے م - ولا یشعر عند ابی حنیفۃ - اور ابو حنیفہ کے نزدیک اشعار نہ کرے - ف - احتمال ہے کہ مطلقاً اشعار کو منع کیا یا خاص طور مثلاً عوام ایک زخم مارنے کہ گوشت تک چیر دیتا اور جانور کو تکلیف ہوتی تھی - ویکرہ - اور اشعار مکروہ ہے - ف - یعنی ابو حنیفہ رح کے نزدیک - والاشعار ہو الادماء بالجرح لغۃ - اور لغت میں اشعار یہ کہ جرح کے ساتھ خون آلودہ کرے - ف - اور اسی سے شرح میں منقول ہے - وصفتہ ان یشق سنامہا - اور صفت اشعار یہ کہ بدنہ کا کوہان پھاڑ دے بان یطعن فی اسفل السنام من الجانب الایمن - باین طور کہ داہنی جانب کوہان کے اسفل میں نیزہ سے چونکا دے - ف - کہ جرح ہو کر خون نکل آوے - داہنی جانب مارنا صحیح مسلم وغیرہ میں ابن عباس سے ہے - قالوا - یعنی ہمارے متاخرین مشائخ مانند فخر الاسلام وغیرہ نے کہا - والاشبہ ہو الایسر - اور حق بات سے زیادہ مشابہ بایان رخ کوہان کا ہے لان النبی علیہ السلام طعن فی جانب الیسار مقصودا وفی جانب الایمن اتفاقا - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بائیں جانب بالقصد اشعار کیا اور داہنی جانب اتفاقاً مارا - ف - تحریر اسکی دو طرح ہے اول یہ کہ اونٹوں کی قطار آپکے حضور میں لائی جاتی پس داہنے ہاتھ میں نیزہ لیکر آپ مارتے تو اونٹ کے بائیں جانب بالقصد ہوتا پھر تکلف دوسری جانب والے اونٹ کو داہنی کوہان میں مارتے تو بائیں طرف چیرنا اولی ہے - دوم یہ کہ بائیں جانب اشعار کرنا ابو یعلی نے ابن عباس

روایت کیا۔ بایں اسناد کہ حدثنا زہیر حدثنا یزید بن ہارون حدثنا شعبۃ بن الحجاج عن قتادہ عن ابی حسان عن ابن عباس رض
اور مخفی نہیں کہ یہ سب صحیحین کے راوی ہیں ۔م۔ ابن الہمام رح نے لکھا کہ ابن عبد البر نے کہا کہ میں نے اسکو ابن علیہ کی کتاب میں
دیکھا مگر میرے نزدیک یہ حدیث منکر ہے اور معروف دائین جانب کی حدیث ابن عباس ہے۔ ابن القطان نے کہا کہ یہ کلام صحیح
ہے لیکن ابو یعلی نے دوسری اسناد سے اسکو ابن عباس رض سے روایت کیا۔ اور مالک نے نافع سے روایت کی کہ ابن عمر رض
اپنی ہدایا کو مدینہ سے ہدی کرتے تو دو نعلین سے تقلید کرتے اور اسکے بائین جانب اشعار کرتے۔ یہ بات معلوم ہے کہ ابن عمر رض سے
بڑھکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار کے اتباع کرنے والا کوئی نہ تھا جیسا کہ علمار نے صحابہ سے یہ بات اسناد کی۔ مف۔
مین کہتا ہون کہ یہ بات جب دونوں طرح ہوسکتی ہے تو صرف دائین جانب کی روایت پر قطع کرنا اور اسکے خلاف روایات کو
باوجودیکہ صحیح الاسناد ہے رد کرنا بے وجہ ہے خصوص جب کہ ابو حسان نے ابن عباس سے دونوں روایتین کین پس شاید کہ
بحسب موقع ومحل وسوال کے ایک مرتبہ صرف دائین جانب کا جواز روایت کیا ہو ۔م۔ ویلطخ سنامہا بالدم اعلاما۔ اور
آگاہ کرنے کو بدنہ کا کوہان خون سے آلودہ کردے۔ وہذا الصنع۔ اور ایسی حرکت کرنا۔ ف۔ یعنی کوہان چیرنا۔ مکروہ
عند ابی حنیفۃ۔ ابو حنیفہ رح کے نزدیک مکروہ ہے۔ وعندہما حسن۔ اور صاحبین کے نزدیک خوب ہے۔ وعند الشافعی
سنۃ۔ اور شافعی رح کے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ یہی جمہور کا قول ہے۔ لانہ مروی عن النبی علیہ السلام وعن
الخلفاء الراشدین۔ کیونکہ اشعار روایت کیا گیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور چارون خلفاے راشدین سے۔ ف
تو یہ آپ کی سنت اور چارون خلفاے کی سنت مجتمع ومؤکد ہوگئی۔ ترمذی نے کہا کہ اسی پر اصحاب اہل علم کا عمل ہے۔ اسمین
دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہم بھی آگئے۔ اسبیجابی رح نے شرح المختصر مین کہا کہ یہ صاحبین کے قول مین سنت ہے۔ع۔ ولہما ان
المقصود من التقلید ان لایہاج اذا ورد ماء او کلاء او یرد اذا ضل۔ اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ تقلید کرنے سے
مقصود یہ کہ بدنہ کو للکارا اور رنہ کیا جاوے جب وہ کسی پانی پر یا گھاس پر جاوے یا پھیرا جاوے جب گم ہو جاوے
ف۔ کیونکہ لوگ جانین کہ یہ ہدی ہے۔ وانہ فی الاشعار اتم لانہ الزم۔ اور یہ معنی تو اشعار مین بہت پورے ہین کیونکہ اشعار
خوب لازم رہتا ہے۔ ف۔ اور تقلید کبھی گردن سے نکل بھی جاتی ہے۔ فمن ہذا الوجہ یکون سنۃ۔ پس اس راہ سے اشعار
سنت ہوگا۔ ف۔ یعنی اول ہمکو احادیث وآثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ فعل ثبوت ہوا اور جب اجتہاد کے طور پر ہم نے اسکی
وجہ اور اسرار کو تلاش کیا تو یہ معنی ظاہر ہوے پس اس راہ سے نکلا کہ یہ سنت کے طور پر عمل کیا جاوے۔ الا انہ عارضتہ
جہۃ کونہ مثلۃ۔ لیکن اسکے ساتھ معارض ہوئی اسکے مثلہ ہونے کی جانب۔ ف۔ یعنی جانور کو زخم سے تکلیف دینا اسمین
موجود ہے۔ فقلنا بحسنہ۔ تو ہم نے کہا کہ وہ خوب ہے۔ ف۔ یعنی درجہ سنت سے کم ہے۔ یہ دلیل اس تقدیر پر کہ اشعار
مثلہ ہے لیکن عینی رح نے انکار کیا اور ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ کہ کچھ بھی مثلہ نہین ہے۔ فعلی ہذا وہ بالکل سنت رہا۔ کما ذکرہ
الامام اسبیجابی رح۔ ولابی حنیفۃ انہ مثلۃ وانہ نہی عنہ۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ اشعار مثلہ ہے اور مثلہ کرنے سے
ممانعت وارد ہوئی ہے۔ ف۔ جیسا کہ بخاری کی حدیث عبد اللہ بن یزید مین ہے۔ع۔ اور ابو داؤد نے سمرہ رض سے اور احمد وحاکم نے
ابن عمر رض سے اور ابن ابی شیبہ نے عمران بن حصین ومغیرہ بن شعبہ سے اور طبرانی رح نے عامر بن قرط اور ابو ایوب سے
مثلہ کرنے زندہ جانور سے منع کیا۔مع۔ تو حدیث اشعار اور حدیث مثلہ مین تعارض ہوا۔ ولو وقع التعارض۔ اور
اگر تعارض واقع ہو۔ ف۔ درمیان نصوص کے اسطرح کہ ایک اجازت دے اور دوسری منع کرے۔ فالترجیح للمحرم
تو ترجیح اس نص کو ہوتی ہے جو حرام کرنیوالی ہے۔ ف۔ لہذا مثلہ کی احادیث مرجح ہوئین اور اشعار مکروہ تحریمی ہوا
ہوتا ہے کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیون کرتے جواب دیا کہ۔ اشعارا لنبی علیہ السلام نصیانۃ الہدی

المشرکین لاینتعون عن تعرضہ الآیہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اشعار کرنا ہدی کی حفاظت کے لیے تھا کیونکہ مشرک
لوگ ہدی کے ساتھ تعرض کرنے سے نہیں باز رہتے مگر اشعار سے۔ ف۔ اعتراض ہوا کہ حجۃ الوداع مین کوئی مشرک مکہ
مین نہ تھا۔ جواب دیا کہ راستہ مین تعرض مراد ہے۔ مع۔ مین کہتا ہون کہ بر تقدیر تسلیم خلفاے راشدین کے وقت میں بھی یہ
تعامل تھا۔ م۔ ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ کہ اشعار مثلہ نہیں ہے کیونکہ ہر زخم مثلہ نہیں ہوتا بلکہ مثلہ وہ کہ جس سے خلقت میں بدہیئتی
پیدا ہوجاوے جیسے کان ناک کاٹنا آنکھیں اندھی کرنا وغیرہ ورنہ آدمی کو ختنہ کرنا مثلہ ہوگا حالانکہ قریب بواجب ہے اور جانور
کو داغ دینا یا کان پھاڑنا اور اسکو خصی کرنا بدرجہ اولی مثلہ ہونگے حالانکہ جائز ہین۔ مفع۔ اور اگر تسلیم کیا جاوے تو معارضہ
نہین کیونکہ مثلہ سے ممانعت کرنا سال غزوۂ احد سے ہے اور اشعار کرنا دسوین سال حجۃ الوداع مین ہے پس جائز نہین کہ
ممانعت مثلہ منسوخ ہے یا ایک قول پر تخصیص ہوسکتی ہے۔ بہر تقدیر اشعار سنت نکلا۔ لہذا امام طحاوی رح وغیرہ نے قول امام
ابوحنیفہ رح کا محل صحیح یہ قرار دیا جو امام مصنف رح نے کہا۔ وقیل ان اباحنیفۃ کرہ اشعار اہل زمانہ۔ اور کہا گیا کہ
ابوحنیفہ رح نے اپنے زمانہ والون کا اشعار مکروہ کہا۔ لمبالغتہم فیہ۔ بوجہ انکے مبالغہ کرنے کے اشعار مین۔ ف۔ یعنی
زخم گہرا دیتے تھے۔ علی وجہ یخاف منہ السرایۃ۔ ایسے طور پر کہ اس سے سرایت کا خوف ہوتا۔ ف۔ خصوص حجاز
کی گرمی مین زخم ساری ہوکر ہدی کی ہلاکت تک پہونچاتا۔ پس اسکو روک دیا۔ ابن الہمام رح نے کہا کہ یہی محل اولی ہے۔ و
قیل انما کرہ ایثارہ علی التقلید۔ اور کہا گیا کہ ابوحنیفہ نے صرف اسکو مکروہ رکھا کہ تقلید پر اشعار کو ترجیح سمجھو۔ ف۔
بلکہ تقلید اولی جانو لیکن اشعار بھی سنت ہے پس خلاف یہ کہ صاحبین کے نزدیک اشعار افضل اور امام کے نزدیک تقلید
افضل ہے۔ پھر جو کوئی شخص اس مسئلہ سے ابوحنیفہ رح پر تشنیع کرے وہ فاسق بدکار ہے اگرچہ ہم ابوحنیفہ رح کو معصوم نہین جانتے
ہین۔ م۔ قال فاذا دخل مکۃ طاف وسعی۔ قدوری نے کہا پھر جب متمتع مکہ مین داخل ہو تو طواف وسعی کرے۔ وہذا
للعمرۃ علی ما بینا فی متمتع لا یسوق الہدی۔ اور یہ طواف وسعی عمرہ کے واسطے ہے جیسا کہ ہم ایسے متمتع کی صورت مین جس
نے ہدی نہیں چلائی ہے بیان کرچکے۔ الا انہ لا یتحلل حتی یحرم بالحج یوم الترویۃ۔ مگر اتنا فرق ہے کہ ہدی چلانے والا متمتع (بعد
عمرہ کے) حلال نہین ہوگا اُس حالت تک کہ یوم الترویہ کو حج کا احرام باندھے۔ ف۔ جیسے قارن مگر اُسکا احرام پہلے سے ہوتا
ہے۔ لقولہ علیہ السلام لو استقبلت من امری ما استدبرت لما سقت الہدی ولجعلتہا عمرۃ وتحللت منہا۔
بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے (بعد طواف سعی وعمرہ کے) اگر اپنے بارہ مین مجھے سابق سے خیال ظاہر ہوتا جیسے
اب ظاہر ہوا تو مین ہدی کو نہین چلاتا اور مین اُسکو عمرہ کردیتا اور اس سے حلال ہوجاتا۔ وہذا ینفی التحلل عند سوق
الہدی۔ اور یہ حدیث نفی کرتی ہے حلال ہوجانے کی بصورت سوق الہدی کے۔ ف۔ یعنی جب سوق الہدی کیا
ہو تو بعد عمرہ کے حلال نہین ہوسکتا۔ اور یہ حدیث دلالت نہین کرتی کہ آپ متمتع تھے بلکہ قارن تھے لیکن ہمارا نص دلیل
ہے کہ بعد سوق الہدی کے حلال ہونا ممنوع ہے۔ یہ کلام آپ نے اپنے اصحاب رض کے خوش کرنے کو فرمایا جنکو حلال ہوجانے کا
حکم دیا تھا۔ اور مقصود یہ شریعت جاری کرنا کہ عمرہ کرنا ایام حج مین تمتع اور قران کے ساتھ سب طرح جائز ہے اور یہ ان صحابہ
کے نفل سے ہوا تو انکو قران کا ثواب مع ثواب فرمانبرداری کے حاصل ہے۔ فافہم۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ ویحرم بالحج
یوم الترویۃ کما یحرم اہل مکۃ۔ اور ترویہ کے دن حج کا احرام باندھے جیسے اہل مکہ باندھتے ہین۔ علی ما بینا۔ بنابر اسکے ہم بیان
کرچکے۔ ف۔ کہ وہ مانند کی کے ہے۔ وان قدم الاحرام قبلہ جاز۔ اور اگر یوم الترویہ سے پہلے احرام کرلیا تو جائز ہے
وما عجل المتمتع من الاحرام بالحج فہو افضل۔ اور متمتع جسقدر حج کا احرام جلدی باندھے (بعد عمرہ کے) تو وہی افضل
ہے۔ لانہ من المسارعۃ وزیادۃ المشقۃ۔ کیونکہ اسمین مسارعت اور زیادتی مشقت ہے۔ ف۔ اور عبادت باعتبار

زیادتی مشقت کی افضل ہے۔ وہذہ الافضلیۃ فی حق من ساق الہدی۔ اور یہ افضل ہونا اس متمتع کے حق میں بھی جس نے ہدی چلائی ہو۔ وفی حق من لم یسق۔ اور اسکے حق میں بھی جس نے نہ چلائی ہو۔ ف۔ یعنی دونوں اس افضلیت میں برابر ہیں۔ وعلیہ دم۔ اور اس متمتع پر بھی قربانی ہے۔ وہو دم التمتع علی ما بینا۔ اور یہ قربانی تمتع کی ہے اس بنا پر کہ ہم بیان کر چکے۔ واذا حلق یوم النحر فقد حل من الاحرامین۔ اور جب یوم النحر کو حلق کرے تو دونوں احراموں سے حلال ہو گیا۔ ف۔ یعنی سوائے عورتوں کے سب چیزیں حلال ہو گئیں۔ ع۔ لان الحلق محلل فی الحج کالسلام فی الصلوٰۃ فیتحلل بہ عنہما۔ کیونکہ حلق کرنا حج میں حلال کرنے والا ہے جیسے نماز میں سلام ہے تو حلق سے احرام عمرہ و احرام حج دونوں سے حلال ہو جائیگا۔ ف۔ اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ عمرہ کا احرام حلق تک باقی ہے۔ لہذا اگر قارن نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو اسپر حج کے لیے ایک بدنہ اور عمرہ کے لیے ایک بکری واجب ہے اور اگر بعد حلق کے قبل طواف کیا تو دو بکریاں۔ الزیلعی۔ علی ہذا اگر بعد وقوف کے شکار قتل کیا تو اسپر دو چند قیمت واجب ہوگی۔ ت۔ ولیس لاہل مکۃ تمتع ولا قران وانما لہم الافراد خاصۃ۔ اور اہل مکہ کے واسطے تمتع نہیں اور نہ قران ہے اور انکے لیے فقط مفرد حج خاص ہے۔ خلافا للشافعی۔ برخلاف قول شافعی رح کے۔ ف۔ انکے نزدیک مکی کو قران و تمتع مکروہ نہیں۔ لیکن اسپر قربانی واجب نہ ہوگی۔ اور یہی قول مالک و احمد کا قول ہے۔ ع۔ والحجۃ علیہ قولہ تعالیٰ ذلک لمن لم یکن اہلہ حاضری المسجد الحرام۔ اور شافعی پر حجت قول الٰہی عزوجل ہے ذلک لمن لم یکن الخ۔ یعنی یہ سب اسکے حق میں ہے جسکے لوگ مسجد الحرام کے حاضرین سے نہوں۔ ولان شرعہما للترفہ باسقاط احدی السفرتین۔ اور اس دلیل سے کہ قران و تمتع کا مشروع ہونا دو سفروں میں سے ایک ساقط کر کے راحت دینے کے واسطے ہے۔ وہذا فی حق الآفاقی۔ اور یہ راحت آفاقی کے حق میں ہے۔ ف۔ یعنی جو مواقیت سے باہر رہتے ہیں۔ پس اہل مکہ کو حج میں عمرہ ملانا جائز نہیں ہوا۔ ومن کان داخل المواقیت۔ اور جو شخص کہ مواقیت کے اندر رہتا ہے۔ ف۔ یا مواقیت میں ہے۔ فہو بمنزلۃ المکی۔ تو وہ بمنزلہ مکہ والے کے ہے۔ حتی لا یکون لہ متعۃ ولا قران۔ حتی کہ اسکے واسطے تمتع و قران نہیں ہے۔ بخلاف المکی اذا خرج الی الکوفۃ وقرن حیث یصح لان عمرتہ وحجتہ میقاتیتان فصار بمنزلۃ الآفاقی۔ برخلاف مکی کے جب کہ وہ کوفہ کو نکل گیا اور (وہاں سے) قران کیا تو صحیح ہے کیونکہ اسکا عمرہ و حج دونوں میقاتی ہیں تو وہ بمنزلہ آفاقی کے ہو گیا۔ ف۔ یہ اسوقت کہ قبل ایام حج کے کوفہ گیا اور اگر شوال شروع ہو جانے کے بعد گیا تو قران صحیح نہ ہوگا کذا قال المحبوبی رح۔ قران کی قید اسلیے کی کہ تمتع نہیں صحیح ہے۔ عینی رح نے کہا کہ ہمارے نزدیک ایام حج میں اگر مکی نے عمرہ کیا تو بلا کراہت صحیح ہے لیکن تمتع کی فضیلت نہیں پاویگا۔ ع۔ واذا عاد المتمتع الی بلدہ بعد فراغہ من العمرۃ۔ اور اگر متمتع عمرہ سے فراغت کر کے اپنے وطن کو لوٹ آیا۔ ولم یکن ساق الہدی بطل تمتعہ۔ حالانکہ اسنے سوق ہدی نہیں کی تھی تو اسکا تمتع باطل ہو گیا۔ ف۔ اگرچہ وہ لوٹکر اسی سال میں حج بھی کرے۔ لانہ الم باہلہ فیما بین النسکین الماما صحیحا۔ کیونکہ اسنے دونوں نسک یعنی حج و عمرہ کے درمیان میں المام صحیح کر لیا۔ ف۔ یعنی بدون سوق ہدی کے اپنے وطن واپس آیا۔ وبذلک یبطل التمتع کذا روی عن عدۃ من التابعین۔ اور ایسا کرنے سے تمتع باطل ہو جاتا ہے یونہی ایک جماعت تابعین سے روایت کیا گیا ہے۔ ف۔ چنانچہ طحاوی رح نے اسکو سعید بن المسیب و عطاء بن ابی رباح و مجاہد و ابراہیم نخعی سے روایت کیا۔ نع۔ یہ اسوقت کہ سوق الہدی کا نہ کی ہو۔ واذا ساق الہدی فالمامہ لا یکون صحیحا ولا یبطل تمتعہ۔ اور اگر اسنے سوق ہدی کی ہو تو اسکا المام صحیح نہوگا اور تمتع باطل نہوگا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ یہ ابوحنیفہ و ابویوسف کے نزدیک ہے۔ وقال محمد یبطل لانہ اداہما بسفرتین۔ اور امام محمد نے کہا کہ تمتع باطل ہوگا کیونکہ اسنے عمرہ و حج کو دو سفروں میں ادا کیا۔ ولہما ان العود مستحق علیہ ما دام علی نیۃ التمتع لان

السوق تمنعه من التحلل فلا یصح المامه - اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ واپس جانا اسپر حق لازم ہے یعنی شرعاً لازم ہے جب تک کہ وہ تمتع کی نیت پر ہے اسلیے کہ سوق الہدی اسکو حلال ہونے سے مانع ہے تو اسکا المام صحیح نہ ہوگا - ف - بلکہ المام فاسد ہے اس سے تمتع باطل نہ ہوگا - ہان اگر نیت تمتع چھوڑ دے تو اسکو اختیار ہے متمتع نہ رہیگا مگر اسوقت بھی حلال نہیں ہو سکتا - بخلاف المکی اذا خرج الی الکوفة - بخلاف مکی کے جب وہ کوفہ کو نکل گیا - و احرم لعمرة - اور عمرہ کا احرام باندھا - ف - بدون حج کے - وساق الهدی اور ہدی کا سوق بھی کیا - حیث لم یکن متمتعا - تو بھی متمتع نہ ہوگا - ف - کیونکہ اسکا وطن تو عین مکہ ہے - لان العود ہنالک غیر مستحق علیه - کیونکہ واپس جانا وطن سے اسپر مستحق نہین ہے - ف - کیونکہ مکہ سے مکہ جانا محال بات ہے - فصح المامه باہله - تو اسکا المام اپنے اہل مین صحیح ہوگیا - ف - بس تمتع جاتا رہا - یہ سب اسوقت تھا کہ احرام عمرہ ایام حج مین مع اداے تکمیل ہو - ومن احرم لعمرة قبل اشهر الحج - اور جس نے حج کے مہینون سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا - فطاف لها اقل من اربعة اشواط - بس عمرہ کے واسطے چار پھیرے سے کم طواف کیا - ف - یعنی ۳ - پھیرے تک - حتی کہ طواف پورا نہ ہوا تو عمرہ ادا نہ ہوا - ثم دخلت اشهر الحج - پھر حج کے ایام آگئے - ف - یعنی ماہ شوال شروع ہوگیا اور اُسنے احرام عمرہ کا جدید نہین کیا بلکہ پہلا احرام رکھا - فتممها - بس عمرہ تمام کیا - ف - یعنی طواف کے باقی پھیرے اور سعی کرلی - واحرم بالحج - اور حج کا احرام باندھا - کان متمتعا - تو یہ شخص متمتع ہوگا - ف - کیونکہ قبل ایام حج کے عمرہ ادا کرلینا مضر ہے نہ احرام باندھنا - لان الاحرام عندنا شرط فیصح تقدیمه علی اشهر الحج - کیونکہ احرام تو ہمارے نزدیک شرط ہے بس حج کے مہینون پر اسکو مقدم کرنا صحیح ہے - ف - یہی امام مالک رحمہ اللہ کا قول ہے جیسے وقت نماز سے پہلے وضو کر لینا بالاجماع جائز ہے - و انما یعتبر اداء الافعال فیها - اور معتبر تو یہ ہے کہ ادا ہونا افعال عمرہ کا ایام حج مین واقع ہو - وقد وجد الاکثر - اور حال یہ کہ اکثر افعال کی ادا پائی گئی - ف - ایام حج مین - کیونکہ طواف نصف سے زائد باقی تھا اور سعی - وللاکثر حکم الکل - اور اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے - ف - گویا کل عمرہ ایام حج مین ہوا - وان طاف لعمرته قبل اشهر الحج اربعة اشواط فصاعدا - اور اگر اس شخص نے حج کے ایام سے پہلے عمرہ کے لیے طواف چار پھیرے یا زیادہ کرلیے ہون - ثم حج من عامه ذلک - پھر اُسی سال مین حج کیا - لم یکن متمتعا - تو وہ متمتع نہوگا - ف - بلکہ اسکو ہر ایک کا ثواب علحدہ ملیگا مگر تمتع کا درجہ اور اُسکی قربانی نہوگی - لانه ادی الاکثر قبل اشهر الحج - کیونکہ اِسنے عمرہ کا اکثر حصہ ایام حج سے پہلے ادا کردیا - ف - حالانکہ ایام حج مین ضرور ہے - اگر کہو کہ خالی چار طواف سے کیا دلیل ہے کہ اکثر عمرہ ادا ہوگیا جواب دیا کہ - وہذا لانه صار بحال لا یفسد نسکه بالجماع - یہ اسواسطے ہوا کہ وہ ایسے حال پر ہوگیا کہ اب جماع کرنے سے اسکا عمرہ باطل نہ ہوگا - ف - بلکہ قربانی لازم ہوگی - المبسوط جیسے بعد وقوف عرفہ کے جماع کرنے سے حج فاسد نہین ہوتا ہے - فصار کما اذا تحلل منها قبل اشهر الحج - تو یہ شخص ایسا ہوگیا کہ گویا ایام حج سے پہلے عمرہ سے حلال ہوگیا - ف - بس تمتع فاسد ہے - ومالک یعتبر الاتمام فی اشهر الحج - اور امام مالک رح متمتع ہوجانے کے لیے ایام حج مین عمرہ کا تمام کرنا معتبر رکھتے ہین - ف - اکثر کا اعتبار نہین کرتے بلکہ اگر عمرہ پہلے تمام کرے خالی احرام باقی رکھے یہانتک کہ ایام حج آجاوین پھر حج کرلے تو متمتع ہوجاوے - الشیخ الجصاص الرازی رح - والحجة علیه ما ذکرناه - اور مالک پر حجت وہ جو ہم ذکر کرچکے - ف - کیونکہ بحکم کل ہوکر ادا ہوا تو گویا حلال ہوچکا - ولان الترفق باداء الافعال - اور حجت یہ بھی دلیل ہے کہ تمتع افعال ادا کرنے کے ساتھ ہے - ف - یعنی تمتع و توفیق با عمرہ تا حج تک جیسا کہ آیت سے ظاہر ہے اور اسطرح

کہ دونوں کے افعال کو ادا کرلے ع - والمتمتع المترفق باداء النسکین فی سفرۃ واحدۃ فی اشہر الحج - اور متمتع وہ ہے جس نے ترفق پایا ایام حج میں ایک ہی سفر میں دونوں نسک حج و عمرہ ادا کرنے کا - ف - تو ضرور ہوا کہ ایام حج میں دونوں کا ادا کرنا متحقق ہو - واضح ہو کہ ابتداے ایام حج شروع شوال سے بالاجماع ہے اور خاتمہ میں اختلاف ہے - قال و اشہر الحج شوال و ذوالقعدۃ و عشر من ذی الحجۃ - قدوری نے کہا کہ حج کے مہینے شوال و ذوالقعدہ اور دس روز ذی الحجہ کے ہیں ف - حتیٰ کہ جب دسوین کا آفتاب غروب ہو تو حج کا وقت نکل گیا - یہی قول احمد ہے - مع - کذا روی عن العبادلۃ الثلثۃ و عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہم - ایسا ہی عبادلۂ ثلثہ (عبداللہ بن مسعود - عبداللہ بن عمر - عبداللہ بن عباس) اور عبداللہ بن الزبیر سے مروی ہے - ف - کہ انھون نے قولہ تعالیٰ الحج اشہر معلومات - کی تفسیر میں یہی بیان کیا اور ہر ایک نے ذی الحجہ سے دس بیان کیے پس عبداللہ بن مسعود اور ابن عباس و ابن الزبیر کی روایات دارقطنی نے اور ابن عمرؓ کی روایت حاکم نے اخراج کی اور یہی قول عطاء و مجاہد و شعبی و قتادہ و سعید بن ابی عروبہ و ثوری کا ہے مع - و لان الحج لیفوت بمضی عشر ذی الحجۃ - اور اس دلیل سے کہ ذی الحجہ کے دس روز گذرنے سے حج جاتا رہتا ہے - ف - پھر اگر آخر ذی الحجہ تک ہوتا تو کیون جاتا - و مع بقاء الوقت لا یتحقق الفوات - حالانکہ وقت باقی ہونے کے باوجود فوت نہین ہو سکتا - و ہذا یدل علی ان المراد من قولہ تعالیٰ الحج اشہر معلومات - اور یہ دلالت کرتا ہے کہ قولہ تعالیٰ الحج اشہر معلومات سے مراد - شہران و بعض الثالث لا کلہ - دو ماہ پورے اور تیسرے کا بعض ہے نہ پورا ف - کیونکہ اشہر لفظ جمع منکر ہے تو کامل تین ماہ مراد نہوئے لیکن مالک رح کے نزدیک طواف زیارت میں تاخیر کرنا آخر ذی الحجہ تک بے کراہت جائز ہے - پھر معلوم ہو چکا کہ عمرہ ادا کرنے کو سال میں جب چاہے احرام کرکے ادا کرلے - یہ ایام صرف حج سے متعلق ہیں مگر جب کہ حج کے ساتھ قران عمرہ کا یا تمتع کرے چنانچہ مسائل گذرے ہم - فان قدم الاحرام بالحج علیہا جاز احرامہ و انعقد حجا - پھر اگر حج کا احرام ان مہینون پر مقدم کیا تو احرام جائز اور حج کے لیے منعقد ہوگا - خلافا للشافعی فانہ یصیر محرما بالعمرۃ - برخلاف جدید قول شافعی کے کہ وہ شخص عمرہ کے ساتھ محرم ہو جائیگا - ف - کیونکہ افعال حج کے ایام معین ہین تو احرام مقدم نہ ہوگا - لانہ رکن عندہ - کیونکہ شافعی رح کے نزدیک احرام ایک رکن حج ہے - ف - اگر رکن ہو تو ہمارے نزدیک بھی تقدیم جائز نہ ہو - و ہو شرط عندنا - اور ہمارے نزدیک احرام ایک شرط ہے - ف - جیسے نماز کے لیے وضو شرط ہے - فاشبہ الطہارۃ فی جواز التقدیم علی الوقت - پس احرام وقت سے پہلے وضو ظاہر ہونے کے مشابہ ہو گیا - و لان الاحرام تحریم اشیاء و ایجاب اشیاء - اور اس دلیل سے کہ احرام تو چند چیزون کو حرام کر لینا اور چند چیزون کو واجب کر لینا - و ذلک یصح فی کل زمان - اور ایسا کرنا ہر زمانہ میں صحیح ہے - ف - خواہ ایام حج ہون یا نہون - و صار کالتقدیم علی المکان - پس (زمانہ سے مقدم) احرام مانند مواقیت سے مقدم احرام کے ہو گیا - ف - یعنی جیسے مواقیت حج سے احرام مقدم کرنا جائز اسی طرح ایام حج سے مقدم کرنا جائز ہے - قال و اذا قدم الکوفی بعمرۃ فی اشہر الحج و فرغ منہا و حلق او قصر - امام محمد نے جامع صغیر میں کہا اور جب کوئی آدمی ایام حج میں عمرہ کے لیے آیا اور عمرہ سے فارغ ہو کر حلق یا قصر کیا - ف - یعنی حلال ہو گیا - ثم اتخذ مکۃ او البصرۃ دارا پھر اپنے مکہ یا بصرہ کو اقامت کا گھر بنا لیا - ف - یعنی اپنے وطن کوفہ میں نہین آیا - و حج من عامہ ذلک - اور اسی سال میں حج ادا کیا - فہو متمتع - تو یہ شخص متمتع ہے - ف - حتیٰ کہ بعد اداے حج کے ہدی تمتع قربانی کرے - اما الاول اول صورت - ف - یعنی بعد عمرہ کے مکہ میں رہ کر متمتع ہونا - فلانہ ترفق باداء النسکین فی سفر واحد فی اشہر الحج - اسلیے ہے کہ اس نے ایام حج میں ایک سفر میں دونون نسک ادا کرنے کا تمتع پایا - ف - یعنی توفیق پائی اور دونون

میسر کیے گئے۔ واما الثانی۔ اور رہی صورت دوم۔ ف۔ جب کہ بصرہ مین اقامت کرکے حج سے متمتع ہوا۔ فقیل ہو بالاتفاق
تو کہا گیا کہ یہ بالاتفاق ابوحنیفہ وصاحبین کا قول ہے۔ ف۔ کہ وہ متمتع ہے یہ قول امام ابوبکر الجصاص الرازی کا ہے۔ کما فی الفتح
کیونکہ جامع صغیر مین بلاخلاف ذکر کیا۔ وقیل ہو قول ابی حنیفة۔ اور کہا گیا کہ متمتع ہونا قول ابی حنیفہ رح ہے۔ وعندہما
لایکون متمتعا۔ اور صاحبین کے نزدیک متمتع نہین ہوگا۔ ف۔ یہ امام طحاوی نے کہا۔ ف۔ لان المتمتع من تکون
عمرتہ میقاتیة وحجتہ مکیة۔ کیونکہ متمتع وہ شخص کہ جسکا عمرہ تو میقاتی ہو اور اسکا حج مکی ہو۔ ف۔ یعنی عمرہ کا احرام میقات
سے لاوے اور حج کا احرام مکہ سے باندھے۔ ونسکاہ ہذا ن میقاتیان۔ اور حال یہ کہ اس شخص کے دونون نسک
عمرہ وحج میقاتی ہین۔ ف۔ کیونکہ حج کے لیے بھی میقات سے احرام لایا ہے۔ ولہ ان السفرة الاولی قائمة۔ اور ابوحنیفہ
کی دلیل یہ کہ پہلے بار کا سفر برابر قائم ہے۔ مالم یعد الی وطنہ۔ جبتک کہ اپنے وطن کو واپس نہ جاوے۔ ف۔ حالانکہ
وطن کو تو نہین گیا بلکہ بصرہ مین ہے۔ وقد اجتمع لہ نسکان فیہ۔ اور حال یہ کہ اسی سفر مین اسکے لیے دونون نسک مجتمع ہوے
ف۔ پس وہ متمتع ہوا۔ فوجب دم التمتع۔ تو اسپر تمتع کی قربانی واجب ہے۔ ف۔ بعد ادائے حج کے ادا کرے۔
فان قدم للعمرة فافسدہا وفرغ منہا وقصر۔ اور اگر عمرہ کے لیے آیا پس اسکو فاسد کر دیا اور اس سے فارغ ہو گیا اور قصر
کیا۔ ف۔ چونکہ حج وعمرہ مین فاسد کرنے پر بھی پورے افعال ادا کرنے پر حلق یا قصر سے حلال ہوتا ہے پس فارغ ہو کر قصر
کر کے حلال ہو گیا۔ ثم اتخذ البصرة دارا۔ پھر شہر نے کا گھر بنا لیا بصرہ کو۔ ف۔ یعنی میقات کے پار کسی شہر کو سوائے
وطن کے۔ ثم اعتمر فی اشہر الحج۔ پھر حج کے مہینون مین عمرہ ادا کیا۔ ف۔ یعنی قضا کیا۔ وحج من عامہ۔ اور اسی
سال حج کیا۔ لم یکن متمتعا۔ تو متمتع نہین ہوگا۔ عند ابی حنیفة رح۔ یہ ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقالا ہو متمتع لانہ انشاء
سفر۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہ متمتع ہے کیونکہ یہ ایجاد سفر ہے۔ ف۔ یعنی جب کہ بصرہ سے نکلا تو اسنے ایک سفر شروع
کیا۔ وقد ترفق بنسکین۔ اور حال یہ کہ اسنے دو نسک کی توفیق پائی۔ ف۔ پس متمتع ہوا۔ ولہ انہ باق علی سفرہ
مالم یرجع الی وطنہ۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ وہ شخص جب تک اپنے وطن کو لوٹ نہ جاوے اپنے سفر اول پر باقی ہے
ف۔ اور اس سفر مین اسکا پہلا عمرہ فاسد ہو گیا تو دو نسک صحیح طور پر اسکو حاصل نہ ہوے حالانکہ متمتع وہی کہ سفر واحد
مین دو نسک بطور صحیح حاصل کرے۔ مع۔ فان کان رجع الی اہلہ۔ پس اگر ایسا ہوا کہ وہ اپنے وطن لوٹ گیا ہو۔ ف۔
بعد فساد عمرہ کے۔ ثم اعتمر فی اشہر الحج وحج من عامہ ذلک یکون متمتعا فی قولہم جمیعا۔ پھر ایام حج مین اسنے
عمرہ کیا اور اسی سال حج کیا تو تینون اماموں کے قول مین وہ متمتع ہوگا۔ لان ہذا انشاء سفر۔ کیونکہ یہ از سر نو ایجاد سفر ہے
لانتہاء السفر الاول۔ بوجہ سفر اول ختم ہو جانے کے۔ ف۔ جب کہ وطن لوٹ گیا۔ وقد اجتمع لہ نسکان صحیحان
فیہ۔ حال یہ کہ اسی سفر دوم مین اسکے لیے دو نسک بطور صحیح میسر ہوے۔ ولو بقی بمکة۔ اور اگر وہ مکہ مین ٹھہر گیا۔ ف۔
بعد فساد عمرہ کے۔ ولم یخرج الی البصرة۔ اور بصرہ کو نہین گیا۔ ف۔ یعنی میقات کے پار کسی شہر مین سوائے وطن
کے نہین گیا۔ حتی اعتمر فی اشہر الحج وحج من عامہ۔ حتی کہ حج کے مہینون مین عمرہ کیا اور اسی سال مین حج کر لیا۔ ف۔
گو ہر ایک کا ثواب پا دیگا لیکن۔ لایکون متمتعا بالاتفاق۔ وہ بالاتفاق متمتع نہین ہوگا۔ لان عمرتہ مکیة والسفر الاول
انتہی بالعمرة الفاسدة۔ کیونکہ اسکا عمرہ مکیہ ہے اور پہلا سفر تو فاسد عمرہ کے ساتھ ختم ہو گیا۔ ولا تمتع لاہل مکة۔ اور اہل مکہ
کے واسطے تمتع نہین ہے۔ ومن اعتمر فی اشہر الحج وحج من عامہ فایہما افسد۔ اور جس شخص نے حج کے مہینون مین عمرہ
کیا اور اسی سال حج بھی کیا تو دونون مین سے جسکو فاسد کرے۔ ف۔ یعنی جماع وغیرہ کسی فعل سے عمرہ یا حج کو ان کا
موجب ہوے تو تمتع نہین رہیگا لیکن مضی فیہ۔ اسکو پورا کر جاوے لانہ لایمکنہ الخروج عن عہدة الاحرام الا بالافعال

کیونکہ اسکو عمرہ کے احرام سے نکلنا ممکن نہیں مگر ادائے افعال کے ساتھ - ف - لہٰذا افعال پورے کرنے پڑتے ہیں اسلیے کہ احرام تو جماع و خوشبو و لباس سلا ہوا پہننا وما تعداسکے اپنے اوپر حرام کر لینا اور طواف و سعی وغیرہ افعال کو اپنے اوپر واجب کرنا - پس اگر اول چیزوں میں قصور کیا تو دوسری چیزوں کا پورا کرنا لازم ہے - پس افعال ادا کرکے احرام کا عہدہ پورا کرے ہم - وسقط دم التمتع - اور تمتع کی ہدی ساقط ہوئی - لانہ لم یترفق باداء نسکین صحیحین فی سفرۃ واحدۃ - کیونکہ اسکو ایک سفر میں دو نسک صحیح ادا کرنے کی توفیق نہیں ہوئی - واذا تمتعت المرأۃ - اور اگر عورت نے تمتع کیا - ف - یعنی ایام حج میں عمرہ ایک احرام سے اور حج دوسرے احرام سے جمع کیے - اور اسپر تمتع کی ہدی واجب ہوئی فضحت بشاۃ - پس عورت نے بقرعید کی قربانی کی - ف - جو مالک نصاب پر واجب ہوا کرتی ہے - لم یجزہا من دم المتعۃ - تو یہ قربانی اسکو ہدی المتعہ سے کافی نہوگی - لانہا اتت بغیر الواجب - کیونکہ عورت نے سوائے واجب کے دوسرا قربانی کیا ہے - ف - کیونکہ واجب تو ہدی المتعہ قربانی کرنا تھا مگر اسنے تونگری کی قربانی ادا کی - وکذا الجواب فی الرجل - اور یہی حکم مرد کا ہے - ف - کہ اگر اسنے تمتع کی قربانی نہ کی بلکہ تونگری کی قربانی کردی تو تمتع سے کافی نہیں ہے - واذا حاضت المرأۃ عند الاحرام اغتسلت واحرمت وصنعت کما یصنعہ الحاج غیر انہا لا تطوف بالبیت حتی تطہر - اور جب احرام کے وقت عورت حائضہ ہو گئی تو غسل کرکے احرام باندھ لے اور جیسے حاجی لوگ کرینگے وہ بھی سب کرے سوائے اتنی بات کے کہ وہ بیت اللہ کا طواف نہ کریگی یہانتک کہ پاک ہو جاوے - لحدیث عائشۃ رض حین حاضت بسرف - بدلیل حدیث عائشہ رض کے جبکہ موضع سرف میں حائضہ ہو گئیں - ف - تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی حکم دیا تھا - رواہ البخاری ومسلم عن عائشۃ وجابر - وان الطواف فی المسجد - اور اس دلیل سے کہ طواف کرنا تو مسجد میں واقع ہوتا ہے - ف - اور مسجد میں حائضہ نہیں داخل ہو سکتی - والوقوف فی مفازۃ - اور وقوف عرفہ تو جنگل میں ہوتا ہے - ف - وہاں حائضہ حاضر ہو سکتی ہے لہٰذا اگر صرف عمرہ ہو تو تاخیر کریگی - اگر وجہ کہ غسل سے کیا فائدہ جب کہ وہ پاک نہیں ہو سکتی - جواب دیا - وہٰذا الاغتسال للاحرام لا للصلوۃ فیکون مفیدا - اور یہ غسل کرنا احرام کے لیے ہے نماز کے لیے تو مفید ہوگا - ف - اور یہی حکم نفاس والی عورت کا ہے چنانچہ جابر رض کی حدیث مسلم میں قصہ اسماء رض مذکور ہے اور حدیث ابن عباس مرفوع میں حائض و نفساء دونوں کا ذکر ہے - کما رواہ ابوداؤد والترمذی - م ع - فان حاضت بعد الوقوف وطواف الزیارۃ - اور اگر عورت حائضہ (یا نفساء) ہوئی بعد وقوف عرفہ اور طواف الزیارۃ کے - ف - تو صرف طواف الوداع باقی رہا - مگر عورت مذکورہ کا یہ حکم ہے کہ - انصرفت من مکۃ ولا شئی علیہا لطواف الصدر - وہ مکہ سے رخصت ہو جاوے اور طواف الوداع کے واسطے اسپر کچھ لازم نہ ہوگا - ف - اگرچہ مرد پر لازم ہوتا ہے جب کہ بغیر اس کے چلا جاوے چنانچہ سابق گذرا - لانہ علیہ السلام رخص للنساء الحیض فی ترک طواف الصدر - کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حائضہ عورتوں کے واسطے طواف الوداع چھوڑنے میں اجازت دیدی ہے - ف - چنانچہ بخاری ومسلم نے حدیث ابن عباس رض سے اور ترمذی ونسائی نے حدیث ابن عمر رض سے روایت کیا - اور اسپر اجماع ہے اور نفاس والی مثل حائضہ کے ہے - م ع - ومن اتخذ مکۃ دارا فلیس علیہ طواف الصدر - اور جس شخص نے مکہ کو گھر بنالیا تو اسپر طواف الوداع نہیں ہے - لانہ علی من یصدر - کیونکہ طواف الوداع اسپر واجب ہوتا ہے جو صادر ہوگا - ف - یعنی مکہ سے وطن کو واپس ہوگا - پس اسوقت میں جس نے مکہ کو گھر بنالیا اس سے صدر نہیں رہا - الا اذا اتخذہا دارا بعد ما حل النفر الاول - مگر جب کہ اسنے نفر اول کا وقت آجانے کے بعد مکہ کو گھر بنایا ہو - ف - یعنی بارھویں ذی الحجہ کے بعد بنایا ہو تو اسپر طواف الوداع کر لینا واجب ہے - فیما یروی عن ابی حنیفۃ - اس روایت میں جو ابو حنیفہ سے مروی ہے - ف - اسکو کرخی و قدوری

وصاحب الایضاح نے ذکر کیا اور کہا کہ ابویوسف کے نزدیک اب بھی ساقط ہے۔ ویروبہ البعض عن محمد۔ اور بعضے اسکو امام محمد رح سے روایت کرتے ہیں۔ ف۔ چنانچہ اسبیجابی وصاحب المنظومہ وصاحب المختلف نے لکھا کہ امام محمد رح کے نزدیک بعد نفر اول کے طواف الصدر واجب ہوگا اور ابویوسف کے نزدیک ساقط ہے۔ صدر الشہید نے توفیق دی کہ ابویوسف کے نزدیک ساقط ہے اور ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک واجب ہے۔ م ع۔ لانہ وجب علیہ بدخول وقتہ۔ کیونکہ طواف الوداع اسپر واجب ہوگیا بوجہ وقت روانگی آجانے کے۔ ف۔ کیونکہ اسوقت وہ پردیسی تھا۔ پھر اسنے کہ مین توطن کی نیت کی۔ فلا یسقط بنیۃ الاقامۃ بعد ذلک واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ تو بعد نفر اول کے اقامت کی نیت سے وہ طواف جو واجب ہوچکا ہے ساقط نہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ ف۔ واضح ہو کہ علماء نے آخر مسائل مین لفظ "واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب" لکھنے کا اسواسطے حکم دیا کہ یہ مسائل اجتہادی ہین جنمین علم قطعی کا دعویٰ نہین ہوسکتا بلکہ اجتہاد ظنی ہوتا ہے تو بعد اسکے لکھے کہ جو صواب قطعی ہے اسکو اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتا ہے۔ اس سے یہ وہم نہو کہ اجتہاد غلط ہے بلکہ علم الٰہی مین جو صواب ہے شاید یہی ہو جو اجتہاد سے ثبوت ہوا یا اجتہاد مین کچھ قصور ہو لیکن اللہ تعالیٰ نے جبکہ اجتہاد کو قبول فرمایا ہے تو نتیجہ یعنی ثواب ملنا بہرحال حاصل ہے فافہم فانہ نافع جدا۔ م۔

باب الجنایات

یہ باب جنایات کے بیان مین ہے۔ جب احرام حج المفرد اور عمرہ اور قران وتمتع سب ذکر کر دیے تو اب جرم بیان کیے تاکہ آدمی بچے جو ایسے افعال ہین کہ احرام یا حرم مین ممنوع ہے یا افعال حج مین کوئی قصور کیا تاکہ معلوم ہو کہ کس جرم سے حج یا عمرہ فاسد ہوجاتا ہے اور کون جرم خالی جرمانہ یعنی قربانی بڑی یا چھوٹی یا طعام مساکین دینے سے پورا ہوجاتا ہے اور جرم کے مراتب وکفارہ کی صورتین معلوم ہون۔ م۔ واذا تطیب المحرم فعلیہ الکفارۃ۔ اور جب محرم نے تطیب کیا تو اسپر کفارہ واجب ہے۔ ف۔ تطیب کے معنی طیب کو بدن مین لگانا۔ طیب وہ چیز جو خوشبو ہو۔ جیسے بنفشہ وچنبیلی وریحان وگلاب کا پھول۔ اور عطریات جمیع اقسام کے۔ م ع۔ پس بدن مین لگانا جرم ہے اور سونگھنا ہمارے نزدیک مضائقہ نہین خلافاً للشافعی۔ رحمہ اللہ۔ پھر اسکی تفصیل فرمائی۔ فان طیب عضوا کاملا فما زاد فعلیہ دم۔ پس اگر اسنے خوشبو لگائی پورے ایک عضو کو یا اس سے زیادہ کو تو اسپر ایک قربانی لازم ہے۔ وذلک۔ اور یہ یعنی ایک عضو کامل۔ مثل الراس والساق والفخذ وما اشبہ ذلک۔ مثل سر وپنڈلی وران وجو اسکے مانند ہے۔ ف۔ جیسے چہرہ وبازو اور کلائی اگرچہ تھوڑی خوشبو سے پورا عضو طیب کیا۔ اور اگر بہت خوشبو تھوڑی عضو مین لگائی تو خوشبو کا اعتبار ہے نہ عضو کا حتیٰ کہ چوتھائی عضو مین بہت خوشبو لگانے سے کفارہ دم واجب ہوگا۔ المحیط وغیرہ مع۔ ورس اور کسم خوشبو ہے اور کسم ابویوسف کی روایت مین اور خطمی مین اختلاف ہے اور ممانعت عام ہے خواہ بدن ہو یا ازار یا جامہ یا بچھونا۔ اور جائز نہین کہ ازار کے کونہ مین مشک باندھے یعنی کپڑے مین باندھنا بھی روا نہین ہے۔ اگر بعد احرام کے کپڑے کو خوشبو کی دھونی دی پس اگر بہت لگ گیا تو اسپر دم ورنہ صدقہ ہے اور اگر صرف خوشبو ہوگئی تو کچھ نہین اور عطار کی دوکان مین بیٹھ جانا جائز ہے۔ پھر قلیل وکثیر کا پہچاننا عرف پر ہے ورنہ جو شخص اسمین مبتلا ہوا اسکی رائے مین کثیر ہو تو کثیر ہے ورنہ قلیل ہے۔ اور بحر المحیط سے ایک بالشت طول وعرض داخل قلیل ہے۔ خوشبو احرام سے پہلے لگائی اگرچہ باقی ہو تو اس سے مضائقہ نہین اور اگر وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ لگ گئی تو بالاتفاق اسپر کچھ نہین ہے۔ ہان اگر احرام کے بعد خوشبو لگائی بہت یا عضو کامل حتیٰ کہ کفارہ مین قربانی دی پھر وہ خوشبو اسی طرح لگی چھوڑ دی تو اسپر دوسرا کفارہ لازم ہوگا کما فی المنتقی عن محمد رح اور مصنف رح کے کلام سے ظاہر ہوا کہ پورا عضو یا زائد حتیٰ کہ تمام بدن تک

ایک قربانی ہے - اگر اعضاے متفرقہ مین کل سے کم لگائی تو جمع کرین اگر عضو کامل ہو تو دم ورنہ صدقہ ہے اور اگر قارن ہو تو اُسپر دو کفارے ہین - مف - اگر متمتع بسوق الہدی ہو تو بھی حکم ہونا چاہیے - م - لان الجنایۃ تتکامل بتکامل الارتفاق اس دلیل سے کہ عضو کامل مین کفارہ ہی کہ جرم پورا ہوتا ہے ارتفاق کامل سے - ف - یعنی انتفاع کامل سے - وذلک فی العضو الکامل - اور پورا انتفاع ہونا عضو کامل مین ہے - فیترتب علیہ کمال الموجب - تو عضو کامل پر پورا موجب یعنی جو کفارہ دم ہے واجب ہوگا - ف - جیسے تمام بدن مین لگانے سے موجب کامل یعنی قربانی واجب ہے پھر ایک کفارہ اُسوقت کہ ایک ہی مجلس مین کل اعضا مین ملی ہو اور اگر مختلف جلسون مین ملے تو ہر بار کے لیے کفارہ ہوگا پس اگر ہر بار عضو یا زائد ہو تو دم - ورنہ جب اسقدر ہو تو اُسکا دم - اور جب نہو تو صدقہ خواہ اول بار کا دیا ہو یا نہ دیا ہو یہ شیخین کا قول ہے - مف - وان طیب اقل من عضو فعلیہ الصدقۃ - اور اگر عضو سے کم کو مطیب کیا تو اسپر صدقہ ہے - لقصور الجنایۃ - بوجہ جرم مین کمی ہونے کے - وقال محمد یجب بقدرہ من الدم اعتبارا للجزء بالکل اور امام محمد نے کہا کہ بقدر جرم کے دم سے واجب ہوگا بقیاس جزء کے کل پر - ف - یعنی کل عضو مین پورا دم - یعنی ایک ذبح تھا پس اگر نصف عضو ہو تو نصف الدم اور اگر چہارم ہو تو چہارم دم ہے - وفی المنتقی انہ اذا طیب ربع العضو فعلیہ دم اعتبارا بالحلق - اور منتقی مین ہے کہ اگر محرم نے چہارم عضو کو مطیب کیا تو اُسپر پورا دم بر قیاس حلق واجب ہے - ف - یعنی چہارم سر منڈانا بمنزلہ کل کے تو چہارم عضو کو مطیب کرنا بمنزلہ کل کے ہے - ونحن نذکر الفرق بینہما من بعد ان شاء اللہ تعالی - اور ہم خوشبو لگانے و سر منڈانے مین من بعد فرق بیان کرینگے ان شاء اللہ تعالی - ف - پس منتقی کا قیاس ٹھیک نہین ہے - اگر قرحہ کی دوا مین مرہم وغیرہ کافور وغیرہ اُسکے مانند سے مرکب استعمال کیا تو کفارہ ہے پھر اسکے سوا دوسرے قرحہ مین بھی استعمال کیا تو اُسپر ایک ہی کفارہ ہے جب تک کہ پہلا اچھا نہ ہو - واضح ہو کہ طیب کا استعمال قصد سے ہو یا بغیر قصد ہو برابر ہے چنانچہ اگر ملا رکن اسود کو ہاتھ سے چھوا کہ اُسمین سے بہت عطر لگ گیا تو اُسپر دم واجب ہے اور اگر کم ہو تو صدقہ ہے - المبسوط - اور اگر طیب چھوئی پس اگر کچھ نہین تو کچھ نہین ہے - الکافی - مف - ثم واجب الدم یتادی بالشاۃ فی جمیع المواضع الا فی موضعین - پھر واجب الدم بکری سے سب جگہون مین ادا ہو جاتا ہے سوا دو جگہ کے - ف - یعنی ہر جرم جسمین کہ جرمانہ دم یعنی قربانی واجب کی گئی ہے تو بکری کی قربانی کر دینا سب جگہون مین کافی ہو جاتی ہے سوا دو جگہ کے - نذکرہما فی باب الہدی ان شاء اللہ تعالی - دونون جگہ کو ہم باب الہدی مین ان شاء اللہ تعالی ذکر کرینگے - ف - یعنی اُنمین بدنہ واجب ہے - واضح ہو کہ بدنہ کے واسطے چار جگہ ہین ایک یہ کہ طواف فرض کو حالت جنابت مین کیا دوم حیض مین سوم نفاس مین کیا ہو - چہارم بعد وقوف عرفہ کے جماع کر لیا ہو تو چار دن مین بدنہ واجب ہے لیکن قدوری نے صرف اول و چہارم کو ذکر کیا گویا حیض و نفاس بدرجہ اولی ظاہر ہین - مف - وکل صدقۃ فی الاحرام - اور ہر صدقہ احرام مین - ف - یعنی احرام کے جرم مین - غیر مقدرۃ - جو مقدر نہین ہے - ف - یعنی اسکی کوئی مقدار معین مذکور نہین ہے - فہی نصف صاع من بر - تو وہ گیہون سے نصف صاع مراد ہے - الا ما یجب بقتل القملۃ والجرادۃ - سواے اسکے جو کہ جون و ٹیڑی مار ڈالنے مین لازم آتا ہے - ف - کہ اسمین کچھ صدقہ دیدے جسقدر چاہے - ہکذا روی عن ابی یوسف - ایسا ہی ابو یوسف رح سے روایت کیا گیا ہے - ف - حتی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ٹیڑی سے ایک چھوہارا اچھا ہے - قال فان خضب راسہ بحناء فعلیہ دم - امام محمد رح نے کہا کہ پس اگر محرم نے اپنے سر مین حنا سے خضاب لگایا تو اسپر قربانی واجب ہے - ف - بکری کافی ہے - لانہ طیب قال علیہ السلام الحناء طیب - کیونکہ حنا خوشبو ہے - حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حنا طیب ہے - ف - اسکو

طبرانی رح نے ام سلمہ رض سے اور بیہقی نے خولہ بنت حکیم سے اُنکے اپنی ماں سے روایت کیا - اُسکی اسناد میں عبد اللہ بن لہیعہ
راوی کی تضعیف کی گئی - جواب یہ کہ بعض نے اسکی توثیق کی جیساکہ احمد بن حنبل و احمد بن صالح سے مروی ہے اور طحاوی نے
اسکی حدیث کو حجت ٹھہرایا اور نسائی نے اسکو دوسری اسناد سے روایت کیا - اور اسکی مؤید حدیث انس رض ہے کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کو حنا کے شگوفہ پسند تھے - رواہ احمد - پس حدیث حجت قوی ہے - اور مالک و شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک
حنا طیب نہیں اور استدلال کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ازواج مطہرات تھیں کہ خضاب حاصل کیے ہوئے
تھیں حنا کے ساتھ حالانکہ وہ احرام میں ہوتی تھیں - جواب یہ کہ اُسکو ابن المنذر رح نے بغیر اسناد کے ذکر کیا اور نووی رح
نے کہا کہ یہ حدیث نہیں ملتی ہے - اگر تسلیم کیجاوے تو معنی یہ کہ احرام سے پہلے خضاب کرتی تھیں وہ احرام میں موجود ہوتا تھا
بلکہ یہی معنی زیادہ واضح ہیں - اور اگر ہم مان لیں تو بھی حدیث مرفوع کے مقابلہ میں اُسکو ترجیح نہیں ہو سکتی ہے - م - نع
پس ثابت ہوا کہ سر میں خضاب حنا سے دم لازم ہے - یونہی اگر عورت سر یا ہاتھ میں مہندی لگاوے تو اُسپر دم واجب
ہے - کما فی الفتح - وان صار ملبدا فعلیہ دمان - اور اگر سر ملبد ہو گیا (یعنی مہندی سے لیپ کیا کہ بال جم گئے) تو دم
دو یعنی دو قربانیاں واجب ہونگی - دم للتطیب ودم للتغطیۃ - ایک قربانی بوجہ خوشبو لگانے کے اور ایک قربانی بوجہ سر
ڈھانکنے کے - ف - یہ اُسوقت ہے کہ برابر ایک رات یا دن تمام سر یا چوتھائی پر اس گاڑھی مہندی کو لیپ کیے رہا ہو
ن - ولو خضب راسہ بالوسمۃ لاشئ علیہ - اور اگر مرد نے اپنے سر کو وسمہ سے خضاب کیا تو اُسپر کچھ لازم نہیں ہے
ف - اور یونہی عورت وسمہ ایک درخت کی پتیاں خضاب کے کام میں لائی جاتی ہیں - ع - لانہا لیست بطیب
کیونکہ وسمہ خوشبو نہیں ہے - ت - میں کہتا ہوں کہ اگر وسمہ میں مہندی ملائی تو ظاہر یہ ہے کہ دم واجب ہو بشرطیکہ خوشبو رہے
ورنہ نہیں اور میں نے مسئلہ نہیں پایا - م - وعن ابی یوسفؒ انہ اذا خضب راسہ بالوسمۃ لاجل المعالجۃ من
الصداع فعلیہ الجزاء باعتبار انہ یغلف راسہ - اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ جب محرم نے اپنے سر کو وسمہ سے خضاب
کیا بوجہ درد سر کے معالجہ کے تو اُسپر کفارہ واجب ہے باعتبار اسکے کہ اُسنے اپنا سر ڈھانک دیا - ف - نہ باعتبار خوشبو
کے - لیکن یہ اُسوقت کہ سر یا چہارم حصہ ایک دن یا رات تک ڈھانکا ہو - ف - وہذا ہو الصحیح - اور یہی حکم صحیح ہے
ت - یعنی بمقابلہ غلط روایت کے نہیں بلکہ صحیح بذات خود ہے اسمیں اختلاف نہونا چاہیے کیونکہ ڈھانکنا سر کا بالاتفاق
موجب الدم ہے - مف - اس سے معلوم ہوا کہ احرام سے پہلے سر کو گوند وغیرہ سے ملبد کر لینا ممنوع ہے - پھر واضح ہو کہ اُسوقت
کہ وسمہ مثل غلاف کے ہوجاوے اور اگر ایسا نہو تو اُسپر کچھ نہیں جیسے اشنان وغیرہ سے دھونا - ہاں ابو حنیفہ سے روایت
کیا گیا کہ اسمیں بھی صدقہ دے - مف - ثم ذکر فی الاصل راسہ ولحیتہ - پھر واضح ہو کہ مبسوط میں امام محمد نے سر و
داڑھی کو ذکر کیا - ف - یعنی حنا کے مسئلہ میں کہا کہ سر و داڑھی میں لگاوے تو کفارہ ہے اور فخر الاسلام نے تصریح
کر دی ہے - ن - واقتصر علی ذکر الراس فی الجامع الصغیر - اور جامع صغیر میں صرف سر کے ذکر پر اقتصار کیا - دل
علی ان کل واحد منہما مضمون - پس (جامع صغیر سے) دلالت ہوئی کہ دونوں میں سے ہر ایک پر کفارہ واجب ہے
ف - یہ ضرور نہیں کہ سر مع داڑھی دونوں میں لگاوے تب کفارہ ہو - اقول لیکن کفارہ واحد ہوگا جب کہ مجلس
واحد ہو ورنہ ہر ایک کے لیے علیحدہ ہوگا - م - فان ادہن بزیت فعلیہ دم - اور اگر زیتون کا تیل لگایا تو اُسپر کفارۃ
الدم واجب ہے - عند ابی حنیفۃ رح - یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے - وقالا علیہ الصدقۃ - اور صاحبین نے کہا کہ اُسپر
صدقہ واجب ہے - ف - خواہ بالوں میں استعمال کرے یا بدن میں - الایضاح - مع - وقال الشافعی اذا استعملہ
فی الشعر فعلیہ دم لازالۃ الشعث وان استعملہ فی غیرہ فلاشئ علیہ لانعدامہ - اور شافعی و مالک ع نے کہا کہ اگر اُسنے

روغن زیتون کو بال مین استعمال کیا تو اسپر کفارۃ الدم ہے بوجہ پراگندگی دور کرنے کے اور اگر اسکو سواے بالون کے استعمال کیا تو اسپر کچھ واجب نہین بوجہ ازالہ نہونے کے۔ ولہما انہ من الاطعمۃ۔ اور صاحبین کی دلیل یہ کہ روغن زیتون کھانے کی چیزون سے ہے۔ ف نہ آرایش سے۔ الا ان فیہ ارتفاقا بمعنی قتل الھوام وازالۃ الشعث۔ لیکن اتنی بات ہے کہ اسکے لگنے مین ایک طرح کا انتفاع ہے یعنی جون مار ڈالنے و پراگندگی دور کرنے کے۔ فکانت جنایۃ قاصرۃ پس اتنا انتفاع ایک ناقص جرم ہوگا۔ ف تو صرف صدقہ لازم آویگا۔ ولابی حنیفۃ انہ اصل الطیب۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ روغن زیتون طیب کی اصل ہے۔ ف یعنی خوشبوئین اسی مین ڈالکر غالیہ بنائی جاتی ہین توجو چیز کہ غالیہ سے لازم ہوتی ہے وہ اسکی اصل سے لازم ہوگی جیسے جو کچھ کبوتر شکار کرنے سے لازم وہی اسکا انڈا ضائع کرنے سے واجب ہے۔ م۔ ولا یخلو عن نوع طیب۔ اور خود بھی ایک طرح کی خوشبو سے خالی نہین ہے۔ ویقتل الھوام۔ اور وہ ہوام یعنی جون وغیرہ کو قتل کرتا ہے۔ ویلین الشعر۔ اور بالون کو نرم کرتا ہے۔ ویزیل التفث والشعث۔ اور ناگوار بو کو اور پراگندگی کو دور کرتا ہے۔ ف پس اسکے استعمال مین بہت سی باتین انتفاع کی جمع ہوگئین۔ فیتکامل الجنایۃ بھذہ الجملۃ فیوجب الدم۔ پس ان سب کی وجہ سے جرم پورا ہوگیا تو وہ دم کا موجب ہوگا۔ ف یہی ایک روایت احمد رح سے ہے۔ اگر کسی نے چربی یا ریواج کا استعمال کیا تو کچھ لازم نہین ہے۔ مع۔ اگر وہم ہو کہ بقول صاحبین روغن زیتون تو کھانے کی چیز ہے نہ لگانے کی تو یہ باتین کہان سے ہونگی جواب دیا کہ۔ وکونہ مطعوما لاینافیہ کالزعفران۔ اور اسکا کھانے کی چیز ہونا ان باتون سے منافی نہین جیسے زعفران۔ ف کہ بالاتفاق خوشبو اور کھانے کی چیز ہے۔ وھذا الخلاف فی الزیت البحت والحل البحت۔ اور یہ اختلاف مذکور خالص روغن زیتون اور خالص تل کے تیل مین ہے۔ ف یعنی جو مطیب۔ اما المطیب منہ۔ رہا روغن زیتون یا تل مین سے جو مطیب کیا ہوا ہو۔ ف یعنی تیل مین خوشبودار پھول ڈالے گئے ہون۔ کالبنفسج والزنبق وما اشبھھما۔ مانند بنفشہ و چنبیلی و مانند انکے۔ ف سرخ گل و بیلا وغیرہ۔ یجب باستعمالہ الدم بالاتفاق لانہ طیب۔ تو اسکے استعمال سے بالاتفاق دم واجب ہوگا کیونکہ وہ طیب ہے۔ ف جسکے اصل روغن زیتون وتل ہے۔ وھذا اذا استعملہ علی وجہ التطیب۔ اور یہ سب ایسی صورت مین کہ اسکو خوشبو لگانے کے طور پر استعمال کیا ہو۔ ف خواہ خالص روغن کو یا مطیب روغن بنفشہ و روغن چنبیلی وغیرہ بناکر۔ ولو داوی بہ جرحہ او شقوق رجلہ فلا کفارۃ علیہ۔ اور اگر روغن زیتون کے ساتھ اپنے زخم یا پانون کے شگاف کا علاج کیا تو اسپر کفارہ واجب نہین ہے۔ لانہ لیس بطیب فی نفسہ انما ھو اصل الطیب۔ کیونکہ روغن مذکور بذات خود طیب نہین ہے وہ تو طیب کی اصل ہے۔ ف باین طور کہ اسمین طیب ڈالکر غالیہ وغیرہ بناتے ہین۔ اور یہ شافعی و صاحبین کی راے مین ظاہر ہے۔ او ھو طیب من وجہ۔ یا وہ ایک وجہ سے خود طیب ہے۔ ف براے ابو حنیفہ رح فیشترط استعمالہ علی وجہ التطیب۔ پس اسکا استعمال بطرق خوشبو لگانے کے شرط کیا گیا ہے۔ ف تب کفارہ ہوگا۔ اور بدون اسکے وہ کفارہ واجب کرنے کی قوت نہین رکھتا۔ اور یہان استعمال بطور دوا ہوا ہے۔ بخلاف ما اذا تداوی بالمسک وما اشبھہ۔ بخلاف اسکے جب کہ مشک و اسکے مانند سے دوا کی۔ ف جیسے عنبر و کافور و زعفران بلکہ خود روغن مذکور مطیب کیا ہوا۔ تو انمین بدون شرط مذکور کفارہ ہے۔ وان لبس ثوبا مخیطا۔ اور اگر محرم نے سلا ہوا کپڑا پہنا۔ او غطی راسہ۔ یا اپنا سر ڈھکا۔ یوما کاملا۔ ایک دن پورا۔ ف یا ایک رات پوری یا زیادہ دونون پہنے یا ڈھکے رہے۔ فعلیہ دم۔ تو اسپر دم لازم ہے۔ ف خواہ احرام باندھنے کی حالت مین پہنے ہوے ایک دن گذارا یا بعد احرام کے پہنا۔ اور خواہ اپنے اختیار سے پہنا ہو یا کسی کے زبردستی یا بحالت

خواب پہنایا۔ ف۔ پس شرط الدم پورا دن یا پوری رات ہے۔ وان کان اقل من ذلک فعلیہ صدقۃ۔ اور اگر ایک دن
کامل سے کم ہوا تو اسپر صدقہ لازم ہے۔ وعن ابی یوسف انہ اذا لبس اکثر من نصف یوم فعلیہ دم۔ اور ابو یوسف سے
مروی ہے کہ جب محرم نے آدھے دن سے زائد مخیط پہنا تو اسپر دم واجب ہے۔ ف۔ کیونکہ اکثر بحکم الکل ہے۔ وھو قول
ابی حنیفۃ اولا۔ اور یہی پہلے ابو حنیفہ رح کا قول تھا۔ ف۔ پھر امام رح نے اس سے رجوع کیا کہ دن پورا چاہیے
کیونکہ اکثر بحکم کل احتیاط میں ہے اور یہاں کم میں صدقہ موجود تو کامل جرمانہ کے لیے کمال جرم ضرور ہے۔ یہی ظاہر الروایۃ
ہے۔ م۔ وقال الشافعی یجب الدم بنفس اللبس۔ اور شافعی رح نے کہا کہ پہنتے ہی دم واجب ہو جائیگا۔ لان
الارتفاق یتکامل بالاشتمال علی بدنہ۔ کیونکہ انتفاع راحت حاصل کرنا اسکے بدن پر شامل ہوتے ہی کامل
ہو جائیگا۔ ولنا ان معنی الترفق مقصود من اللبس۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ پہننے سے راحت کے معنی مقصود
ہیں۔ ف۔ یعنی سردی یا گرمی دفع کرنا۔ کیونکہ پہننا اسی واسطے ہے۔ فلا بد من اعتبار المدۃ لیحصل علی الکمال
ویجب الدم۔ تو مدت کا معتبر ہونا ضرور ہے تاکہ راحت مقصود بدرجہ کمال حاصل ہو اور دم واجب ہو۔ فقدر بالیوم
پس وہ مدت ایک یوم مقرر کی گئی۔ لانہ یلبس فیہ ثم ینزع عادۃ۔ کیونکہ عادت کی راہ سے دن میں لباس پہنا
جاتا پھر اتار دیا جاتا ہے۔ ف۔ یہ ہمارے تینوں اماموں کا قیاس ہے پس اگر اسنے معمولی راحت کامل ایک روز پہنکر
حاصل کی تو دم واجب ہے۔ ویتقاصر فیما دونہ الجنایۃ۔ اور اس مدت سے کم پہننے کی صورت میں جرم میں قصور ہوگا
فتجب الصدقۃ۔ تو صدقہ واجب ہوگا۔ غیر ان ابا یوسف اقام الاکثر مقام الکل۔ لیکن اتنی بات میں اختلاف
ہے کہ ابو یوسف نے دن کے اکثر حصہ کو کل کے قائم مقام کر دیا۔ ف۔ ورنہ ابو یوسف کے نزدیک بھی مدت معتبر ایک
دن ہے۔ اور طرفین رح نے کمی میں صدقہ رکھا۔ خزانۃ الاکمل میں ہے کہ ایک گھڑی سے کم ہو تو ایک مٹھی گیہوں ورنہ نصف
صاع گیہوں میں۔ ع ف۔ یہ سب اسوقت ہے کہ پہننے کے کپڑے کو ایسی طور پر پہنا ہو۔ ولو ارتدی بالقمیص۔ اور اگر محرم
نے قمیص کو بطور چادر اوڑھا۔ او اتشح بہ۔ یا قمیص سے اتشاح کیا۔ ف۔ یعنی داہنی بغل سے نکال کر بائیں مونڈھے
پر ڈالی جیسے محرم پہنا کرتے ہیں۔ او اتزر بالسراویل۔ یا پائجامہ کے ساتھ لنگی باندھی۔ ف۔ یعنی ٹانگوں میں لپیٹ
لیا جیسے لنگی۔ فلا باس بہ۔ تو اسکا کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی ان صورتوں میں اسپر صدقہ بھی لازم نہیں ہے۔ لانہ
لم یلبسہ لبس المخیط۔ کیونکہ اسنے سلے ہوئے کپڑے کو اسکے پہننے کے طور پر نہیں پہنا۔ وکذا لو ادخل منکبیہ فی القباء
ولم یدخل یدیہ فی الکمین۔ اور اسی طرح اگر قبا میں اپنے مونڈھے ڈالے اور آستینوں میں اپنے دونوں ہاتھ نہیں
ڈالے۔ ف۔ تو بھی اسپر صدقہ نہیں ہے۔ خلافا لزفر۔ بخلاف قول زفر کے۔ ف۔ اور بخلاف قول شافعی کے
کہ انکے نزدیک کفارہ ہے۔ اور ہمارے نزدیک بالاتفاق نہیں ہے۔ لانہ ما لبسہ لبس القباء۔ کیونکہ اسنے قبا کے پہناوے
کے طور پر اسکو نہیں پہنا۔ ف۔ اور یہی حکم طیلسان میں ہے۔ ولھذا یتکلف فی حفظہ۔ اور اسی جہت سے وہ اسکی حفاظت
میں تکلف کریگا۔ ف۔ کیونکہ وہ کندھے پر نہیں ٹھہر سکتی ہے۔ لہذا ہم نے کہا کہ اگر طیلسان یا قبا کو گھنڈی تکمہ وغیرہ سے
روک دیا ہو تو ایک دن پہننے میں اسپر کفارۃ الدم واجب ہوگا۔ اور اگر چادر میں گرہ دی یا ازار کو کمر بند سے کس لیا بس
ایک دن یہ مکروہ ہے کیونکہ سلی ہوئی کے مشابہ ہوئی۔ اور اگر قبا کی سلائی توڑ کر لنگی باندھی تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ ع ف۔ والتقدیر
فی تغطیۃ الراس من حیث الوقت ما بیناہ۔ اور سر ڈھکنے کے بارہ میں وقت کی راہ سے وہی اندازہ ہے جو ہم نے
بیان کر دیا۔ ف۔ یعنی ایک روز کامل۔ ولا خلاف انہ اذا غطی جمیع راسہ یوما کاملا یجب علیہ الدم۔ اور کچھ خلاف
نہیں کہ اگر سب سر کو پورے ایک روز ڈھانکے تو اسپر قربانی واجب ہوگی۔ لانہ ممنوع عنہ۔ کیونکہ یہ امر ممنوع ہے۔ ولو غطی

بعض راسه - اور اگر اپنے تھوڑا سر ڈھانکا - ف - تو اسمین اختلاف ہی - فالمروی عن ابی حنیفة انہ اعتبر الربع
اعتبارا بالحلق والعورة - تو ابو حنیفہ رح سے اسپر دم لازم ہی یہی مروی ہی کہ امام رح نے چہارم کو اعتبار کیا بر قیاس حلق
وعورت کے - ف - یعنی جیسے حلق مین چہارم سر مونڈنا کافی ہی یا احرام مین مونڈنے سے اور چہارم شرمگاہ کھلنے سے نماز
فاسد ہی اسی طرح چہارم سر ڈھکنے سے کفارہ واجب ہوگا - اگر وہم ہو کہ وجوب الدم تو انتفاع مقصود سے ہوتا ہی تو اسکی
تحقیق کر دی بقولہ - وہذا لان ستر البعض استمتاع مقصود یعتادہ بعض الناس - اور یہ اسوجہ سے ہی کہ
بعض سر ڈھکنا انتفاع مقصود ہی یہ بعض لوگون کی عادت ہی - ف - یعنی عادت کے درجہ کامل کو یہ انتفاع پہونچاحتی کہ
ترک وعراقی لوگ ایسی چھوٹی ٹوپی پہنتے ہین کہ بقدر چہارم سر ڈھکتا ہی - وعن ابی یوسف انہ یعتبر اکثر الراس اعتبارا
للحقیقة - اور ابو یوسف سے مروی ہی کہ انھون نے زیادہ حصہ سر کو معتبر رکھا بقیاس حقیقت کے - ف - یعنی بقیاس
حقیقی کثرت کے اور حقیقی کثرت بمقابلہ کثرت کے معلوم ہوا کرتی ہی حتی کہ تہائی بہ نسبت چوتھائی کے کثیر ہی مگر نصف سے قلیل ہی
تو ہر ایک تہائی و چوتھائی بلحاظ حکم کے کثیر ہین نہ حقیقت مین - کذا قال العینی - اور ظاہر یہ کہ بقیاس حقیقت یعنی حقیقی سر
ڈھکنے پر قیاس کیا اور وہ پورا سر ڈھکنے سے ہی اور اکثر بمنزلہ کل ہوتا ہی تو اکثر مین بھی دم واجب ہوگا جیسے حقیقی ڈھکنے مین ہی
اور یہی فتح القدیر سے لائح ہوتا ہی اگرچہ اس جملہ کی تفسیر نہین لکھی - بدائع مین یہی قول امام محمد سے ذکر کیا ہی - محقق نے کہا کہ یہی قول
بنظر دلیل اوجہ و اقوی ہی - الخ - پھر لکھا کہ چوتھائی کے اعتبار پر یہ مسائل نکالے گئے کہ اگر محرم نے سر یا چہرہ مین پٹی باندھی
ایک رات یا ایک دن تو اسپر صدقہ ہی مگر جب کہ چہارم مقدار اسے ڈھکے تو دم ہی - اگر کہین اور جسم مین باندھے تو کچھ نہین - اگرچہ
بہت ہو مگر بغیر عذر مکروہ ہی - اگر مرد یا عورت چوتھائی چہرہ ڈھکے تو اسپر دم ہی - دونون کان اور گدی اور ٹھوڑی سے نیچے کی
ہوئی داڑھی ڈھکنے مین مضائقہ نہین - جیسے ناک پر ہاتھ رکھنا نہ کپڑا - واضح ہو کہ جہان ایک دم یا صدقہ بیان کیا ہی اگر قارن
ہو تو اسپر دوگونہ ہی یعنی بوجہ دو احرام عمرہ و حج کے - واذا حلق ربع راسہ او ربع لحیتہ فصاعدا - اور اگر محرم نے مونڈا
اپنا چوتھائی سر یا چوتھائی داڑھی یا اس سے زیادہ - ف - کل سر و کل داڑھی تک - فعلیہ دم - تو اسپر قربانی لازم
ہی - فان کان اقل من الربع فعلیہ صدقة - پس اگر چہارم سے کم ہو تو اسپر صدقہ ہی - ف - ترکیب بیان مفید ہی
کہ اگر متفرق جگہون سے حلق کرے تو مجموعہ قدر چہارم یا زائد ہو پس اگر کم ہو تو صدقہ ہی م - بالجملہ چہارم کا اعتبار بالاتفاق
عامہ مشائخ نے ذکر کیا اور یہی صحیح ہی ع - وقال مالک لا تجب الا بحلق الکل - اور مالک نے کہا کہ دم نہین واجب
مگر کل سر یا کل داڑھی مونڈنے مین - ف - کیونکہ قولہ تعالی ولا تحلقوا رؤسکم یعنی مت مونڈو اپنے سرون کو - کل سر
مونڈنے پر ہی - وقال الشافعی یجب بحلق القلیل اعتبارا بنبات الحرم - اور شافعی رح نے کہا کہ قربانی واجب ہی
قلیل مونڈنے مین (یعنی بقدر تین بال ع -) بر قیاس حرم کی نباتات کے - ف - یعنی جس نے حرم کی گھاس و نبات
مین سے کوئی ممنوع اکھاڑی یا چھیلی تو قلیل ہو یا کثیر ہو دم واجب ہی کیونکہ وہ حرام کی گئی یون ہی احرام مین بال محفوظ
کیے گئے ہین سم - ولنا ان حلق بعض الراس ارتفاق کامل لانہ معتاد - اور ہماری دلیل یہ کہ تھوڑا سر مونڈنا
پورا ارتفاق یعنی انتفاع ہی کیونکہ یہ معتاد ہی - ف - یعنی لوگون کی عادت ہی پس عادت بوجہ اپنے مقصود راحت و
منفعت سے ہی دیکھو چنانچہ ترک مرف درمیان سے چاند مونڈتے ہین تو جب معلوم ہوگیا کہ سر مین سے بعض مونڈنا بھی
انتفاع ہی اور یہی احرام مین ممنوع - فتکامل بہ الجنایة - تو اسی قدر پر جرم پورا ہو جائیگا - ف - غیر از نیکہ احتمال
زینت ہی تو احتیاطا دم واجب ہوا - ف - اس سے معلوم ہوا کہ بیان بعض کا اعتبار ہمارے ائمہ کے نزدیک بالاتفاق
ہی - و [illegible] سے کم کی صورت مین جرم ناقص ہوگا - ف - پس صدقہ ہی [illegible]

ربع العضو لانہ غیر مقصود - برخلاف چہارم عضو کو خوشبو لگانے کے کیونکہ وہ غیر مقصود ہے - ف - اور معلوم ہو چکا کہ
جنایت جب بدرجہ مقصود کامل ہو تب کفارۃ الدم ہوتا ہے - یہ تو چہارم سر مین تقریر تھی - وکذا حلق بعض اللحیۃ معتاد
بالعراق وارض العرب - اور یون ہی داڑھی مین سے بعض مونڈنا عراق وعرب مین معتاد ہے - ف - پس یہ فعل
اگرچہ جائز نہ ہوتا تو معلوم ہوا کہ کل سے کم مین بعض لوگون کا انتفاع حاصل کرنا معمول ہو رہا ہے اور مدار جرمانہ کا اسی پر کہ
راحت وانتفاع ممنوعہ مین تصور کرے پس چہارم داڑھی مونڈنے مین بھی کامل جرم ہے لہذا کامل جرمانہ یعنی دم واجب ہے - فرع
اپنا سر مونڈا اور قربانی دی پھر دن مین اپنی داڑھی مونڈی تو دوسرا دم دے - اگر ایک ہی جلسہ مین سر و داڑھی و بغلین و تمام
بدن مونڈا یا منڈایا تو اسپر ایک ہی قربانی ہے اور اگر جلسہ مختلف ہون تو ہر جلسہ کے واسطے ایک قربانی ہے یہ شیخین کا قول
ہے - وضو مین کچھ بال سر و داڑھی سے ٹوٹے تو اسپر ایک لپ گیہون ہین - یون ہی جب روٹی پکانے مین جل جاوین
خزانۃ الاکمل مین ہے کہ ایک لٹ بال مین نصف صاع ہے - مف - وان حلق الرقبۃ کلہا فعلیہ دم - اور اگر اپنی سب گدی
منڈائی تو اسپر ایک دم ہے - لانہ عضو مقصود بالحلق - کیونکہ یہ ایسا عضو ہے کہ قصد کر کے مونڈا جاتا ہے - ف -
چنانچہ بہت لوگ راحت و زینت کے لیے مونڈتے ہین - ف - اگرچہ مکروہ فعل ہے - م - وان حلق الابطین او احدہما
فعلیہ دم - اور اگر محرم نے دونون بغل یا ایک کو حلق کیا تو اسپر ایک دم لازم ہے - ف - اور قاضیخان مین ہے کہ اگر
بغل مین بہت بال ہون تو چہارم بغل سے دم ہے ورنہ کل سے مگر معروف وہ ہے جو شیخ مصنف رح نے مطلقاً ذکر کیا -
ف - اور ہر ایک موجب الدم ہے - لان کل واحد منہما مقصود بالحلق لدفع الاذی ونیل الراحۃ فاشبہ العانۃ
کیونکہ ہر بغل مونڈنے مین قصد کیجاتی ہے تاکہ گندگی دور اور راحت حصول ہو تو عانہ کے مشابہ ہو گئی - ف - یعنی زیر ناف
کیونکہ زیر ناف مونڈنے مین دم واجب ہے تو ہر بغل مین بھی - پھر افادہ کیا کہ - ذکر فی الابطین الحلق ہہنا - امام محمد
نے بغلون کے بارہ مین یہان یعنی جامع صغیر مین لفظ حلق ذکر کیا - ف - یعنی مونڈنا - وفی الاصل النتف - اور
مبسوط مین لفظ نتف یعنی بال اکھاڑنا ذکر کیا - ف - تو کچھ اختلاف نہین ہے بلکہ نتف بغل مین عادت ہے - وہو السنۃ
اور یہی سنت ہے - ف - اور مبسوط مین کہا مونڈنا بھی جائز بے کراہت ہے - پھر دیگر اعضا مین امام رح سے روایت
نہین - الکافی مع - وقال ابو یوسف ومحمد اذا حلق عضوا فعلیہ دم وان کان اقل فطعام - اور ابو یوسف
و محمد نے کہا کہ اگر ایک عضو حلق کیا تو اسپر قربانی واجب ہے اور اگر عضو سے کم ہو تو طعام لازم ہے - ف - یون ہی امام محمد
نے جامع صغیر مین ذکر کیا - اراد بہ الصدر والساق وما اشبہ ذلک - مراد امام محمد کے لفظ عضو سے سینہ
و ران وہ جو اسکے مشابہ ہو - ف - جیسے پنڈلی مراد مقصود بحلق سے یہ کہ لوگون مین بقصد راحت وانتفاع اسکا مونڈنا
پایا جاوے اگرچہ وہ خلاف سنت فعل کرین لہذا سینہ و ساق کامل مین دم واجب ہے - لانہ مقصود بطریق التنور
کیونکہ یہ ہر ایک عضو بطریق نورہ لگانے کے مقصود ہوتا ہے - ف - یہی فخر الاسلام نے ذکر کیا - یعنی بعضی لوگ اپنی راحت
و زینت کی غرض سے انکے بالون کو قصداً نورہ لگا کر دور کرتے ہین اور حلق بھی بال دور کرتا ہے - فیتکامل بحلق کلہ - پس
جرم پورا ہو گا پورا عضو مونڈنے کے ساتھ - ف - تو دم آیا - ویتقاصر عند حلق بعضہ - اور جرم ناقص ہو گا تھوڑا
عضو مونڈنے کی صورت مین - ف - پس صدقہ ہے - واضح ہو کہ مبسوط مین صریح سینہ و ساق کو مونڈنے مین غیر مقصود کہا
ہے - شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہی وجہ ہے کیونکہ انکا حلق دوسرے عضو کے ضمن مین ہوتا ہے نہ قصدی - کما فی الفتح - مین کہتا ہون
کہ مقصود بحلق کے یہ معنی نہین کہ دوسرے کے ضمن مین ہو ورنہ بغل و عانہ سے کچھ لازم نہو بلکہ جو مترجم نے ذکر کیے پس وہ اگرچہ
امام محمد کے زمانہ مین معتاد نہو مگر ہمارے زمانہ و دیار مین لوگون مین کثرت سے رائج ہے تو صحیح وہ جو مصنف رح نے اختیار فرمایا

فالله تعالیٰ اعلم - م - اور چاروں ائمہ مجتہدین کے نزدیک کفارہ واجب ہونے میں حلق یعنی مونڈنے اور اکھاڑنے اور
نورہ لگا کر گرانے میں کچھ فرق نہیں ہے ح - وان اخذ من شاربه فعلیه طعام حکومة عدل - اور اگر محرم نے اپنی مونچھ
سے کتر لیا (یا مونڈا علی الاصح - ف) تو اسپر طعام ہے وہ حکومت عدل ہے - ف - یعنی دو عادل جو عدل سے حکم
کردیں کہ اپنی رائے سے نہیں بلکہ - معناه انه ینظر ان هذا الماخوذ کم یکون من ربع اللحیة - اسکے معنی یہ کہ دیکھا جاوے
کہ جو کترا ہے وہ چہارم داڑھی سے کتنا ہوتا ہے - ف - یعنی چہارم داڑھی میں دم واجب ہے تو یہ چوتھائی سے کیا نسبت رکھتا
ہے - مثلاً چوتھائی داڑھی سے چوتھائی کی یا آٹھویں حصہ کی - فیجب علیه الطعام بحسب ذلک - پس اسپر اسی
حساب سے طعام واجب ہوگا - حتی لو کان مثلا مثل ربع ربع اللحیة یلزمه ربع قیمة الشاة - حتی کہ اگر فرض
کرو کہ چہارم داڑھی کا چوتھائی ہوا تو بکری کے قیمت کا چوتھائی لازم ہوگا - ف - اور اگر نصف ہو تو قیمت کا نصف
لازم ہے - پھر اس قیمت کا طعام خرید کر مساکین کو تقسیم کرے - م - ولفظة الاخذ من الشارب - اور مونچھ سے اخذ
کرنا یعنی لینا - ف - یہ لفظ اس امر کی دلیل نہیں کہ اگر مونڈے تو قربانی لازم ہوگی بلکہ - تدل علی انه هو السنة
فیه دون الحلق - یہ لفظ دلالت کرتا ہے کہ مونچھ میں یہی سنت ہے نہ کہ مونڈنا - ف - یعنی مونڈنا اور کتر لینا برابر ہے
اور اخذ یعنی کتر لینا امام محمد نے اسلیے ذکر کیا کہ مونچھ میں کترنا ہی سنت ہے - پھر کترنا تھوڑا یا بہت - تو فرمایا - والسنة
ان یقص حتی یوازی الاطار - اور سنت اتنا رکھنا کہ اطار سے مقابل ہو جاوے - ف - اطار جہاں ہونٹھ کی کھال
و گوشت ملا ہے پس اسکے مقابل ہو جاوے تو اسکو قص کہا اور اس سے زیادہ رکھنے کو حفو کہتے ہیں - یہ جو مصنف رحمہ اللہ نے
ذکر کیا یہ بعض متاخرین مشائخ کے نزدیک سنت اور یہی مذہب فقہاء مدینہ اور مالک رح کا ہے اور جمہور کے نزدیک احفاء
سنت ہے یعنی قص سے زیادہ جو مونڈنے کے برابر ہے حتی کہ امام طحاوی نے اسکو مونڈنا لکھا اور کہا کہ یہی ابو حنیفہ و صاحبین
کا قول ہے - اور یہی محیط میں مذکور ہے اور دلیل فریق اول کی وہ احادیث جنمیں لفظ قص واقع ہے از انجملہ حدیث عمار بن یاسر
و مغیرة بن شعبه عند ابی داؤد اور حدیث عائشه رض عند مسلم والاربعة - وحدیث ابو ہریرة عند مسلم - اور دلیل فریق دوم
کی یہ کہ قص سے مراد احفاء کے درجہ تک رکھنا کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنه جو لفظ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث
یاد کر کے روایت کرتے اور ابن عمر رض نے احفاء روایت کیا - رواه مسلم والترمذی وہی حدیث انس میں ہے روایت طحاوی
والبزار ستر ہے - مع - واضح ہو کہ حدیث انس میں مونچھیں رکھنے اور داڑھی چھوڑنے کے حکم کے بعد طحاوی کی روایت
میں فائدہ ہے کہ یہودیوں سے مشابہت مت کرو - اور بزار رح کی روایت میں ہے کہ مجوس سے مخالفت کرو - پس اللہ تعالیٰ
کہ یہود سے مونچھوں میں اور مجوس سے داڑھی میں مخالفت ہے - پس اگر داڑھی مونڈی یا مونڈنے کے مانند کر دی تو مشابہت
مجوس بلکہ نصاریٰ یا یہود سے مکروہ تحریمی ہے حتی کہ شیخ محقق نے لکھا کہ کسی نے اسکو جائز نہیں کہا - رہی ایک مشت کی
تقدیر تو اسمیں اتباع آثار سلف ہے - اور اگر مونچھیں بڑھائیں اور نہ کتریں تو مشابہت یہود بلکہ نصاریٰ و مجوس سے مکروہ
تحریمی ہے - والله تعالیٰ اعلم - م - قال وان حلق موضع المحاجم فعلیه دم عند ابی حنیفة رح - قدوری نے کہا کہ
اگر پچھنے لگانے کی جگہ کو مونڈا تو امام ابو حنیفہ کے اجتہاد میں اسپر قربانی واجب ہے - وقالا علیه صدقة لانه انما یحلق
لاجل الحجامة وهی لیست من المحظورات فکذا ما یکون وسیلة الیها - اور صاحبین نے کہا کہ اسپر صدقہ لازم
ہے کیونکہ اسنے تو فقط پچھنے لینے کی جہت سے مونڈا اور پچھنے لگانا احرام کی ممنوعات سے نہیں ہے تو جو چیز پچھنے لینے کا
وسیلہ ہو وہ بھی ممنوع نہیں - ف - تو اس راہ سے اسمیں کچھ جرم بھی نہیں ہے - الا ان فیه ازالة شیء من التفث
لیکن اس مونڈنے میں تفث میں سے کچھ دور کرنا ہوا - ف - یعنی احرام میں جو عاشقانہ صورت میں رہنا دام تھا

سے بوٹ ہوکر مردہ کی طرح میل کچیل پراگندہ بال لگائے رہتا ہے اس مونڈنے میں اتنی جگہ سے میل کچیل دور کرنا بھی ہوجاتا ہے
تفث دور کرنا منع ہے لیکن اسنے پورا تفث دور نہیں کیا - **فتجب الصدقة** - تو صدقہ واجب ہوگا - ف - اور زیلعی نے
صاحبین کے استدلال میں کہا کہ یہ مونڈنا قلیل ہے تو قربانی کا موجب نہ ہوگا جیسے سوائے حجامت کے قلیل مونڈنے میں
قربانی نہیں ہے - ابن الہمام نے اسکو اظہر کہا - **ولابی حنیفة ان حلقه مقصود لانه لا یتوسل الی المقصود الا به** -
اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ اسکا مونڈنا مقصود ہے کیونکہ مقصود کی جانب بدون اسکے توسل نہیں ہوسکتا - **وقد
وجد ازالة التفث** - حالانکہ پایا گیا تفث دور کرنا - ف - تفث کے ساتھ عن عضو کامل - پورے عضو سے
فتجب الدم - تو قربانی واجب ہوگی - ف - پورے عضو سے یہ ارادہ کیا کہ پچھنے لگانے کے حق میں یہ پورا ہے -
وان حلق راس محرم بامره او بغیر امره - اور اگر محرم نے دوسرے محرم کا سر مونڈا خواہ اسکے حکم سے یا بغیر اسکے حکم
کے - ف - مثلاً سوتا تھا - اگرچہ چہارم سر یا چہارم داڑھی یا مانند اسکے قبل نصف عمرہ [illegible] -
فعلی الحالق الصدقة - تو مونڈنے والے پر صدقہ واجب ہے - **وعلی المحلوق دم** - اور جسکا سر مونڈا گیا اسپر قربانی
واجب ہے - ف - اسی کو شیخ نے مختار و مزنی رح نے اختیار کیا ہے - **وقال الشافعی لا یجب ان کان بغیر امره
بان کان نائما** - اور شافعی رح نے کہا کہ محلوق پر قربانی نہیں واجب اگر بدون اسکے حکم کے ہو بایں طور کہ محلوق سوتا ہو
ف - یا اغماء وغیرہ سے بیہوش ہو یا مجبور کیا گیا ہو اس حالت میں حالق نے مونڈا - بلکہ اصح قول میں حالق پر فدیہ ہے
اور یہی مالک و احمد کا قول ہے - اور محلوق بغیر حکم کے صورتوں میں بری ہے - ع - **لان من اصله ان الاکراه یخرج المکره
من ان یکون مواخذا بالحکم لفعله** - کیونکہ شافعی رح کی اصل سے یہ ہے کہ جس شخص پر اکراہ کیا گیا ہو تو اکراہ اس مجبور
کو اس امر سے خارج کردیتا ہے کہ فعل کے حکم سے وہ ماخوذ ہو - ف - نہ دنیا میں نہ آخرت میں تو سر مونڈنے کے حکم یعنی قربانی
سے جو مجبور کیا گیا وہ بری ہے - **والنوم ابلغ منه** - اور نیند تو اکراہ سے بڑھ کر ہونے میں زیادہ ہے - ف - پس سوتا ہوا محلوق
بدرجہ اولی بری ہے - **وعندنا بسبب النوم والاکراه ینتفی الماثم دون الحکم** - اور ہمارے نزدیک بسبب نواب کے
اور اکراہ کے گناہ دور ہوتا ہے نہ حکم - ف - یعنی آخرت میں اسپر مواخذہ نہ ہوگا مگر دنیاوی حکم نہیں دور ہوتا چنانچہ [illegible]
میں بدل تفتیش ہے تو قربانی ساقط نہ ہوگی - **وقد تقرر سببه** - درحالیکہ قربانی کا سبب مقرر ہوچکا - **وهو ما نال من
الراحة والزینة** - اور یہ سبب وہ راحت و زینت ہے جو اسنے پائی - ف - زینت یہ کہ بالوں کی پراگندگی دور ہوئی -
فیلزمه الدم حتما - تو اسپر قربانی حتماً لازم ہوگی - ف - یعنی صرف قربانی متعین ہوگی اور اسکو سوائے قربانی کے روزہ
یا طعام دینے سے چھٹکارا نہ ہوگا - **بخلاف المضطر** - برخلاف مضطر کے - ف - یعنی جو شخص کسی بیماری سے سر کے حلق
پر مجبور ہو - **حیث یتخیر** - کیونکہ وہ مختار کیا جاتا ہے - ف - چاہے قربانی دیدے یا چھ مساکین کو طعام دیدے یا
تین روزے رکھے - **لان الآفة هناك سماوية وهنا من العباد** - اسکی وجہ یہ ہے کہ مضطر کی صورت میں آفت آسمانی
ہے اور یہاں محلوق کی صورت میں بندوں کی طرف سے ہے - ف - رہا یہ کہ اچھا محلوق نے قربانی دی مگر چونکہ اسکا
کچھ قصور نہیں تھا تو حالق نے اسپر ظلم کیا ہے کیا ناکردہ اپنا تاوان واپس لے - جواب دیا - **ثم لا یرجع المحلوق راسه
علی الحالق** - پھر جسکا سر مونڈا گیا وہ مونڈنے والے سے واپس نہیں لے سکتا - ف - جو مال اسنے قربانی میں خرچ
کیا - **لان الدم انما لزمه بما نال من الراحة** - کیونکہ قربانی تو اسپر اسی راحت کی وجہ سے لازم آئی جو اسنے پائی ہے - ف
تو قربانی اسی راحت کا عوض ہے - **فصار کالمغرور فی حق العقر** - تو محلوق مذکور مانند مغرور کے دربارہ عقر ہوگیا
[illegible]

۴۰

جس نے وطی کیا تھا یا عقر وہ مال جو شبہ کی وجہ سے وطی کرنے کے لازم آوے چنانچہ کتاب النکاح میں انشاء اللہ تعالیٰ
آویگا - اور اسکی بہت صورتیں ہیں ازانجملہ یہ کہ زید نے کہیں سے ایک باندی خرید کر موطوءہ بنایا اور اس سے بچہ ہوا پھر خالد نے
دعوی کیا کہ یہ باندی میری ملک ہے بغیر میری اجازت کے کسی نے اسکو فروخت کیا چنانچہ قاضی نے خالد کے واسطے فیصلہ
کیا تو زید پر واجب ہوگا کہ باندی مع اسکے وطی کرنے کے عقر اور بچہ کی قیمت کے خالد کو دے پھر بچہ کی جو قیمت دینی پڑی
وہ زید فروخت کرنے والے سے واپس لیگا جس نے اسکو دھوکا دیا اگر عقر نہیں لے سکتا کیونکہ عقر بوجہ وطی کے ہے جسکا نفع
خود اسنے لیا ہے - اسی طرح مسئلہ کتاب میں حلق کا نفع محلوق نے پایا تو قربانی کی قیمت حالق سے نہیں لے سکتا ہے - مترجم
کہتا ہے کہ یہ بعید واللہ اعلم یہ بھی ہے کہ قربانی کا سبب اگرچہ محرم کی طرف سے ہے لیکن واجب فرمانا اور ادا کرنے میں حصول ثواب حقیقی
پس باوجود اس ثواب کے اسکو اختیار نہیں ہے کہ حالق سے قیمت واپس لے جبکہ ثواب اسکے واسطے ہوا - فافہم - م
وکذا اذا کان الحالق حلالا لایختلف الجواب فی المحلوق راسہ - اور اسی طرح جب مونڈنے والا حلال ہو
یعنی محرم نہ ہو تو بھی محلوق کے حق میں حکم جدا نہیں ہوگا - ف - بلکہ جب حلال نے محرم کا سر خواہ باجازت یا بے اجازت
مونڈا تو محرم پر حتماً قربانی متعین ہے کیونکہ راحت تو اسی کو حاصل ہے - **اما الحالق تلزمہ الصدقۃ فی مسالتنا فی الوجہین** -
یا مونڈنے والا تو ہمارے اس مسئلہ میں دونوں صورتوں میں اسپر صدقہ واجب ہوگا - ف - یعنی حالق جب محرم ہو
تو خواہ اجازت سے مونڈا ہو یا بغیر اجازت کے بہر صورت حالق پر قربانی لازم ہے - **وقال الشافعی لاشئی علیہ** - اور
شافعی رح نے کہا کہ حالق پر کچھ نہیں ہے - ف - عینی رح نے لکھا کہ یہی قول مالک و احمد ہے لیکن قبل اسکے شرح اوجیز
نقل کیا کہ یہ اسوقت ہے کہ محلوق کے حکم سے مونڈا ہو اور اگر بغیر حکم مونڈے تو اصح قول میں اسپر فدیہ ہے اور یہی قول مالک
و احمد ہے - فتدبر - م - **وعلی ہذا الخلاف اذا حلق المحرم راس حلال** - اور اسی اختلاف پر حکم ہے جب کہ محرم نے
حلال کا سر مونڈا ہو - ف - تو ہمارے نزدیک محرم حالق پر صدقہ ہے اور شافعی رح کے نزدیک نہیں - **لہ ان معنی الارتفاق**
لا یتحقق بحلق شعر غیرہ وہو الموجب - شافعی کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کا سر مونڈنے میں ارتفاق کے معنی نہیں متحقق
ہوتے ہیں حالانکہ ارتفاق ہی موجب فدیہ ہے - ف - تو جب موجب نہیں تو فدیہ بھی نہیں - **ولنا ان ازالۃ ما ینمو من**
بدن الانسان من محظورات الاحرام - اور ہماری دلیل یہ کہ احرام کے ممنوعات میں سے ہے یہ بات کہ جو چیز کسی
آدمی کے بدن سے بڑھتی ہے اسکو دور کرے - ف - خواہ اپنے بدن سے یا غیر کے بدن سے ہو - جیسے زمین حرم کی جمی
ہوئی نباتات دور کرنا جرم ہے - **لاستحقاقہ الامان بمنزلۃ نبات الحرم** - کیونکہ بدن سے نامی مستحق امان ہے جیسے حرم
کی نباتات - ف - محرم ہے اس سے کہ کوئی اسکو کسی حالت میں دور کرے - **فلا یفترق الحال بین شعرہ وشعر غیرہ** -
تو اپنے بال اور غیر کے بال میں حالت کا کچھ فرق نہ ہوگا - **الا ان کمال الجنایۃ فی شعرہ** - سوائے اتنی بات کے
کہ اپنے بال دور کرنے میں جرم پورا ہے - ف - کیونکہ اپنے ذاتی اختیاری بال کی امن دور کی اور اس سے راحت حاصل
کی - **فان اخذ من شارب حلال او قلم اظافیرہ اطعم ما شاء** - جامع صغیر میں ہے کہ اگر حلال کی مونچھ سے لیا یا اسکے
ناخنوں کی تقلیم کی یعنی کترے تو جو طعام چاہے صدقہ دیدے - ف - یعنی فطرہ کے طعاموں سے جو چاہے بقدر فطرہ
دے - نرع - لیکن محقق رح نے اسکو مطلق رکھا کہ چاہے جسقدر دے اور یہی نص محمد رح سے ظاہر ہے - م - **والوجہ**
فیہ ما بینا - اور وجہ اسمیں وہی ہے جو ہم ابھی بیان کر چکے - ف - یعنی ازالہ بدن انسان کی نامی چیز کا ممنوع ہے - الخ - **و**
لا یعری عن نوع ارتفاق - اور یہ ایک طرح کی راحت سے بھی خالی نہیں ہے - **لانہ یتاذی بتفث غیرہ وان کان**
اقل مما یتاذی بتفث نفسہ فیلزمہ الطعام - کیونکہ وہ غیر کے میل کچیل سے اذیت اٹھاتا ہے اگرچہ اس سے کم ہو

جو اپنے ذاتی میل کچیل سے ایذا پاتا ہے پس اسپر طعام لازم ہے - **وان قص اظافیر یدیہ ورجلیہ فعلیہ دم** - اور اگر محرم نے
اپنے دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں کے ناخن کترے تو اسپر قربانی لازم ہے - **لانہ من المحظورات لما فیہ من قضاء
التفث وازالۃ ماینمو من البدن** - کیونکہ ناخن کاٹنا احرام کی ممنوعات سے ہے اسلیے کہ اسمیں میل کچیل دور کرنا اور
جو چیز بدن سے اُگتی ہے اُسکو زائل کرنا موجود ہے - **فاذا قلمها کلها فهو ارتفاق کامل فیلزمه الدم** - پس جب محرم نے
سب ناخنوں کو کتر دیا تو کامل ارتفاق ہے پس اسپر قربانی لازم ہوگی - **ف** - عدم جواز پر چاروں ائمہ کا متفق ہیں
ع - **ولا یزاد علی دم ان حصل فی مجلس واحد** - اور ایک دم پر زیادتی نہیں کیجائیگی بشرطیکہ سب ناخنوں کا کترنا
ایک ہی جلسہ میں واقع ہو - **ف** - یہی قول چاروں ائمہ کا ہے ع - **لان الجنایۃ من نوع واحد** - کیونکہ جرم نوع
واحد سے ہے - **ف** - تو ایک چہارم سے زیادہ کترنا متداخل ہوجائیگا - **فان کان فی مجالس** - اور اگر ناخن کترنا
متفرق جلسوں میں واقع ہو یعنی ہر ہاتھ و پاؤں کے پانچ ناخن چار جلسوں میں کاٹے - **فکذلک عند محمد** - تو بھی
امام محمد رح کے نزدیک یہی حکم ہے - **ف** - کہ جرم متداخل ہوکر ایک ہی دم واجب ہوگا - **لان مبناها علی التداخل** -
کیونکہ اس کفارہ کا مبنی تو تداخل پر ہے - **ف** - جبکہ جنس واحد ہو - **فاشبه کفارۃ الفطر** - تو کفارہ افطار سے
مشابہ ہوگیا - **ف** - یعنی جب کہ رمضان میں عمداً کئی دن روزہ توڑ دیا تو جنس متحد ہونے سے آخر میں جب کفارہ دے
تو ایک ہی کفارہ لازم ہوتا ہے بوجہ تداخل کے پس چار دن کے متفرق کرنے میں بھی تداخل ہوکر آخر میں جب کفارہ دے
تو ایک ہی قربانی واجب ہوگی - اور یہی ایک قول مالک و شافعی رح ہے - **الا اذا تخللت الکفارۃ** - مگر جب کہ ناخنوں کے
متفرق کترنے کے بیچ میں کفارہ واقع ہوجاوے - **ف** - اسطرح کہ ایک ہاتھ یا پاؤں کے ناخن کترکے کفارہ دیدیا
پھر دوسری مجلس میں دوسرے کے ناخن کترے تو پھر دوسرا کفارہ لازم ہوگا - **لارتفاع الاولی بالتکفیر** - کیونکہ پہلا
جرم بوجہ کفارہ دینے کے دور ہوچکا تھا - **ف** - تو پہلا کفارہ صرف موجودہ جرم کا ہوگیا پس جدید جرم کا دور کرنے والا
دوسرا کفارہ ہوگا - **وعلی قول ابی حنیفۃ وابی یوسف یجب اربعۃ دماء ان قلم فی کل مجلس یدا او رجلا** - اور
ابوحنیفہ و ابویوسف کے قول پر چار قربانیاں واجب ہونگی اگر اسنے چار جلسوں میں ہر مجلس میں ایک ہاتھ یا ایک
پاؤں کے پانچوں ناخن کاٹے - **ف** - خواہ پہلے کا کفارہ دیا ہو یا نہ دیا ہو - **لان الغالب فیه معنی العبادۃ** - کیونکہ
اس کفارہ قربانی میں عبادت کے معنی غالب ہورہے ہیں - **ف** - اسی جہت سے یہ کفارہ ایسے شخص پر بھی واجب
ہوتا ہے جو معذور ہو مثلاً بیماری سے لاچار ہو یا جاہل یا بھولا ہوا یا زبردستی مجبور کیا گیا ہو - بخلاف کفارۂ افطار کے
کہ وہ معذور پر واجب نہیں ہے - لہذا کفارات قربانی میں تداخل مطلق نہیں رہا - **فیتقید التداخل باتحاد المجلس
کما فی آی السجدۃ** - تو تداخل مقید ہوگا مجلس متحد ہونے کے ساتھ جیسے سجدہ کی آیتیں تلاوت کرنے میں ہے -
ف - کہ اگر مجلس واحد میں تکرار ہو تو سب سے ایک سجدہ کافی ہے اور اگر مجالس مختلف ہوں تو ہر ایک کے لیے
علیحدہ سجدہ لازم ہے اسی جہت سے کہ اسمیں معنی عبادت ہیں تو تداخل نہوگا مگر جب کہ مجلس متحد ہو - **وان قص
یدا او رجلا فعلیه دم** - اور اگر اسنے ایک ہاتھ یا پاؤں کے سب ناخن کترے تو اسپر قربانی واجب ہے - **اقامۃ للربع
مقام الکل کما فی الحلق** - بوجہ قائم کرنے چہارم کے مقام کل کے جیسے مونڈنے میں - **ف** - کہ چہارم سر کے
مونڈنے میں مثل کل کے کفارۃ الدم واجب ہے ع - **وان کان قص اقل من خمسۃ اظافیر فعلیه صدقۃ** - اور اگر
اسنے پانچ ناخنوں سے کم کترے تو اسپر صدقہ ہے - **ف** - یہ معنی نہیں کہ ایک ہی صدقہ ہے بلکہ - **معناه یجب لکل
ظفر صدقۃ** - اسکے معنی یہ ہیں کہ ہر ناخن کے واسطے اسپر ایک صدقہ ہے - **ف** - پھر پانچ سے ایک بھی کم ہو تو صدقہ رہیگا

اور اکثر کے اعتبار سے دم نہو گا - وقال زفر یجب الدم بقص ثلثۃ منہا - اور زفر رح نے کہا کہ پانچون مین سے تین کترنے سے دم واجب ہوگا - وہو قول ابی حنیفۃ الاول - اور یہ امام ابوحنیفہ کا پہلا قول ہے - لان فی اظافیر الید او واحد دما - کیونکہ ایک ہاتھ کے ناخنون مین دم واجب ہوتا ہے - ف - اور وہ پانچ ناخن ہین - والثلث اکثرہا اور تین ناخن انہین سے اکثر ہین - ف - یعنی پانچ کا نصف ڈھائی ہوے اور تین اکثر حصہ ہوے - اور اکثر کا حکم مانند کل کے ہے - پھر ابوحنیفہ رح نے قول اول سے رجوع کیا اس جانب جو کتاب مین مذکور ہے - وجہ المذکور فی الکتاب ان اظافیر کف واحد اقل مایجب الدم بقلمہ - جو کتاب مین مذکور ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ کمتر حد جسکے کترنے سے دم واجب ہو وہ ایک ہاتھ (یا پانون کے پانچون) ناخن ہین - ف - لیکن اصل مین چارون ہاتھ پانون کے کل ناخنون پر دم واجب ہوا تھا - وقد اقمنا ہا مقام الکل - اور ہم نے ایک ہاتھ کے (یا پانون کی) ناخنون کو کل کے قائم مقام کر دیا ہے - ف - اور جب ایکبار ایسا کر چکے - فلا یقام اکثرہا مقام کلہا - تو پھر ایک ہاتھ کے اکثر کو مقام کل کے نہین کہا جائیگا - لانہ یودی الی مالا یتناہی - کیونکہ یہ غیر متناہی کی طرف مودی ہے - ف - حتی کہ جب تین ناخنون مین دم واجب ہو تو ہم کہتے ہین کہ اگر اسنے دو ناخن کترے تو یہ تین کا اکثر حصہ ہے اور اکثر بجائے کل تو دو ناخن مین دم واجب ہوگا - پھر ڈیڑھ مین پھر ایک مین اسی طرح جاری ہوگا - مترجم کہتا ہے کہ جا ہو یون استدلال کرو کہ جب ایک ہاتھ کے ناخنون کو قائم مقام چارون کے کیا تو ہاتھ کے اکثر یعنی تین کو ہاتھ کے قائم مقام نہین کر سکتے کیونکہ لازم آتا ہے کہ وجوب الدم مین اصل پانچ ناخن ہون حالانکہ چارون ہاتھ پانون کے سب ناخن ہین - اور جو امام مصنف رح نے ذکر کیا الزم ہے - فافہم - پھر پانچ ناخن جنسے دم واجب ہوتا ہے وہ کہ سب ایک ہاتھ یا پانون کے ہون - وان قص خمسۃ اظافیر متفرقۃ من یدیہ ورجلیہ فعلیہ الصدقۃ - اور اگر اسنے پانچ ناخن دونون ہاتھون اور دونون پانون سے متفرق کاٹے تو اسپر صدقہ واجب ہے - عند ابی حنیفۃ وابی یوسف - ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک - وقال محمد دم اعتبارا بما لو قصہا من کف واحد وبما اذا حلق ربع الراس من مواضع متفرقۃ - اور امام محمد نے کہا کہ قربانی واجب ہے بقیاس پانچ ناخنون کے جبکہ انکو ایک ہی ہاتھ مین سے کاٹے اور بقیاس چہارم سر کی مقدار مونڈنے کے جبکہ سر کے متفرق جگہون سے مونڈے - ف - کیونکہ پانچ ناخن ملکر ایک ہاتھ یا پانون کے ہو جاتے ہین اور مونڈنے مین متفرق مقامات کو جمع کر کے چہارم کا اندازہ اعتبار کرنے مین تو یہی بیان کرین ہم - ولہما ان کمال الجنایۃ بنیل الراحۃ والزینۃ - اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ کامل جرم تو راحت و زینت حاصل ہونے کے ساتھ ہے - وبالقلم علی ہذا الوجہ یتاذی - اور اس طور پر متفرق کاٹنے سے وہ ایذا پاویگا - ویشینہ ذلک - اور یہ ہیات اسکو عیبدار کر دیگی - ف - تو راحت و زینت نہوئی پس کمال جرم نہونے سے دم نہ ہوا - بخلاف الحلق - بخلاف سر مونڈنے کے یعنی متفرق - لانہ معتاد علی ما مر - کیونکہ اسکی عادت کی گئی ہے چنانچہ گذرا - ف - کہ بعض لوگ نقطہ چندیا - اور بعضے پیشانی مونڈ ڈالتے ہین - واذا تقاصرت الجنایۃ تجب فیہا الصدقۃ - اور جب کہ جرم مین کمی ٹھہرے تو اسمین صدقہ واجب ہوگا - فیجب بقلم کل ظفر طعام مسکین - تو ہر ناخن کترنے کے عوض مسکین کا طعام واجب ہوگا - ف - جو صدقۃ الفطر مین ہے - وکذلک لو قلم اکثر من خمسۃ متفرقا - اور اسی طرح اگر پانچ سے زیادہ ناخن کو متفرق کترے - ف - تو ہر ایک کا نصف صاع گیہون صدقہ دے - الا ان یبلغ ذلک دما - مگر یہ سب صدقہ ملکر ایک قربانی تک پہونچ جاوے - ف - یعنی قیمت میں - فحینئذ ینقص عنہ ما شاء - تو ایسی حالت مین اس قیمت سے جو چاہے کم کر دے - ف - کیونکہ دم تو کمال جرم پر ہوا کرتا ہے اور جب یہ نہین تو کمی کرے - قال وان انکسر ظفر المحرم فتعلق فاخذہ فلا شئی علیہ -

کہا اور اگر محرم کا ناخن ٹوٹ کر لٹک رہا پس اُسکو لے لیا تو اُسپر کچھ لازم نہیں ہے۔ ف۔ اسپر اجماع ہے خواہ تراش لیا یا نوچ لیا یا کسی طرح لیا ہو۔ ع م۔ لانہ لاینمو بعد الانکسار فاشبہ الیابس من شجر الحرم۔ کیونکہ وہ ٹوٹنے کے بعد نہیں بڑھیگا تو درخت حرم سے خشک کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ اور خشک درخت حرم کاٹ لینا جائز ہے۔ وان تطیب او لبس او حلق من عذر۔ اور اگر خوشبو لی یا سلا کپڑا پہنا یا حلق کیا بوجہ عذر کے۔ ف۔ یعنی ان ممنوعات میں سے جو کیا وہ عذر سے کیا مثلاً مرض کی لاچاری سے ایسی دوا لی جسمیں خوشبو ہے اسی طرح لباس جنگ میں یا حلق۔ مرض میں کیا بلکہ جوئیں بہت ہو کر ایذا دین تو عذر ہے۔ م ف ع۔ فھو مخیر۔ تو محرم اختیار دیا گیا ہے۔ ف۔ یعنی تو اسپر ایک کفارہ واجب ہے مگر وہ کفارہ تین چیزوں میں سے ایک ہے اسکا اختیار محرم کو ہے کہ۔ ان شاء ذبح شاۃ۔ اگر چاہے ایک بکری ذبح کر دے۔ وان شاء تصدق۔ اور اگر چاہے تو صدقہ دیدے۔ علی ستۃ مساکین۔ چھ مسکینوں پر۔ بثلثۃ اصوع من الطعام۔ تین صاع طعام۔ ف۔ ہر ایک کو نصف صاع۔ وان شاء صام ثلثۃ ایام۔ اور اگر چاہے تو تین دن روزے رکھے۔ ف۔ ان تینوں سے ہر ایک اسکو روا ہے۔ لقولہ تعالیٰ۔ بدلیل قول اللہ تعالیٰ۔ ف۔ فمن کان منکم مریضا او بہ اذی من راسہ۔ پس جو شخص تم میں سے مریض ہو یا اُسکو ایذا ہو سر سے۔ ففدیۃ من صیام او صدقۃ او نسک۔ تو اسپر فدیہ واجب ہے روزہ رکھنے سے یا صدقہ دینے سے یا قربانی کرنے سے۔ ف۔ پس آیت سے معلوم ہوا کہ ہر ایک اسکو جائز ہے۔ وکلمۃ او للتخییر۔ اور کلمہ او بمعنی یا واسطے مختار کرنے کے آتا ہے۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ مصنف رح نے اول قربانی کو ذکر کیا اور آیت کریمہ میں اول روزہ رکھنا مذکور ہے تو مصنف نے اشارہ کیا کہ ان تینوں سے جسکو چاہے ادا کر دے کچھ یہ شرط نہیں کہ روزہ نہ رکھ سکے تب صدقہ جائز بلکہ ابتدا از صدقہ روا ہے۔ پھر آیت میں تعداد روزوں یا صدقہ کی مذکور نہیں ہے۔ وقد فسرھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بما ذکرنا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت کو اسی کے ساتھ تفسیر فرمایا ہے جو ہم نے ذکر کی۔ ف۔ یعنی تین روزے یا تین صاع چھ مساکین کو یا ایک قربانی۔ والآیۃ نزلت فی المعذور۔ اور یہ آیت نازل ہوئی تھی معذور کے حق میں۔ ف۔ وہ کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ ہیں جنکے سر میں بہت جوئیں پڑ گئی تھیں چنانچہ حضرت کعب رض نے کہا کہ نازل تو خاصکر میرے حق میں ہوئی حالانکہ وہ تم سب کے واسطے عام ہے۔ کما فی الصحیحین۔ پس جب کہ معذور کے حق میں نزول ہوا لہذا ہم نے اسکو معذور کا حکم لیا اور جو بغیر عذر ایسا کرے تو اُسپر صرف قربانی حتمی ہے بنابر آنکہ سابق میں گذرا۔ م۔ ثم الصوم یجزیہ فی ای موضع شاء۔ پھر اس فدیہ میں روزہ رکھنا تو ہر جگہ جہاں چاہے کافی ہے۔ ف۔ کچھ مقام حرم کی خصوصیت نہیں ہے اسپر ائمہ علیہم متفق ہیں۔ ہمارے نزدیک متفرق رکھنا بھی جائز ہے۔ ع م۔ لانہ عبادۃ فی کل مکان۔ کیونکہ صوم تو ہر جگہ میں عبادت ہے۔ ف۔ تو کسی جگہ کی خصوصیت نہ ہو گی۔ وکذلک الصدقۃ عندنا لما بینا۔ اور یوں ہی صدقہ مذکور ہر جگہ جائز ہے ہمارے نزدیک بوجہ مذکورہ بالا۔ ف۔ کہ صدقہ ہر جگہ دینا صدقہ ہے بخلاف قول شافعی و احمد کے کہ صدقہ حرم میں ادا کرنا شرط ہے۔ واما النسک فیختص بالحرم بالاتفاق لان الاراقۃ لم تعرف قربۃ الا فی زمان اور رہا قربانی کرنا تو وہ بالاتفاق حرم کے ساتھ مختص ہے دہین قربانی کرنا شرط ہے اسلئے کہ خون بہانا ذبح کرکے قربت نہیں پہچانا گیا مگر ایک زمانہ میں۔ ف۔ وہ ایام قربانی ہیں۔ او مکان۔ یا جگہ میں۔ ف۔ وہ مقام حرم ہے اسکا بیچ یہ کہ ذبح کا ثواب ہونا بغیر دخل قیاس کے بکو شرع سے معلوم ہوا کہ قربانی طاعت ہے ایام نحر میں یعنی دسویں گیارھویں بارھویں ذی الحجہ میں۔ یا طاعت ہے اگر موضع حرم میں ذبح کرے۔ ان دونوں صورتوں کے سوا کسی صورت خون بہانے میں قربت کی معلوم نہ ہوئی۔ وھذا الدم لا یختص بزمان فتعین اختصاصہ بالمکان۔ اور یہ قربانی کسی

زمانہ کے ساتھ مختص نہین تو جگہ کے ساتھ مختص ہونا متعین ہو گیا۔ ف۔ پس اگر مفسد فدیہ مین قربانی دیوے تو جب ہی ادا
ہوگی کہ حرم مین ذبح کرے۔ اور صوم وصدقہ کا قربت ہونا قیاس سے معلوم ہی نہین تو جہان ادا کرے ادا ہو جائیگا۔ ولو اختار
الطعام اجزاہ فیہ التغدیۃ والتعشیۃ۔ اور اگر مفسد محرم نے طعام دینا اختیار کیا تو اسکو طعام دینے مین صبح کا کھانا کھلانا
اور شام کا کھانا کھلانا کافی ہوگا۔ عند ابی یوسف اعتبارا بکفارۃ الیمین۔ یہ ابو یوسف کے نزدیک بر قیاس کفارہ
قسم ہے۔ ف۔ کہ اسمین یہی کافی ہے اور حدیث کعب نہ مین اطعم فرقا الخ وارد ہے یعنی تین صاع چھ مسکینون کو کھلاوے
وعند محمد لا یجزیہ لان الصدقۃ تنبئ عن التملیک۔ اور امام محمد کے نزدیک دونون وقت کھلانا کافی نہین ہے کیونکہ
صدقہ تا کہتا ہے تملیک سے۔ ف۔ یعنی صدقہ کے معنی لغت مین ایسے ہین کہ جنسے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسمین غیر کو بے عوض
کے مالک کر دینا چاہیے۔ پس صدقہ مین مالک کرنا چاہیے۔ وہو المذکور۔ اور قرآن مین مذکور یہی صدقہ ہے۔ ف۔ پس
ایسے طور پر دینا ضرور ہوا کہ مسکین کو مالک کر دے بخلاف کھانا کھلانے کے کہ وہ تو مباح کرنا ہوتا ہے۔ اعتراض حالانکہ حدیث
مین ہے کہ مرد کا نفقہ اپنی جورو کو صدقہ ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ مالک کرنا صدقہ مین ضرور نہین ہے۔ ع۔ مین کہتا ہون کہ خود
اپنا کھانا کھانا بھی صدقہ قرار دیا گیا جیسا کہ حدیث صحیح مین ہے تو اسکا صدقہ بمعنی مجاز بہ اعتبار ثواب ہے اور لغت مین حقیقت
جسمین تملیک ضرور ہے۔

فصل۔ یہ فصل احرام مین جماع وغیرہ کے متعلقات مین ہے۔ فان نظر الی فرج امراتہ۔ اور اگر محرم نے اپنی جورو
کی فرج کی طرف نظر کی۔ ف۔ اگرچہ داخل فرج مین جہان پردہ بکارت ہوتا ہے اگرچہ نظر دیر تک باکرر کی ہو۔ اور یہی
حرام طور پر اجنبیہ عورت کی فرج کی طرف نظر کی۔ بشہوۃ۔ شہوت کے ساتھ۔ ف۔ عمدا۔ فامنی۔ پس انزال
ہو گیا۔ لا شئ علیہ۔ تو اسپر کچھ لازم نہین ہے۔ ف۔ یعنی غسل جنابت کرے اور احرام کی جہت سے کچھ دم یا صدقہ
لازم نہین ہے۔ لان المحرم ہو الجماع ولم یوجد۔ کیونکہ (احرام مین) حرام کر دیا گیا تو جماع ہے اور جماع پایا نہین گیا۔ ف۔
نہ حقیقۃ ولا حکما۔ فصار کما لو تفکر فامنی۔ پس یہ ایسا ہو گیا جیسے تصور باندھا پس انزال ہو گیا۔ ف۔ چنانچہ
تصوری انزال پر کچھ نہین لازم آتا۔ اور مالک رح کے نزدیک دیر تک نظر کرکے انزال مین حج فاسد ہے یعنی قبل وقوف کے
اور اگر دل سے اسکو دفع کیا تو اسپر بدنہ واجب ہے۔ اور اگر مکرر نظر کی ہو تو ائمہ ثلثہ کے نزدیک اسپر بدنہ واجب ہے۔ کما
فی المغنی۔ مع۔ وان قبل او لمس بشہوۃ فعلیہ دم۔ اور اگر شہوت کے ساتھ بوسہ لیا یا چھوا تو اسپر دم واجب ہے۔
ف۔ اگرچہ جورو ہو۔ اور اس مسئلہ مین انزال کی قید نہین لگائی حالانکہ اسمین اختلاف روایت ہے۔ فی الجامع
الصغیر یقول اذا مس بشہوۃ فامنی۔ جامع صغیر مین فرمایا کہ جب شہوت سے چھوا پس انزال ہو گیا۔ ف۔
تو اسپر دم ہے۔ قاضیخان نے کہا کہ یہی صحیح ہے لیکن قدوری کے نزدیک جامع صغیر مین انزال کی قید اتفاقی ہے۔ ولا
فرق بین ما اذا انزل او لم ینزل ذکرہ فی الاصل۔ اور کچھ فرق نہین درصورتیکہ انزال ہوا یا انزال نہین ہوا
اسکو مبسوط مین ذکر فرمایا۔ ف۔ یہی اصح ہے کیونکہ یہ عورت سے لذت حاصل کرنا ہے جو احرام مین منع ہے تو دم واجب
ہوا۔ م۔ وکذا الجواب فی الجماع فیما دون الفرج۔ اور یہی حکم ایسی مباشرت کا ہے جو فرج کے سوائے مین ہو۔
ف۔ فرج مقام پیشاب و پیخانہ یعنی سوائے شرمگاہ کے ران یا پیٹ سے آلۂ تناسل رگڑا۔ تو دم واجب ہے اگرچہ انزال
نہ ہو۔ اور یہی مذہب شافعیہ کا شیخ نووی نے شرح مہذب مین ذکر کیا۔ مع۔ وعن الشافعی انہ یفسد احرامہ فی
جمیع ذلک اذا انزل واعتبرہ بالصوم۔ اور شافعی رح سے ایک روایت ہے کہ ان سب صورتون مین اسکا احرام
فاسد ہو جائیگا جب کہ انزال ہو اور اسکو روزہ پر قیاس کیا۔ ف۔ یہ روایت اگرچہ امام الحرمین و غزالی رح نے

ذکر کی کہ علمائے شافعیہ نے انکی تحلیل بیان کی ہے۔ م ع ولنا ان فساد الحج یتعلق بالجماع۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حج کا فاسد ہونا جماع سے متعلق ہے۔ ف۔ یعنی جماع مقصود سے۔ ابن المنذر نے اسپر اہل العلم کا اجماع نقل کیا ہے۔ ولہذا لا یفسد بسائر المحظورات۔ اور اسی واسطے باقی سب ممنوعات سے حج فاسد نہیں ہوتا۔ وہذا لیس بجماع مقصود۔ اور یہ کوئی فعل مقصودی جماع نہیں ہے۔ ف۔ یعنی شہوت سے بوسہ و مساس و مباشرت کوئی جماع مقصود نہیں ہے بلکہ اس طرح کا استلذاذ ہے۔ فلا یتعلق بہ ما یتعلق بالجماع۔ تو اس سے وہ حکم متعلق نہ ہوگا جو جماع سے متعلق ہے۔ ف۔ یعنی فساد احرام نہ ہوگا۔ الا ان فیہ معنی الاستمتاع والارتفاق بالمرأۃ۔ مگر اتنی بات ہے کہ اس ہر فعل میں عورت کے ساتھ چین و لذت حاصل کرنے کے معنی ہیں۔ وذلک محظور الاحرام۔ اور چین و لذت حاصل کرنا احرام میں ممنوع ہے۔ فیلزمہ الدم۔ تو اسپر قربانی لازم ہوگی۔ بخلاف الصوم لان المحرم فیہ قضاء الشہوۃ ولا یحصل بدون الانزال فیما دون الفرج۔ برخلاف روزہ کے کیونکہ روزہ میں شہوت پوری کرنی حرام کی گئی ہے اور یہ بات فرج کے ماسوائے میں بغیر انزال ہوئے حاصل نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ لہذا جب انزال کر لیا تو ممنوع کا مرتکب ہوا۔ حالانکہ اس سے رکنا صوم کا رکن تھا تو فاسد ہو گیا۔ اور حج میں قضائے شہوت سے فساد نہ ہوگا جب کہ فرج میں نہ ہو مگر ممنوع ہے بلکہ ممنوع مطلقاً عورت سے لذت و راحت لینا تو یہ بدون انزال موجود ہے جب کہ شہوت سے ہو لہذا قربانی لازم ہے۔ م۔ وان جامع فی احد السبیلین۔ اور اگر مجامعت کی محرم نے دونوں راہوں میں سے کسی میں۔ ف۔ مرد ہو یا عورت ہو خواہ برغبت و اختیار ہو یا باکراہ و اجبار ہو اگرچہ بھولے سے ہو۔ قبل الوقوف بعرفۃ۔ قبل وقوف عرفہ کے فسد حجہ۔ تو محرم کا حج فاسد ہوگا۔ ف۔ یعنی مرد و عورت ہر ایک کا حج قبل وقوف عرفہ کے جماع واقع ہونے سے فاسد ہو جائیگا۔ وعلیہ شاۃ۔ اور اسپر ایک بکری کی قربانی لازم ہوگی۔ ویمضی فی الحج کما یمضی من لم یفسدہ۔ اور حج کے افعال میں گذرے جیسے وہ گذرتا ہے جس نے حج کو فاسد نہیں کیا۔ ف۔ پھر مرد کی طرح عورت بھی بکری یا ساتواں حصہ بدنہ دے اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک پورا بدنہ ہے اور جامع صغیر میں کہا کہ صرف حشفہ غائب ہونا جماع میں معتبر ہے اور اگر ذکر پر کپڑا لپیٹکر داخل کیا پس اگر فرج کی گرمی پائی تو فاسد ہے ورنہ نہیں اور شافعی کے نزدیک مطلقاً فاسد ہے عورت نے اگر گدھے کا نرہ یا کٹا ہوا نرہ لیکر داخل کر لیا تو بالاجماع عورت کا حج فاسد ہوا۔ پھر فساد کی صورت میں احرام سے نکلنے کے لیے افعال پورے کرنا لازم ہے۔ م ع۔ والاصل فیہ ما روی ان رسول اللہ علیہ السلام سئل عمن واقع امرأتہ وہما محرمان بالحج قال یریقان دما ویمضیان فی حجتہما وعلیہما الحج من قابل۔ اور اصل اس مسئلہ میں وہ حدیث ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوئی کہ آپ سے ایسے مرد کا حکم پوچھا گیا کہ جس نے اپنی جورو سے جماع کیا حالانکہ دونوں حج کے احرام میں تھے تو فرمایا کہ دونوں ایک قربانی کریں (یعنی ہر ایک دونوں میں سے قربانی دے) اور دونوں اپنے حج میں گذرجاویں اور اُنپر آیندہ سال میں حج واجب ہے۔ ف۔ یہ حدیث ابوداؤد نے مراسیل میں یزید بن نعیم تابعی ثقہ سے باسناد متصل ثقات روایت کیا اور مرسل ہمارے و جمہور کے نزدیک حجت ہے اور اسکے موید بیہقی نے روایت کی۔ م ع۔ وکذا نقل عن جماعۃ من الصحابۃ۔ اور ایسا ہی ایک جماعت صحابہ رض سے منقول ہے۔ ف۔ چنانچہ دارقطنی نے حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے یہی حکم عبد اللہ بن عمر اور عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے روایت کیا۔ ورواہ الحاکم والبیہقی بطریق الدارقطنی اور اسناد صحیح بثقات مشہورین ہے۔ بیہقی نے صحیح کہا۔ مسند ابن ابی شیبہ میں ہے کہ مجاہد رح سے پوچھا کہ محرم نے اپنی عورت سے جماع کیا۔ تو مجاہد رح نے فرمایا کہ یہ واقعہ حضرت عمر رض کے وقت میں ہوا تھا تو آپ نے

حکم دیا کہ اپنے حج کے افعال دونون ادا کرین پھر حلال ہو کر لوٹ جاوین پھر جب آیندہ سال ہو تو دونون حج کرین اور
دونون ہدی بھیجین اور جس جگہ مین دونون کو یہ واقعہ پہونچا تھا وہان سے جدا ہو جاوین - مالک رح نے موطا مین بلاغاً
مانند روایت دارقطنی کے حضرت عمر وعلی وابوہریرہ سے ذکر کیا - مف - وقال الشافعی تجب بدنۃ - اور شافعی
نے کہا کہ بدنہ واجب ہے - ف - یہی قول مالک واحمد کا ہے - اعتبارا بما لو جامع بعد الوقوف - بر قیاس اس
صورت کے کہ اگر بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا - ف - کیونکہ اس صورت مین بالاتفاق بدنہ ہے تو قبل وقوف بھی بدنہ
ہے - والحجۃ علیہ اطلاق ما روینا - اور ہماری حجت امام شافعی پر اطلاق اس حدیث کا جو ہم روایت کر چکے - ف
یعنی امام شافعی کی دلیل تو قیاس ہے اور قیاس جائز نہین جب کہ نص کی دلیل موجود ہو اور نص مذکور مین لفظ ہدیاً مطلق
رہا - واقع ہے اور دم نکرہ مطلقاً قربانی کافی ہونے کی دلیل ہے تو بکری بھی جائز ہے پس قیاس سے بدنہ کی خصوصیت
باطل ہے - م - ولان القضاء لما وجب - اور اس دلیل سے کہ جب قضاء واجب ہوئی - ف - یعنی آیندہ
سال مین - ولا یجب الا لاستدراک المصلحۃ - اور قضاء واجب نہین ہوا کرتی مگر مصلحت حاصل کرنے کو
ف - تو گویا یہ حج فاسد ہی نہین ہوا جب کہ قضاء اسکے قائم مقام ہوگی اور دم بھی نہ ہونا چاہیئے لیکن اسکے جلدی
کرنے سے دم واجب ہوا - تو حاصل یہ نکلا کہ پوری اصلاح جب دم وغیرہ سے نہین ہوسکتی تو قضاء واجب ہوتی ہے -
اور جب یہان قضاء واجب ہوئی - خف معنی الجنایۃ فیکتفی بالشاۃ - تو جرم کے معنی خفیف پڑ گئے تو خالی
بکری ہی پر کفایت کیجائیگی - بخلاف ما بعد الوقوف لانہ لا قضاء - برخلاف جماع بعد الوقوف کے کیونکہ اس صورت
مین قضاء واجب نہین ہے - ف - بلکہ حج پورا ہوگیا تو معلوم ہوگیا کہ قبل وقوف عرفہ کے جماع مین اور بعد وقوف کے
جماع مین بڑا فرق ہے کہ اول مین قضاء واجب ہو کر اصلاح ہوئی پس ابھی کسی چیز سے اصلاح نہوگی حتی کہ بدنہ واجب
کرنا مفید نہین - اور دوسری صورت مین قضاء نہین بلکہ بدنہ دینے سے اصلاح ہوجائیگی - م - ثم سوی بین السبیلین
پھر قدوری رح نے دونون راہون مین جماع یکسان قرار دیا - ف - حتی کہ مقعد مین جماع سے مثل فرج کے دم و
قضاء ہے جب کہ قبل الوقوف ہو - یہی قول صاحبین کا اور ایک روایت ابوحنیفہ رح سے ہے - وعن ابی حنیفۃ ان
الوطی فی غیر القبل منہا - اور ابوحنیفہ رح سے یہ بھی روایت ہے کہ وطی کرنا - (قبل وقوف کے) سوائے فرج
کے مرد وعورت سے - ف - یعنی مقعد مین مرد وعورت سے وطی کرنا - لا یفسدہ لتقاصر معنی الوطی - حج کو فاسد
نہین کرتا بوجہ نقصان معنی وطی کے - ف - کیونکہ کامل وطی تو عورت کی فرج مین ہے - فکان عنہ روایتان
پس ابوحنیفہ رح سے دو روایتین ہوگئین - ف - اور یہ معلوم نہین کہ کون قول مقدم ہے اور اصح یہ کہ جس پر
صاحبین نے بھی اتفاق کیا لہذا متن کتاب مین مختار ہے - الحاصل فرج یا مقعد مین جب کہ قبل وقوف عرفہ جماع کیا
تو فاسد ہوا پس دم دے اور آیندہ سال دونون قضاء کرین - م - ولیس علیہ ان یفارق امرأتہ فی قضاء
ما افسداہ - اور محرم پر واجب نہین کہ جدا رکھے اپنے جورو کو قضاء کرنے مین اس حج یا عمرہ کے جسکو فاسد کر دیا تھا
ف - ہان افتراق رکھنا مستحب ہے بشرطیکہ عورت کو محرم مل جاوے - خلافا لمالک اذا خرجا من بیتہما و
لزفر اذا احرما وللشافعی اذا انتہیا الی المکان الذی جامعہا فیہ - برخلاف قول مالک رح کے کہ افتراق
واجب ہے جب ہی سے کہ مرد وعورت اپنے گھر سے نکلین - اور برخلاف قول زفر کے جب سے کہ دونون احرام
باندھین اور برخلاف قول شافعی کے کہ جب دونون اس مقام پر پہونچین جہان عورت سے جماع واقع ہوگیا تھا
ف - اصح یہ کہ قول مالک مثل قول زفر ہے اور قول احمد مثل قول الشافعی - مگر ہر قول مین افتراق مستحب ہے

لہم انہما یتذاکران ذلک فیقعان فی المواقعۃ فیفترقان - مالک وزفر وشافعی کی دلیل یہ کہ مرد وعورت
گذشتہ واقعہ کو یاد کرینگے تو مجامعت مین پڑجاوینگے پس دونون جدا رہین - ف - اور اسکی ضرورت بعد احرام
کے ہے اور شافعی نے کہا کہ یاد ہونا اس مقام سابق مین ہوگا - اور یہی اثر حضرت عمرؓ مین مذکور ہے کما مر - ولنا
ان الجامع وہو النکاح بینہما قائم - اور ہماری دلیل یہ کہ جو سبب مرد کا یکجا کرنے والا ہے وہ دونون مین نکاح ہے برابر
موجود ہے - فلا معنی للافتراق قبل الاحرام لاباحۃ الوقاع ولا بعدہ لانہما یتذاکران مالحقہما من المشقۃ
الشدیدۃ بسبب لذۃ یسیرۃ فیزدادان ندما وتحرزا فلا معنی للافتراق - تو دونون مین جدائی کے کچھ معنی نہین
قبل احرام کے کیونکہ ابھی جماع کرنا حلال ہے اور نہ بعد احرام کے کیونکہ دونون یاد کرینگے کہ انکو کیسی کچھ مشقت سخت
بوجہ ایک خفیف لذت کے اٹھانی پڑی ہے تو انکو زیادہ ندامت اور پرہیز ہوگا پس افتراق کے کچھ معنی نہین ہین
ف - یعنی افتراق کے واسطے کوئی ایسی علت ومعنی نہین نکلتے جس سے وجوب ثابت ہو لیکن مخفی نہین کہ دلیل امام
مصنف رح ایسے شخص کے حق مین ہے جو اول مرتبہ نہ جانتا تھا کہ اسکو قضا کی مشقت اٹھانی ہوگی پس اعلی استدلال
یہ کہ دوبارہ جماع کے موقع پر جیسے لذت سابق یاد ہوگی تو ساتھ ہی مشقت لاحق بھی ہان افتراق اچھا ہے تاکہ تہمت دور
ہو اور نفس کو جدائی کی سزا اٹھانی پڑے لیکن واجب نہین کیونکہ بسا اوقات عورت کو دوسرا محرم میسر نہین ہوتا ہے
م - اگر قبل وقوف کے ایک مجلس مین کئی عورتون سے یا کئی بار ایک عورت سے خواہ فرج مین یا علی الاصح مقعد مین
جماع کیا تو بھی ایک قربانی ہے - ظاہر الروایہ مین منصوص ہے کہ محرم نے اگر عورتون سے جماع کیا اور احرام چھوڑ دیا اور
بے احرام والون کی طرح جماع وشکار وغیرہ کرنے لگا تو اسپر واجب ہے کہ عود کرکے محرم ہوجاوے کیونکہ بغیر افعال ادا
کیے وہ احرام سے صرف نیت کرنے یا ترک کرنے یا ممنوعات کا مرتکب ہونے سے خارج نہین ہوگا - اگر بالغہ نے طفل
قابل جماع سے وطی کرائی تو بالغہ عورت کا حج فاسد ہوا نہ طفل کا - اور اگر مرد نے غیر بالغہ سے کیا تو حکم برعکس ہے
چوپایہ سے وطی کی تو بغیر انزال کچھ نہین اور بعد انزال کے اسپر دم واجب ہے مگر حج فاسد نہین - جیسے ہاتھ سے زلق
لگانے مین بھی حکم ہے کیونکہ چوپایہ کی وطی فعل خبیث وقابل تنفر ہے حتی کہ زلق لگانے سے بڑھکر نہین ہے - قارن نے
عمرہ چار پھیر طواف کرنے سے پہلے جماع کیا تو حج وعمرہ دونون فاسد اور دونون کی قضا ہے اور بعد چار پھیر طواف
کے عمرہ نہین مگر حج فاسد ہے اور قران نہین رہا پھر بہرحال اسپر دو قربانیاں جرم کی واجب ہین - مع - یہ سب قبل وقوف عرفہ کا جماع
ہے - ومن جامع بعد الوقوف بعرفۃ لم یفسد حجہ وعلیہ بدنۃ - اور جس شخص نے (مرد یا عورت) بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو اسکا
حج فاسد نہ ہوا اور اسپر بدنہ واجب ہے - ف - جبکہ حلق سے پہلے کیا اور بعد حلق کے صرف بکری کافی ہے - ت - خلافا للشافعی فیما
اذا جامع قبل الرمی - بخلاف قول شافعی کے در صورتیکہ اسنے جمرۃ العقبہ رمی کرنے سے پہلے جماع کیا ہے - ف - کیونکہ رمی انکے
نزدیک حلال ہونیکا سبب ہے اور قبل اسکے احرام مطلق ہے حتی کہ اسکو کوئی ممنوع احرام جائز نہین - پھر انکے نزدیک بعد رمی کے
سواے جماع کے دوسری چیزین حلال ہوجاتی ہین تو قبل رمی کے جماع کرنا حج کو فاسد کرتا ہے اور ہمارے نزدیک یہ قیاس متروک ہے
اور حج فاسد نہین ہوتا - لقولہ علیہ السلام من وقف بعرفۃ فقد تم حجہ - بدلیل قول آنحضرت صلعم کے کہ جسنے عرفہ مین وقوف کرلیا
تو اسکا حج تمام ہوگیا - ف - یعنی حکم مین تمام کے ہے حتی کہ کسی چیز سے فاسد نہین ہوسکتا ہے ورنہ ابھی طواف زیارت کا رکن باقی ہے
اور حدیث مذکورہ پہلے گذر چکی ہے اور حدیث مین ہے کہ آنحضرت صلعم سے وقوف عرفات مین اہل نجد نے سوال کیا کہ یا رسول اللہ حج
کیونکر ہے فرمایا کہ عرفہ ہے جو کوئی شب مزدلفہ کے فجر ہونے سے پہلے عرفہ آگیا اسکا تمام ہوگیا - رواہ احمد وابوداود والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن
حبان فی صحیحہ والحاکم - اور ایک روایت مین ہے کہ جسنے طلوع فجر سے پہلے عرفہ پایا اسنے حج پایا - رواہ ابوداود - مع - اگر کہا جاوے

ار جب حج تمام ہو گیا بدین معنی کہ فاسد نہیں ہو سکتا تو بدنہ کیوں واجب ہو۔ جواب دیا کہ۔ **وانما تجب البدنۃ لقول ابن عباس** بدنہ واجب ہوتا تو بقول ابن عباسؓ ہے۔ **اولانہ اعلی انواع الارتفاق فیتغلظ موجبہ**۔ یا اسوجہ کہ یہ جماع لذت لینے کا اعلیٰ درجہ ہے تو جو کچھ یہ واجب کرے وہ سختی پر ہے۔ **ف** یعنی بدنہ ہے۔ توضیح یہ کہ بعد وقوف عرفہ کے حج فاسد نہ ہونا اسکو مقتضی نہیں کہ کوئی جرم کرے تو جرمانہ لازم نہ ہو کیا نہیں دیکھتے کہ بعد رمی الجمرہ کے بالاتفاق فساد نہیں مگر جرمانہ واجب ہے۔ پھر رہا یہ کہ اس صورت میں کیا جرمانہ ہوگا تو اسمیں ایک قیاس ہے وہ یہ کہ وجوب بکری یا بدنہ کا حج میں معلوم ہوا پس یہاں اعلیٰ درجہ کی حالت سے بدنہ لازم آیا اور دوم دلیل قول ابن عباسؓ کہ ایک نے آپ سے سوال کیا کہ میں نے طواف زیارت سے پہلے جورو سے جماع کر لیا ہے آپ نے فرمایا کہ بدنہ قربانی دے۔ رواہ مالک وابن ابی شیبہ۔ اور ہمارے نزدیک ایسی صورت میں قول صحابی حجت و قیاس پر مقدم ہے خصوص جب کہ یہ فتویٰ موافق بحدیث ہے چنانچہ حج فاسد ہونے کا حکم نہ دیا بخلاف فتویٰ ابن عمرؓ کے جو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور اسمیں باوجود بدنہ کی قربانی کے سال آیندہ میں قضائے حج کا حکم دیا ہے پس ہم نے اسکو بوجہ مخالفت حدیث کے نہیں لیا۔ فافہم۔ اگر دوسرے بار جماع کر لیا تو اول بار کے بدنہ کے ساتھ دوسری بار کے لیے صرف بکری لازم ہے۔ اگر قارن نے بعد الوقوف جماع کیا تو حج کے واسطے بدنہ اور عمرہ کے لیے بکری لازم ہے۔ مع۔ **وان جامع بعد الحلق فعلیہ شاۃ**۔ اور اگر محرم نے بعد حلق کے جماع کیا تو اسپر بکری قربانی کرنا لازم ہے۔ **لبقاء احرامہ فی حق النساء** بوجہ باقی ہونے احرام محرم کے عورتوں کے حق میں۔ **ف** یعنی ابھی احرام کا حکم عورتوں سے جماع کے حق میں باقی ہے۔ **دون لبس المخیط وما اشبہہ**۔ نہ سلا ہوا پہنے وا سکے مانند۔ **ف** خوشبو ملنے وغیرہ میں۔ پس احرام درحقیقت نہیں ہے مگر حکم میں عورت کے بارہ میں ہے۔ **فخفت الجنایۃ فاکتفی بالشاۃ**۔ پس جرم خفیف ہوا تو بکری قربانی کرنے پر اکتفا کی۔ **ومن جامع فی العمرۃ قبل ان یطوف اربعۃ اشواط فسدت عمرتہ**۔ اور جس نے احرام عمرہ میں جماع کیا قبل اسکے کہ عمرہ کے واسطے چار پھیرے طواف کرے تو اسکا عمرہ فاسد ہو گیا۔ **فیمضی فیہا ویقضیہا وعلیہ شاۃ**۔ پس عمرہ کے افعال پورے کر جاوے اور عمرہ کو قضا کرے اور اسپر ایک بکری لازم ہے۔ **ف** اور عمرہ جب چاہے قضا کرے۔ **ومن جامع بعد ما طاف اربعۃ اشواط او اکثر**۔ اور جس نے جماع کیا عمرہ میں بعد طواف کرنے چار پھیرون یا زیادہ کے۔ **فعلیہ شاۃ ولا تفسد عمرتہ**۔ تو اسپر بکری واجب ہے اور اسکا عمرہ فاسد نہ ہوگا۔ **ف** کیونکہ چار پھیرے رکن طواف میں اور عمرہ بھی طواف پس اب فساد نہیں ہو سکتا پس بکری کی قربانی سے استدراک ہو گیا پھر چار پھیرے کے بعد خواہ طواف پورے کرنے سے پہلے یا سعی سے یا حلق سے پہلے جماع کیا تو بھی قربانی واجب ہے۔ کما فی المحیط۔ **وقال الشافعی تفسد فی الوجہین**۔ اور شافعی نے کہا کہ دونوں صورتوں میں عمرہ فاسد ہوگا۔ **ف** خواہ چار پھیرے کے پہلے جماع کرے یا بعد کو۔ **وعلیہ بدنۃ**۔ اور بہرحال اسپر بدنہ کی قربانی واجب ہے۔ **ف** یہی قول مالک ہے۔ **اعتبارا بالحج اذ ہی فرض عندہ کالحج**۔ بر قیاس حج کے کیونکہ عمرہ امام شافعی کے نزدیک مثل حج کے فرض ہے۔ **ولنا انہا سنۃ**۔ اور ہماری حجت یہ کہ عمرہ سنت ہے۔ **ف** کیونکہ جابرؓ کی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کیا عمرہ واجب ہے فرمایا کہ نہیں مگر ادا کرنا بہت اچھا ہے۔ ع۔ پس جب عمرہ سنت ہوا۔ **فکانت احط رتبۃ منہ**۔ تو فرض حج سے رتبہ میں بہت نیچا ہوا۔ **ف** اور حج میں بدنہ واجب ہوتا ہے۔ **فتجب الشاۃ فیہا والبدنۃ فی الحج اظہارا للتفاوت**۔ تو تفاوت ظاہر کرنے کے واسطے عمرہ میں بکری اور حج میں بدنہ واجب ہوگا۔ **ف** اسمیں تامل ہے کہ قربانی بخلاف قیاس ہے تو کیونکر اظہار تفاوت سے واجب کیا جاوے۔ اور جواب یہ کہ ثبوت بدلیل آثار ہے اور اسکی وجہ یہی فرق ہے یا جواب اصلح کہ حج میں ایسے درجہ احرام میں بکری واجب ہے تو عمرہ میں بھی۔ م۔ اگر قبل طواف عمرہ کے جماع کیا تو بالاجماع فاسد ہوا۔ ع۔ **ومن جامع ناسیا کمن جامع**

متعمدا - اور جس شخص نے بھولے سے جماع کیا وہ مثل اُسکے جس نے عمداً جماع کیا - ف - یہی قول مالک و قدیم قول شافعی ہے - وقال الشافعی جماع الناسی غیر مفسد للحج - اور شافعی رح نے کہا کہ بھولنے والے کا جماع حج کو مفسد نہیں ہے - ف - جیسے صوم میں نسیان مفسد نہیں ہے - وکذا الخلاف فی جماع النائمۃ والمکرھۃ - اور ایسا ہی اختلاف اس عورت کے جماع میں ہے جو سوئی ہوئی تھی یا باکراہ مجبور کی گئی تھی - ف - ہمارے نزدیک اُسکا حج فاسد ہوگیا اگرچہ گنہگار نہوگی اور شافعی کے نزدیک نہیں فاسد ہوگا - وہو یقول الحظر ینعدم بہذہ العوارض فلم یقع الفعل جنایۃ - اور شافعی کہتے ہیں کہ حرمت ان عوارض سے معدوم ہوجاتی ہے تو یہ فعل جنایت ہی نہ ہوا - ف - اور حج فاسد ہونا جنایت یعنی جرم سے ہے - ولنا ان الفساد باعتبار معنی الارتفاق فی الاحرام ارتفاقا مخصوصا - اور ہماری دلیل یہ کہ فاسد ہونا احرام میں خاص طور کے معنی ارتفاق حاصل کرنے سے ہوتا ہے - ف - یعنی بعض چیزیں احرام میں خاص ممنوع ہیں انہیں سے کسی معنی سے لذت و راحت حاصل کرنا ایسے وقت احرام میں کہ کامل احرام موجود ہو تو مفسد ہے اگرچہ کسی وجہ سے وہ گناہ نہ رہے - وہذا لا ینعدم بہذہ العوارض - اور یہ معنی ارتفاق کے بوجہ ان عوارض کے معدوم نہیں ہوتے ہیں - ف - بلکہ بھولنے و سونے و مجبور ہونے سے گناہ البتہ معدوم ہوتا ہے - والحج لیس فی معنی الصوم - اور حج کچھ صوم کے معنی میں نہیں ہے - ف - بلکہ نماز کے معنی میں ہے - لان حالات الاحرام مذکرۃ بمنزلۃ حالات الصلوۃ بخلاف الصوم واللہ اعلم - اسلیے کہ احرام کی سب حالتیں یاد دلانے والی ہیں بمنزلہ نماز کے حالتوں کے بخلاف صوم کے واللہ اعلم - ف - بلکہ صوم میں نسیان مفسد نہ ہونا نص سے بخلاف قیاس ثابت ہوا ہے تو اور اسے سوم سب جگہ قیاس پر حکم رہیگا - واللہ اعلم - م -

فصل - یہ فصل در بیان طہارت ہے - ومن طاف طواف القدوم محدثا فعلیہ صدقۃ - اور جس شخص نے بغیر وضو کے حالت میں طواف قدوم کیا تو اُسپر صدقہ واجب ہے - ف - اور طواف ادا ہوگا - وقال الشافعی لا یعتد بہ - اور شافعی رح نے کہا کہ طواف محدث کا شمار نہیں ہے - ف - یعنی طواف نہیں ہوا - لقولہ علیہ السلام الطواف بالبیت صلوۃ الا ان اللہ تعالی اباح فیہ المنطق - بدلیل قولہ علیہ السلام کہ خانہ کعبہ کا طواف کرنا نماز ہے مگر اتنی بات کہ اللہ تعالی نے اسمیں باتیں کرنا مباح کردیا ہے - ف - پس جو شخص تم میں سے بات کرے تو سوا اچھی بات کے نہ بولے - کما رواہ الترمذی وغیرہ عن ابن عباس - فتکون الطہارۃ من شرطہ - پس طہارت طواف کی شرط سے ہوگی - ف - جیسے نماز کی شرط ہے - مخفی نہیں کہ دیگر شرائط نماز اسمیں باتفاق شروط نہیں تو طہارت کی کیا خصوصیت ہوگی - ولنا قولہ تعالی ولیطوفوا بالبیت العتیق - اور ہماری حجت قولہ تعالی ولیطوفوا الخ یعنی اور وے لوگ بیت العتیق کا طواف کریں - ف - پس مطلقاً طواف کا حکم دیا - من غیر قید الطہارۃ - بغیر طہارت کی قید کے - ف - یعنی یہ حکم نہیں دیا کہ وضو سے طواف کریں - فلم تکن فرضا - تو طہارت فرض نہ ہوئی - ف - ہاں واجب یا سنت کسی دلیل حدیث سے ہوسکتی ہے - ثم قیل ہی سنۃ - پھر کہا گیا کہ طواف میں طہارت ہونا سنت ہے - ف - یعنی بنا بر ترک طہارت سے صرف ملامت ہو اور کچھ واجب نہو حالانکہ مذہب میں قربانی واجب ہے لہذا کہا - والاصح انہا واجبۃ لانہ یجب بترکہا الجابر - اور اصح یہ کہ طہارت ہونا واجب ہے اس دلیل سے کہ ترک طہارت سے جبر نقصان کرنے والا واجب ہوتا ہے - ف - فرض طواف میں قربانی اور طواف سنت میں صدقہ - ولان الخبر یوجب العمل فیثبت بہ الوجوب - اور اس دلیل سے کہ خبر آحاد موجب عمل ہے تو اس سے وجوب ثابت ہوجائیگا - ف - اور حدیث عائشہ رض میں خود ثابت ہے کہ خانہ کعبہ کا طواف نہ کرے یہانتک کہ حیض سے پاک ہوجاوے اور حدیث ہمارے

میں نفاس سے پاک ہوجاوے - جیسا کہ صحیحین وغیرہ سے اوپر گذریں - پس طہارت سے ادا کرنا اور بغیر طہارت منع کرنا مفید ہے کہ طہارت واجب ہے حتی کہ ترک سے جو نقص آوے وہ کفارہ سے پورا ہوگا - پھر فرض طواف ہو تو کفارہ قربانی ہے اور قدوم سنت ہو تو صدقہ ہے - فاذا شرع فی ہذا الطواف وہو سنۃ - حالانکہ طواف قدوم دراصل سنت ہے پھر جب اُسکو شروع کردیا - یصیر واجبا بالشروع - تو شروع کرنے سے واجب ہوجائیگا - ویدخلہ نقص بترک الطہارۃ - اور طہارت چھوڑنے سے اسمیں نقص آجائیگا - فیجبر بالصدقۃ اظہارا لدنو رتبتہ عن الواجب بایجاب اللہ تعالی وہو طواف الزیارۃ - تو اِس نقصان کا پورا کرنا صدقہ سے ہوگا تاکہ اظہار ہو اِس طواف کے کم رتبہ ہونیکا اُس طواف سے جو اللہ تعالی کے فرض کرنے سے واجب ہے اور وہ طواف زیارت ہے - ف - کیونکہ طواف زیارت میں قربانی ہے - وکذا الحکم فی کل طواف ہو تطوع - اور یہی حکم ہر ایسے طواف میں ہے جو نفل ہو - ولو طاف طواف الزیارۃ محدثا فعلیہ شاۃ - اور اگر بے وضو طواف زیارت کیا تو اُسپر بکری کی قربانی واجب ہے - لانہ ادخل النقص فی الرکن فکان افحش من الاول فیجبر بالدم - کیونکہ اُسنے طواف رکن میں نقص ڈال دیا تو یہ اول یعنی نقص قدوم سے بدتر حرکت ہے تو اُس نقص کا پورا کرنا قربانی سے ہوگا - وان کان جنبا فعلیہ بدنۃ - اور اگر طواف زیارت بحالت جنابت کیا تو اُسپر بدنہ واجب ہے - کذا روی عن ابن عباس - ایسا ہی ابن عباس رض سے مروی ہے - ف - یہ روایت نہیں ملتی ہے ع - ولان الجنابۃ اغلظ من الحدث فیجب جبر نقصانہا بالبدنۃ اظہارا للتفاوت - اور اِس دلیل سے کہ حدث سے جنب ہونا زیادہ غلیظ ہے تو دونوں میں تفاوت ظاہر کرنے کے واسطے جنابت سے جبر نقصان میں بدنہ واجب ہے - ف - کیونکہ حج میں نقصان کا جبر یعنی پورا کرنے والا صدقہ اور قربانی ہے بخلاف نماز کے کہ اُسمیں صرف سجدہ سہو ہے لہذا فرض نماز ونفل میں کچھ تفاوت نہیں حتی کہ دونوں میں سجدہ سہو ہے - پھر یہ سب اُسوقت کہ پورا طواف حالت جنابت یا حدث میں ہو - وکذا اذا طاف اکثرہ جنبا او محدثا - اور یونہی جب طواف الزیارہ میں سے اکثر پھیرون کو حالت جنابت یا حدث میں ادا کیا ہو - ف - تو قربانی بدنہ یا بکری کی واجب ہے لان اکثر الشئی لہ حکم کلہ - کیونکہ جو شے کا اکثر حصہ ہو اُسکے واسطے حکم کل کا ہے - ف - پس کل سات پھیرون میں سے چار اور اِس سے اوپر اکثر ہیں - والافضل ان یعید الطواف مادام بمکۃ ولا ذبح علیہ - اور افضل یہ کہ طواف مذکور کو اعادہ کرلے جب تک مکہ میں ہے اور اسپر قربانی نہ رہیگی - وفی بعض النسخ وعلیہ ان یعید - اور مختصر القدوری کے بعض نسخون میں ہے وعلیہ ان یعید - ف - یعنی اُسپر اعادہ واجب ہے جب تک مکہ میں ہے - والاصح انہ یؤمر بالاعادۃ فی الحدث استحبابا وفی الجنابۃ ایجابا - اور اصح حکم یہ کہ حدث کی صورت میں اُسکو بطور استحباب اعادہ کا حکم دیا جائیگا اور جنابت کی صورت میں بطور ایجاب - ف - پس نہ مطلقاً افضل اور نہ مطلقاً واجب بلکہ بے وضو طواف میں اعادہ مستحب ہے اور جنابت میں اعادہ واجب ہے - لفحش النقصان بسبب الجنابۃ وقصورہ بسبب الحدث - کیونکہ جنابت کے سبب سے نقص فاحش ہے اور حدث کے سبب سے نقص قاصر ہے - ثم اذا اعادہ وقد طافہ محدثا لا ذبح علیہ وان اعادہ بعد ایام النحر - پھر جب کہ اُسنے طواف کا اعادہ کیا حالانکہ پہلے حالت حدث میں طواف کیا تھا تو اسپر قربانی لازم نہیں ہے اگرچہ بعد ایام النحر کے اعادہ کیا ہو - لان بعد الاعادۃ لا تبقی الا شبہۃ النقصان کیونکہ بعد اعادہ کے کچھ باقی نہیں رہا سوائے شبہہ نقصان کے - ف - اور وہ حدث کا طواف ہے لیکن اِس شبہہ سے کچھ واجب نہیں ہوتا - پھر واضح ہو کہ شاید یہ بقول صاحبین ہے کہ باوجود تاخیر رکن کے کچھ واجب نہیں ہے - رہا بقول ابی حنیفہ رح تو درصورت اعادہ ایام النحر کے کچھ نہیں اور درصورتیکہ بعد ایام النحر اعادہ کیا تو تاخیر سے قربانی لازم ہے کما فی شرح الطحاوی

وغیرہ - الغایۃ - مع - اور حق یہ کہ اسمین اتفاق ہے اسواسطے کہ معتبر تو اول طواف ہے پس وہ وقت پر ہوچکا اور حدث کا استدراک
دوبارہ اعادہ سے ہوگیا تو صرف شبہہ نقصان رہا جو کچھ موجب نہیں ہے - یہی صحیح ہے - م - وان اعادہ وقد طافہ جنبا فی
ایام النحر فلاشئی علیہ لانہ اعادہ فی وقتہ - اور اگر اسنے طواف کو حالت جنابت مین کیا تھا اُسکو ایام النحر مین اعادہ کیا
تو اسپر کچھ واجب نہین رہا کیونکہ اسنے طواف کو اپنے وقت مین اعادہ کیا - وان اعادہ بعد ایام النحر لزمہ الدم عند
ابی حنیفۃ بالتاخیر علی ما عرف من مذہبہ - اور اگر اسنے طواف بحالت جنابت کو ایام النحر کے بعد اعادہ کیا تو ابوحنیفہ رح
کے نزدیک بوجہ تاخیر کے اسپر قربانی لازم ہوگی بنابر آنکہ ابوحنیفہ کی اصل سے معلوم ہوا - ف - کہ اپنے وقت سے رکن
کو تاخیر کرنا موجب الدم ہے - شیخ ابوبکر الرازی الجصاص رح نے کہا کہ تاخیر جب ہی کہ دوسرا طواف معتبر ہو پس جنابت
کی صورت مین بوجہ اول مین فاحش نقصان کے دوسرا طواف معتبر ہے اور یہی اصح ہے اور کرخی رح نے کہا کہ جنابت وحدث
دونون مین معتبر اول طواف ہے اور دوسرا صرف جبر نقصان ہے - ایضاح مین کہا کہ یہی ارجح وافقہ ہے - مع - کیونکہ اول طواف
سے عورتون کی حلت ہوگئی - اور اگر عمرہ کے طواف کو رمضان مین بحالت حدث یا جنابت کیا پھر شوال مین اعادہ کر کے
اُسی سال حج کیا تو متمتع نہوگا - کما فی المبسوط تو اول ہی معتبر رکھا گیا - بحث - ولو رجع الی اہلہ وقد طافہ جنبا علیہ
ان یعود - اور اگر آفاقی اپنے وطن کو لوٹ گیا حالانکہ اسنے جنابت مین طواف زیارت کیا تھا تو اسپر لوٹ آنا لازم ہے
ف - یعنی افضل ہے کہ طہارت مین طواف کرے - لان النقص کثیر فیومر بالعود استدراکا لہ - کیونکہ نقصان بہت
ہے تو اسکو پورا کرنے کے واسطے واپس آنے کا حکم دیا جائیگا - ویعود باحرام جدید - اور احرام جدید کے ساتھ لوٹے
ف - جب کہ وہ میقات سے گذر گیا ہو اور اگر تجاوز نہ کیا ہو تو جدید احرام کی حاجت نہین ہے - مع - وان لم یعد وبعث
بدنۃ اجزاہ - اور اگر وہ واپس نہ آیا اور ایک بدنہ بھیجدیا تو اسکو کافی ہوگا - لما بینا انہ جابر لہ الا ان الافضل
ہو العود - کیونکہ ہم کہہ چکے کہ بدنہ اس نقص کا پورا کرنے والا ہے مگر افضل یہی کہ واپس آوے - ف - پس جنابت کی
صورت مین واپسی افضل ہے - ولو رجع الی اہلہ وقد طافہ محدثا ان عاد وطاف جاز وان بعث بالشاۃ
فہو افضل - اور اگر وہ اپنے اہل وطن مین لوٹ گیا درحالیکہ حالت حدث مین یعنی بغیر وضو طواف زیارت کیا تھا
پس اگر واپس آکر طواف اعادہ کر لیا تو جائز ہے اور اگر بکری بھیجدی تو یہ افضل ہے - لانہ خف معنی النقصان
وفیہ نفع للفقراء - کیونکہ نقصان کے معنی خفیف تھے اور بکری بھیجنے مین فقراء کا نفع ہے - ف - اور اسکی واپسی
مین احرام لازم و اسکی حفاظت مین خطرہ ہے - ولو لم یطف طواف الزیارۃ اصلا - اور اگر اسنے طواف سرے سے
نہ کیا - ف - یا چار پھیرے یا زیادہ چھوڑے ہون - ف - حتی رجع الی اہلہ فعلیہ ان یعود بذلک الاحرام
یہانتک کہ اپنے اہل وطن مین لوٹ گیا تو اسپر واجب ہے کہ اُسی احرام کے ساتھ واپس آوے - ف - جو پہلے باندھا
لانعدام التحلل منہ - کیونکہ اس احرام سے حلال ہونا نادر رہا - ف - یعنی پورا حلال ہونا نہین ہوا جب کہ طواف
زیارت نہین کیا - وہو محرم عن النساء ابدا حتی یطوف - اور وہ عورتون سے ہمیشہ کو برابر محرم ہے یہانتک کہ
طواف زیارت کرے - ف - لہذا قبل طواف کے جب کبھی عورت سے جماع کریگا اسپر قربانی لازم آتی جائیگی متعدد
مجلس مین الا آنکہ دوسرے جماع سے احرام سے باہر ہونے کا قصد کرے اور کچھ بیان گذر چکا - مع - ومن طاف
طواف الصدر محدثا فعلیہ صدقۃ - اور جس نے طواف الصدر کو بے وضو کیا تو اسپر صدقہ واجب ہے - لانہ دون
طواف الزیارۃ وان کان واجبا فلا بد من اظہار التفاوت - کیونکہ طواف الوداع کمتر از طواف زیارت ہے
اگرچہ طواف وداع واجب ہے تو دونوں تفاوت ظاہر کرنا ضرور ہوا - ف - پس جب کہ زیارت مین بکری تو وداع مین

صدقہ ہے کیونکہ قربانی یا صدقہ کے سوائے کوئی امر جابر معلوم نہیں ہوا۔ وعن ابی حنیفۃ انہ تجب شاۃ۔ اور امام ابو حنیفہ سے
یہ بھی روایت ہے کہ بکری واجب ہے۔ ف۔ مثل طواف زیارت کے۔ رواہ الکرخی۔ الا ان الاول اصح۔ مگر روایت
اول اصح ہے۔ ف۔ رواہ القدوری۔ ولو طاف جنبا فعلیہ شاۃ۔ اور اگر طواف وداع کو بحالت جنابت کیا تو اسپر
بکری واجب ہے۔ ونہ نقص کثیر۔ کیونکہ یہ بہت نقص ہے۔ ثم ہو دون طواف الزیارۃ۔ پھر طواف وداع کم درجہ
ہے طواف زیارت سے۔ ف۔ جیسے جنب پر بدنہ آتا ہے۔ فیکتفی بالشاۃ۔ تو ایک بکری پر کفایت کیجائیگی۔ ف۔
تاکہ طواف زیارت سے فرق رہے۔ ومن ترک من طواف الزیارۃ ثلثۃ اشواط فما دونہا فعلیہ شاۃ۔ اور جس نے
طواف زیارت میں سے تین یا اس سے کم پھیرے چھوڑے تو اسپر ایک بکری واجب ہے۔ ف۔ مگر اسکو وقت پر اعادہ
کرلے۔ غرض کہ موجود چار پھیرے ہیں جو رکن ہیں سو تو بمنزلہ تمام کے ہے۔ لان النقصان بترک الاقل یسیر فاشبہ
النقصان بسبب الحدث فیلزمہ شاۃ۔ کیونکہ نصف سے کم چھوڑنے کی وجہ سے نقصان خفیف ہے تو بغیر وضو کی وجہ
سے نقصان کے مشابہ ہوگیا پس اسپر بکری لازم ہے۔ فلو رجع الی اہلہ اجزاہ ان لا یعود ویبعث شاۃ۔ پھر اگر وہ
اپنے اہل وطن کی طرف لوٹ گیا تو اسکو کافی ہے کہ واپس نہ آوے اور ایک بکری بھیجدے۔ لما بینا۔ بوجہ اسکے جو ہم
بیان کرچکے۔ ومن ترک اربعۃ اشواط بقی محرما ابدا حتی یطوفہا۔ اور جس نے طواف زیارت سے چار پھیرے
چھوڑے تو ہمیشہ محرم باقی رہیگا یہانتک کہ طواف ادا کرے۔ لان المتروک اکثر فصار کانہ لم یطف اصلا۔
کیونکہ چھوڑے ہوئے پھیرے زائد ہیں تو ایسا ہوا کہ گویا اسنے بالکل طواف نہیں کیا۔ ومن ترک طواف الصدر
او اربعۃ اشواط منہ فعلیہ شاۃ۔ اور جسنے طواف الصدر کو یا اسمیں سے چار پھیرے چھوڑے تو اسپر بکری واجب ہے۔
ف۔ جبکہ وطن لوٹ گیا اور واپسی کا حکم نہیں ہے۔ لانہ ترک الواجب او الاکثر منہ۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ اسنے
واجب کو یا واجب میں سے اکثر حصہ کو چھوڑ دیا ہے۔ ف۔ اور ترک واجب میں قربانی سے نقصان پورا ہوتا ہے۔ و
ما دام بمکۃ یؤمر بالاعادۃ۔ اور جب تک کہ مکہ میں موجود ہے اسکو طواف الصدر اعادہ کرنے کا حکم ہوگا۔ اقامۃ للواجب
فی وقتہ۔ تاکہ واجب اپنے وقت میں ادا ہو جاوے۔ ومن ترک ثلثۃ اشواط من طواف الصدر فعلیہ الصدقۃ۔
اور جس نے طواف الوداع سے تین پھیرے چھوڑے تو اسپر صدقہ ہے۔ ف۔ ہر پھیرے کے واسطے نصف صاع گیہوں
ہے۔ ومن طاف الطواف الواجب فی جوف الحجر۔ اور جس نے طواف واجب کو جوف الحجر میں کیا۔ فان کان بمکۃ
اعادہ۔ پس اگر مکہ میں موجود ہو تو طواف کو اعادہ کرلے۔ لان الطواف وراء الحطیم واجب علی ما قدمناہ۔
کیونکہ طواف کرنا حطیم کے گرد سے واجب ہے بنا بر آنکہ ہم سابق میں ذکر کرچکے۔ ف۔ یعنی حدیث الحطیم من البیت۔ و
الطواف فی جوف الحجر ان یدور حول الکعبۃ ویدخل الفرجتین اللتین بینہا وبین الحطیم۔ اور
جوف الحجر میں طواف کرنا یہ کہ کعبہ کے گرد پھرے اور دونوں کشادگیاں جو کعبہ وحطیم کے درمیان ہیں انمیں داخل ہو
حتی کہ حطیم اس پھیرے میں چھوٹ جاوے۔ فاذا فعل ذلک فقد دخل نقصانا فی طوافہ۔ پس جب اسنے
ایسا کیا تو اپنے طواف میں نقص داخل کردیا۔ ف۔ کیونکہ شافعی ومالک واحمد کے نزدیک تو یہ طواف جائز ہی
نہ ہوا اور ہمارے نزدیک حطیم کا بیت سے ہونا اخبار آحاد سے ثابت ہوا تو بدرجۂ واجب ہے پس ترک واجب سے
نقص آیا۔ فما دام بمکۃ اعادہ کلہ لیکون مؤدیا للطواف علی الوجہ المشروع۔ پس جب تک مکہ میں ہے تو کل طواف
کو اعادہ کرے تاکہ طواف کو بطریق مشروع ادا کرنے والا ہو۔ وان اعاد علی الحجر خاصۃ اجزاہ۔ اور اگر اپنے فقط
حجر کا طواف کرلیا تو کافی ہوگیا۔ لانہ تلافی ما ہو المتروک۔ کیونکہ جو کچھ متروک کیا تھا اسکی تلافی کرلی۔ وہوان

یاخذ عن یمینہ خارج الحجر حتی ینتھی الی آخرہ ثم یدخل الحجر من الفرجۃ ویخرج من الجانب الآخر - اور حجر کا طواف یہ کہ حجر کے باہر داہنی طرف سے شروع کرے پھرنا یہاں تک کہ حجر کے آخر تک پہونچے پھر حجر میں کشادگی سے داخل ہوکر دوسری جانب نکلے - ف - یہ ایک پھیرا ہوا - ہکذا یفعلہ سبع مرات - یوں ہی اسکو سات بار کرے - فان رجع الی اہلہ ولم یعدہ فعلیہ دم - پھر اگر وہ اپنے اہل وطن میں واپس آیا اور اعادہ نہیں کیا تو اسپر قربانی واجب ہے لانہ تمکن نقصان فی طوافہ بترک ما ہو قریب من الربع فلا تجزیہ الصدقۃ - کیونکہ اسکے طواف میں قریب چہارم کے چھوڑنے سے نقصان آگیا ہے تو اسکو صدقہ کافی نہ ہوگا - ف - کیونکہ سیر پھیرے سے چہارم چھوڑنا طواف کے معنی میں نقص ہے - ومن طاف طواف الزیارۃ علی غیر وضوء وطواف الصدر فی آخر ایام التشریق طاہرا فعلیہ دم - اور جس نے طواف زیارت کو بغیر وضو کیا اور طواف الصدر کو آخر ایام تشریق میں طہارت پر کیا تو اسپر ایک قربانی واجب ہے - ف - بکری - فان کان طاف طواف الزیارۃ جنبا فعلیہ دمان - پھر اگر اسنے طواف زیارت کو جنابت میں کیا ہو تو اسپر دو قربانیاں ہیں - ف - دونوں بکریاں - عند ابی حنیفۃ رح - یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے - وقالا علیہ دم واحد - اور صاحبین نے کہا کہ اسپر ایک ہی قربانی ہے - لان فی الوجہ الاول لم ینقل طواف الصدر الی طواف الزیارۃ - کیونکہ اول صورت میں طواف الزیارۃ کی طرف طواف الصدر منتقل نہیں کیا گیا - لانہ واجب واعادۃ طواف الزیارۃ بسبب الحدث غیر واجب وانما ہو مستحب - اسواسطے کہ طواف الصدر واجب ہے اور طواف الزیارۃ بوجہ بے وضو ہونے کے واجب نہیں بلکہ مستحب ہے - ف - تو طواف الزیارت جو کیا ہے وہی رہیگا اور طواف وداع اپنی جگہ پر رہیگا - فلا ینقل الیہ - پس طواف الصدر بجانب طواف زیارت منتقل نہ ہوگا ف - بلکہ حدث کی وجہ سے ایک دم واجب ہوگا کیونکہ نقص خفیف ہے - وفی الوجہ الثانی ینقل طواف الصدر الی طواف الزیارۃ لانہ مستحق الاعادۃ - اور دوسری صورت میں طواف الصدر کو بجانب طواف زیارت کے منتقل کرینگے کیونکہ طواف الزیارۃ اعادہ کا مستحق ہے - ف - کیونکہ حالت جنابت میں کیا اور یہ نقص فاحش موجب اعادہ ہے اور آخر ایام تشریق میں اسنے دوسرا طواف کیا تو یہ طواف الزیارۃ کا اعادہ ٹھہرایا جائیگا - لیکن طواف الزیارۃ کا وقت نہیں ہے - فیصیر تارکا لطواف الصدر ومؤخرا للطواف الزیارۃ عن ایام النحر - پس وہ طواف الصدر چھوڑنے والا ہوا اور طواف الزیارۃ کو ایام النحر سے تاخیر کرنے والا ہوا - فیجب الدم بترک الصدر بالاتفاق - پس طواف الصدر ترک کرنے سے بالاتفاق ایک دم واجب ہوگا - وبتاخیر الآخر علی الخلاف - اور طواف زیارت تاخیر کرنے سے ایک دم واجب ہوگا باختلاف - ف - یعنی امام رح کے نزدیک واجب ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نہیں - الا انہ یؤمر باعادۃ طواف الصدر ما دام بمکۃ - لیکن جب تک وہ مکہ میں ہے اسکو طواف الصدر اعادہ کرنے کا حکم دیا جائیگا - ف - پس ترک کی قربانی ساقط ہوگی - ولا یؤمر بعد الرجوع علی ما بینا - اور بعد وطن لوٹ جانے کے اسکو یہ حکم نہ ہوگا بنا بر انکے ہم بیان کرچکے - ف - تو دوسری قربانی بھی متعین ہو جائیگی - ومن طاف لعمرتہ وسعی علی غیر وضوء وحل - اور جس شخص نے اپنے عمرہ کے واسطے بغیر وضو کے طواف وسعی کی اور حلال ہوگیا - فما دام بمکۃ یعیدہما - تو جب تک مکہ میں ہے طواف وسعی کو اعادہ کرے - ف - یعنی اعادہ واجب ہے - ولا شئ علیہ - اور اسپر کچھ واجب نہیں ہے - اما اعادۃ الطواف فلتمکن النقص فیہ بسبب الحدث - پس اعادہ طواف کا تو حدث کی وجہ سے اسمیں نقص بیٹھ جانے سے ہے - واما السعی فلانہ تبع للطواف - اور سعی رہی تو اسکا اعادہ اسلیے کہ وہ طواف کے تابع ہے - ف - اگرچہ اسمیں طہارت واجب نہیں مگر جب طواف اعادہ ہوا تو وہ بھی اسی کامل طواف کے پیچھے ہوگی - واذا

اعادہما لاشئی علیہ لارتفاع النقصان - اور جب اسنے دونوں کو اعادہ کر لیا تو اسپر کچھ لازم نہ ہوا بوجہ نقصان دور ہو جانے
کے - وان رجع الی اہلہ قبل ان یعید فعلیہ دم - اور اگر طواف اعادہ کرنے سے پہلے وہ اپنے اہل وطن میں واپس گیا
تو اُسپر قربانی واجب ہے - لترک الطہارۃ فیہ - بوجہ طواف میں طہارت ترک کرنے کے - ولا یؤمر بالعود - اور اسکو واپس
آنے کا حکم نہ دیا جائیگا - لوقوع التحلل باداء الرکن - کیونکہ رکن عمرہ ادا کرنے کے ساتھ احرام سے نکلنا واقع ہوا ہے - اذ
النقصان یسیر - کیونکہ نقصان خفیف ہے - ف - خلاصہ یہ کہ اسنے حدث کی حالت میں عمرہ کا رکن یعنی طواف ادا کیا
تو اسمیں خفیف نقص ہونے سے رکن ادا ہوا پھر حلال ہو گیا تو دوبارہ احرام کے ساتھ آکر اعادہ کا حکم نہ دیا جائیگا جبکہ
نقصان خفیف کا پورا ہونا قربانی سے حاصل ہے - پس اسپر قربانی لازم ہے - ولیس علیہ فی السعی شئی - اور اسپر سعی صفا و
مروہ کے بارہ میں کچھ واجب نہیں ہے - لانہ اتی بہ علی اثر طواف معتد بہ - کیونکہ وہ لایا سعی کو پیچھے ایسے طواف کے
جو شرعاً شمار کیا گیا ہے - ف - کیونکہ طواف بحالت حدث ہمارے نزدیک طواف ہے اگرچہ کچھ نقص ہو - اور سعی میں بالاتفاق
طہارت واجب نہیں ہے - مف - وکذا اذا اعاد الطواف ولم یعد السعی - اور اسی طرح اگر فقط طواف کو اعادہ کر لیا اور سعی
کو اعادہ نہ کیا - ف - تو بھی سعی کی وجہ سے کچھ واجب نہیں ہے - فی الصحیح - صحیح قول میں - ف - اور دوسرا قول غیر صحیح
یہ کہ طواف اعادہ ہونے سے سعی مقدم ہو گئی پس دم واجب ہے اور جواب یہ کہ معتبر طواف اول ہے اور دوسرا صرف تکملہ ہے -
مف - یہ عمرہ کا بیان تھا - ومن ترک السعی بین الصفا والمروۃ فعلیہ دم وحجتہ تامۃ - اور جس نے حج میں سعی صفا
و مروہ چھوڑی تو اُسپر دم واجب اور اسکا حج پورا ہے - لان السعی من الواجبات عندنا فیلزم بترکہ الدم دون
الفساد - اسواسطے کہ ہمارے نزدیک سعی مذکور منجملہ واجبات کے ہے تو اسکے ترک سے قربانی واجب ہوگی نہ فساد حج -
ف - اور شافعی کے نزدیک یہ رکن ہے اسکے ترک سے حج فاسد ہے - جواب یہ کہ بالاتفاق وہ ظنی ہے پس رکن جو قطعی ہے اس سے
ثابت نہوگا - ومن افاض قبل الامام من عرفات فعلیہ دم - اور جو شخص عرفات سے امام سے پہلے چل دیا تو اُسپر قربانی
واجب ہے - ف - یہی قول مالک و احمد و ایک قول شافعی ہے - یہ اُسوقت کہ حد عرفات سے خارج ہو گیا - وقال الشافعی
لاشئی علیہ لان الرکن اصل الوقوف فلا یلزمہ بترک الاطالۃ شئی - اور شافعی رح نے کہا کہ اسپر کچھ واجب نہیں
کیونکہ رکن تو اصل وقوف عرفہ ہے (نہ طول وقوف) پس طول دینے کو ترک کرنے سے کچھ اُسپر لازم نہ ہوگا - ولنا
ان الاستدامۃ الی غروب الشمس واجب لقولہ علیہ السلام فادفعوا بعد غروب الشمس - اور ہماری حجت
یہ کہ برابر وقوف رکھنا غروب آفتاب تک واجب ہے بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ بعد غروب آفتاب کے تم روانہ
ہو - ف - اگرچہ اس لفظ کے ثبوت میں کلام ہے لیکن شک نہیں کہ آپ نے لوگوں کو فرمایا تھا کہ تم اپنے مناسک مجھسے
لو یعنی جستجو میں کرو اُس سے سیکھو اور شک نہیں کہ آپ بعد غروب کے روانہ ہوئے پس اگر اس سے پہلے جائز
ہوتا تو تعلیم فرماتے - پس معلوم ہوا کہ واجب ہے - فیجب بترکہ الدم - تو اسکے ترک سے قربانی واجب ہوگی - ف -
اور یہ اُس شخص کے لیے جس نے افضل وقت دن میں امام کے ساتھ وقوف کیا - بخلاف ما اذا وقف لیلا - بخلاف
اسکے جب کسی نے دن گذر کر رات میں وقوف عرفہ پایا - ف - تو اسپر دم واجب نہیں ہے - لان استدامۃ الوقوف
علی من وقف نہارا لا لیلا - کیونکہ برابر غروب تک وقوف اُس شخص پر جس نے دن میں وقوف کیا نہ رات میں -
فان عاد الی عرفۃ بعد غروب الشمس لا یسقط عنہ الدم فی ظاہر الروایۃ - پھر اگر غروب آفتاب ہونے کے بعد
وہ عرفہ کو واپس آیا (حتی کہ امام کے ساتھ روانہ ہوا) تو اس سے قربانی ساقط نہوگی ظاہر الروایۃ میں - ف - اور بلخی نے
امام رح سے روایت کی کہ ایسے استدراک کر لیا تو ساقط ہو گئی - اور جواب یہ کہ استدراک نہیں ہوا - لان المتروک

لا یصیر مستدرکا - کیونکہ جو زمانہ متروک ہو گیا وہ مستدرک نہیں ہو جائیگا - واختلفوا فیما اذا عاد قبل الغروب -
اور اماموں نے اس صورت میں اختلاف کیا جب کہ وہ غروب سے پہلے واپس آیا - ف - پس زفر رح کے نزدیک
ساقط نہیں اور ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک ساقط ہو جائیگی ع - ومن ترک الوقوف بالمزدلفة فعلیه دم - اور
جس نے مزدلفہ کا وقوف ترک کیا تو اسپر قربانی واجب ہے - لانه من الواجبات - کیونکہ وقوف مزدلفہ واجبات سے ہے
ف - تو یہ نقصان قربانی سے پورا ہوگا - ومن ترک رمی الجمار فی الایام کلها فعلیه دم - اور جس نے سب ایام
میں رمی الجمار ترک کیا تو اسپر قربانی واجب ہے - لتحقق ترک الواجب - بوجہ ترک واجب ثابت ہونیکے - ف
اور جملہ رمی ستر ہیں - ویکفیه دم واحد - اور اسکو ایک قربانی کافی ہے - لان الجنس متحد کما فی الحلق - کیونکہ جنس
متحد ہے جیسے مونڈنے میں - ف - اگر تمام بدن کے بال مونڈے تو بھی ایک قربانی واجب ہے - والترک انما یتحقق
بغروب الشمس من آخر ایام الرمی لانه لم یعرف قربة الا فیها - اور ترک متحقق ہونا اسی طرح کہ رمی کے ایام
میں سے آخر دن کا آفتاب غروب ہو جاوے کیونکہ رمی کا قربت ہونا نہیں معلوم ہوا مگر انہیں ایام میں - ف - تو
بعد اسکے قضا نہیں ہو سکتی ہے - ومادامت الایام باقیة فالاعادة ممکنة - اور جب تک ایام باقی ہیں تو اعادہ ممکن ہے
ف - حتی کہ آخر دن میں قبل غروب آفتاب کے بھی سب کا رمی کرنا ممکن ہے - فیرمیها علی التالیف - پس سب کو
ترتیب کے طور پر رمی کرے - ف - اگرچہ اپنے وقت سے تاخیر ہو گئی - ثم بتاخیرها یجب الدم - پھر رمی کی تاخیر
سے قربانی واجب ہوگی - عند ابی حنیفة خلافا لهما - یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے بخلاف صاحبین کے - ف -
اور معنی تاخیر کے یہی کہ ہر ایک رمی اپنے وقت سے تاخیر کی گئی لیکن اسی قدر کہ ایام الرمی خارج نہیں ہوئے - ورنہ
رمی فوت ہو گئی چنانچہ اوپر بیان ہوا - وان ترک رمی یوم فعلیه دم - اور اگر کسی روز کی رمی ترک کی تو اسپر قربانی
واجب ہوگی - ف - حتی کہ تیسرے روز ٹھہرنا اختیار کیا یا فجر چہارم طلوع ہو گئی پھر ترک کی تو قربانی لازم ہے - لانه نسک
تام - کیونکہ یہ بھی پورا ایک نسک ہے - ف - اور کل ایام کے ترک سے ایک ہی قربانی اسلیے کہ جنس متحد میں تداخل
ہو جاتا ہے - واضح ہو کہ دسویں کو صرف رمی جمرة العقبہ ہے اور باقی ایام میں ہر روز تینوں جمرات کی رمی ہے پس ایک روز کے
تینوں جمرات کا رمی کرنا چھوڑا اور اخیر دن تک اسکو ادا نہ کیا یہانتک کہ آفتاب ڈوب گیا تو اب متروک کرنا لازم ہو گیا -
ومن ترک - اور جس نے ترک کیا - رمی احدی الجمار الثلث - تینوں جمرات میں سے کسی ایک جمرہ کی رمی کو فوت
اور رد کر دیا حالانکہ تینوں کا رمی کرنا اسدن واجب ہے - فعلیه الصدقة - تو اسپر صدقہ واجب ہے - ف - ہر کنکری
نصف صاع گیہوں - لان الکل فی هذا الیوم نسک واحد - کیونکہ تینوں جمرات رمی کرنا اس دن میں ایک ہی
نسک ہے - ف - اور اسنے ایک جمرہ چھوڑا - فکان المتروک اقل - تو متروک نصف سے کم ہوا - ف - پس
صدقہ ہے - الا ان یکون المتروک اکثر من النصف فحینئذ یلزمه الدم لوجود ترک الاکثر - لیکن متروک جب
نصف سے زائد ہو تو ایسی صورت میں اکثر ترک کرنے سے دم لازم ہوگا - ف - مثلاً ایک جمرہ پورا چھوڑا اور دوسرے
کو بھی یا ایک دو کنکری ماری - وان ترک رمی جمرة العقبة فی یوم النحر فعلیه دم - اور اگر اسنے یوم النحر میں رمی
جمرة العقبہ چھوڑ دی تو اسپر دم واجب ہے - لانه ترک کل وظیفة هذا الیوم رمیا - کیونکہ اسنے اس روز کا رمی کا
وظیفہ پورا چھوڑ دیا - ف - کیونکہ یوم النحر کو رمی فقط جمرة العقبہ کی واجب ہے - وکذا اذا ترک الاکثر منها - اور ایسے ہی
جب اسنے رمی کا اکثر چھوڑ دیا - ف - مثلاً سات کنکریوں میں سے چار یا زیادہ چھوڑیں تو بھی دم واجب ہے - اور ترک
کے معنی اوپر مذکور ہیں کہ ایام رمی میں اسکو اعادہ نہ کیا یہانتک کہ دم چہارم کا آفتاب ڈوب گیا - اور اگر دوسرے سے

چوتھے روز تک رمی کر لے تو امام رح کے نزدیک تاخیر کا کفارہ ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہے۔ وان ترک منہا حصاۃ او حصاتین او ثلثا۔ اور اگر اسنے کسی رمی الجمار میں سے (بعد وجوب کے) ایک کنکری یا دو کنکریاں یا تین کنکریاں اسکی چھوڑ دیں۔ ف۔ یعنی چار سے کم چھوڑیں۔ تصدق لکل حصاۃ نصف صاع۔ تو ہر کنکری کے واسطے نصف صاع طعام صدقہ دے۔ الا ان یبلغ دما فینقص ماشاء۔ لیکن اگر یہ سب صدقہ ملکر ایک بکری کی قیمت کو پہنچ جاوے تو جسقدر چاہے کم کر دے۔ فان المتروک ہو الاقل فیکفیہ الصدقۃ۔ کیونکہ متروک تو کم نصف سے ہے پس اسکو صدقہ دینا کافی ہوگا۔ ف۔ کیونکہ کچھ نقص ہے تو دم نہ ہوگا لہذا جب صدقہ ملاکر دم کی قیمت کو پہنچے تو کچھ کم کر دیا جاوے۔ ومن اخر الحلق حتی مضت ایام النحر فعلیہ دم۔ اور جس نے حلق ریا کتر نا تاخیر کیا یہانتک کہ ایام قربانی گذر گئے تو اسپر ایک ذبح لازم ہے۔ عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ وکذا اذا اخر طواف الزیارۃ۔ اور یونہی جب اسنے طواف زیارت کرنے میں تاخیر کی۔ ف۔ تو امام رح کے نزدیک تاخیر کا دم لازم ہے۔ وقالا لاشئ علیہ فی الوجہین۔ اور صاحبین نے کہا کہ دونوں صورتوں میں اسپر کچھ واجب نہیں ہے۔ ف۔ خواہ حلق میں تاخیر کرے یا طواف زیارت میں۔ وکذا الخلاف فی تاخیر الرمی وفی تقدیم نسک علی نسک کالحلق قبل الرمی ونحر القارن قبل الرمی والحلق قبل الذبح۔ اور ایسا ہی اختلاف موجود ہے امام و صاحبین میں درصورت رمی الجمار تاخیر کرنے کے اور ایک نسک کو دوسرے نسک پر مقدم کرنے کے جیسے حلق کو رمی الجمار پر مقدم کیا اور قارن نے ہدی القران کو قبل رمی کے ذبح کیا اور حاجی نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا۔ ف۔ پس امام کے نزدیک تاخیر نسک اپنے وقت سے موجب کفارہ ہے بخلاف صاحبین کے۔ لہما ان مافات مستدرک بالقضاء ولا یجب مع القضاء شئ آخر۔ اور صاحبین کی دلیل یہ کہ جو چیز اپنے وقت سے فوت ہوئی وہ قضاء کے ساتھ استدراک کر لی گئی اور قضاء کے ساتھ کوئی دیگر چیز واجب نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ بلکہ صحیحین میں حجۃ الوداع میں ہے کہ پس اُس روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی چیز جو مقدم یا موخر کر لی گئی اسکو نہیں پوچھا گیا مگر آنکہ آپ نے یہی فرمایا کہ کر لے اور کچھ حرج نہیں ہے۔ جواب یہ کہ حدیث محمول ہے کہ حرج یعنی گناہ نہیں ہے چنانچہ خود اُسی حدیث میں ہے کہ ایک آیا اور اُسنے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے جانا نہیں پس میں نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا تو فرمایا کہ ذبح کر اور کچھ حرج نہیں ہے پھر دوسرے نے کہا کہ یا رسول اللہ مجھے معلوم نہ تھا پس میں نے رمی جمرۃ العقبہ سے پہلے قربانی کر لی تو فرمایا کہ کر اور حرج نہیں ہے۔ مخفی نہیں کہ سیاق کلام اگرچہ جواز ہے خصوص جبکہ کفارہ واجب نہیں کیا لیکن تاویل مذکور بغرض توفیق کی گئی چنانچہ لکھا۔ ولہ حدیث ابن عباس انہ قال من قدم نسکا علی نسک فعلیہ دم۔ اور ابو حنیفہ کی حجت قول ابن عباس رض ہے کہ جس نے کسی نسک کو دوسرے پر مقدم کر لیا تو اُسپر قربانی واجب ہے۔ ف۔ رواہ ابن ابی شیبہ باسناد جید۔ والطحاوی۔ پس یہ اثر قرینہ ہے کہ حجۃ الوداع میں آپ کے ابتدائی معاملہ ہونے سے عفو کیا ہے یا مراد یہ گناہ نہیں تھا۔ پہلے کہ توفیق مقدم ہے۔ ولان التاخیر عن المکان یوجب الدم فیما ہو موقت بالمکان کالاحرام۔ اور اس قیاس سے کہ جو چیز کسی جگہ سے موقت کی گئی ہے جیسے احرام میقات تو اس جگہ سے تاخیر کرنے میں دم واجب ہوتا ہے۔ ف۔ بالاتفاق۔ فکذا التاخیر عن الزمان فیما ہو موقت بالزمان۔ پس یونہی جو چیز کسی وقت کے ساتھ موقت کی گئی ہے اسوقت سے تاخیر کرنے میں دم واجب ہوگا۔ ف۔ لیکن اسمیں تردد ہے کہ احرام میں میقات سے گنجائش نہیں اور رمی و حلق و طواف وغیرہ میں شاید تاخیر نہ ہو بلکہ وقت وسیع ہو۔ فافہم۔ فان حلق فی ایام النحر فی غیر الحرم فعلیہ دم۔ پس اگر ایام النحر میں حرم کے سوا دوسرے حل میں حلق کیا تو اسپر دم واجب ہے

ومن اعتمر فخرج من الحرم وقصر فعلیہ دم - اور جس نے عمرہ کیا یعنی طواف وسعی ادا کرلی پھر حرم سے باہر گیا اور قصر
کیا تو اسپر دم واجب ہے - عند ابی حنیفۃ ومحمد - یہ امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے - وقال ابو یوسف لاشئ علیہ
اور ابو یوسف نے کہا کہ اسپر کچھ واجب نہیں ہے - قال ذکر فی الجامع الصغیر قول ابی یوسف فی المعتمر ولم یذکرہ
فی الحاج - مصنف رح نے کہا کہ امام محمد نے جامع صغیر میں ابو یوسف کا قول عمرہ کرنے والے کے حق میں ذکر کیا اور حج
کرنے والے میں نہیں ذکر کیا - وقیل ہو بالاتفاق - اور کہا گیا کہ یہ حکم حاجی کا بالاتفاق ہے - ف - یعنی حرم سے
خارج ہوکر حلق کرنے سے بالاتفاق دم واجب ہے - لان السنۃ جرت فی الحج بالحلق بمنی وہو من الحرم - کیونکہ حج میں
منی میں حلق کرنے کی سنت جاری ہے اور منی حرم میں سے ہے - ف - تو حرم سے باہر حلق کرنا موجب الدم ہے کیونکہ
یہ سنت یعنی طریقہ برابر صحابہ وتابعین سے متوارث چلا آتا ہے تو واجب ہونے کی دلیل ہے - لیکن مخفی نہیں کہ اسمیں آسانی
ظاہر ہے اور کل کا یہی فعل معلوم نہیں ہوسکتا ہاں اکثر کا البتہ تو کیونکر حجت ہو خصوص یہ کہ خلاف اسکے قربانی واجب کرتا ہے
علاوہ بریں اس سے ابو یوسف رح کا اتفاق کرنا بھی ظاہر نہیں ہوتا - م - والاصح انہ علی الخلاف - اور اصح یہ کہ
حاجی کی یہ صورت بھی اختلاف پر ہے - ف - جیسے معتمر میں اختلاف ہے - ہو یقول ان الحلق غیر مختص بالحرم
لان النبی علیہ السلام واصحابہ احصروا بالحدیبیۃ - ابو یوسف کہتے ہیں کہ حلق کرنا کچھ حرم سے مختص نہیں ہے
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم حدیبیہ میں روک لیے گئے - ف - جب کہ آپ فتح مکہ سے
پہلے عمرہ کرنے کو مکہ معظمہ تشریف لیجاتے تھے تو قریب مکہ کے حدیبیہ میں کفار قریش نے روکا آخر صلح ٹھہری کہ آئندہ سال
تین روز کے لیے مکہ خالی کر دینگے - پس آپ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو حدیبیہ میں احرام سے حلال ہوجانے اور سر منڈانے
کا حکم فرمایا - وحلقوا فی غیر الحرم - اور انہوں نے حرم سے باہر حلق کیا - ف - کیونکہ حدیبیہ خارج حرم ہے تو
تو حلق کچھ حرم سے مختص نہ ہوا - ولہما ان الحلق لما جعل محللا صار کالسلام فی آخر الصلوۃ - اور ابو حنیفہ و
محمد کی دلیل یہ کہ حلق کرنا جب کہ احرام سے حلال کرنے والا قرار دیا گیا ہے تو وہ نماز کے آخر میں سلام کرنے کے مانند ہوا تھا
فانہ من واجباتہا وان کان محللا - کیونکہ سلام بھی نماز کے واجبات سے ہے اگرچہ تحریمہ نماز سے حلال کرنے والا ہو
ف - الحاصل حلق بھی آخری فعل احرام ہے اگرچہ وہ احرام سے محلل ہو - فاذا صار نسکا اختص بالحرم - پس
جب حلق بھی نسک ٹھہرا تو وہ حرم سے مختص ہوگا - ف - جیسے تمام مناسک حج کے حرم سے مختص ہیں - کالذبح -
جیسے مثلاً ذبح کرنا - ف - رہی حدیبیہ کے قصہ سے استدلال محتمل ہے - وبعض الحدیبیۃ من الحرم فلعلہم حلقوا
فیہ - اور حدیبیہ کا بعض حصہ حرم سے ہے تو شاید صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی جزو میں حلق کیا ہو - ف - اعتراض ہوا
کہ ہدی ذبح کرنے کا محل بالاتفاق حرم ہے اور قصہ حدیبیہ میں قرآن نازل ہوا چنانچہ فرمایا والہدی معکوفا ان یبلغ محلہ
یعنی ہدی اس امر سے روکی گئی کہ اپنے محل پہونچے - پس اگر حدیبیہ میں سے بعض حرم ہوتا تو ہدی کہاں ممنوع ہوتی -
جواب ویلکہ شاید محل سے منی مراد ہو - اور ابن الہمام نے کہا کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ کے حل
میں اترے اور نماز حرم میں پڑھتے تھے - اگر وہم ہو کہ شاید اسکا سبب روکا جاتا ہو تو جواب یہ کہ ممنوع یہی کہ ہدی کو
حرم بھیجے - م - فالحاصل ان الحلق یتوقت بالزمان والمکان عند ابی حنیفۃ - اور حاصل یہ کہ ابو حنیفہ رح
کے نزدیک حلق کرنا زمانہ اور جگہ دونوں سے موقت ہے - ف - یعنی ایام النحر ہوں اور حرم ہو - وعند ابی یوسف
لا یتوقت بہما - اور ابو یوسف رح کے نزدیک دونوں سے موقت نہیں ہے - ف - حتی کہ جب وجہاں چاہے حلق
... عند محمد یتوقت بالمکان دون الزمان - اور امام محمد کے نزدیک مکان حرم سے موقت ہے نہ زمانہ عمر سے

وعند زفر یتوقت بالزمان دون المکان۔ اور زفر رح کے نزدیک زمانہ نحر سے موقت ہے نہ مقام حرم سے۔ وہذا الخلاف
فی التوقیت۔ اور یہ اختلاف توقیت کا۔ ف۔ جو مذکور ہوا ہے۔ فی حق التضمین بالدم۔ قربانی سے ضمان لازم
ہونے کے حق میں ہے۔ ف۔ اما لایتوقت فی حق التحلل بالاتفاق۔ رہا احرام سے نکل جانے کے حق میں بالاتفاق
موقت نہیں ہے۔ ف۔ حتی کہ جہاں کہیں حلق کرے بالاتفاق احرام سے نکل جائیگا لیکن جس نے اسکو حرم اور زمانہ
سے موقت کیا اسکے نزدیک خلاف کرنے سے دم لازم ہوگا اور جس نے موقت نہیں کیا اسکے نزدیک حلال ہوگیا
اور کچھ لازم بھی نہیں ہے۔ اور یہ حج کے بارہ میں ہے۔ ف۔ والتقصیر والحلق فی العمرۃ غیر موقت بالزمان بالاجماع
اور عمرہ میں حلق و تقصیر کرنا بالاتفاق زمانہ نحر سے موقت نہیں۔ ف۔ بلکہ جس زمانہ میں کرے بلاخلاف صحیح ہے۔
لان اصل العمرۃ لایتوقت بہ۔ کیونکہ عمرہ خود اس زمانہ سے موقت نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ جس زمانہ میں چاہے کرے
سوائے ایام ممنوعہ کے تو پھر عمرہ کا حلق یا قصر کیونکر ایام النحر سے موقت ہوگا۔ بخلاف المکان لانہا موقت
بہ۔ بخلاف مکان یعنی حرم کے کیونکہ عمرہ اس سے موقت ہے۔ ف۔ یعنی وہ طواف خانہ وسعی صفا ومروہ ہے پس حلق
یا قصر کرنا ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک حرم سے موقت ہے اور ابویوسف کے نزدیک نہیں۔ ف۔ حاجی اگر ایام النحر میں حرم
سے نکلا اور قصر نہ کیا حتی کہ بعد ایام النحر کے لوٹ کر حرم میں حلق یا قصر کیا تو امام رح کے نزدیک تاخیر کا دم لازم ہے اور
صاحبین کے نزدیک نہیں۔ ف۔ قال۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا۔ فان لم یقصر۔ پھر اگر معتمر نے قصر نہ کیا
ف۔ یعنی باہر حرم کے۔ حتی رجع۔ یہانتک کہ لوٹ آیا۔ ف۔ حرم میں۔ وقصر۔ اور قصر کیا۔ فلاشیٔ علیہ فی
قولہم جمیعا۔ تو بالاتفاق اسپر کچھ لازم نہیں ہے۔ معناہ اذا خرج المعتمر ثم عاد۔ معنی کلام محمد کے یہ ہیں کہ عمرہ لانے والا
حرم سے نکلا پھر حرم میں لوٹ آیا۔ لانہ اتی بہ فی مکانہ فلا یلزمہ ضمانہ۔ کیونکہ وہ قصر یا حلق کو اپنی جگہ حرم میں
لایا تو اسپر ضمان واجب نہوگی۔ ف۔ کیونکہ زمانہ کی خصوصیت نہیں ہے۔ فان حلق القارن قبل ان یذبح
فعلیہ دمان۔ پھر اگر قارن نے ذبح ہدی سے پہلے حلق کرلیا تو اسپر دو قربانیاں لازم ہیں۔ عند ابی حنیفۃ۔
یہ ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ دم بالحلق فی غیر اوانہ لان اوانہ بعد الذبح ودم بتاخیر الذبح عن الحلق۔
ایک دم تو بغیر وقت کے حلق کرنے کی وجہ سے کیونکہ حلق کا وقت بعد ذبح کے ہے اور ایک دم بوجہ تاخیر کرنے ذبح کے
حلق سے۔ ف۔ لیکن دم اول وہی ہدی قران ہے اور دوسرا دم جرمانہ ہے۔ وعندہما یجب علیہ دم واحد وہو الاول
ولا یجب بسبب التاخیر شیٔ علی ما قلنا۔ اور صاحبین کے نزدیک قارن پر صرف ایک دم واجب ہے اور وہ اول دم ہے اور تاخیر کی وجہ سے
اسپر کچھ لازم نہیں بنابر آنکہ ہم بیان کرچکے۔ ف۔ کہ انکے نزدیک تقدیم وتاخیر سے کچھ واجب نہیں ہوتا۔ جامع صغیر میں یہ تقریر ہے کہ اگر
قارن نے ذبح سے پہلے حلق کرلیا تو اسپر دو قربانیاں ہیں ایک دم القران اور دوسرا اسلئے کہ اسنے ذبح سے پہلے حلق کرلیا یہ ابوحنیفہ کے
قول پر ہے۔ یہ تقریر صاف ہے اور مصنف کی عبارت میں ظاہرا کسی شاگرد نے کتاب میں تغیر کرلیا ورنہ صاحبین کے قول بیان کرنے میں امام مصنف
نے صاف کہا کہ دم اول واجب ہے یعنی قران تو ضرور اور پہلی عبارت ایسی ہوگی کہ اس سے دم القران نکلے لیکن کاتب
نے دم بالحلق الخ کردی اور مراد یہ کہ ایک وہ دم جو کہ اسنے بے وقت حلق کے بعد دیا کیونکہ حلق کا وقت بعد ذبح کے ہے۔ م۔
فصل۔ یہ فصل احرام میں شکار وغیرہ کے بیان میں ہے۔ اعلم ان صید البر محرم علی المحرم۔ واضح ہو کہ خشکی کا شکار
محرم پر حرام کیا گیا ہے۔ ف۔ خواہ یہ شکار کسی کی ملک ہو یا آزاد ومباح ہو خواہ اسکا گوشت کھانا جائز ہو یا نہیں۔
م۔ وصید البحر حلال۔ اور تری کا شکار حلال ہے۔ لقولہ تعالی احل لکم صید البحر وطعامہ متاعا لکم الآیۃ۔ بدلیل
قولہ تعالی احل لکم الخ یعنی حلال کردیا گیا تمہارے واسطے شکار تری کا اور اسکا کھانا وہ جانیکہ تمہارے ...

اور خشکی - ف - اور صید البر حرام ہونا احرام کے ساتھ مخصوص ہے - وصید البر ما یکون توالدہ ومثواہ فی البر - اور
خشکی کا شکار وہ ہے کہ جسکا انڈے بچے دینا اور رہنا خشکی میں ہو - ف - اور اصل اسمین انڈے بچے دینا معتبر ہے - بدائع میں ہے
کہ یہ سب صید البر ہیں اور جو جانور کہ خشکی میں انڈے بچے دے اور تری میں ٹھکانا نہ بنا دے یا برعکس وہ بھی صید
ہے جیسے مینڈک - مع - وصید البحر ما یکون توالدہ ومثواہ فی الماء - اور صید البحر وہ ہے کہ جسکا انڈے بچے دینا اور
رہنا پانی میں ہو - ف - خواہ منہ ہو یا دریا مچھلی وغیرہ - مع - اور ہمارے نزدیک صرف مچھلی حلال ہے اور باقی
اسمین جواز نہیں ہے - الکرمانی وخزانة الاکمل - اور کیکڑا و مینڈک میں جواز نہیں ہے - مع - والصید ہو الممتنع المتوحش
فی اصل الخلقة - اور صید وہ ہے کہ جو ممتنع ہو اور اصل خلقت میں وحشی ہو - ف - ممتنع یہ کہ بدون ترکیب کے
ہاتھ نہ آوے - پس مرغی و بط نکل گئی کیونکہ ممتنع نہیں ہے اور اصلی خلقت میں متوحش کہنے سے پالتو کبوتر شکار رہے
کیونکہ اصلی خلقت میں وحشی ہیں اور وہ اونٹ جو بھاگ کر وحشی ہو گیا وہ شکار نہیں کیونکہ اونٹ اصلی خلقت میں
وحشی نہیں ہوتا اور ذکوۃ میں بوجہ مجبوری کے اسپر ذکوۃ نہیں ہوئی - قاز وغیرہ اقسام بط سے وحشی بہ ند شکار ہیں
جیسا کہ ایضاح میں تصریح کی - امام مالک رح کے نزدیک جو پل جاوے جیسے پالتو کبوتر اور ہرن پالو وہ شکار نہیں رہا -
اور ہمارے نزدیک شکار ہے - مع - بالجملہ خشکی کا کل شکار کرنا احرام میں منع ہے - واستثنی رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم الخمس الفواسق وہی الکلب العقور والذئب والحدأة والغراب والحیة والعقرب - اور
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ فواسق کو مستثنی فرمایا اور وہ کٹہا کتا و بھیڑیا و چیل و دیسی کوا و سانپ و بچھو ہیں
ف - فواسق جمع فاسقہ - چونکہ یہ جانور خبیث بدکار ہیں تو انکا فاسق نام کر لیا - فانہا مبتدیات بالاذی - کیونکہ
یہ جانور ایذا دہی میں خود پہل کرتے ہیں - ف - بدون اسکے کہ انسے کچھ تعرض کیا جاوے - والمراد بہ - اور
مراد غراب سے - الغراب الذی یاکل الجیف - ع - کوا ہے جو نجاست کھاتا ہے - ہو المروی عن ابی یوسف
یہی ابو یوسف سے مروی ہے - ف - پس معلوم ہوا کہ دانہ کھانے والا کوا جسکو غراب الزرع کہتے ہیں صید میں داخل
ہے - واضح ہو کہ یہاں مقامات چند ہیں - اول یہ کہ بعض احادیث میں جنمیں احرام والے کو چند فواسق قتل کرنے کی
اجازت ہے - اور بعض میں حرم کے اندر چند جانوروں کا قتل کرنا جائز آیا ہے اور یہ لازم نہیں کہ اگر محرم کو قتل کی اجازت
ہو تو حرم میں بھی قتل کرنا جائز ہو جیسا کہ بعض فقہاء نے وہم کیا - از زیلعی - دوم یہ کہ بعض جانوروں کا قتل سرے
سے جائز ہے اور بعض میں شرط ہے کہ جب وہ حملہ کرے تو قتل کرے ورنہ نہیں - سوم - پھر مصنف رح نے جو استثنا ذکر
کیا مراد یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ آیت کریمہ میں یہ جانور شامل نہیں ہیں پھر ان سب کا بیان
حدیث واحد میں نہیں آیا بلکہ حدیث ابن عمر رض مرفوع میں پانچ جانور جنکے قتل کرنے میں احرام والے پر گناہ نہیں ہے مجموعہ
چوہا و کلب عقور و کوا و چیل ہیں - رواہ البخاری ومسلم - مع - اور بھیڑیے و سانپ کی روایت ابو داؤد کی مراسیل میں
ہے - ع - اور دارقطنی نے حجاج بن ارطاة کی اسناد سے ابن عمر رض کی حدیث مرفوع میں بجائے کلب عقور کے بھیڑیا ذکر
کیا - لیکن حجاج ضعیف ہے - مع - میں کہتا ہوں کہ کلب عقور درحقیقت تو کٹہا کتا ہے اور یہی تفسیر ظاہر المذہب میں محمل
ہے لیکن استعمال میں کلب عقور ہر درندہ حملہ آور کو بھی بولتے ہیں - م - ابن عبد البر نے سفیان بن عیینہ رح سے روایت
کی کہ کلب عقور ہر بلا درندہ جو عقر کرے - مالک نے کہا کہ جو جانور لوگوں کو کاٹے اور انپر حملہ کرے جیسے شیر و چیتا
وغیرہ وہ کلب عقور ہے اور جو درندہ کہ کاٹا نہیں ہوتا یعنی حملہ ہو کر پھاڑنے والا نہیں جیسے لومڑی و ساہی و بلی تو محرم
اسکو قتل نہ کرے - عیاض رح نے ابو حنیفہ و اوزاعی و بعض فقہاء سے نقل کیا کہ کلب عقور یہی معروف کتا ہے جو کٹہا ہو

انھون نے بھیڑیے کو کلب عقور سے لاحق کیا۔ زفرؒ نے اُسکو فقط بھیڑیا قرار دیا اور مبسوط مین کہا کہ یہی مراد ہے۔ اور شیر بھی اصل نہین اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شیر کو کلب فرمایا ہے۔ مین کہتا ہون کہ صحیح یہ کہ کوئی تعداد بیان کرنا اُسکو منافی نہین کہ اُس سے زائد نہون۔ محیط و بدائع مین ہے کہ کلب عقور کی حالت یہ کہ پہل کرکے لوگون پر حملہ کرتا ہے اور یہ معنی شیر و چیتے وغیرہ مین بدرجۂ کامل موجود ہین تو بقیاس جلی یہ نص اُنمین بھی وارد ہے۔ مین کہتا ہون کہ حدیث ابو سعید الخدری پانچ مین کے ساتھ السبع العادی بھی آیا۔ رواہ الترمذی و ابوداؤد باسناد حسن۔ سبع عادی وہ درندہ جو عدوان کرے یعنی آپ حملہ آور ہو۔ ع۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید ظاہر الروایہ مین اسکے یہ معنی لیے کہ جب وہ حملہ کرے تو یہ صفت اُسمین ہو جائیگی پس اُسوقت قتل کرنا جائز ہے اور جب تک حملہ نہین کیا ہے قتل نہ کرے لیکن عینی رح نے مطلقاً صحیح یہ قرار دیا کہ کلب عقور کے معنی جسمین موجود ہون بدرجۂ اولی اُسکا قتل جائز ہے۔ م۔ کیونکہ پانچ جانورون کے ذکر سے یہ لازم نہین کہ یہی فواسق ہون اور نہون بلکہ جو اُنکے معنی مین ہین فواسق ہین چنانچہ حدیث سعد بن ابی وقاص مین مرفوعاً وارد ہے کہ حضرت صلعم نے وزغ قتل کرنے کا حکم دیا اور اسکا نام فاسقہ رکھا۔ رواہ مسلم۔ وزغ قتل کرنے کا حکم دینا حدیث ام شریک مین بروایت شیخین مروی ہے۔ پھر حدیث ابو سعید خدری رض مرفوعاً وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ محرم کن جانورون کو قتل کرسکتا ہے فرمایا کہ سانپ و بچھو اور فاسقہ جانورون کو قتل کرے اور غراب کو ہانک دے قتل نہ کرے۔ رواہ ابن ماجہ۔ ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث ابن عمر مین غراب قتل کرنے کی اجازت ہے تو یہ حدیث اُسپر حجت نہوگی۔ ع۔ مترجم کہتا ہے کہ کوئی معارضہ نہین پھر کیون رد کی جاوے کیونکہ اسمین فاسقہ جانورون کے قتل کی اجازت ہے اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما مین انکا بیان بچھو و چوہا و کلب عقور و غراب و چیل۔ مذکور ہے تو معلوم ہوا کہ فاسق غراب ویسی کوا ہو نجس خوار ہے اور حدیث ابو سعید رض مین وہ غراب جو کھیتی وغیرہ کا ہوتا ہے اُسکو قتل نہ کرے بلکہ ہانک دے۔ پھر حدیث ابو سعید رض سے سانپ کا حکم نقل آیا۔ م۔ قاضی عیاض اور ابن عبد البر نے لکھا کہ سانپ و بچھو مار ڈالنے کی اجازت مین کسی نے اختلاف نہین کیا ہے۔ اور یہی اجازت اژدہا وغیرہ زہردار جانورون مین ہے۔ ع۔ پھر ان جانورون کا ایذا دینا کچھ ہی ضرر پر منحصر نہین ہے حتی کہ چوہے و گرگٹ وغیرہ سے یہ ضرر نہین ہوتا بلکہ مال و جان دونون کا ضرر بلکہ یہ جانور اپنے ذاتی خبث و نجاست سے انسانی ماہیت کے دشمن ہین۔ اور اسکی تحقیق مین ذکر احادیث و آثار سے طول ہوگا۔ پھر اکثر انمین سے صید کے معنی مین نہین ہین۔ فعلی ہذا آیت مین جو صید کا حکم ہے اُس سے یہ معنوی استثنار بلحاظ چیل کوے وغیرہ کے ہے اور سانپ بچھو وغیرہ مین صرف قتل کی اجازت ہے۔ م۔ پھر ظاہر الروایہ مین درندے سب صید مین سوائے کلب و بھیڑیے کے۔ قاضیخان۔ حتی کہ ان دونون کے سوائے اگر درندہ نے حملہ کیا تو قتل کرنے مین کچھ جزا نہین ورنہ جزا ہے جو ایک بکری سے زائد نہوگی۔ مقام سوم۔ واضح ہو کہ سوائے ان جانورون کے جنکو استثنار کیا گیا ہے صید کو قتل کرنا حرام ہے اگرچہ اُسکو نہ کھاوے اور نیز کھانا حرام ہے اگرچہ محرم نے اُسکو ذبح کیا ہو۔ اگر محرم بھوک سے مضطر ہوا اور اُسکو مردار یا صید میسر آتی ہے تو زفر رح کے نزدیک مردار کھاوے نہ صید۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ذبح کرکے صید کھاوے اور جزا دیدے۔ المبسوط۔ لیکن قاضیخان مین لکھا کہ مردار کھانا بقول ابو حنیفہ و محمد رح اولی ہے بہ نسبت صید ذبح کرکے کھانے کے۔ خلافاً لابی یوسف و الحسن بن زیاد۔ ہان اگر صید ذبح کی ہوئی ہے تو بالاتفاق صید اولی ہے۔ اگر اسنے اضطرار مین صید اور مردہ آدمی کا گوشت پایا تو صید اولی۔ اگر صید و کتا پایا تو صید ذبح کرنے سے کتا اولی ہے اور امام محمد رح سے روایت ہے کہ سور کے گوشت سے صید اولی ہے۔ ف۔ قال و اذا قتل المحرم صیدا او دل علیہ من قتلہ فعلیہ الجزاء۔ قدوری نے کہا اور جب محرم نے صید کو قتل کیا یا ایسے شخص کو دلالت کی جس نے

صید کو قتل کیا تو محرم پر جزاء واجب ہے۔ ف۔ اور اگر مدلول یعنی جسکو دلالت کی وہ بھی محرم ہو تو اُسپر بھی جزاء ہے۔ ع۔
پھر دلالت کے معنی آتے ہیں۔ م۔ اما القتل فلقولہ تعالیٰ لا تقتلوا الصید و انتم حرم۔ رہا قتل کرنا تو بدلیل قول اللہ تعالیٰ
لا تقتلوا الخ یعنی تم شکار مت قتل کرو درحالیکہ تم محرم ہو۔ ومن قتلہ منکم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم الآیۃ۔ اور جس نے
تم میں سے صید کو عمداً قتل کیا تو جزاء ہے مثل مقتول صید کے نعم میں سے آخر تک۔ ف۔ یعنی نعم میں جو صید مقتول ہے
اسکے مثل جزاء ہے اور چونکہ ہر نعم کا مثل جانوروں میں سے نہیں ہوتا تو مثل معنوی یعنی برابر قیمت لازم ہے۔ م۔ نص علی
ایجاب الجزاء۔ یہ آیت جزاء واجب کرنے میں نص صریح ہے۔ واما الدلالۃ ففیہا خلاف الشافعی۔ رہی دلالت تو
اسمیں خلاف ہے شافعی رح کا۔ ف۔ اور مالک رح کا یعنی دلالت کرنے والے پر جزاء نہیں ہے۔ ہو یقول الجزاء تعلق
بالقتل۔ شافعی کہتے ہیں کہ جزاء متعلق بقتل ہے۔ والدلالۃ لیست بقتل فاشبہ دلالۃ الحلال حلالا۔ اور دلالت
کرنا کچھ قتل نہیں ہے تو حلال کا حلال کو دلالت کرنے کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ حالانکہ اسمیں کچھ جزاء نہیں۔ ہاں اگر حرم کا شکار
کرے اگرچہ حلال ہو تو جرم ہے۔ اور حرم سے باہر شکار کرنے میں اگر حلال ہو تو جرم نہیں۔ ولنا ما روینا من حدیث ابی قتادۃ
اور ہماری دلیل وہ جو ہم نے حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ روایت کر دی۔ ف۔ اول باب احرام میں جسکا خلاصہ یہ کہ
ابو قتادہ رضہ حلال تھے اور ساتھی لوگ محرم تھے اتنے میں ابو قتادہ رضہ نے گورخر دیکھا اور ساتھیوں سے کوڑا مانگا انھوں
نے انکار کیا تو اُسی طرح گھوڑا تیز کیا اور شکار کر لیا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ تم میں سے کسی نے
دلالت نہیں کی جب عرض کیا گیا کہ نہیں تو کھایا اور اجازت دی۔ واضح ہو کہ اشارہ کرنا تو سامنے کی صید میں ہے اور
دلالت رہنمائی اور پتہ بتلانا جیسے فلاں جگہ شکار ہے حتی کہ یہ کہنا کہ آج فلاں جگہ پیجانہ پھرنے جاؤ۔ قال عطاء اجمع
الناس علی ان علی الدال الجزاء۔ عطاء رح نے کہا کہ لوگوں نے اجماع کیا کہ دلالت کرنے والے پر جزاء لازم
ہے۔ ف۔ عطاء تابعی ہیں تو مراد یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ زیلعی رح نے کہا کہ یہ قول عطاء سے نہیں ملا۔
ابن قدامہ حنبلی رح نے حضرت علی و ابن عباس سے ذکر کیا اور امام طحاوی نے کہا کہ یہ بات چند صحابہ رضی اللہ عنہم سے
مروی ہے اور اسکا خلاف کسی صحابی سے ثابت نہیں تو اجماع ہو گیا۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ جب ابو قتادہ رضہ کو ساتھیوں
نے کوڑا دینے سے انکار کیا تو پہلے سے انہیں یہ علم تھا کہ دلالت حرام ہے پس جرم تو معلوم پھر جزائے جرم بھی ثابت ہے۔
م۔ ولان الدلالۃ من محظورات الاحرام۔ اور اس دلیل سے کہ دلالت کرنا احرام کی ممنوعات سے ہے۔ ف۔
یعنی حرام ہے حتی کہ دلالت کی ہو تو شکار کھانے کے قابل نہیں رہتا مردار ہو جاتا ہے باشارۂ حدیث ابو قتادہ رضہ۔ م۔ ولانہ
تفویت الامن علی الصید اذ ہو آمن بتوحشہ و تواریہ۔ اور اسواسطے کہ دلالت کرنا صید سے امن کھونا ہوا کیونکہ
صید بوجہ اپنے وحشی ہونے اور چھپے رہنے کے امن میں ہے۔ ف۔ تو جب محرم نے اسکا پتہ بتلایا تو امن کھو دیا۔ فصار
کالاتلاف۔ تو خود تلف کرنے کے مثل ہو گیا۔ ف۔ اور مؤید اسکی وہ حدیث کہ دلالت کرنے والا مثل فاعل کے ہے۔ تو جیسے
نیک بات میں ویسے ہی بد میں کیونکہ جسنے بدراہ نکالی وہ اُسپر عمل کرنے والوں کے گناہوں کا خود بھی بار اٹھا دیگا۔ ولان
المحرم باحرامہ التزم الامتناع عن التعرض۔ اور اسلیے کہ محرم نے اپنے احرام کے ساتھ صید کے تعرض سے باز رہنے کا
التزام کر لیا۔ فیضمن بترک ما التزمہ۔ پس جو التزام کیا اُسکے چھوڑنے سے ضامن ہوگا۔ کالمودع۔ جیسے ودیعت
رکھنے والا۔ ف۔ یعنی جس نے کسی کی ودیعت رکھی اُسنے حفاظت کا التزام کیا پس اگر حفاظت چھوڑ کر ضائع کر دیگا
تو ضامن ہوگا۔ اسی طرح محرم نے حفظ صید کا التزام کیا ہے۔ بخلاف الحلال۔ برخلاف حلال کے۔ ف۔ کہ وہ اگر
دلالت کرے تو ضامن نہیں۔ لانہ لا التزام من جہتہ۔ کیونکہ حلال کی طرف سے کوئی التزام نہیں ہے۔ ف۔ تو حلال کی

محرم کا قیاس جیسا کہ شافعی رحمہ نے کیا ہے صحیح نہین ہے۔ علی ان فیہ الجزاء علی ما روی عن ابی یوسف وزفر۔ علاوہ برین حلال کی دلالت مین بھی جزاء ہے بنابرآنکہ ابو یوسف وزفر رحمہ سے مروی ہے۔ ف۔ چنانچہ مختصر الکرخی مین مذکور ہے۔ اور جب کسی کے مجتہد کی رائے مین حلال بھی مجرم اور جزاء کا مستوجب ہوتا ہے تو وہ اتفاقی بات نہین رہی۔ تو اسپر محرم کا قیاس کرنا حجت نہ ہوا۔ رہا یہ بیان کہ کس قسم کی دلالت سے دلالت کرنے والے پر جرمانہ جزاء لازم آتا ہے تو فرمایا۔ والدلالۃ الموجبۃ للجزاء ان لایکون المدلول عالما بمکان الصید۔ اور جو دلالت کہ جزاء واجب کرنے والی ہے وہ یہ ہے کہ ایک توجسکو دلالت کی وہ خود شکار کی جگہ کو نہ جانتا ہو۔ وان یصدقہ فی الدلالۃ۔ اور دوم وہ دلالت کرنیوالے کو سچا مان لے۔ حتی لو کذبہ۔ حتی کہ اگر مدلول نے دلالت کرنیوالی کو جھٹلایا۔ وصدق غیرہ۔ اور دوسرے شخص کی تصدیق کرلی۔ لاضمان علی المکذب۔ توجسکو جھٹلایا ہے اُسپر جزاء نہوگی۔ ف۔ یعنی مثلاً زید محرم نے بکر کو شکار کی دلالت کی بکر نے اُسکو جھوٹا کیا پھر خالد نے بکر کو دلالت کی اور بکر نے اُسکی بات مان کر شکار کو ہلاک کیا تو زید پر جزاء نہین رہی۔ رہا خالد اگر محرم ہے تو اُسپر جزاء لازم ہوگی۔ ولو کان الدال حلالا فی الحرم لم یکن علیہ شیٔ لما قلنا۔ اور اگر دلالت کرنے والا حرم مین حلال ہو تو اُسپر کچھ لازم نہوگا بوجہ اسکے جو ہم بیان کرچکے۔ ف۔ یعنی حلال نے حفاظت کا التزام نہین کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حلال کہین ہو ملزم نہ ہوگا کچھ حرم کی خصوصیت نہین ہے۔ (فرع) اگر مدلول نے دال اول کی تصدیق یا تکذیب کچھ نہ کی پھر دوسرے دال نے دلالت کی حتی کہ مدلول نے صید ہلاک کیا تو دال اول اور دوم ہر ایک پر جزاء کامل ہے۔ الکافی۔ منجملہ شرائط کے اول یہ کہ دلالت سے متصل صید کا قتل واقع ہو اور دوم دلالت کنندہ اُسوقت تک محرم باقی رہا ہو اور سوم یہ کہ اس دلالت مین صید بچکر بھاگ نہ گیا ہو حتی کہ اگر وہ بچکر نکل گیا پھر مدلول نے کہین جاکر پکڑا تو دال پر جزاء نہین ہے۔ اگر حلال نے شکار پکڑا اور محرم نے اُسکو کہا کہ اسکو ہلاک کردے تو ضامن ہونا چاہیے اور یون ہی اگر اُسکو ذبح کے لیے چھری عاریت دی یا تیر ونیزہ وغیرہ دیا حالانکہ حلال کے پاس ایسی چیز جس سے قتل کرسکے موجود نہین ہے شمس الائمہ نے کہا کہ اگر ہو یا نہو بہر حال میرے نزدیک اصح یہ کہ عاریت دینے والے پر جزاء نہین ہے۔ اگر محرم نے دوسرے محرم کو شکار پکڑنے کا حکم کیا اور دوسرے نے تیسرے حلال کو حکم کیا تو جزاء دوسرے محرم پر ہے بخلاف اسکے اگر محرم نے دوسرے کو دلالت وحکم کیا پھر دوسرے محرم نے تیسرے محرم کو مارنے کا حکم کیا تو تینون پر جزاء واجب ہے۔ یون ہی اگر محرم نے دوسرے محرم کو تیسرے محرم کے پاس بھیجا کہ اُسکو شکار بتلادے تو تینون پر جزاء ہے۔ کذا فی الفتح۔ وسواء فی ذلک العامد والناسی۔ اور ضمان واجب ہونے مین عمداً کرنے والا اور بھول کر کرنے والا دونون برابر ہین۔ لانہ ضمان یعتمد وجوبہ الاتلاف۔ کیونکہ جزاء ایسی ضمان ہے جسکا واجب ہونا تلف کرڈالنے پر مہیک کرتا ہے۔ ف۔ یعنی تلف کرڈالنے پر یہ تاوان واجب ہوتا ہے خواہ عمداً تلف کرے یا بھول کر۔ فاشبہ غرامات الاموال۔ تو مالون کے تاوان سے مشابہ ہوا۔ ف۔ چنانچہ اگر کسی کا مال عمداً یا سہواً تلف کرے اُسپر تاوان واجب ہے۔ والمبتدی والعائد سواء۔ اور ابتدا کرنے والا اور عود کرنے والا دونون برابر ہین۔ ف۔ ابتدا کرنے والے سے یہ مراد کہ جس نے پہل کرکے شکار پر ضرب لگائی اور عائد وہ کہ دوسرے بار اسنے ضرب لگا کر ہلا۔ تو دونون برابر ہین۔ لان الموجب لایختلف کیونکہ موجب مختلف نہین ہوتا۔ ف۔ یعنی موجب تاوان جو کہ صید کو تلف کرنا ہے وہ ابتدا اور عود سے مختلف نہین ہوتا کہ جسطرح تلف کرے جزاء واجب ہوگی۔ اگر کہا جاوے کہ تم بھول چوک کو عمد سے کیونکر برابر کرتے ہو حالانکہ آیت کریمہ مین صریح تو ومن قتلہ منکم متعمدا فجزاء الخ وارد ہے چنانچہ آیت اوپر گذری تو متعمداً کی قید معتبر ہے۔ جواب یہ کہ آخر آیت مین

وہاں فعل بجا لانے کا بندہ کو حکم ہے اور ہمارے اصول میں ٹھہرا کہ بھول چوک سے وہاں آخرت عفو ہے۔ اور دنیا میں جزاء جو کسی فعل پر لازم
ہو وہ مترتب ہوگی پس جزاء لازم ہونے میں بھول چوک مثل عمد کے ہے۔ رہا آخرت میں تو عمد کرنے والا خائف ہے کہ شاید اسکو
زیادہ سزا ملے مگر بھول چوک معاف ہے۔ ابن الہمام رح نے ذکر کیا کہ جزاء واجب ہونے میں خود مرتکب قتل ہونا اور سبب
بر انگیختہ کرنا جس سے صید ہلاک ہو جاوے دونوں برابر ہیں بشرطیکہ یہ سبب اُسنے ناحق کیا ہو۔ چنانچہ اگر شکار کے
لیے جال پھیلایا ہو یا گڑھا کھودا پس جال یا گڑھے سے شکار مرا تو ضامن ہے اور اگر خیمہ گاڑا کہ اسمیں رہے یا پانی کے لیے
گڑھا کھودا یا بھیڑیے بانٹنے کے لیے کھودا پھر اسمیں کوئی شکار مرگیا تو اُسپر کچھ لازم نہیں ہے۔ یوں ہی کتا ایسے جانور پر
چھوڑا جسکا قتل مباح ہے یا حلال نے حل میں چھوڑا اور اُسنے حرم میں جاکر صید مارا تو کچھ لازم نہیں۔ اگر حل میں شکار کو تیر
مارا اور وہ حلال ہے پھر وہ حرم میں شکار کے لگا تو جزاء لازم ہے۔ اگر سوتا ہوا محرم کسی صید پر لوٹ پڑا کہ وہ مرگیا تو جزاء لازم
ہے۔ المحیط۔ کتا حرم میں داخل ہو چکا اُسوقت شکار کیا تو استحسانا جزاء ہے جیسے مجوسی نے چھوڑا پھر محرم نے اسکو شکارا ر و
مان گیا پس صید مارا تو محرم پر جزاء ہے۔ واضح ہو کہ جتنے شکار مارے اتنی جزاء ہیں مگر جبکہ اُس سے احرام چھوڑنے کا قصد
ہو۔ اصل میں ہے کہ محرم نے بہت سے شکار حلال ہونے کے قصد پر مارے تو سب کے واسطے ایک ہی دم ہے۔ تیر مارا ایک شکار
کو اس سے دو تلف ہوئے تو دونوں کی جزاء لازم ہے۔ اگر تیر کھا کر گرا جس سے انڈا یا بچہ مرگیا تو سب کی جزاء لازم ہے۔
جماعت مکہ کا مکان جسمیں کبوتر تھے بند کرکے منیٰ کو گئے پس کبوتر پیاس سے مرگئے تو ہر ایک پر جزاء واجب ہے۔ اگر شکار
کو بھگانے سے اُسنے دوسرے شکار کو قتل کیا تو ضامن ہے جیسے محرم نے کتا چھوڑا اُسکو دوسرے نے شکار کیا تو ضامن
ہے۔ مف۔ رہا بیان جزاء مثل کا۔ **والجزاء عند ابی حنیفة وابی یوسف ان یقوم الصید فی المکان الذی قتل
فیه او فی اقرب المواضع منه اذا کان فی بر۔** اور جزاء امام ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک یہ کہ صید کی قیمت
لگائی جاوے اس جگہ میں جہاں وہ قتل ہوا یا اگر جنگل میں ہو تو وہاں سے سب سے نزدیک آبادی میں۔ ف۔ اور
عینی میں شرح اسبیجابی ہے کہ جب صید جنگل میں قتل ہو تو جہاں ہلاک کیا گیا وہیں اُسکی قیمت لگائی جاوے جبکہ وہاں کچھ قیمت
ہو ورنہ وہاں سے سب سے نزدیک مقام میں قیمت لگائی جاوے۔ م۔ **فیقومه ذوا عدل۔** پس قیمت صید کو دو عادل
مرد اندازہ کریں۔ ف۔ یہ کمتر تعداد ہے زیادہ ہوں تو مضائقہ نہیں۔ پھر جو کچھ قیمت یہ لوگ اندازہ کریں یہی اس صید کا
مثل مقدور ہے۔ **ثم هو مخیر فی الفداء۔** پھر قتل کرنے والا محرم فدیہ دینے میں مختار ہے۔ ف۔ تین صورتوں میں جسکو
چاہے اختیار کرے۔ **ان شاء ابتاع بها هديا و ذبحه ان بلغت هديا۔** چاہے تو اس قیمت کے عوض ہدی خرید
اور اسکو قربانی کرے بشرطیکہ یہ قیمت اسقدر پہونچے کہ ہدی مل جاوے۔ ف۔ یعنی حرم میں ذبح کرے لقوله تعالى
هديا بالغ الكعبة۔ **وان شاء اشترى بها طعاما وتصدق على كل مسكين نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعير**
اور اگر چاہے تو اس قیمت کے عوض طعام خریدے اور تصدق کرے ہر مسکین پر گیہوں سے نصف صاع اور جو یا چھوہارے سے
جو سے ایک صاع۔ ف۔ اس حساب سے سب طعام صدقہ دیدے۔ **وان شاء صام۔** اور اگر چاہے تو روزہ رکھے
علی ما نذکر۔ بنابرآنکہ ہم بیان کرینگے۔ ف۔ ہر مسکین کے طعام کے بجاے ایک روزہ۔ اگر طعام صدقہ دینے میں
نصف صاع گیہوں سے کم بچا تو چاہے اُسی کو صدقہ دیدے یا اُسکے عوض ایک روزہ رکھے۔ پھر یہ سب اس بنا پر ہے
کہ آیت میں مثل ما قتل من النعم۔ سے مثل از راہ قیمت مراد ہے اور قوله من النعم۔ متعلق قتل۔ سے ہے یعنی مثل اس شکار کا
جسکو نعم میں سے قتل کیا ہے یعنی مثل مقتول نعم کے۔ اور دوسرے علماء نے مثل از راہ صورت مراد لیا اور من النعم اسکا بیان
قرار دیا یعنی مثل مقتول کے دیوے نعم میں سے یعنی نعم میں سے جو جانور کہ صید مقتول کے مثل صورت میں ہو وہ دیوے

یہی قول شافعی ومحمد ہے چنانچہ لکھا - وقال محمد والشافعی تجب فی الصید النظیر فیما لہ نظیر - اور امام محمد و شافعی نے
کہا کہ صید ہلاک کرنے میں نظیر واجب ہوتا ہے ان صیود میں جنکا نظیر موجود ہو - ففی الظبی شاۃ - پس ہرن میں بکری دے
ف - مادہ میں مادہ اور نر میں نر - وفی الضبع شاۃ - اور کفتار میں بکری دے - وفی الارنب عناق - اور
خرگوش میں بزغالہ مادہ - وفی الیربوع جفرۃ - اور جنگلی چوہے میں جفرہ - ف - یعنی معز کا مادہ بچہ جو ان ہو چار ماہ
کا ہو - وفی النعامۃ بدنۃ - اور شتر مرغ میں اونٹ ہے - وفی حمار الوحش بقرۃ - اور گورخر میں گائے ہے - ف - یعنی
غرضکہ قیمت کا لحاظ نہیں بلکہ صورت کی مماثلت ومشابہت ملحوظ ہے اور اس تاویل کی طرف دو وجہوں سے رجوع کیا اول یہ
اسلئے کہ من النعم کو مقتول کا بیان ٹھہرانے میں سمجھا جاتا ہے کہ محرم نے نعم میں سے جسکو قتل کیا - حالانکہ مقتول کا نعم میں سے
ہونا ضرور نہیں چنانچہ ہرن و شتر مرغ وغیرہ نعم نہیں ہیں تو بیان جزا ہے - لقولہ تعالی فجزاء مثل ما قتل من النعم - قولہ تعالے
فجزاء الخ پس جزا ہے مثل اسکا جو قتل کیا ہے نعم میں سے - ومثلہ من النعم ما یشبہ المقتول صورۃ - اور نعم میں سے اسکا
مثل وہ جانور ہے جو مقتول کے مشابہ صورت میں ہو - لان القیمۃ لا تکون نعما - کیونکہ قیمت تو نعم نہیں ہوتی ہے - ف - یعنی
قیمت اگرچہ مثل معنوی ہے مگر چونکہ نعم میں سے مثل چاہیے تو قیمت سے مثل نہوگا کیونکہ قیمت نعم نہیں ہے - وجہ دوم نقل
آثار میں - والصحابۃ اوجبوا النظیر من حیث الخلقۃ والمنظر فی النعامۃ والظبی وحمار الوحش والارنب علی ما بینا -
اور صحابہ رض نے شتر مرغ و ہرن و گورخر و خرگوش میں نظیر از راہ خلقت وصورت کے واجب کیا چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں -
پس اگر مثل از راہ قیمت مراد ہوتا تو صحابہ رضی اللہ عنہم جو شاہد وحی و اعلم الامۃ تھے ایسا نہ کرتے بلکہ - وقال علیہ السلام
الضبع صید وفیہ الشاۃ - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا کہ کفتار صید ہے اور اسکے شکار میں بکری واجب ہے -
ف - رواہ اصحاب السنن وقال الترمذی حسن صحیح - پس مثل صورت واجب کیا نہ قیمت - پس ان دو وجہوں سے امام محمد
و شافعی بلکہ مالک و احمد اسطرف گئے ہیں - اور باہم کچھ اختلاف ہے - پھر یہ تو اس صید میں جسکا نظیر ہو - وما لیس
لہ نظیر - اور جس صید کا نظیر نہیں ہے - ف - یعنی بحسب ظاہر نہیں ہے - عند محمد تجب القیمۃ مثل العصفور و
الحمام واشباہہما - تو امام محمد کے نزدیک قیمت واجب ہے جیسے گنجشک و کبوتر و انکے مانند - ف - فاختہ
و قمری وغیرہ - واذا وجبت القیمۃ کان قولہ کقولہما - اور جس صورت میں کہ قیمت واجب ہو تو امام محمد کا قول
مانند قول ابوحنیفہ و ابو یوسف ہے - ف - یعنی دو عادل سے یہ قیمت اندازہ کرانا - پھر ہو سکے تو ہدی خریدنا یا طعام
یا صوم - اور شافعی رح کے نزدیک کبوتر وغیرہ کا نظیر بھی موجود ہے - والشافعی یوجب فی الحمامۃ شاۃ - اور
شافعی رح کبوتر میں بکری واجب کرتے ہیں - ف - بالقیاس - ویثبت المشابہۃ بینہما - اور دونوں میں مشابہت
ثابت کرتے ہیں - ف - گو صورت میں نہیں بلکہ - من حیث ان کل واحد منہما یعب ویہدر - اس راہ سے
کہ کبوتر و بکری میں سے ہر ایک عب کرتا و ہدر کرتا ہے - ف - عب منہ ڈال کر گھونٹ سے پانی پینا اور ہدر آواز کرنا
اور مرغی وغیرہ اسطرح گھونٹ نہیں کھینچتے بلکہ چوستے ہیں - مخفی نہیں کہ صورت کی مشابہت چھوڑ کر یہ علت حرکات
میں قائم کی گئی حالانکہ علل بدون شرع کے قائم نہیں ہوتے ہیں - م - ولابی حنیفۃ وابی یوسف ان المثل
المطلق ہو المثل صورۃ ومعنی - اور ابوحنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جو مثل صورت و معنی دونوں میں ہو وہی
مطلق مثل ہے - ف - یعنی حقیقی مثل ہے اور جو مثل فقط صورت یا معنی یا کسی صفت سے مثل ہو وہ اسی قید سے مثل
مقید ہوتا ہے چنانچہ اسکو مثل صوری وغیرہ کہتے ہیں اور حقیقی مثل نہیں کہتے ہیں - ولا یمکن الحمل علیہ - اور مثل
حقیقی پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے - ف - یعنی آیت میں مثل سے حقیقی مثل نہیں لے سکتے ہیں اور یہ بالاتفاق ظاہر ہے

تو وہ محالہ مثل صوری یا مثل معنوی کسی کو لیا جاوے - فحمل علی المثل معنی - تو وہ مثل معنوی پر محمول کیا گیا - ف نہ مثل صوری پر یعنی لازم ہی کہ آیت میں مثل سے مثل معنوی لیا جاوے اور حاصل یہ کہ فجزاء مثل ما قتل الآیہ - مراد یہ کہ پس محرم پر جزا ہی مقتول جانور کا مثل معنوی - اور وہ قیمت ہی - لکونہ معہودا فی الشرع کما فی حقوق العباد - اسوجہ سے کہ معنوی مثل تو شرع میں معہود ہی جیسے حقوق العباد میں - ف مثلاً کسی نے دوسرے کا جانور بکری وغیرہ تلف کر دی پس حقیقی مثل ممکن نہیں تو معنوی مثل یعنی قیمت کا حکم دیا جاتا ہی اور یہ حیوانات میں عام ہی اگرچہ گیہوں تلف کرنے میں اگر گیہوں مل سکتے ہوں تو مثل حقیقی ممکن ہی دیا جاوے ورنہ قیمت یعنی مثل معنوی متعین ہی نہ مثل صوری فقط جیسے جو کہ اونکی صورت گیہوں سے مشابہ ہی پس آیت میں بھی مثل معنوی لیا جاوے - کیا نہیں دیکھتے کہ صورت کسی مشابہت خود محسوس ہوتی ہی کچھ اہل عدل کی حاجت نہ تھی - پس اہل عدل اسی واسطے ہیں کہ قیمت معنوی مثل کو اندازہ کریں - او لکونہ مرادا بالاجماع - یا اسوجہ سے کہ مثل معنوی بالاجماع مراد ہی - ف ان جانوروں میں جنکا مثل صوری نہیں ہی اور جب مثل معنوی مراد ہوا تو آیت میں ایک ہی لفظ سے ایک ہی اطلاق میں دوسرا مثل صوری مراد نہیں ہو سکتا چنانچہ اصول میں محقق ہی - او لما فیہ من التعمیم وفی ضدہ التخصیص - یا اسوجہ سے کہ مثل معنوی میں تعمیم ہی اور مثل صوری میں تخصیص ہی - ف یعنی معنوی مثل تو ہر صورت و ہر جانور میں ممکن ہی اور اسکا ضد یعنی مثل صوری تو خاص انہیں جانوروں میں ممکن جنکا مشابہ موجود ہو پس مثل معنوی ارجح ٹھہرا تو وہی متعین ہو گیا - کیونکہ کبھی ایک اور کبھی دوسرے کو لینا جائز نہیں ہی - پھر جب یہ بات متقرر ہو گئی تو معلوم ہوا کہ قولہ تعالی فجزاء مثل ما قتل من النعم - میں کلمہ من النعم متعلق قتل کے ہی یعنی نعم میں سے مقتول - اور جزاء کا بیان نہیں ہی کیونکہ نعم سے جزاء مثل نہیں ہو سکتی بلکہ قیمت سے ہی جیسا کہ مدلل بیان گذرا جسکا خلاصہ یہ کہ جب مثل حقیقی یعنی صورت و معنی دونوں طرح بالاجماع ممکن نہیں تو صرف صوری یا صرف معنوی مراد ہوگا کیونکہ بعض میں صوری و بعض میں معنوی لینا ممنوع ہی پھر معنوی لینا بچند وجوہ مرجح تو وہی مراد ہی یعنی قیمت - یہان قیمت سے اس جانور صید کے مشابہ ہدی خریدنا بہتر ہی پس معنی کی راہ سے من النعم متعلق قتل ہی اور لفظ میں بھی ارجح کیونکہ علم نحو میں ثبوت ہوا کہ سب سے زیادہ قریب سے متعلق ہونا اولی ہی - پھر یہان ایک اعتراض وارد ہوتا ہی کہ جب من النعم متعلق قتل ہوا تو یہ معنی کہ نعم میں سے جو صید قتل کیا اسکی قیمت دے اور نعم پالتو جانور ہوتا ہی تو صید نہ ہوگا جواب یہ کہ پالتو کو نعم کہنے سے یہ لازم نہیں کہ صید کو نعم نہ کہا جاوے - والمراد بالنص واللہ اعلم فجزاء قیمۃ ما قتل من النعم الوحش - اور نص میں مراد واللہ اعلم یہ کہ پس جزاء ہی قیمت اس شکار کی جسکو نعم وحشی سے قتل کیا - واسم النعم یطلق علی الوحشی والاہلی - اور نعم کا اسم وحشی و پالتو دونوں پر بولا جاتا ہی - ف صرف پالتو کی خصوصیت نہیں ہی - کذا قالہ ابو عبیدۃ والاصمعی - ایسا ہی ابو عبیدہ اور اصمعی نے فرمایا ہی - ف ابو عبیدہ کا نام معمر بن المثنی التیمی اور اصمعی کا نام عبد الملک ہی اور یہ دونوں لغت میں امام ثقہ ہیں اور بلا خلاف انکے کلام سے لغت میں حجت لی گئی ہی - اگر کہا جاوے کہ یہ تمام تحقیق بمقابلہ حدیث کے جسمیں ضبع کی جزاء میں بکری آئی اور بمقابلہ اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم کیونکر معتبر ہوگی - جواب یہ کہ آیت میں ہدیا بالغ الکعبۃ الخ مذکور ہی یعنی جزاء قتل کو ہدی کیا جاوے یا اطعام یا صوم - والمراد بما روی التقدیر بہ - اور مراد اس جانور سے جو روایت میں آیا ہی اسکے ساتھ اندازہ ہی - دون ایجاب المعین - نہ معین واجب کرنا - ف یعنی مثل کفتار کے قتل میں بکری آئی تو مراد یہ کہ کفتار کی جزاء اسقدر قیمت ہی کہ اس سے ایک بکری دیجاوے - لیکن بجائے قیمت کے بکری اسواسطے فرمائی کہ قیمت سے ہدی خرید کر لیجانا اولی ہی بہ نسبت طعام بانٹ دینے یا روزہ کے کیونکہ ہدی میں نسک طاعت بھی اور فقیروں کو طعام بھی ہی اسواسطے بکری فرمائی

اور اسپر دلیل یہ ہے کہ گفتار و بکری مین جیسے معنوی مشابہت نہین ویسی صورت مین بھی ظاہر نہین ہے کیا نہین دیکھتے کہ ہرن کے
مقابلہ مین بھی بکری ہے اور کبوتر کے مقابلہ مین بھی بکری ہے - علی ہذا اصحابہ رضی اللہ عنہم نے بھی صید کے مقابلہ مین جانور کا اندازہ
اسی راہ سے بیان کیا کہ وہ کعبہ کو ہدی ہو - پس اس سے یہ مقصود نہین تھا کہ خاص یہی جانور اسکی جزاء ہے - مترجم کہتا ہے کہ
اس تاویل کی لطافت و خوبی مین شبہہ نہین ہو سکتا - اور اس سے استفادہ ہوا کہ عادلون کو جائز ہے کہ صید کی جزاء اندازہ کرنے
مین نقد درم و دینار وغیرہ سے نہین بلکہ مقصود پر نظر کر کے ایسے جانور سے اندازہ کرین جو کعبہ کو ہدی کیا جاوے کیونکہ نقد
قیمت یا طعام سے اندازہ کرنا ترک اولی ہے کیونکہ جزاء مین ہدی افضل ہے - فاحفظہ - م - پھر واضح ہو کہ ہمارے نزدیک صید
کا اندازہ قیمت سے بلحاظ اسکے ذات کے ہوگا نہ بنظر حیوان ہونے کے - کما فی الکرمانی والاختیار - رہا صفت کا لحاظ پس اگر
ایسی صفت ہو جو بندون کی ترکیب سے پیدا ہوئی مثلاً سکھلایا ہوا باز ہو تو اس صفت کا لحاظ نہوگا اور اگر صفت پیدایشی
ہو تو بدائع مین ترجیح دی کہ ذات مع پیدایشی صفت کے معتبر ہو جیسے کسی شخص کا مال تلف کرنے مین بلا خلاف مطلقاً صفت
کا لحاظ قیمت اندازہ مین کیا جاتا ہے جب کہ وہ صفت ممنوع شرعی نہو مثلاً گھوڑا تلف کیا جو جنگی امور سیکھا ہوا تھا کہ سوار کے ساتھ
بیٹھ جانا اور سوار کو اپنی پیٹھ پر اٹھانا اور دو پاؤن سے ٹیک کرنا اور مانند اسکے اوصاف کا لحاظ بالاتفاق ہے اور اگر پیدایشی
وصف مثلاً عربی ہو وہ بھی معتبر ہے سوا ان لڑائی کا مینڈھا یا مرغ یا اڑنے والا کبوتر تلف کرے تو صرف مینڈھے و مرغ کی قیمت
لازم ہے اور اس ممنوع صفت کا لحاظ نہوگا - الحاصل جو جانور کہ اصل خلقت مین صید ہے اگر اسمین سکھلایا ہوا وصف ہو تو وہ معتبر
نہین ہے اور اگر پیدایشی وصف ہو تو اختلاف ہے اور بدائع کی ترجیح سے وصف پیدایشی اعتبار کرنا چاہیے اور بدائع مین
صحیح ہے اگر طوقدار فاختہ یا کبوتر مارا یا مانند اسکے جس صید مین خوبی و ملاحت ایسی ہے کہ جس سے قیمت بڑھتی ہو تو بالاتفاق
اسی صفت سے قیمت اندازہ کیجاوے - اور متروک وہ صفت ہے جو بندون کی ترکیب سے پیدا ہوئی ہو - پھر یہ مراد نہین کہ
شکار کو بعد ہلاک ہونے کے اسکے گوشت سے اندازہ کیا جاوے کیونکہ جو جانور کھایا نہین جاتا بعد موت کے اسکے گوشت
کا کچھ اندازہ نہین ہے پس مراد یہ ہے کہ اسکو زندہ قرار دیکر اسکے منافع ذاتی سے اندازہ کیا جاوے - البحر - **ثم الخیار الی القاتل
فی ان یجعلہ ہدیا او طعاما او صوما عند ابی حنیفۃ وابی یوسف** - پھر امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اس
اندازہ کی ہوئی قیمت کو ہدی کرنا یا طعام کرنا یا صوم کرنا صید ہلاک کرنے والے کے اختیار مین ہے - ف - یعنی دونون عدل
جبکو حکم ٹھہرایا ہے صرف قیمت کا اندازہ کر دینگے پھر قاتل صید چاہے اسکی ہدی بھیجاوے یا طعام بانٹے یا روزے
رکھے - **وقال محمد والشافعی الخیار الی الحکمین فی ذلک فان حکما بالہدی یجب النظیر علی ما ذکرنا وان
حکما بالطعام او بالصیام فعلی ما قال ابو حنیفۃ وابو یوسف** - اور امام محمد و شافعی نے کہا کہ یہ اختیار
عادلون کو ہے پس اگر انھون نے ہدی کا حکم لگایا تو اسکے مشابہ واجب ہوگی بنا بر اسکے جو ہم ذکر کر چکے یعنی نظائر کا بیان
اور اگر عادلون نے طعام یا روزہ کا حکم لگایا تو اسی طریقہ پر جو ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے - ف - یعنی باعتبار قیمت
کے - **لہما ان التخییر شرع رفقا بمن علیہ فیکون الخیار الیہ کما فی کفارۃ الیمین** - امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی
دلیل یہ کہ اختیار دینا تو اس شخص کے حق مین نرمی کے لیے مشروع ہوا جسپر ضمان ہے تو اسی کو اختیار ہوگا جیسے کفارہ
قسم مین ہے - ف - پس اسکو جو نرم و آسان اسوقت معلوم ہو اختیار کرلے - **ولمحمد والشافعی قولہ تعالی یحکم
بہ ذوا عدل منکم ہدیا بالغ الکعبۃ الآیۃ** - اور امام محمد و شافعی کی دلیل قول اللہ تعالی یحکم بہ ذوا عدل منکم الخ یعنی
حکم کرین اس مثل کا دو عادل تم مین سے درحالیکہ وہ ہدی ہو کعبہ کو پہونچنے والی - **ذکر الہدی منصوبا لانہ تفسیر لقولہ
یحکم بہ** - یعنی ہدیا کو منصوب ذکر کیا اسواسطے کہ وہ یحکم بہ کے تفسیر ہے - ف - یعنی بہ کی ضمیر منصوب مفعول ہے

بواسطہ حرف کے ای فعنا وہدیا۔ پس ضمیر مبہم کو ہدی بتلایا۔ یا حال ہونے سے تفسیر ہو گیا۔ او مفعول للحکم الحکم۔ یا مفعول حکم
حاکم ہے۔ ف۔ یعنی عادل حکم کریں ہدی کو۔ بہر صورت خواہ تمیز ہو یا حال ہو یا مفعول ہو عادلوں کے حکم سے متعلق ہے تو جب
ہدی کا حکم کرنا عادلوں کے اختیار پر ہے۔ ثم ذکر الطعام والصیام بکلمۃ او۔ پھر اللہ تعالیٰ نے طعام وصیام کو کلمہ او کے ساتھ
ذکر فرمایا ہے۔ ف۔ یعنی ہدی پر عطف کر دیا ہے۔ فیکون الخیار الیہما۔ تو اختیار حاکموں کی طرف رہا۔ ف۔ یعنی
کل میں اختیار۔ واضح ہو کہ یہ قول امام محمد کا معروف ہے لیکن شافعی کی کتابوں میں اختیار شکار مارنے والے کو ہے مثل قول
ابو حنیفہ وابی یوسف۔ کما فی العینی۔ قلنا۔ ہم کہتے ہیں۔ ف۔ بجواب استدلال امام محمد رح۔ اسطرح کہ طعام وصیام کا عطف
ہدیاً پر نہیں ہے۔ الکفارۃ عطفت علی الجزاء لا علی الہدی بدلیل انہ مرفوع۔ کفارہ عطف کیا گیا جزاء پر نہ ہدی پر
بدلیل اسکے کہ جزاء مرفوع ہے۔ ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ جزاء مثل ما قتل من النعم الخ۔ میں طعام مرفوع ہے پس اسکا عطف ہدیاً
پر جائز نہیں کیونکہ وہ منصوب ہے تو جزاء پر عطف ہے۔ وکذا قولہ تعالیٰ او عدل ذلک صیاماً۔ اور یوں ہی قولہ تعالیٰ
او عدل ذلک صیاماً۔ مرفوع۔ برفع واقع ہے۔ ف۔ یعنی عدل مرفوع معطوف جزاء ہے نہ ہدیا۔ فلم یکن فیہما دلالۃ
اختیار الحکمین۔ پس طعام وصیام میں عادلوں کے مختار ہونے کی دلالت نہیں نکلی۔ ف۔ اور جب انہیں نہوئی
تو ہدی میں بھی نہ ہوئی کیونکہ ہم وتم میں سے کوئی اسکا قائل نہیں کہ ہدی کا اختیار عادلوں کو اور باقی کا اختیار قاتل کو ہے
وانما یرجع الیہما فی تقویم المتلف ثم الاختیار بعد ذلک الی من علیہ۔ پس عادلوں کی جانب تو فقط تلف شدہ
صید کی قیمت لگانے میں رجوع کیا جائیگا پھر اسکے بعد قیمت کو ادا کرنے میں اسی کو اختیار ہے جس پر واجب ہوئی ہے۔ ویقومان
فی المکان الذی اصابہ۔ اور دونوں عادل اسی جگہ میں قیمت لگاویں جہاں شکار قتل ہونے کا واقعہ ہوا ہے۔ لاختلاف
القیم باختلاف الاماکن۔ بوجہ مختلف ہونے قیمتوں کے جگہیں مختلف ہونے کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ایک جگہ
سے دوسری جگہ کی قیمت میں اختلاف ہوتا ہے تو ضرور ہوا کہ وہیں کی قیمت اندازہ کریں جہاں صید تلف ہوا۔ پھر ظاہر ہے
کہ عادلوں کو اگر وہاں کی قیمت معلوم ہو تو انکا وہاں جانا ضرور نہیں ہے۔ فان کان الموضع براً لا یباع فیہ الصید
یعتبر اقرب المواضع الیہ مما یباع فیہ ویشتری۔ پھر اگر تلف ہونے کی جگہ جنگل ہو جہاں صید فروخت نہیں ہوتا
تو اس سے بہت قریب مقام جہاں صید بیچا وخریدا جاتا ہے اعتبار کیا جاوے۔ ف۔ اور مبسوط شیخ الاسلام میں ہے
کہ مثل جگہ کے وہ زمانہ بھی معتبر ہوگا جس وقت صید قتل ہوا جب کہ اوقات مختلفہ میں قیمت بدلتی ہے۔ ن ف ع۔ قالوا
والواحد یکفی۔ مشائخ نے کہا کہ ایک عادل کافی ہے۔ ف۔ قیمت صید اندازہ کرنے میں۔ والمثنی اولی لانہ
احوط وابعد عن الغلط کما فی حقوق العباد۔ اور دو ہونا بہتر کیونکہ اسمیں زیادہ احتیاط اور غلطی سے دوری ہے
جیسا کہ حقوق العباد میں حکم ہے۔ ف۔ کہ ایک کافی اور دو اولی واحوط ہیں۔ وقیل یعتبر المثنی ہہنا بالنص۔ اور
کہا گیا کہ یہاں نص سے دو عادل ہونا معتبر ہے۔ ف۔ لقولہ تعالیٰ ذوا عدل منکم الخ۔ فتح القدیر میں کہا کہ یہی ظاہر
واجب ہے اور شرح الصدر میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ اور عادل سے وہ مراد نہیں جو گواہی میں عادل ہوتا ہے بلکہ جس شخص کو اندازہ
قیمت میں بصیرت ہو۔ وعلی ہذا جس نے شکار مارا اگر بصیرت رکھتا ہو تو بقول مشائخ خود کافی ہونا چاہیے مگر میں نے نقل
صریح نہیں پائی۔ البحر۔ میں کہتا ہوں کہ آیت میں عدل منصوص جس سے عدول کرنا بصیرت کی تعلیل سے روا نہیں بلکہ عادل
ایسا چاہیے جو بصیرت رکھتا ہو باشارہ تقویم فعلی فذا قاتل صید اگر متعمد ہو تو فاسق ہو گیا سے اسکا اندازہ جائز نہیں ورنہ جائز
ہونا چاہیے اور مترجم نے بھی جزئیہ نہیں پایا بلکہ تحقیق استدلالی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ والہدی لا یذبح الا بمکۃ۔ اور
ہدی نہیں ذبح کیجاوے مگر مکہ میں۔ ف۔ یعنی اگر شکار مارنے والے نے قیمت سے ہدی بیچانا اختیار کیا تو سواے

مکہ کے کہین اُسکو ذبح نہ کرے - لقولہ تعالی ہدیا بالغ الکعبۃ - یعنی اللہ تعالی نے ہدی مین کعبہ پہونچنے والی قید فرمائی لیکن کعبہ بالاجماع مراد نہیں بلکہ زمین حرم ہے - اور طعام و صوم مین کوئی قید منصوص نہیں ہے - و یجوز الاطعام فی غیرہا اور طعام دینا سواے مکہ کے بھی جائز ہے - خلافا للشافعی ہو یعتبرہ بالہدی - اسمین شافعی رح نے اختلاف کیا شافعی رح اطعام کو ہدی پر قیاس کرتے ہین - ف - کہ ہدی کی طرح وہ بھی مکہ مین دیا جاوے - سمجھ مقیس علیہ اور مقیس مین کوئی امر ایسا مشترک ہونا چاہیے جو دونون کو ایک حکم مین جمع کرے - والجامع التوسعۃ علی سکان الحرم اور دونون کو جمع کرنے والا یہ کہ وسعت دینا حرم کے رہنے والون کو - ف - یعنی رزق کی وسعت ہدی مین گوشت سے اور اطعام مین اناج سے ہے - ونحن نقول - اور ہم کہتے ہین - ف - کہ یہان قیاس کی شرط نہیں پائی جاتی وہ یہ کہ مقیس علیہ ایسی چیز ہو جسکا سبب ہمارے قیاس مین آتا ہو حالانکہ - الہدی قربۃ غیر معقولۃ تختص بمکان او زمان - قربانی کرنا یعنی خون بہانا ایسی قربت ہے کہ ہماری عقل سے باہر ہے تو وہ کسی مکان یا زمان کے ساتھ مختص رہیگی - ف - یعنی حرم کی قید ہو تو حرم سے خاص رہے اور یون ہی ایام قربانی یعنی دسوین ذی الحجہ و گیارھوین و بارھوین تک رہے - غرضکہ ہم عقل سے یہ جانتے ہین کہ یہ امر حق ہے اور اسکا بھید دنیا کی زندگی مین ہمارے قیاس سے باہر ہے اما الصدقۃ قربۃ معقولۃ فی کل زمان ومکان - رہا صدقہ یعنی اطعام وغیرہ تو وہ ہر زمانہ و ہر جگہ مین قربت معقول ہے - ف - یعنی ہماری عقل اُسکو ہر وقت و ہر جگہ قربت سمجھتی ہے پس ہم اسکو قربانی پر قیاس نہین کر سکتے ہین - و الصوم یجوز فی غیر مکۃ - اور روزہ رکھنا بھی مکہ کے باہر جائز ہے - لانہ قربۃ فی کل مکان - کیونکہ وہ ہر جگہ قربت ہے - فان ذبح بالکوفۃ - پس اگر قاتل صید نے کوفہ مین ذبح کیا - ف - یعنی سواے حرم کے کسی جگہ ہدی کو ذبح کر دی تو وہ ہدی ادا نہ ہوئی - لیکن - اجزاہ عن الطعام - طعام سے کافی ہو گئی - ف - گویا اسنے شکار کی قیمت سے طعام دیدیا - معناہ اذا تصدق باللحم وفیہ وفاء بقیمۃ الطعام - اسکے معنی یہ ہین کہ کافی ہے جب کہ اسکا گوشت مساکین کو صدقہ کر دیا ہو اور اسمین قیمت طعام پوری پڑتی ہو - ف - یعنی ہر مسکین کو جسقدر گوشت پہونچا اسکی قیمت نصف صاع گیہون یا ایک صاع جو وغیرہ کے برابر ہو - لان الاراقۃ لاتنوب عنہ - کیونکہ طعام دینے کا قائم مقام خون بہانا نہیں ہوتا ہے - ف - کیونکہ ذبح کرنا حرم مین خود قربت ہے حتی کہ اگر بعد ذبح کے گوشت مساکین کو تقسیم ہونے سے پہلے ضائع ہو جاوے یا تقسیم مین ہر مسکین کو نصف صاع گیہون سے کم پہونچے تو کفارہ ادا ہو گیا بخلاف حرم سے باہر ذبح کرنے کے کہ ضائع ہونے یا کم پہونچنے مین اطعام ادا نہوگا جیسے ہدی نہوئی - ع م - واذا وقع الاختیار علی الہدی یہدی ما یجزیہ فی الاضحیۃ - اور جب اسکے پسند ہدی دینے پر واقع ہو تو وہ ہدی کا دے جو اضحیہ مین جائز ہے - ف - یعنی شکار قتل کرنے والے کو اختیار تھا کہ قیمت سے ہدی یا اطعام یا صوم جو چاہے ادا کرے پس اگر اسنے ہدی دینا اختیار کیا تو وہ جانور کافی ہے جو تونگر کو قربانی مین جائز ہے - لان مطلق اسم الہدی منصرف الیہ - کیونکہ ہدی کا نام جو مطلق بدون قید ہو وہ اسی جانور کی طرف پھرتا ہے - ف - جو بقرعید کی قربانی مین جائز ہوتا ہے - پس ظاہر کمتر درجہ ہے اور یہی قول مالک رح ہے - وقال محمد والشافعی یجزی صغار النعم فیہا - اور امام محمد و شافعی نے کہا کہ اس ہدی مین غنم کی صغار بھی جائز ہین - لان الصحابۃ اوجبوا عناقا وجفرۃ - کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عناق وجفرہ واجب کیا ہے - ف - عناق بزغالہ اور جفرہ بھیڑی کا چار ماہ کا بچہ ہے حالانکہ یہ اضحیہ کی قربانی مین جائز نہین ہین مبسوط و اسرار وغیرہ مین یہی قول ابو یوسف و محمد مذکور ہے - وعند ابی حنیفۃ و ابی یوسف یجوز الصغار علی وجہ الاطعام یعنی اذا تصدق - اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک صغار غنم بطریق طعام ہونے کے جائز ہین یعنی جب کہ انکو صدقہ

کر دے - ف - اور قربانی کرنے کے طور پر نہیں جائز ہیں ایں شاید کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عناق و جذعہ سے اندازہ بطور طعام کر دیا - اقول اظہر یہ کہ قیمت کے سوائے جانور سے اندازہ کر دینا بلحاظ بدی افضل کہنے کے ہو واللہ تعالیٰ اعلم م - واذا وقع الاختیار علی الطعام - اور اگر اسکا پسند کرنا طعام پر واقع ہوا - یقوم المتلف بالطعام عندنا - تو ہمارے نزدیک تلف کیے ہوئے شکار کو طعام کے ساتھ قیمت لگائی جاوے - ف - بخلاف شافعی رح کے کہ انکے نزدیک صید مقتول کی نظیر ٹھہرا کر نظیر کی قیمت سے طعام کا اندازہ ہو - لانہ ہو المضمون فیعتبر قیمتہ - کیونکہ مقتول شکار ہی مضمون ہے تو اسی کی قیمت معتبر ہے - ف - پس جو کچھ اسکی قیمت ہو اسکا طعام خرید کر دے - واذا اشترٰی بالقیمۃ طعاما تصدق علی کل مسکین نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر - اور جب قیمت کے عوض طعام خریدے تو ہر مسکین کو نصف صاع گیہون یا ایک صاع چھوہارے یا جو دیوے - ولا یجوز ان یطعم المسکین اقل من نصف صاع - اور نہیں جائز کہ ایک مسکین کو کم نصف صاع سے دے - ف - یعنی گیہون سے کم از نصف صاع یا چھوہارے و جو سے کم از صاع - لان الطعام المذکور - کیونکہ طعام جو مذکور ہے یعنی آیت میں ینصرف الی ما ہو المعہود فی الشرع - وہ پھریگا اس طعام کی طرف جو شرع میں معہود ہے - ف - کیونکہ ایک لقمہ کافی نہیں اور زیادہ کی حد نہیں تو مقصود ضرور وہ طعام جو شرع میں معلوم ہے پس کفارہ ظہار و قسم و صدقہ فطر میں بھی معہود ہے - اور شافعی رح کے نزدیک چہارم صاع یعنی ایک مد گیہون جائز ہیں - مع - ہمارے نزدیک نصف صاع کمتر ہے اور زیادہ دینا روا ہے - ف - وان اختار الصیام یقوم المقتول طعاما - اور اگر اسنے روزہ رکھنا اختیار کیا تو صید مقتول کو طعام سے اندازہ کیا جاوے - ف - یعنی اگر ابتدا از اناج سے قیمت کرنا ممکن ہو تو خیر ورنہ قیمت لگا کر اس قیمت سے طعام حساب کیا جاوے - ثم یصوم عن کل صاع من بر او صاع من تمر او شعیر یوما - پھر ہر نصف صاع گیہون یا ایک صاع چھوہارے یا جو سے ایک روزہ رکھے - ف - جسکی نیت رات سے کر لے - لان تقدیر الصیام بالمقتول غیر ممکن اذ لا قیمۃ للصیام - کیونکہ صید مقتول سے روزہ کا اندازہ کرنا ممکن نہیں کیونکہ روزے کی کچھ قیمت نہیں ہے - ف - ظاہر یہ تھا کہ صید مقتول کی قیمت لگانا روزے سے ممکن نہیں الخ - مگر امام مصنف رح نے برس کرنے میں اشارہ کیا کہ مقصود روزون کا معلوم ہونا اور وہ صید مقتول کے برابر ہیں مگر روزہ کی کچھ قیمت نہیں تو اندازہ کرنا غیر ممکن ہے اور آیت میں صید مقتول کے برابر روزہ رکھنے کا حکم ہے پس یہ برابری شرع میں جسطرح معہود ہو اسی طرح مراد ہوگی - فقدرناہ بالطعام - پس ہم نے صید مقتول کو طعام سے اندازہ کیا - ف - پھر طعام سے صوم کا اندازہ کر لیا - والتقدیر علی ہذا الوجہ معہود فی الشرع کما فی باب الفدیۃ - اور اس طریقہ پر اندازہ کرنا شرع میں معہود ہے جیسا کہ باب الفدیہ میں ہے - ف - یعنی صوم رمضان کا فدیہ دینا اسی طرح کہ ہر روزہ کے واسطے نصف صاع گیہون دے بخلاف کفارہ صوم کے کہ مثلاً عمداً دن میں وطی کر کے روزہ توڑا تو شیخ ابن الہمام نے راجح اسکو رکھا کہ خوراک دیدے اگرچہ چہارم صاع ہو - م - فان فضل من الطعام اقل من نصف صاع - پھر اگر طعام سے نصف صاع سے کم بڑھا - ف - یعنی جو کچھ طعام حساب میں آیا تھا ہر مسکین کو نصف صاع کی قدر دینے یا روزون کا حساب لگانے میں کچھ بچا جو نصف صاع سے کم ہے - فہو مخیر ان شاء تصدق بہ - تو وہ مختار ہے چاہے اسی قدر کو صدقہ کر دے - وان شاء صام عنہ یوما کاملا - اور چاہے تو اسکے عوض پورا ایک روزہ رکھے - لان الصوم اقل من یوم غیر مشروع - کیونکہ دن سے کم روزہ رکھنا مشروع نہیں ہے - وکذلک ان کان الواجب دون طعام مسکین - اور یونہی اگر قدر واجب ایک مسکین کے طعام سے کم ہو - ف - مثلاً ایک بھڈ کی مار ڈالی جسکی قیمت میں طعام نصف صاع سے کم لازم آیا - تو یہی حکم ہے کہ - نطعم قدر الواجب

بنفقد۔ واجب ہوا یہی طعام دیدے۔ او یصوم یوما کا ملا۔ یا پورا دن بھر روزہ رکھے۔ لما قلنا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ ف۔ کہ روزہ دن سے کم شروع نہیں ہے۔ پھر یہ سب بیہ قتل کرنے میں ہے۔ ولو جرح صیدا او نتف شعرہ او قطع عضوا منہ ضمن ما نقصہ۔ اور اگر محرم نے صید کو مجروح کیا یا اسکے بال اکھاڑے (یا پر نوچے) یا اسکا کوئی عضو کاٹ لیا تو جو کچھ نقصان کر دیا اسکا ضامن ہے۔ ف۔ جب کہ نقصان بمنزلۂ ہلاک نہو اور اچھا ہو کر مانند سابق نہ جاوے۔ مع م۔ اعتبارا للبعض بالکل کما فی حقوق العباد۔ یہ بقیاس کل کے بعض کا ہے جیسے حقوق العباد میں ہوتا ہے۔ ف۔ پس اگر کل کے واسطے ایک روپیہ ہوا اور عضو کاٹنے سے نصف نقصان ہوا تو نصف روپیہ کا ضامن ہے۔ اگر بال جم گئے یا دانت دوسرا نکل آیا غرضکہ جیسا تھا ویسا ہی پھر ہو گیا تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اسپر کچھ نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک عمدی جرم کا صدقہ لازم ہے۔ اگر صید غائب ہو گیا کہ حال معلوم نہیں تو نقصان کا ضامن ہے اگرچہ موت کا خوف ہوا اور اسبیجابی رح کے نزدیک احتیاطا پوری قیمت دے۔ یہ اسوقت کہ اسکی حرکت سے یا اسکے سبب سے ایسا ہوا اور اگر خود شکار اس سے بھڑک بھاگا اور ٹانگ ٹوٹ گئی تو اسپر کچھ نہیں ہے۔ یہی جمہور کا قول ہے۔ اور اگر اسکے گھوڑے کی لات وغیرہ یا اسکے تیر سے صید کو صدمہ ہوا تو ضامن ہو۔ مع۔ ولو نتف ریش طائر۔ اور اگر محرم نے پرند کے بازو کے پر نوچ ڈالے۔ او قطع قوائم صید۔ یا صید کے ہاتھ پانوں کاٹے۔ فخرج من حیز الامتناع۔ پس وہ حیز امتناع سے خارج ہو گیا۔ ف۔ یعنی اپنے آپ کو بچانے اور گرفتاری و صدمہ سے روکنے کے قابل نہیں رہا گویا محرم نے اسکو ہلاک کر دیا۔ فعلیہ قیمتہ کاملۃ۔ تو محرم پر اسکی قیمت بدرجہ کامل واجب ہے۔ ف۔ یعنی پوری قیمت دے۔ خواہ بطور ہدی یا اطعام یا صوم۔ لانہ فوت علیہ الامن بتفویت آلۃ الامتناع فیغرم جزاءہ۔ کیونکہ محرم نے اس پرند یا صید سے امن معدوم کر دیا بوجہ اسکے آلہ امتناع معدوم کرنے کے تو اسکی جزا کو تاوان دے۔ ف۔ کیونکہ پرند اپنے بازو سے اور صید اپنے پانوں سے اپنی گرفتاری و دیگر صدمات کو بھاگ کر روکتے و دلهوں رہتے ہیں۔ یہ تو حقیقۃً موجود صید میں کلام تھا۔ رہا مادہ صید تو فرمایا ومن کسر بیض نعامۃ فعلیہ قیمتہ۔ اور جس محرم نے شترمرغ کا انڈا توڑ دیا تو اسپر اسکی قیمت لازم ہے۔ ف۔ یعنی اچھا بغیر گندہ انڈا اور شترمرغ کا نام بوجہ روایت ہے۔ وہذا مروی عن علی وابن عباس۔ اور یہ حضرت علی و ابن عباس سے مروی ہے۔ ف۔ حضرت علی رض سے تو یہ اثر نہیں ملا۔ بلکہ ابن ابی شیبہ نے معاویہ بن قرہ رح سے روایت کی کہ حضرت علی رض نے بیض نعامہ میں ناقہ کے بچہ حلوان کا حکم دیا تھا اس شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے حکم دیا کہ ہر انڈے کے عوض ایک یوم کا روزہ یا ایک مسکین کا طعام ہے۔ ت۔ اور ابن عباس کا قول عبد الرزاق نے بطریق عبد الکریم الجزری عن عکرمہ عن ابن عباس رض روایت کیا ہے اور بیہقی و ابن ابی شیبہ نے ابن عباس سے کبوتر کے دو انڈوں کا ایک درم روایت کیا تو یہ باعتبار قیمت وقت کے ہے۔ ابن ابی شیبہ نے کہا حدثنا ابن فضیل عن خصیف عن ابی عبیدۃ عن عبد اللہ بن مسعود رض قال فی بیض النعامۃ قیمتہ۔ یعنی ابن مسعود رض نے کہا کہ شترمرغ کے انڈوں میں انکی قیمت واجب ہے۔ عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابو حنیفہ عن خصیف عن ابی عبیدۃ الخ مثلہ۔ اور ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہی حکم دیا۔ ابراہیم نخعی نے اگرچہ حضرت عمر رض کو نہیں پایا مگر ہمارے نزدیک حجت ہے۔ اور اسی کے مانند مجاہد و شعبی و طاؤس سے روایت کی اور اسمین ایک حدیث مرفوع عبد الرزاق و دارقطنی نے بسند ضعیف روایت کی ہے۔ منع۔ اسی وجہ سے مسئلہ میں مصنف نے شترمرغ کا انڈا بیان کیا ہے اسلیے کہ آثار میں اسی بارہ میں قیمت مذکور ہے۔ ولانہ اصل الصید ولہ عرضیۃ ان یصیر صیدا۔ اور اسلیے کہ بیضہ تو صید کی اصل ہے اور بیضہ اسکے واسطے آمادہ ہے کہ صید ہو جاوے۔ فنزل منزلۃ الصید احتیاطا ما لم یفسد۔ تو وہ احتیاطا بمنزلۂ صید کے قرار دیا

جب تک خراب نہو گیا ہو۔ ف یعنی گندہ نہو۔ فان خرج من البیض فرخ میت۔ پھر اگر انڈے مین مردہ بچہ نکلا ف پس اگر معلوم ہو کہ پہلے سے مر گیا تھا تو اسپر کچھ لازم نہین۔ اور اگر معلوم ہو کہ توڑنے سے مرا تو قیاسا و استحسانا اسپر قیمت لازم ہے ع۔ اور اگر کچھ معلوم نہو۔ فعلیہ قیمتہ۔ تو بھی اسپر بچہ کی قیمت ہے۔ وہذا استحسان۔ اور یہ حکم بدلیل استحسان ہے۔ والقیاس ان لایغرم سوی البیضۃ لان حیوۃ الفرخ غیر معلوم۔ اور قیاس یہ تھا کہ سوائے انڈے کے کچھ ضامن نہو اسلیے کہ بچہ کا زندہ ہونا معلوم نہین ہوا ہے۔ وجہ الاستحسان ان البیض معد لیخرج منہ الفرخ الحی۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ انڈا تو قوت آمادہ رکھتا ہے کہ اس سے زندہ بچہ برآمد ہو۔ ف پس اصل اسمین بچہ زندہ ہونے والا ہے۔ والکسر قبل آوانہ سبب لموتہ۔ اور قبل وقت کے ٹوٹنا بچہ کی موت کا سبب ہے ف اور یہان یہی صورت ہے کہ محرم نے وقت سے پہلے انڈا توڑا ہے۔ فیحال علیہ احتیاطا۔ پس بچہ کا مرنا احتیاطا اُسی پر حوالہ کیا جاوے۔ ف کہ قبل وقت توڑنے سے مر گیا۔ وعلی ہذا اذا ضرب بطن ظبیۃ فالقت جنینا میتا وماتت فعلیہ قیمتہما۔ اور اُسی استحسان پر اگر کسی ہرن کے پیٹ مین مارا پس وہ مردہ بچہ ڈال گئی اور مر گئی تو محرم پر ہرن و بچہ دونون کی قیمت واجب ہے۔ ف اور اگر صرف بچہ مرا تو اُسی کی قیمت ہے۔ کیونکہ اصل بچہ مین زندہ پیدا ہوتا۔ ولیس فی قتل الغراب والحداۃ والذئب والعقرب والفارۃ والکلب العقور جزاء۔ اور کوے نجس خوار اور چیل و بھیڑیے و چوہے و کٹھنے کتے کے مار ڈالنے مین کچھ جزا نہین ہے۔ ف اگرچہ محرم ہو یا حرم مین مارے۔ لقولہ علیہ السلام خمس من الفواسق یقتلن فی الحل والحرام الحداۃ والحیۃ والعقرب والفارۃ والکلب العقور۔ بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پانچ جانور بدکارون سے ہین کہ حل و حرم مین قتل کیے جاوینگے چیل و سانپ و بچھو و چوہا اور کٹھا کتا۔ ف رواہ البخاری ومسلم۔ ت۔ اس حدیث سے حرم مین بھی انکا قتل جائز نکلا۔ وقال علیہ السلام یقتل المحرم الفارۃ والغراب والحداۃ والعقرب والحیۃ والکلب العقور۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ محرم قتل کرے چوہے کو اور کوے و چیل و بچھو و سانپ و کٹھنے کتے کو۔ ف صحیحین کی روایت مین الحیہ نہین مگر صحیح مسلم کی ایک روایت مین عقرب کے بجاے حیہ ہے پس مصنف رح نے دونون کو جمع کر دیا۔ اور الذئب کی روایت مراسیل ابوداؤد وغیرہ سے سابق گذری۔ لہذا مصنف رح نے فرمایا۔ وقد ذکر الذئب فی بعض الروایات۔ اور بھیڑیا بعض روایات مین مذکور ہے۔ ف یعنی مع کلب عقور کے۔ وقیل المراد بالکلب العقور الذئب۔ اور کہا گیا کہ کلب عقور سے مراد بھیڑیا ہے۔ ف یعنی بھیڑیا کاٹنے و پھاڑنے والا موذی جانور ہوتا ہے تو مذمت کے طور پر اسکو کٹھا کتا فرمایا ہے یا یہ معنی کہ کلب عقور نام ہر ایسے موذی جانور درندہ کا جو حملہ کرتا ہو تو کتا و بھیڑیا وغیرہ سب کو شامل ہے۔ او یقال۔ یا کہا جاوے کہ۔ ف کلب عقور سے یہی معروف کتا کٹھا مراد ہے۔ اور بھیڑیا بطریق قیاس اُس سے لاحق ہے کیونکہ۔ الذئب فی معناہ۔ بھیڑیا کلب عقور کے معنی مین ہے۔ ف یعنی بغیر تعرض کے حملہ آور ہوتا ہے۔ والمراد بالغراب الذی یاکل الجیف ویخلط لانہ یبتدی بالاذی۔ اور غراب یعنی زاغ سے مراد وہ کہ جو نجاست کھاتا ہے اور دانہ خلط کرتا ہے کیونکہ وہ ابتدا مین پہل کرتا ہے ف یعنی وہ کبھی گندگی کھاتا ہے اور کبھی دانہ کھاتا ہے اور بغیر چھیڑنے کے ایذا دیتا ہے اور یہ امام مصنف نے مکرر ذکر کیا جیسا کہ شارح اکمل رح نے کہا ہے۔ معلف۔ اور مترجم کے نزدیک یہ شارح کا سہو ہے اور مکرر نہین بلکہ یہ غراب کی دو قسم کا بیان ہے اور توضیح عبارت یہ کہ المراد بالغراب الذی یاکل الجیف والذی یخلط سے مراد زاغ سے وہ زاغ جو صرف گندگی کھاتا ہے اور وہ خلط کر لیتا ہے یعنی گندگی مین دانہ خلط کرتا ہے۔ پھر وہم ہوتا تھا کہ جو خالی نجاست نہین کھاتا بلکہ خلط کرتا ہے

تو دانہ کا محافظ کیا جاتا پس جواب دیا کہ دانہ کا لحاظ نہین بلکہ نجاست کا لحاظ ہوا - لانہ یبتدی بالاذی کیونکہ خلا اکثر یہ الا
نجاست سے پہل کرتا ہے یعنی اصل مرغوب اسکی غذا نجاست ہے اور دانہ وہ بالتبع کھا لیتا ہے کیونکہ دانہ و نجاست این سے
وہ پہلے نجاست پر چونچ ڈالتا ہے تو وہ مثل نجس خوار کے ہے م - اما العقعق غیر مستثنی - رہا عقعق تو وہ مستثنی نہین
ہے - ف - بلکہ اسکے قتل مین جزاء لازم ہے - لانہ لایسمی غرابا - کیونکہ وہ غراب نہین کہلاتا ہے - ف - اور اگر کوا
مین داخل مان لیا جاوے تو وہ نجس کو نہین کھاتا اگر تابع کر کے - ولا یبتدی بالاذی - اور نجس کھانے پہل نہین
کرتا ہے - وعن ابی حنیفۃ ان الکلب العقور وغیر العقور - اور ابو حنیفہ سے روایت کیا گیا کہ کتا خواہ کٹکھنا ہو یا نہو
ف - کیونکہ حدیث ابو داؤد مین صرف کتا مذکور ہے کٹکھنا صفت نہین ہے - والمستانس والمتوحش منھا سواء - اور
دونون مین سے خواہ پلا ہوا ہو یا وحشی ہو برابر ہین - ف - یہ بنا بر انکہ منہا بصیغہ تثنیہ ہے اور اگر منہا بضمیر مونث ہو یعنی
جانورون مین سے مثلاً کبوتر پالو اور کبوتر جنگلی کسی کو مارے جزاء لازم ہے - لان المعتبر فی ذلک الجنس - کیونکہ معتبر
در بارہ جزاء کے جنس ہے - ف - پس اگر کبوتر مثلاً صید حرام ہے تو جنس کبوتر مین سے پالو پلا ہوا بھی حرام وجزاء دونون
مین لازم ہے - یا کلب کی جنس معتبر ہے - وکذا الفارۃ الاہلیۃ والوحشیۃ سواء - اور یون ہی دیسی چوہا یا جنگلی وحشی
چوہا دونون برابر ہین - ف - الحاصل جنگلی وحشی جسکے مارنے مین جزاء واجب ہے اسی جنس کا پالو پلا ہوا اگر دن مین
رہنے والا مارنے سے جزاء لازم ہے - والضب - اور وسمار - ف - یعنی گوہ - والیربوع - اور جنگلی چوہا - لیسا من
الخمس المستثناۃ - یہ دونون اُن پانچون مستثنی مین سے نہین ہین - ف - یعنی بذریعہ قیاس علت اذیت کے
پانچون کے ساتھ مین انکو داخل نہ کیا جاوے - لانہما لا یبتدیان بالاذی - کیونکہ یہ دونون ایذا دینے مین پہل نہین
کرتے ہین - ف - اس عبارت مین اذی سے اذیت مراد ہے جیسے اذی بمعنی گندگی بھی آتا ہے - ولیس فی قتل
البعوض والنمل والبراغیث والقراد شیٔ - اور بعوض ونمل وبراغیث وقراد کے قتل مین کچھ لازم نہین ہے - ف -
یہی قول شافعی واحمد ہے - بعوض کا واحد بعوضہ ہے جسکو پشہ یعنی مچھر کہتے ہین اور نمل کا واحد نملہ یعنی چیونٹی - اور
براغیث جمع برغوث جسکو کیک یعنی پسو کہتے ہین وہ آواز نہین کرتا اور اڑتا پھرتا ہے - قراد چھوٹی چیچڑی یا کلونی اور
اگر بڑی ہو تو اسکو حلمہ کہتے ہین م - یون ہی حشرات الارض قنفذ وخنفس وسلحفات وزنبور وذباب وزغ وسرطان ودلمہ
وصیاح اللیل وصرصر وام حبین وابن عرس کے قتل مین کچھ نہین کیونکہ بدن سے متولد نہین اور نہ صید ہین - المبسوط -
ع - الحاصل بدن سے متولد نہونا اور صید نہونا جزاء سے مانع ہے چنانچہ امام مصنف رح نے فرمایا - لانہا لیست
بصیود ولیست بمتولدۃ من البدن - کیونکہ یہ جانور صید نہین اور بدن سے متولد نہین ہین - ف - تو جزاء
ثابت نہوئی - ثم ہی موذیۃ بطباعہا - پھر یہ جانور اپنی طبیعت سے موذی ہین - ف - تو انکا قتل کرنا جائز ہے
والمراد بالنمل السوداء او الصفراء التی توذی - اور چیونٹی سے مراد سیاہ چیونٹی یا زرد ہے جو کہ ایذاء دیتی ہے
وما لا یوذی لا یحل قتلہا ولکن لا یجب الجزاء للعلۃ الاولی - اور جو چیونٹی کہ ایذا نہین دیتی تو اسکا قتل کرنا
حلال نہین ولیکن جزاء واجب نہوگی (اگر مار ڈالے) بوجہ اول علت کے - ف - یعنی صید ومتولد بدن نہین
اور سیاہ چیونٹا لال تجربہ سے بغیر چھیڑے نہین کاٹتا لیکن چیزین خصوصاً مٹھائی کھانے مین موذی ہے کہ مثل مارنے
مین جزاء نہین مثل مچھر کے - م - ومن قتل قملۃ تصدق بما شاء مثل کف من الطعام - اور جس نے جون یا
چیلا مار ڈالا تو صدقہ کرے جو کچھ چاہے جیسے ایک ہتھیلی بھر طعام - لانہا متولدۃ من التفث الذی علی البدن
کیونکہ وہ اس میل کچیل سے پیدا ہوتا ہے جو بدن پر ہے - وفی الجامع الصغیر اطعم شیئاً - اور جامع صغیر مین کہ

کچھ طعام دیدے - وہذا یدل علی انہ یجزیہ ان یطعم المسکین شیئا یسیرا علی سبیل الاباحۃ - اور یہ قول دلالت کرتا ہے کہ کسی مسکین کو کچھ خفیف کھلا دے بطور اباحت کے - ف - نہ بطور صدقہ تملیک کے - وان لم یکن شبعا - اگرچہ وہ پیٹ بھر نہ ہو - ف - حتی کہ روٹی کا ٹکڑا جائز ہے - اور اگر دوسرے سے کہا کہ یہ قمل دور کر دے یا اشارہ کیا تو متفق دعیون ہیں اشارہ کرنیوالے پر کفارہ ہے - سروجی نے کہا کہ یہ بعید ہے اسواسطے کہ قمل کچھ صید نہیں کہ اشارہ سے ایذا دی ہو پس مارنے والے پر البتہ صدقہ ہے جو مذکور ہوا - مع - ومن قتل جرادۃ تصدق بما شاء - اور جس محرم نے ٹیری مار ڈالی وہ جو چاہے صدقہ دیدے - لان الجراد من البر - کیونکہ ٹیری خشکی کے صیدوں سے ہے - فان الصید ما لا یمکن اخذہ الا بحیلۃ ویقصدہ الاخذ - کیونکہ صید وہ جانور جسکا پکڑنا بغیر حیلہ کے ممکن نہو اور پکڑنے والا اسکو قصد کرے - ف - ٹیری کی یہی صفت ہے تو وہ صید ہے اور یہی قول مالک و شافعی کا ہے - وارد ہوتا ہے کہ حدیث ابوہریرہ میں ذکر ہے کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج یا عمرہ کو نکلے تو ایک جھنڈ ٹیریوں کا سامنے آیا تو ہم نے انکو تلوار دن ولاٹھیوں سے مارنا شروع کیا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکو کھاؤ کہ یہ صید البحر سے ہے - رواہ الترمذی وابوداؤد - جواب یہ کہ اسناد میں ابو المہزم راوی ضعیف ہے ابوداؤد نے کہا کہ حدیث وہم ہے اور صحیح یہ کہ کعب الاحبار تابعی کا قول ہے اور بر تقدیر تسلیم یہ کہ لوگ احرام میں نہ تھے انکو اجازت دی کہ مچھلی کی طرح یہ بھی بغیر ذبح کیے ہوئے حلال ہے گویا صید البحر ہے - وتمرۃ خیر من جرادۃ - اور ایک چھوہارا ایک ٹیری سے بہتر ہے - لقول عمر رض تمرۃ خیر من جرادۃ بدلیل قول عمر رضی اللہ عنہ کہ ایک چھوہارا ایک ٹیری سے بہتر ہے - ف - رواہ مالک وابن ابی شیبہ وعبدالرزاق مرسلا ومسندا - مع - ولا شیٔ علیہ فی ذبح السلحفاۃ - اور محرم پر سلحفاۃ یعنی کچھوا مار ڈالنے میں کچھ لازم نہیں ہے - لانہ من الھوام والحشرات - کیونکہ وہ کیڑوں مکوڑوں میں سے ہے - فاشبہ الخنافس والوزغات - پس وہ بھجانے کے کیڑوں اور گرگٹوں سے مشابہ ہوگیا - ویمکن اخذہ من غیر حیلۃ - اور اسکا پکڑنا بغیر حیلہ کے ممکن ہے - وکذا لا یقصد بالاخذ فلم یکن صیدا - اور یونہی پکڑنا مقصود نہیں ہوتا تو وہ صید نہ ہوا - ف - اور یہی قول شافعی و احمد ہے - ع - ومن حلب صید الحرم فعلیہ قیمتہ - اور جس نے حرم کے شکار کو دوہ لیا تو اسپر دودھ کی قیمت واجب ہے - لان اللبن من اجزاء الصید فاشبہ کلہ - کیونکہ دودھ تو صید کی اجزاء سے ہے پس کل کے مشابہ ہوگیا - ف - اور کل یعنی صید میں جزا ہے تو جز یعنی دودھ میں بھی اسکی قیمت ہے اور یہی قول شافعی و احمد اور روایت از مالک ہے ع - ومن قتل ما لا یؤکل لحمہ من الصید کالسباع ونحوھا فعلیہ الجزاء الا ما استثناہ الشرع - اور جس نے ایسے صید کو قتل کیا جسکا گوشت نہیں کھایا جاتا جیسے درندے و انکے مانند (باز و شکرہ وغیرہ) تو اسپر جزا واجب ہے سوائے انکے جنکو شرع نے مستثنی کر دیا ہے - وھو ما عددناہ - اور مستثنی وہ ہیں جنکو ہم شمار کر چکے - ف - بھیڑیا و کلب عقور - اور یہی ظاہر الروایۃ ہے اور ایک روایت میں درندے کلب عقور میں شامل یا لاحق ہیں یہی قول شافعی ہے - وقال الشافعی لا یجب الجزاء لانھا جبلت علی الایذاء فدخلت فی الفواسق المستثناۃ - اور شافعی نے کہا کہ جزا نہیں واجب ہے کیونکہ یہ جانور اپنی ذات میں ایذا پر مجبول ہیں تو انہیں فواسق میں جو مستثنی ہیں داخل ہو گئے - ف - اور کلب عقور سے یہی معروف کتا مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ وحشی نہیں بلکہ اہلی ہوتا ہے تو کلب عقور سے وہ مراد جو اپنے حرکت سے عمدا ایذا پہونچاوے لہذا شیر و چیتا وغیرہ اسمیں شامل ہیں - الغایہ - وکذا اسم الکلب تناول السباع باسرھا لغۃ - اور یونہی کلب کا اسم از راہ لغت کے تمام درندوں کو شامل ہے - ف - چنانچہ اسپر حدیث دلالت کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عتبہ بن ابی لہب پر بددعا فرمائی کہ اللھم سلط علیہ کلبا من کلابک - یعنی الہی اسپر اپنے کتوں میں سے

ایک کتا مسلط کر دے پس عتبہ ملعون کو ایک شیر نے پھاڑ ڈالا - ف - اس سے معلوم ہوا کہ شیر بھی کلاب میں سے ہے - عینی رحمہ اللہ نے اسی کے موافق روایت نوادر کی تصحیح کی اور شیخ محقق نے بدائع سے شیر و چیتا و سیاہ گوش قتل کرنے کی اجازت نقل کی جسمیں اختلاف کا ذکر نہیں ہے - م - ولنا - اور ہماری دلیل یعنی موافق ظاہر الروایۃ کے - ان السبع صید لتوحشہ و کونہ مقصودا بالاخذ اما لجلدہ اولیصطاد بہ اولدفع اذاہ - یہ ہے کہ درندے صید ہیں بوجہ وحشی ہونے اور گرفتاری میں مقصود ہونے کے خواہ کھال کے لیے (جیسے شیر وغیرہ) یا اسلیے کہ اسکے ذریعہ سے شکار کھیلا جاوے (جیسے چیتا وغیرہ) یا اسکی ایذاء دور کرنے کی غرض سے - ف - جیسے جنگلی سور ہے - ع - اور صید اسی کو کہتے ہیں جو وحشی اور قصد کر کے گرفتار کیا جاوے - والقیاس علی الفواسق ممتنع لما فیہ من ابطال العدد - اور فواسق پر قیاس کرنا ممنوع ہے کیونکہ اسمیں شمار کا باطل کرنا لازم آتا ہے - ف - یعنی حدیث میں پانچ جانور کا عدد فرمایا - حالانکہ قیاس کرنے میں پانچ سے بڑھ جاتے ہیں لیکن وارد ہوتا ہے کہ عدد جب مقصود حکم نہو تو زیادتی کو مانع نہیں ہوتا اور یہاں جو قتل جائز ہونے کی پانچ کی تعداد نہیں بلکہ فسق ہے بلاخلاف - تو زیادتی منع نہیں - علاوہ اسکے دوسری حدیث صحیح میں وزغ یعنی گرگٹ کا مارنا بوجہ فسق کے حل و حرم میں جائز آیا اور یہ چھ ہو گئے پس ہم مانتے ہیں کہ وہ صید ہیں لیکن انکا مار ڈالنا جائز ہے - واسم الکلب لایقع علی السبع عرفا والعرف املک - اور کلب کا لفظ عرف میں درندہ پر نہیں واقع ہوتا اور عرف ہی زیادہ قوی ضابطہ ہے - ف - پس حدیث میں جو آیا وہ بطریق مجاز ہے تو جب تک حقیقت ممکن ہے مجاز یہاں نہیں لیا جائیگا - لیکن اسکا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہاں حقیقت ممکن نہیں کیونکہ کلب عقور تو وحشی نہیں ہے پس لامحالہ وحشی درندہ مراد ہے اور وہ مجاز لغوی میں ہر درندہ موذی کو شامل ہے فتامل فلعل الحق لایعدوہ واللہ تعالیٰ اعلم - اور بنا بر ظاہر الروایۃ مذکورہ کے درندہ قتل کرنے میں جب کہ اسنے حملہ نہ کیا ہو جزا واجب ہے - ولا یجاوز بقیمتہ شاۃ - اور ایک بکری کی قیمت سے تجاوز نہ کیا جائیگا - وقال زفر یجب بالغۃ مابلغت اعتبارا بماکول اللحم - اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ پوری قیمت واجب ہوگی جہانتک پہونچے بقیاس ماکول اللحم کے - ف - یعنی ایسے جانور کے قیاس پر جسکا گوشت کھایا جاتا ہے - ولنا قولہ علیہ السلام الضبع صید وفیہ الشاۃ - اور ہماری دلیل قول آنحضرت صلعم ہے کہ ضبع یعنی کفتار صید ہے اور اسمیں بکری واجب ہے - ف - معروف حدیث جابر رضی اللہ عنہ اسطرح ہے کہ میں نے پوچھا کہ ضبع کیا صید ہے فرمایا کہ ہاں اور اسمیں بکرا قرار دیا جائیگا جب کہ اسکو محرم شکار کرے - رواہ ابو داؤد - لیکن یہ حدیث محمول ہے کہ ضبع کی اسوقت البتہ اسی قدر اندازہ کی گئی ہے ورنہ قولہ تعالیٰ فجزاء مثل ما قتل من النعم سے معارضہ ہوگا - کیونکہ آیت میں ہر صید کے واسطے اسکا مثل یعنی برابر قیمت واجب کی گئی پس حدیث بھی اسی بنا پر ہے کہ کفتار کی قیمت ایک بکرا تھی - فعلی ہذا - اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر زمانہ و ملک میں اور ہر درندہ و صید غیر ماکول اللحم میں صرف بکری ہی واجب ہو اس سے زائد نہ ہو - انتہی - ولان اعتبار قیمتہ لمکان الانتفاع بجلدہ لالانہ محارب موذ - اور اس دلیل سے کہ ایسے شکار غیر ماکول اللحم کی قیمت کا اعتبار اسکے کھال سے نفع حاصل کرنے کے دخل سے ہے نہ اسوجہ سے کہ وہ لڑانکا موذی ہے - ومن ہذا الوجہ لایزاد علی قیمۃ الشاۃ ظاہرا - اور اس دلیل سے نکلا کہ بظاہر حال بکری کی قیمت سے نہیں بڑھیگا - ف - یعنی جب کہ مقصود صرف کھال ہے تو کھال کی قیمت ایک بکری کے گوشت و کھال سے بڑھکر نہوگی - اس دلیل میں بھی اعتراض ظاہر ہے کیونکہ خود امام مصنف نے اوپر کہا کہ کونہ مقصودا بالاخذ اما لجلدہ اولیصطاد بہ الخ - تو صرف کھال کی خصوصیت کہاں رہی علاوہ بریں قولہ تعالیٰ فجزاء مثل ما قتل الآیۃ میں تو مطلقاً صید مقتول کی قیمت واجب فرمائی ہے نہ صرف کھال کی اور معارضہ

اذیت سے نہیں ہو سکتا۔ ملخص الفتح۔ پس ظاہر کلام المحقق رح ترجیح دینا ہے کہ کچھ نہیں واجب ہے ورنہ پوری قیمت واجب
ہو مثل قول زفر رح کے۔ پھر یہ اختلاف اس صورت میں کہ درندہ کو بغیر حملہ کرنے کے محرم نے قتل کیا ہو۔ **واذا صال
السبع علی المحرم فقتله لاشی علیه**۔ اور جب درندہ نے محرم پر حملہ کیا پس محرم نے اسکو قتل کر دیا تو اسپر کچھ واجب
نہیں ہے۔ **وقال زفر یجب اعتبارا بالجمل الصائل**۔ اور زفر رح نے کہا کہ واجب ہے بقیاس اونٹ حملہ آور کے
ف۔ یعنی اگر کسی کے اونٹ نے محرم پر حملہ کیا پس اسنے قتل کر ڈالا تو اسپر اونٹ کی قیمت واجب ہے۔ یوں ہی درندہ
کی قیمت واجب ہے۔ **ولنا ما روی عن عمر رض انه قتل سبعا واهدی کبشا وقال انا ابتدأناه**۔ اور ہماری دلیل
وہ اثر ہے جو حضرت عمر رض سے روایت کیا گیا کہ حضرت عمر رض نے ایک درندہ قتل کیا اور ایک بکرا ہدی بھیجا اور فرمایا
کہ ہم نے درندہ پر پہل کی تھی۔ ف۔ یعنی اگر ہم پہل کر کے اسکو قتل نہ کرتے بلکہ وہی حملہ کرتا تو ہم پر ہدی کا بکرا واجب
نہ ہوتا۔ لیکن یہ استدلال اس مفہوم سے ہے حالانکہ اصول الحنفیہ میں حجت نہیں پس اولی استدلال بحدیث السبع العادی
یعنی مثل فواسق کے جائز ہے ایسے درندہ کو قتل کرنا جو حملہ کرنے والا ہو۔ مت۔ یعنی حملہ کرے نہ آنکہ اسکی یہ عادت
ہو ورنہ موافق روایت بدائع ونوادر کے بغیر جزاء قتل جائز ہے۔ م۔ **ولان المحرم ممنوع عن التعرض لا من دفع
الاذی**۔ اور اس دلیل سے کہ محرم کو صید کا تعرض کرنا ممنوع ہے نہ اپنی ذات سے اذیت دور کرنا۔ **ولهذا کان ماذونا
فی دفع المتوهم منه الاذی**۔ اور اسی وجہ سے محرم کو اجازت ہے ایسے جانور کو دفع کرنے کی جس سے اذیت کا توہم
ہو۔ ف۔ اور وہ فواسق جانور ہیں۔ **فلان یکون ماذونا فی دفع المتحقق اولی**۔ پس بدرجۂ اولی اسکو
اجازت ایسے دفع کی جس سے اذیت متحقق ہو۔ ف۔ یعنی جب کہ درندہ نے حملہ کیا تو اذیت متحقق ہے پس جب کہ
اذیت متوہم ہونے سے فواسق کے قتل کی اجازت ہے تو بدرجۂ اولی اس اذیت متحقق میں درندہ حملہ آور مار ڈالنے کی اجازت
ہوگی۔ **ومع وجود الاذن من الشارع لا یجب الجزاء حقا له**۔ اور باوجود شارع کی طرف سے اجازت ہونے کے جزاء
واسطے حق شارع کے واجب نہوگی۔ ف۔ ہاں اگر حق العباد بھی متعلق ہو تو اسکا حق واجب ہوگا لہذا کہا۔ **بخلاف
الجمل الصائل لانه لا اذن من صاحب الحق وهو العبد**۔ برخلاف اونٹ حملہ کرنے والے کے کیونکہ قاتل کو
حقدار کی طرف سے اجازت نہیں اور حقدار بندہ ہے۔ ف۔ یعنی مالک نے اسکے قتل کی اجازت نہیں دی تھی لہذا
مالک کا حق اور وہ قیمت جمل ہی واجب ہوگی اور مالک حقیقی شارع عز وجل نے قتل کی اجازت دی تو جزاء احرام واجب
نہیں۔ پس اسپر درندہ حملہ آور کا قیاس درست نہیں کیونکہ درندہ میں سوائے حق شارع کے کوئی حق متعلق نہیں ہے
م۔ **وان اضطر المحرم الی قتل صید فقتله فعلیه الجزاء**۔ اور اگر محرم کسی صید کو قتل کرنے پر مضطر ہوا پس اسنے
قتل کیا تو اسپر جزاء واجب ہے۔ ف۔ مضطر ہونے کے یہ معنی کہ بھوک سے مضطرب ہو کر صید کا گوشت کھانے پر مجبور
ہوا۔ تو شرع نے قتل کی اجازت دی مگر جزاء لازم ہے۔ **لان الاذن مقید بالکفارة بالنص علی ما تلوناه من قبل**۔
کیونکہ اجازت بدلیل نص مقید بکفارہ ہے چنانچہ ہم نے سابق میں تلاوت کر دی۔ ف۔ یعنی قوله تعالی فمن کان منکم مریضا
او به اذی من راسه الآیة۔ میں ضرورت کے وقت سر منڈانے کی اجازت دی مگر فدیہ کفارہ کے ساتھ تو مضطر کو بھی ضرورت
کے وقت صید ذبح کر کے کھانا جائز مگر بشرط کفارہ۔ **ولا باس للمحرم ان یذبح الشاة والبقرة والبعیر والدجاجة
والبط الاهلی**۔ اور مضائقہ نہیں کہ محرم ذبح کرے بکری کو اور گائے واونٹ ومرغی اور پالو بط کو۔ **لان هذه الاشیاء
لیست بصیود لعدم التوحش**۔ کیونکہ یہ چیزیں صید نہیں ہیں بوجہ وحشی نہونے کے۔ ف۔ یعنی انکی اصلی خلقت
توحش نہیں ہے۔ **والمراد بالبط الذی یکون فی المساکن والحیاض لانه الوف باصل الخلقة**۔ اور بط سے مراد

وہ بط جو گھروں وحوضوں میں رہا کرتی ہے کیونکہ یہ اپنی اصل خلقت میں پالو دبی ہوئی ہے - ف - کبھی وحشی جنگلی نہیں
ہوتی ہے - جیسے کبوتروں میں پالو کبوتر کی قسم ہے - ولو ذبح حماما مسرولا فعلیہ الجزاء - اور اگر محرم نے کبوتر پاموزہ ذبح
لیا تو اسپر جزاء لازم ہے - خلافا لمالک لہ انہ الوف مستانس ولا یمتنع بجناحیہ لبطوء نہوضہ - برخلاف قول مالک
کے - انکی دلیل یہ ہے کہ پاموزہ کبوتر جو پلا ہوا لوگوں سے مانوس ہوتا ہے اور اپنے بازوؤں سے ممتنع نہیں ہوتا بوجہ اٹھان کے سست
ہونے کے - ف - یعنی اڑنے میں بازو سستی کرتے ہیں تو آدمی اسکو جب چاہے گرفتار کرے وہ صید کی طرح ممتنع نہیں
ہے - ونحن نقول الحمام متوحش باصل الخلقۃ ممتنع بطیرانہ وان کان بطی النہوض - اور ہم کہتے ہیں کہ یہ کبوتر
یعنی پاموزہ اپنی اصل خلقت میں وحشی واقع ہوا جو کہ اپنے اڑان سے ممتنع ہے اگرچہ اٹھان میں سست ہو - والاستیناس
عارض فلم یعتبر - اور پلا ہونا تو عارض ہو گیا پس معتبر نہ ہوا - ف - اور یہی قول شافعی واحمد ہے - الحاصل صید ہونے
میں اصلی خلقت کا وحشی ہونا اعتبار ہے اور پیچھے پل جانا معتبر نہیں ہے - وکذا اذا قتل ظبیا مستانسا - اور یونہی جب
پلی ہوئی ہرن کو ذبح کیا تو جزاء واجب ہے - لانہ صید فی الاصل فلا یبطلہ الاستیناس - کیونکہ وہ اصل میں صید ہے
تو پل جانا اسکو باطل نہیں کریگا - ف - جیسے برعکس یعنی اصل میں مانوس پالو ہو تو وحشت عارض ہونے سے صید
نہیں ہوتا - کالبعیر اذا ند لا یاخذ حکم الصید فی الحرمۃ علی المحرم - جیسے اونٹ جبکہ بھڑک کر وحشت کھا گیا تو صید کا حکم
نہیں لیتا کہ محرم پر اسکا ذبح کرنا حرام ہو جاوے - واذا ذبح المحرم صیدا فذبیحتہ میتۃ لا یحل اکلہا - اور جب محرم نے کسی
شکار کو ذبح کیا تو اسکا ذبیحہ مردار ہے اسکا کھانا حلال نہیں ہے - ف - اگرچہ مضطر نے ذبح کی ہو - کیونکہ وہ صرف مضطر کو
حلال ہے - وقال الشافعی - اور شافعی رح نے کہا - ف - ایک قول میں - یحل ما ذبحہ المحرم لغیرہ لانہ عامل
لہ فانتقل فعلہ الیہ - کہ جو محرم نے ذبح کیا وہ غیر محرم کو حلال ہے کیونکہ محرم نے تو غیر کے لیے کام کیا پس اسکا فعل جو غیر کیطرف
منتقل ہوا - ف - اور غیر محرم ذبح کرتا تو اسکو حلال ہوتا - رہا محرم تو اسپر شکار حرام ہے - ولنا ان الذکاۃ فعل مشروع
اور ہماری دلیل یہ کہ ذبح کرنا شروع فعل ہے - ف - جس سے کھانا حلال ہوتا ہے - وہذا فعل حرام فلا یکون ذکاۃ -
اور یہ فعل محرم کا حرام ہے تو یہ ذبح کرنا نہ ہوگا - کذبیحۃ المجوسی جیسے آتش پرست کا ذبیحہ - ف - کہ ذبیحہ نہیں بلکہ
مردار ہے - وہذا لان المشروع ہو الذی قام مقام المیز بین الدم واللحم - اور یہ یعنی محرم کا ذبیحہ حرام مردار ہونا
اسوجہ سے ہے کہ ذبح مشروع وہی خون و گوشت کے درمیان تمیز و جدائی کرنے میں قائم مقام ہے - ف - کیونکہ گوشت
پاک اور خون مسفوح نجس ہے تو شرع نے ذبح شرعی کو دونوں میں جدا کرنے کے قائم مقام کیا - تیسیرا - واسطے آسانی دینے کے
ف - پس اگر مشروع ذبیحہ کیا تو گوشت حلال ہے اگر خون جاری ہو کر بہا نہو اور اگر مشروع ذبیحہ نہ ہوا مثلاً مجوسی نے کیا
تو مردار ہے اگرچہ خون بہ جاوے - ن - تو حلال ہونا شروع ذبیحہ پر ہے - فینعدم بانعدامہ - پس حلال ہونا معدوم
ہوگا بوجہ ذبیحہ مشروع معدوم ہونے کے - ف - پس جب ذبیحہ محرم مشروع ذبیحہ نہیں تو مردار ہوا - وان اکل المحرم
الذابح من ذلک شیئا - اور اگر ذبح کرنے والے محرم نے اپنی ذبیحہ میں سے کچھ کھایا - ف - باوجودیکہ اس مردار
کا کھانا حرام ہے - فعلیہ قیمۃ ما اکل - تو اسپر جو کھایا اسکی قیمت واجب ہے - ف - یعنی مع استغفار کے - عند ابی حنیفۃ رح
یہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے - وقالا لیس علیہ جزاء ما اکل - اور صاحبین نے کہا کہ جو اسنے کھایا اسکی جزاء اسپر نہیں ہے
ف - صرف استغفار لازم ہے - وان اکل منہ محرم آخر فلا شئی علیہ فی قولہم جمیعا - اور اگر اس ذبیحہ میں سے کسی
محرم نے کچھ کھایا تو ان سب کے قول میں بالاتفاق اسپر کچھ واجب نہیں ہے - لہما ان ہذہ میتۃ فلا یلزمہ باکلہا الا الاستغفار
صاحبین کی دلیل یہ کہ یہ ذبیحہ مردار ہے تو محرم ذبح کرنے والے پر اسکے کھانے سے سوائے استغفار کرنے کے کچھ واجب

ہوگا۔ وصار کما اذا اکل منہ محرم غیرہ۔ اور ایسا ہوگیا کہ جیسے اسمیں سے کسی دوسرے محرم نے کھایا۔ ولابی حنیفۃ رح
ان حرمتہ باعتبار کونہ میتۃ کما ذکرنا وباعتبار کونہ محظور احرامہ۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ ذبیحہ محرم کا حرام ہونا
دو اعتبار سے) باعتبار اسکے مردار ہونے کے جیسا ہم نے بیان کردیا اور باعتبار اسکے ممنوع احرام ہونے کے۔ ف یعنی
ذبح الصید اسکے احرام میں ممنوع حرام ہے۔ لان احرامہ ہو الذی اخرج الصید عن المحلیۃ والذابح عن الاہلیۃ فی
حق الذکاۃ۔ کیونکہ اسکے احرام ہی نے ذبیحہ پاک ہونے کے حق میں صید کو محل ذبح ہونے اور خود محرم کو ذبح کرنے کے
لائق ہونے سے نکال دیا۔ ف یعنی احرام ہی سے محرم اس قابل نہ رہا کہ اسکا ذبیحہ جب کہ صید ہو تو پاک ہو۔ فصارت
حرمۃ التناول بہذہ الوسائط مضافۃ الی احرامہ۔ پس تناول حرام ہونا ان واسطوں سے اسکے احرام کی طرف
منسوب ہوگیا۔ ف کیونکہ احرام سے ذبیحہ نہ ہونا اور ذبیحہ نہونے سے مردار ہونا اور مردار کا کھانا حرام ہوتا۔ پس یہ سب
بوجہ احرام کے ہے تو جزا واجب ہے۔ بخلاف محرم آخر لان تناولہ لیس من محظورات احرامہ۔ برخلاف دوسرے
محرم کے کیونکہ دوسرے محرم کا کھانا اسکے احرام کی ممنوعات سے نہیں ہے۔ ف کیونکہ حرمت اسکی احرام کی طرف
مضاف نہیں تو اسپر کچھ جزا نہوگی اور اسپر پہلے محرم ذبح کنندہ کا قیاس ٹھیک نہ ہوگا۔ ولاباس بان یاکل المحرم
لحم صید اصطادہ حلال وذبحہ۔ اور مضائقہ نہیں کہ محرم ایسے صید کا گوشت کھاوے جسکو حلال یعنی بے احرام
والے نے شکار کیا اور ذبح کیا ہو۔ اذا لم یدل المحرم علیہ ولا امرہ بصیدہ۔ بشرطیکہ محرم نے اسپر دلالت نکی اور
نہ اسکے شکار کرنے کا حکم کیا ہو۔ ف اور اگر حلال نے خود شکار کرنے میں محرم کے واسطے نیت کی ہو تو کچھ مضائقہ نہیں
ہے۔ خلافا لمالک فیما اذا اصطادہ لاجل المحرم۔ مالک رح نے خلاف کیا ایسی صورت میں جب کہ حلال نے صید کو
محرم کی جہت سے شکار کیا۔ ف یعنی نیت کی کہ محرم کو کھلاؤنگا۔ لہ قولہ علیہ السلام لاباس باکل المحرم
لحم صید مالم یصدہ او یصاد لہ۔ مالک رح کی دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مضائقہ نہیں محرم کو صید کا گوشت
کھانے میں بشرطیکہ خود اسکو شکار نہ کیا ہو یا اسکے واسطے شکار نہ کیا گیا ہو۔ ف حدیث جابر رض میں صید البر لکم
وانتم حرم مالم تصیدوہ او یصاد لکم۔ اسکے معنی وہی ہیں جو مصنف نے ذکر کیے۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی لیکن
حدیث منقطع ہے اور ہمارے نزدیک ثقہ راوی سے حجت ہے۔ اور یہی قول شافعی واحمد کا ہے۔ اور ہمارے نزدیک تاویل
یہ کہ محرم کے واسطے شکار کیا گیا یعنی شکار زندہ اسکو ہدیہ دیا ہو یا اسکے حکم سے شکار کیا گیا۔ ولنا ان الصحابۃ تذاکروا
لحم الصید فی حق المحرم۔ اور ہماری دلیل یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے محرم کے حق میں صید کا گوشت کھانے میں ذکر
کیا۔ ف درحالیکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہوئے۔ فقال علیہ السلام لاباس بہ۔ پس حضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکے کھانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ ف بلکہ روایت یہ کہ فامرنا باکلہ یعنی ہمکو اسکے
کھانے کا حکم کیا۔ رواہ محمد قال اخبرنا ابوحنیفۃ عن محمد بن المنکدر عن عثمان بن محمد عن طلحۃ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ قال
تذاکرنا لحم الصید الخ۔ اور ابو عبد اللہ الحسین نے مسند ابی حنیفہ میں عن ابی حنیفۃ عن ہشام بن عروہ عن ابیہ عن جدہ
الزبیر بن العوام قال کنا نحمل الصید صفیفا وکنا نتزودہ ونأکلہ ونحن محرمون مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ یہ اسناد
صحیح ہے اور مالک رح نے مؤطا میں اسی کا اختصار روایت کیا۔ حاصل یہ کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے
ساتھ احرام میں ہونے اور گوشت ہرن کا زادراہ لیجاتے رکھاتے تھے۔ پس جب معارضہ قائم ہوا تو ہم نے توفیق کی
اور کہا۔ واللام فیما روی لام تملیک۔ اور جو روایت مالک رح نے کی اسمیں لام تملیک ہے۔ ف یعنی قولہ
یصاد لہ۔ میں لام تملیک ہے یعنی محرم کے ملک میں صید دے تو حرام ہے۔ فیحمل علی ان یہدی الیہ الصید دون اللحم

تو حدیث محمول ہوگی اِس بات پر کہ محرم کو صید ہدیہ دے نہ گوشت - ف - پس صید ذبح کرنا اور کھانا حرام ہوگا - او معناہ ان یصاد بامرہ - یا معنی یصاد لہ کے یہ کہ شکار مارا جاوے اسکے حکم سے - ف - اور حدیث ابو قتادہ رضہ واقعہ صحیحین جو اوپر گذری اُسمین صرف یہی پوچھا تم مین سے کسی نے اُسکو حکم دیا تھا یا دلالت کی تھی اُنھون نے کہا کہ نہین تو فرمایا کہ پھر اُسکو کھاؤ - یہ نہین پوچھا کہ اسکی نیت مین نہ تھا کہ تمھارے واسطے شکار کرے - پھر طحاوی رح نے یہی قول جو ہمارا مذہب ہے حضرت عمر و ابو ہریرہ و طلحہ بن عبید اللہ و عائشہ رضہ سے روایت کیا - تحقیق مسئلہ طویل ہے - فتح القدیر مین دیکھنا چاہیے - م - ثم شرط عدم الدلالۃ - پھر دلالت نہ کرنا شرط فرمایا - ف - یعنی محرم کو لحم الصید کھانا اِس شرط سے حلال ہے کہ اپنے شکاری کو دلالت نہ کی ہو جیسے حکم بھی نہ کیا ہو - وہذا تنصیص علی ان الدلالۃ محرمۃ - اور یہ تنصیص ہے اِس بات پر کہ دلالت کرنا حرام کرنے والا ہے - ف - یعنی دلالت کرنے سے گوشت کھانا حرام ہوجاتا ہے جیسے دلالت کرنا حرام ہے - قالوا فیہ روایتان - مشائخ نے کہا کہ اِسمین دو روایتین آئی ہین - ف - ایک مین ہے کہ دلالت کرنے سے محرم کو لحم الصید کھانا حرام ہے اور دوسرے مین دلالت حرام لیکن گوشت کھانا نہین - اور امام قدوری نے روایت اول پر تنصیص کی - وجہ الحرمۃ حدیث ابی قتادۃ رضہ وقد ذکرناہ - اور وجہ حرام ہونے کی حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ ہے اور ہم اِسکو ذکر کر چکے - ف - اور مترجم نے ابھی اِسکا حاصل ذکر کیا جس سے ظاہر ہے کہ کھانے کی اجازت بعد اِسکے دی کہ کسی نے دلالت نہین کی اور کسی نے شکار کرنے کا حکم نہین کیا - ہان اِس سے یہ بھی ظاہر ہے کہ اِسکے سواے ابو قتادہ رضہ سے نہین پوچھا کہ تم نے ان محرمون کے واسطے تو شکار نہین کیا - پس اگر یہ بھی شرط ہوتا جیسا کہ ائمہ ثلثہ رح کہتے ہین تو بدون اسکے کھانے کی اجازت نہ دیتے - اور حدیث جابر رضہ مین او یصاد لکم - کے یہی معنی کہ تمھارے واسطے حلال نے یہ کام تمھارے حکم سے نہ کیا ہو - اور یہ استعمال شائع - فاللہ تعالیٰ اعلم - م - وفی صید الحرم اذا ذبحہ الحلال تجب قیمتہ یتصدق بہا علی الفقراء - اور حرم کی صید مین جب اِسکو حلال یعنی بے احرام والا شخص ذبح کر ڈالے تو اُسکی قیمت واجب ہوگی جسکو فقیرون پر تقسیم کرے - ف - یہ حرم کی صید کے واسطے خاص تکریم ہے - لان الصید استحق الامن بسبب الحرم - کیونکہ حرم کی وجہ سے صید مستحق امن ہے - ف - جیسے حرم سے باہر جو شخص احرام باندھے تو اُسکی ذات سے صید کو امن ہے نہ بوجہ جگہ کے حتی کہ حلال کو شکار کرنا حلال ہے اور حرم مین بوجہ مکان معظم کے ہر شخص و جانور مستحق امن ہے - لقولہ علیہ السلام فی حدیث فیہ طول ولا ینفر صیدہا - بدلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے جو ایک حدیث مین جسمین طول ہے واقع ہوا کہ ولا ینفر صیدہا - ف - یعنی اور مکہ کی صید کو نفرت دلائی جاویگی مراد مکہ سے باتفاق حرم ہے اور اِس کلام سے آیندہ کی خبر دینا مقصود نہین بلکہ بالاتفاق نہی مراد ہے یعنی کوئی شخص ایسا مت کرے اور ابو ہریرہ رضہ سے روایت ہے کہ فتح مکہ مین آپ نے حمد وثناء الٰہی عزوجل کے بعد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مکہ سے اصحاب الفیل کو روکا اور رسول اللہ و مومنون کو مسلط فرمایا اور مجھے بھی دن کی ایک ساعت کے لیے حلال کیا گیا تھا پھر اُسکی حرمت تا قیامت باقی ہے اِسکا درخت نہ کاٹا جاوے اور اِسکی صید کو نفیر نہ کی جاوے اور اِسکی ہری گھاس نہ کاٹی جاوے اور اِسمین گرا مال کسی کو لینا حلال نہین مگر جو اِسکو پکار کر مالک کو پہونچانے کے لیے اُٹھاوے عباس بن المطلب نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ سواے اذخر کے کہ وہ ہماری قبرون و گھرون کے واسطے ضروری ہے پس آپ نے فرمایا کہ سواے اذخر کے - رواہ الائمۃ الستۃ فی صحاحہم وغیرہم - واضح ہو کہ نباتات سے مراد جو آپ جمی ہو نہ وہ کہ کسی نے لگائی ہو - پھر حدیث سے مقصود یہ کہ آپ نے مومنون کا لشکر لیکر مکہ پر حملہ کیا تو خلق کو تنبیہ فرمائی کہ یہ اللہ کے حکم سے تھا خود سمجھو کہ ابھی اڑتالیس سال ہوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدایش کے سال مین تم لوگون کی

انکھون کے سامنے جو ظالم ہاتھیون کا لشکر لیکر کعبہ کو فتح کرنے و گرانے کو آیا تھا در حالیکہ تم اپنی جانون سے مایوس تھے
اللہ تعالی نے اسکو تسلط نہ دیا بلکہ یہان کے طیر ابابیل کو حکم دیا جنھون نے ان ہاتھیون و لشکرون پر ایک ایک
کنکری ڈالی جس سے وہ لوگ بالکل بھس چکنا چور ہوگئے پھر اللہ تعالی نے اپنی مرضی سے اپنے رسول علیہ السلام
کو مسلط کر دیا۔ پھر خوب یاد رکھو کہ وہ صرف ایک ساعت کے لیے مجھے حلال کیا گیا تھا اب وہ بدستور قیامت تک
حرم محترم ہوگیا۔ آیندہ کوئی شخص اگر لشکر لا دے اور میرے حال سے دلیل پکڑے تو اسکو کہو کہ رسول اللہ علیہ السلام
کو اللہ تعالی نے اجازت دی اور تم کو اجازت نہین دی۔ بالجملہ جب حدیث مین صید کو نفرت دلانے سے ممانعت
قطعی تو قتل اس سے بڑھکر حرام ہے پس صید کی قیمت فقرا پر تقسیم کرے اور یہی چارون ائمہ اور عامہ علماء کا قول
ہے۔ **ولا یجزیہ الصوم** - اور اس قاتل غیر محرم کو قیمت کے بدلے روزے رکھ لینا جائز نہین۔ ف۔ اگرچہ محرم کو کفارہ
صید مین صوم جائز مین۔ **لانہا غرامۃ** - کیونکہ یہ قیمت جو صید حرم قتل کرنے سے حلال پر لازم آئی ہے تاوان ہے۔ ف۔
یعنی کل وجہ سے وہ تاوان ہے۔ **ولیست بکفارۃ** - اور کفارہ نہین ہے۔ ف۔ جیسے محرم پر ایک وجہ سے تاوان ایک
وجہ سے احرام مین فعل ممنوع کا کفارہ ہے تو اسکو روزے بھی جائز مین اور حلال کے حق مین کفارہ نہین۔ **فاشبہ ضمان
الاموال** - تو یہ مالون کی ضمانت کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ یعنی اگر غیر کے مال کو ناجائز تلف کرے تو صرف تاوان
دینا متعین ہوتا ہے پس یہی یہان ہے۔ الحاصل محرم کی صید کو قتل کرنے مین اور حلال کی صید حرم مارڈالنے مین فرق ہے
کہ اول کو جزاء مین ہدی و اطعام و صوم ہر ایک جائز ہے اور دوم کو صوم نہین جائز ہے۔ **وہذا لانہ یجب بتفویت وصف
فی المحل وہو الامن** - اور یہ اسوجہ سے کہ ضمان واجب ہوتی ہے بسبب معدوم کرنے وصف کے محل یعنی صید مین
اور وہ وصف امن ہے۔ ف۔ پس صید سے امن زائل کیا تو ضمان لازم آئی۔ **والواجب علی المحرم بطریق الکفارۃ
جزاء علی فعلہ** - اور جو کچھ محرم پر بطریق کفارہ واجب ہوا وہ اسکے فعل کی جزاء ہے۔ ف۔ نہ وصف محل کے۔ **لان
الحرمۃ باعتبار معنی فیہ وہو احرامہ** - کیونکہ حرام ہونا بلحاظ ایسے معنی کے ہے جو محرم مین موجود ہے اور وہ اسکا احرام ہے
ف۔ کیونکہ بغیر احرام کے وہ شکار کر سکتا ہے اسی وجہ سے اگر دو محرمون نے ایک صید کو مارا تو ہر ایک پر اسکے فعل کی
وجہ سے پوری جزاء لازم ہے بخلاف اسکے اگر دو حلال نے حرم کا ایک صید مارا تو صید کی ایک ہی قیمت دونون پر لازم ہے
کیونکہ عوض محل ہے اور محرم ہر ایک پر جزاء فعل ہے۔ **والصوم یصلح جزاء الافعال لاضمان المحال** - اور فعل صوم
اس لائق ہے کہ افعال کی جزاء ہو جاوے نہ محال کی ضمان۔ ف۔ کیونکہ محل کی جزاء از قسم اعیان ہوگی نہ افعال
وقال زفر - اور کہا زفر رح۔ ف۔ اور مالک و شافعی و احمد نے کہ۔ **یجزیہ الصوم اعتبارا بما وجب علی
المحرم** - حلال کو بھی روزہ رکھنا یعنی جزاء مین روزہ رکھ دینا جائز ہے بر قیاس اسکے جو محرم پر واجب ہوا۔ ف۔
یعنی جیسے محرم پر جزاء مین روزہ جائز ہے یونہی حلال کو کہ دونون نے ممنوع قتل کیا۔ لیکن یہ قیاس مع الفارق ہے۔
والفرق قد ذکرناہ - اور فرق ہم بیان کر چکے۔ ف۔ کہ محرم پر جزاء فعل ہے اور حلال پر تاوان محل ہے پس
باوجود اس فرق کے ایک کا دوسرے پر قیاس ممکن نہین ہے۔ **وہل یجزیہ الہدی** - اور بھلا حلال کو ہدی کرنا
روا ہے۔ **ففیہ روایتان** - تو اسمین دو روایتین ہین۔ ف۔ ایک مین روا نہین یعنی قربانی کر دینا کافی نہ ہوگا
بلکہ ضرور ہے کہ بعد ذبح کے اسکی قیمت صید کے برابر ہو اور وہ مساکین کو تقسیم ہو جاوے حتی کہ اگر بعد ذبح کمتر ہو تو چاہیے
اسکے قیمت صید بھر صدقہ کرنا واجب ہو اور دوسری روایت مین خالی قربانی کر دینا روا ہوگیا اگرچہ بعد ذبح کے اسکی قیمت
صید کے برابر نہ ہو اور اگرچہ وہ تقسیم ہونے سے پہلے ضائع ہو جاوے کیونکہ خون بہانے سے کفارہ ہوگیا۔ مع۔ ومن

دخل الحرم بصید - اور جو شخص حرم میں مع صید کے داخل ہوا - ف - اگرچہ محرم نہ ہو - فعلیہ ان یرسلہ فیہ - تو اسپر واجب ہے کہ حرم میں اسکو چھوڑ دے - اذا کان فی یدہ - بشرطیکہ اسکے ہاتھ میں ہو - ف - یعنی درحقیقت ہاتھ میں پکڑے ہو - خلافا للشافعی فانہ یقول حق الشرع لا یظہر فی مملوک العبد لحاجۃ العبد - برخلاف قول شافعی رح کے کہ وہ فرماتے ہیں کہ بندہ کے محتاج ہونے سے جو چیز بندہ کے ملک میں ہوتی ہے اس چیز میں شرع کا حق نہیں ظاہر ہوتا - ف - مگر بیان میں ظاہر ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے کہ حرم میں جس نے خود درخت لگایا اسکا کاٹنا جائز ہے - اور واضح ہو کہ محرم کو احرام کے ساتھ ہی چھوڑنا واجب ہے - ولنا انہ لما حصل فی الحرم وجب ترک التعرض لحرمۃ الحرم - اور ہماری حجت یہ ہے کہ یہ صید جب حرم میں موجود ہوئی تو حرم کے احترام کی وجہ سے اس سے تعرض ترک کرنا واجب ہو گیا - اذ صار ہو من صید الحرم فاستحق الامن لما روینا - یا وہ حرم کی صید سے ہو گئی تو امن کے مستحق ہوئی بدلیل حدیث سابق - ف - یعنی لا ینفر صیدہا لیکن ان دونوں طریق سے اسکو ہاتھ سے چھوڑنا واجب ہے - مترجم کہتا ہے کہ تحقیق مقام یہ ہے کہ درخت حرم وہ درخت ہے کہ کسی کی ملک نہ ہو ورنہ درخت فلان شخص کہلاتا ہے - بخلاف صید حرم کے کہ وہ حرم کے اندر داخل ہونے سے ہے لہذا حل میں جس ہرن کا شکار حلال ہے اگر وہ حرم میں داخل ہو گیا تو وہ صید الحرم ہے جب تک وہاں سے خارج نہ ہو ورنہ پھر حلال ہے پس حرم میں صید کا وجود یہی صید الحرم ہے تو ہاتھ سے تعرض حرام ہے م - فان باعہ رد البیع فیہ ان کان قائما - پھر اگر اسنے صید کو فروخت کر دیا تو صید کے حق میں بیع رد کر دیجائیگی بشرطیکہ صید قائم ہو - ف - حتی کہ اگر کپڑا و صید دو چیزوں کو ملایا ہو تو فقط صید کے حق میں بیع رد کیجائیگی بنابر آنکہ کتاب البیوع میں ہے بشرطیکہ صید قائم ہو م - وان کان فائتا فعلیہ الجزاء - اور اگر صید قائم نہ رہا ہو تو بائع پر جزاء واجب ہے - ف - خواہ صید مر گیا یا مشتری نے اسکو کہیں بیچا ہو - لانہ تعرض للصید بتفویت الامن الذی استحقہ - کیونکہ اپنے صید کا وہ امن جسکا وہ مستحق تھا ضائع کر کے صید سے تعرض کیا - ف - جو مستوجب جزاء ہوا ہے - وکذلک بیع المحرم الصید من محرم او حلال - اور یوں ہی محرم کا فروخت کرنا صید کو محرم یا حلال کے ہاتھ - ف - یہی حکم رکھتا ہے کہ صید قائم ہو تو بیع مردود ہے ورنہ بائع پر جزاء لازم ہے - لما قلنا - اسی دلیل سے جو ہم بیان کر چکے - ف - یہ سب اسوقت کہ صید کو ہاتھ سے پکڑے ہو - ومن احرم وفی بیتہ او فی قفص معہ صید فلیس علیہ ان یرسلہ - اور جس شخص نے احرام باندھا درحالیکہ اسکے گھر میں یا اسکے ساتھ کسی پنجرہ میں صید ہے تو اسپر اسکا چھوڑنا واجب نہیں ہے - ف - یہی مذہب عبد اللہ بن الحارث رض اور مجاہد و اوزاعی و مالک و احمد کا ہے لیکن اپنا ہاتھ نہ لگاوے اس سے الگ رکھنا واجب ہے کیونکہ اگر درحقیقت ہاتھ میں ہو تو بالاتفاق احرام باندھتے ہی چھوڑنا واجب ہے - ع - وقال الشافعی علیہ ان یرسلہ - اور شافعی رح نے کہا کہ اسپر اسکا چھوڑنا واجب ہے - ف - اگرچہ ہاتھ میں نہیں ہے - لانہ متعرض للصید بامساکہ فی ملکہ - کیونکہ وہ صید کو اپنے ملک میں روک رکھنے کی وجہ سے صید سے تعرض کرنے والا ہوا - فصار کما اذا کان فی یدہ - تو ایسا ہو گیا کہ گویا اسکے ہاتھ میں صید ہے - ولنا ان الصحابۃ کانوا یحرمون وفی بیوتہم صیود ودواجن - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم احرام باندھتے حالانکہ انکے گھروں میں صیود اور دواجن ہوتے تھے - ف - دواجن جمع داجن وہ ہرن وغیرہ جو بکری کی طرح ہل جاوے - صیود جمع صید اور مراد پرند وغیرہ جنگلی - حاصل یہ کہ انکے گھروں میں صید کے اقسام میں سے پرند و داجن وغیرہ ہوتے تھے - ولم ینقل عنہم ارسالہا - اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے ان صیود کا چھوڑنا منقول نہیں ہے - ف - حالانکہ اگر چھوڑتے تو اسکی نقل کی ضرورت تھی - وبذلک جرت العادۃ الفاشیۃ - اور اسے نہ چھوڑنے کے ساتھ فاش عادت جاری چلی آئی ہے - ف - کہ برابر طبقہ تابعین و تبع تابعین و انکے بعد والوں میں آجتک یہی طریقہ رہا کہ کوئی محرم اپنے گھر کے صیود کو چھوڑ دینا واجب نہیں جانتا اور نہ چھوڑتے تھے

وہی من احدے الحج - اور یہ فاش عادت منجملہ شرعی دلائل کے ایک دلیل ہے - ف - گویا بمنزلہ اجماع کے ہے - ابن
ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابوبکر بن عیاش عن یزید بن ابی زیاد عن عبد اللہ بن الحارث رض قال کنا نحج الخ - یعنی عبد اللہ
بن الحارث نے کہا کہ ہم لوگ حج کرتے حالانکہ اپنے اہل میں طرح طرح کے صیود چھوڑ جاتے کہ ہم انکو رہا نہیں کرتے تھے - حدثنا
عبد السلام بن حرب عن لیث عن مجاہد ان علیاً رضی اللہ عنہ الخ - یعنی مجاہد رح نے فرمایا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ایک
جماعت کے ساتھ میں صید سے راجن دیکھے حالانکہ وے لوگ احرام میں تھے پس انکو ان صیود کے رہا کرنے کا حکم نہیں کیا
مع ت - یہ اسناد بے شبہہ جید حسن ہے پس جب صحابہ رضی اللہ عنہم و تابعین حتی کہ آخر طبقہ تک یہی عادت چلا آیا تو بقول
حضرت ابن مسعود رض کے - ما رآہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن - جو بات مومنوں نے بہتر دیکھی وہ اللہ تعالی کے نزدیک
اچھی ہے - کما رواہ احمد والطیالسی والبزار والطبرانی والبیہقی - شیخ ابن حجر رح نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور یہ قول بمنزلہ
حدیث مرفوع کے ہے اور کچھ شبہہ نہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے مومنین قطعی ہونے پر قرآن مجید کی صریح آیات ہیں مانند قولہ تعالی
اولئک ہم المومنون حقاً - اور - اولئک ہم المفلحون - اور قولہ تعالی رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ - اور مانند اسکے بہت کثرت سے
ہیں اور خود اجماع امت بلاخلاف حجت ہے اور امت سے مومنون مراد تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع قطعی حجت ہوا - پس احرام
میں ان صیود کا نہ چھوڑنا جو گھر میں ہوں انکا فعال اور عام عادت فاش چلی آتی ہے تو معلوم ہوگیا کہ چھوڑنا واجب نہیں ہے
م - ولان الواجب ترک التعرض - اور اس دلیل قیاس سے بھی کہ محرم پر تو یہی واجب کہ صید سے تعرض چھوڑ دے
وھو لیس بمتعرض من جہتہ - اور حال یہ کہ محرم اپنی طرف سے کچھ متعرض نہیں - لانہ محفوظ بالبیت والقفص
لا بہ - کیونکہ صید تو بذریعہ بیت اور قفص کے محفوظ ہے نہ محرم کے ساتھ - ف - یعنی محرم کچھ اپنے ہاتھوں سے اسکو گرفت
کیے ہوئے نہیں ہے - غیر انہ فی ملکہ - سوائے اتنی بات کے کہ صید اسکے ملک میں ہے - ف - اور ملک میں ہونا کسی صید سے
تعرض نہیں ہوتا - قاضیخان وغیرہ نے فرمایا کہ لوگ احرام باندھتے ہیں حالانکہ انکے گھروں میں ایسے مکانات ہوتے ہیں جنمیں جنگلی
کبوتر محفوظ رہتے ہیں اور چڑیاں و ہرن وغیرہ پالے ہوتے ہیں تو معلوم ہوگیا کہ بدون ہاتھ کے گرفت کے خالی ملک میں انکو
محفوظ کرنا کچھ وہ تعرض نہیں جو منع کر دیا گیا ہے م ع - ولو ارسلہ فی مفازۃ فھو علی ملکہ - اور اگر محرم اسکو کسی جنگل میں
چھوڑ دے تو بھی شرعاً وہ اسی کے ملک میں باقی ہے - ف - حتی کہ اگر دوسرے کو علم ہو کہ فلان شخص نے اسکو اپنے ملک میں
کر لیا تھا تو دوسرے کو جائز نہیں کہ بغیر اجازت مالک کے اسپر قبضہ مالکانہ کرے - تو چھوڑنے سے بھی وہ محرم کی ملک سے
خارج نہوگی - فلا معتبر ببقاء الملک - تو ملک باقی ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے - ف - یعنی تعرض ترک کرنے میں
یہ معتبر نہیں کہ ملک بھی زائل کر دے بلکہ صرف یہی کہ ہاتھ سے تعرض نہ کرے - چنانچہ اگر محرم کے ہاتھ میں ہو تو باتفاق
چھوڑنا واجب ہے (فرع) حرم میں داخل کرنے کے بعد ہاتھ سے نہ چھوڑے بلکہ باہر نکال لاکر بیچ کر دے تو بھی باطل ہے
اگرچہ محرم نہ ہو - وقیل اذا کان القفص فی یدہ لزمہ ارسالہ لکن علی وجہ لا یضیع - اور کہا گیا کہ اگر قفص اسکے
ہاتھ میں ہو تو چھوڑنا واجب ہے لیکن ایسے طور پر کہ ضائع نہ کرے - ف - کیونکہ مال کو برباد کرنا حرام ہے پس کسی
مکان وغیرہ میں چھوڑ دے - اور عینی نے لکھا کہ عامۂ علماء کے نزدیک صرف قفص سے ہاتھ الگ کر لینا واجب ہے - قال
فان اصاب حلال صیدا ثم احرم فارسلہ من یدہ غیرہ ضمن - کہا کہ اگر حلال نے کوئی صید حاصل کیا پھر اسنے
احرام باندھا پس کسی غیر نے اسکے ہاتھ میں سے صید کو رہا کر دیا تو یہ شخص ضامن ہوگا - ف - کیونکہ مالک نے اسکو
بغیر احرام کے حلال ہونے کی حالت میں پکڑا ہے - عند ابی حنیفۃ رح - یہ حکم ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے - ف - یہی قول
مالک و احمد ہے - وقالا لا یضمن لان المرسل آمر بالمعروف ناہ عن المنکر - اور صاحبین نے کہا کہ وہ ضامن

نہین ہوگا کیونکہ چھوڑنے والا امر بمعروف ونہی از منکر کرنے والا ہے۔ ف۔ یعنی آدمی پر شرع نے بُرے کامون سے روکنا
اور نیک کامون کا حکم کرنا واجب کیا ہے جبکہ قدرت ہو پس جب کہ محرم نے باوجود احرام کے صید کو ہاتھ مین پکڑا تو اُسنے
ممنوع شرعی کیا پس دوسرے نے اس امر منکر سے روکنے کے واسطے چھڑا دیا اور معروف شرعی کا حکم کیا کہ وہ گناہ سے
بچ گیا پس چھڑانے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اسنے نیک کام کیا۔ اور نیکوکارون کے حق مین اللہ تعالےٰ نے فرمایا۔
وما علی المحسنین من سبیل۔ اور نیکوکارون پر کوئی راہ نہین ہے۔ ف۔ یعنی جو لوگ نیک کام کرنے والے ہین
اُنپر گرفت ومواخذہ کچھ نہین ہے۔ پس دنیا مین ضامن نہ ہوگا اور آخرت مین عذاب سے محفوظ ہوگا۔ وله انه ملک
الصید بالاخذ ملکا محترما۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے صید کو پکڑنے سے اسکی ملک محترم
حاصل کی۔ ف۔ یعنی ایسی ملک کہ اسپر تعدی کرنا حرام ہے کیونکہ جب اسنے صید پکڑی تو حلال تھا۔ فلا یبطل احترامه
باحرامه۔ پس اسکا محترم ہونا اسکے احرام باندھنے کی وجہ سے باطل نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ بالاتفاق ملک ابھی
بدستور قائم ہے۔ وقد اتلفه المرسل فیضمنه۔ حالانکہ چھڑانے والے نے اسکو تلف کر دیا پس مالک کو ضمان دیگا۔
ف۔ اور یہ دلیل مبنی ہے کہ وہ صید کا شرعی طور پر مالک ہو چکا اسکے بعد تلف کی گئی اور یہ جب ہی کہ اُسنے حلال ہونیکی
حالت مین صید پکڑی۔ بخلاف ما اذا اخذه فی حالة الاحرام۔ برخلاف اسکے جب اسنے حالت احرام مین پکڑی
ہو۔ ف۔ تو چھڑانے والا ضامن نہین ہے۔ لانه لم یملکه۔ کیونکہ وہ شخص صید کا مالک ہی نہین ہوا۔ ف۔ اسلیے
کہ احرام مین شکار کرنا ممنوع ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر احرام مین شکار کو ہاتھ مین گرفتار کرنا بھی ممنوع ہے۔ جواب یہ کہ وہ اول
اسکا مالک ہو چکا ہے۔ والواجب علیه ترک التعرض۔ اور واجب بحالت احرام یہ کہ صید سے تعرض چھوڑے۔
ویمکنه ذلک بان یخلیه فی بیته۔ اور یہ امر یعنی ترک تعرض اسکو یون طور بھی ممکن ہے کہ صید کو اپنے گھر مین چھوڑ دے۔
ف۔ تو خواہ مخواہ رہا کرنے کی ضرورت نہین ہے۔ فاذا قطع یده عنه کان متعدیا۔ پس جب چھڑانے والے نے
محرم کا ہاتھ اس سے منقطع کر دیا تو ظلم کرنے والا ہوا۔ ف۔ کیونکہ رہا ہو کر صید جو اسکی ملک تھی اب اُسکے ہاتھ نہین آویگی
و قبضہ شاید یا اگرچہ اُسکی ملک زائل نہ ہو۔ ونظیره الاختلاف فی کسر المعازف۔ اور اسی کی نظیر وہ اختلاف ہے
جو معازف توڑ ڈالنے مین واقع ہے۔ ف۔ معازف جمع معزف۔ مراد لہو ولعب کی چیزین مثل طنبورہ وبربط وعود
وغیرہ اگرچہ چیزین ڈھول طنبورہ سارنگی وغیرہ کسی نے توڑ ڈالین تو صاحبین کے نزدیک کچھ ضامن نہین کیونکہ اسنے
منہیات شرعی سے منع کیا ہے اور امام رح کے نزدیک ضامن ہوگا مگر اس آلہ طنبورہ وغیرہ کے حساب سے نہین بلکہ
تراشی رکھدی ہوئی لکڑی کے حساب سے ضامن ہے اور یہ مسئلہ ممنوعات کے باب مین ان شاء اللہ تعالیٰ آویگا۔
م۔ واذا اصاب محرم صیدا فارسله من یده غیره لاضمان علیه بالاتفاق۔ اور جب محرم نے کسی صید کو
پایا یعنی اسکے ہاتھ مین ہی پس اسکے ہاتھ سے دوسرے نے اسکو چھڑا دیا تو بالاتفاق اسپر ضمان نہین ہے۔ لانه لم
یملکه بالاخذ۔ کیونکہ محرم اسکو پکڑنے سے اُسکا مالک نہین ہوا۔ فان الصید لم یبق محلا للتملک فی حق المحرم۔
کیونکہ محرم کے حق مین کوئی صید ملک مین آنے کا محل نہین رہی ہے۔ لقوله تعالیٰ وحرم علیکم صید البر ما دمتم حرما۔
بدلیل قول اللہ تعالیٰ کے جسکے معنی یہ کہ اور تم پر خشکی کا شکار حرام کر دیا گیا جب تک تم محرم رہو۔ ف۔ لہذا اگر محرم نے
شکار پکڑا تو وہ اس قابل نہین کہ اُسکی ملک شرعی اسمین حاصل ہو۔ فصار کما اذا اشتری الخمر۔ تو ایسا ہو گیا
جیسے مسلمان نے شراب خریدی۔ ف۔ کیونکہ مسلمان پر حرام ہونے سے وہ شراب کا مالک بالاجماع نہین ہوتا ہے۔
فان قتله محرم آخر فی یده۔ اور اگر محرم کے ہاتھ مین ہونے کی حالت مین دوسرے محرم نے صید کو قتل کر دیا۔

فعلی کل واحد منہما الجزاء۔ تو دونوں محرموں میں سے ہر ایک پر پوری جزاء لازم ہے۔ ف۔ کیونکہ اصل یہ کہ
محرم پر جزاء اسکے فعل ممنوع کا کفارہ ہے اور ممنوع یہاں یہ کہ صید سے تعرض نہ کریں۔ لان الاخذ متعرض للصید
بازالۃ الامن۔ کیونکہ صید کو گرفتار کرنے والا محرم تو صید کا امن دور کرنے کی وجہ سے صید کا متعرض ہے۔ والقاتل
مقرر لذلک۔ اور محرم قاتل اس جنایت کا تقرر کرنے والا ہے۔ ف۔ چنانچہ اول شاید چھوڑ دیتا تو پھر امن
میں ہو جانا ممکن ہوتا وہ دوسرے محرم کے قتل کر ڈالنے سے معدوم ہو گیا۔ یہ وہم نہو کہ تقرر کرنا بعد جنایت کے ہے
کیونکہ فرمایا۔ والتقریر کالابتداء فی حق التضمین۔ اور تقرر کرنا ضمان واجب ہونے کے حق میں مثل ابتداء
فعل کے ہے۔ ف۔ تو دوسرے محرم پر ضمان واجب ہوگی اسطرح کہ گویا اسنے ابتداءً قتل کر دیا۔ کشہود الطلاق قبل
الدخول اذا رجعوا۔ نظیر اس حکم کی وہ گواہ ہیں جنھوں نے قبل دخول کے طلاق واقع ہونے کی گواہی دی جب کہ
انھوں نے رجوع کیا۔ ف۔ صورت یہ کہ مثلاً ہندہ نے اپنے شوہر زید پر بعد دخول کے طلاق ہونے سے پورے مہر
کا دعویٰ کیا۔ زید نے دخول سے انکار کر کے دو گواہ دیے جنھوں نے قبل دخول کے طلاق واقع ہونے کی گواہی دی حتیٰ کہ
پورا مہر نہیں دلایا گیا پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا یعنی پھر لی۔ تو انھوں نے اپنی گواہی سے تقرر کر کے جو کچھ
ہندہ کا نقصان کیا اسکے ضامن ہونگے پس اگرچہ ظلم کرنا بعد انکار زید کے ہے مگر ضامن ہونے میں گویا ابتداءً ظلم ہے۔
اسی طرح قتل کرنے والا محرم گویا ابتدائی ظالم ہو کر ضامن ہے۔ بلکہ اسنے تو گرفتار کرنے والے محرم کا موقع کھو دیا کہ وہ چھوڑ دے
لہذا فرمایا۔ ویرجع الاخذ علی القاتل۔ اور پکڑنے والا مار ڈالنے والے سے رجوع کریگا۔ ف۔ یعنی گرفتار کرنیوالے
نے جو کچھ تاوان دیا ہے وہ قتل کرنے والے سے پھیر لیگا۔ ایضاح میں ہے کہ یہ صرف امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ وقال
زفر رح۔ اور کہا زفر رح۔ ف۔ اور صاحبین نے بھی الایضاح۔ لا یرجع۔ کہ پکڑنے والا واپس نہیں لے سکتا۔
لان الاخذ مواخذ بصنعہ فلا یرجع علی غیرہ۔ کیونکہ گرفتار کرنے والا اپنی حرکت پر ماخوذ ہے تو وہ تاوان غیر سے واپس
نہیں لے سکتا۔ ف۔ اور معلوم ہو چکا کہ محرم پر کفارہ اسکے فعل کا عوض ہے۔ ولنا ان الاخذ انما یصیر سببا
للضمان عند اتصال الہلاک بہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ گرفتار کرنا جب ہی سبب ضمان ہوگا کہ اس سے ہلاکت
متصل ہو۔ ف۔ یعنی گرفتاری کے ساتھ ہلاکت بھی واقع ہو۔ حالانکہ گرفتار کنندہ نے ہلاک نہیں کیا بلکہ قاتل دوسرا
محرم ہے۔ فہو بالقتل جعل فعل الاخذ علۃ۔ تو قاتل نے بوجہ قتل کرنے کے پکڑنے والے کے فعل کو علت کر دیا۔ ف۔
یعنی واسطۂ ہلاکت بنا دیا؛ دراصل ہلاکت خود کی۔ فیکون فی معنی مباشرۃ علۃ العلۃ۔ تو گویا علت کی علت کرنے کا
ارتکاب کرنے کے معنی میں ہوا۔ ف۔ کیونکہ اسکے قتل ہی کے سبب سے گرفتاری سبب ضمان ہو گئی اگر وہ قتل نکرتا
تو گرفتاری سبب نہ ہوتی۔ فیحال بالضمان علیہ۔ تو تاوان کا احالہ قاتل ہی پر ہوگا۔ ف۔ پس جو اسنے تاوان
دیا وہ قاتل پر جائیگا کہ اس سے واپس لے۔ حاصل یہ کہ گرفتاری کا علت تاوان ہونا بعد ہلاکت کے ہے پس قاتل نے
اس علت کو پورا کر دیا کہ قتل کر دیا۔ تو اس علت کا مرتکب بھی خود قاتل ہوا لیکن چونکہ گرفتار کنندہ بھی بنظر صید پکڑنے
کے خطا وار ہے تو ضامن ہوا اور بنظر اسکے کہ قاتل نے اسپر ظلم کیا تو اس سے پھیر سکتا ہے۔ م۔ پھر کلام مصنف رح اشارہ
کرتا ہے کہ خلاف صرف زفر کا ہے اور صاحبین نے امام رح کے قول کی طرف رجوع کیا۔ واللہ اعلم۔ اور اگر حلال نے صید حرم
کو گرفتار کیا اور دوسرے حلال نے اسکے ہاتھ میں قتل کر دی تو بالاتفاق دونوں ملکر ایک قیمت دیں پھر گرفتار کرنیوالے
نے جو کچھ دیا ہے وہ قاتل سے واپس لے۔ مح۔ پھر یہ کلام تو صید میں تھا۔ فان قطع حشیش الحرم او شجرہ لیست
بمملوکۃ۔ اور اگر کسی نے حرم کی گھاس کاٹی یا ایسا درخت جو کسی کی ملک نہیں ہے۔ وہو مما لا ینبتہ الناس۔ حالانکہ

وہ ایسی قسم سے ہے جسکو لوگ نہیں جانتے ہیں۔ فعلیہ قیمتہ۔ تو اسپر گھاس یا درخت مذکور کی قیمت واجب ہے۔ الا فیما جفت
منہ۔ سوائے ایسی نبات کے جو اسمین سے خشک ہو گئی ہو۔ ف۔ یعنی خشک کاٹنے مین کچھ واجب نہیں ہے۔ ع۔
قیمت سے افادہ فرمایا کہ روزہ رکھ لینا کافی نہیں ہے اور واضح ہو کہ مسئلہ کی صورتین یہ ہین کہ جو نباتات حرم مین جمے یا اذخر
ہو گی تو اُسکے کاٹنے مین کچھ نہیں ہے یا اذخر نہو گی تو وہ یا ٹوٹ گئی یا خشک ہو گئی ہے یا ایسی نہین پس ٹوٹی و سوکھی مین بھی کچھ
نہین پھر جو ایسی نہین وہ یا ایسی ہو گی جسکو لوگ اگاتے وجاتے ہین یا نہین۔ پس اگر اسکو لوگ اُگاتے ہون خواہ بطور عادت
یا بغیر عادت تو اسکے کاٹنے و اکھاڑنے مین بھی کچھ نہین ہے۔ رہی ایک قسم یعنی جو کہ خود جمی اور ایسی نہین کہ جسکو لوگ جماتے ہین
اور نہ وہ ٹوٹی و سوکھی ہے اور نہ اذخر ہے تو اسکے قطع مین جزاء قیمت واجب ہے۔ ف۔ لان حرمتہا تثبت بسبب الحرم۔ کیونکہ
گھاس و درخت کی حرمت بسبب حرم کے ثابت ہوئی ہے۔ قال علیہ السلام لا یختلی خلاہا ولا یعضد شوکہا۔ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مکہ یعنی حرم کی ہری گھاس نہ کاٹی جاوے اور نہ اسکے کانٹے توڑے جاوین۔ ف۔ یہ حدیث
صحیحین مین ہے اور اسمین شجر کا بھی لفظ وارد ہے۔ پس خلا ہری گھاس ہے اور شجر ہرا بڑھتا ہوا ہے جب خشک ہو تو حطب کہلاتا ہے
اور شوک کو صرف ہری تر و تازہ پر محمول کیا جاوے اور کلام آتا ہے۔ واضح ہو کہ حرم کے اندر جس چیز سے نفع لینا جائز ہے اُسکو
حرم سے باہر لانا بھی جائز ہے ازانجملہ پتھر وشی وکنکریان ہین لیکن اگر بہت گڑھا کرے تو منع کیا جاوے۔ مع۔ ولا یکون
للصوم فی ہذہ القیمۃ مدخل۔ اور اس قیمت مین روزے کو کچھ دخل نہ ہوگا۔ ف۔ بلکہ صرف قیمت تقرار پر تقسیم
کرے۔ لان حرمۃ تناولہا بسبب الحرم لا بسبب الاحرام۔ کیونکہ ان نباتات پر دست درازی حرام ہونا بسبب
تعظیم حرم کے ہے نہ بوجہ احرام کے۔ ف۔ تاکہ فعل کا تاوان ہوکر روزہ عوض ہو سکتا۔ فکان من ضمان المحال
علی ما بینا۔ پس یہ منجملہ تاوان محل کے ہوا بنا برآنکہ ہم بیان کر چکے۔ ف۔ فی قولہ والصوم یصلح جزاء الافعال الخ محال
اسمین قیمت ادا کرنی حتمی معین ہے۔ ویتصدق بقیمتہ علی الفقراء۔ اور اسکی قیمت کو فقیرون پر صدقہ کر دے۔ واذا اداہا
ملکہ کما فی حقوق العباد۔ اور جب یہ قیمت ادا کر دے تو اُس درخت یا گھاس کا مالک ہو گیا جیسے حقوق العباد مین ہے۔ ف۔
مثلاً زید نے عمرو کی کوئی چیز غصب کر لی اگرچہ عمداً غصب کرنا حرام ہے لیکن جبکہ زید پر اُسکی قیمت ادا کرنے کا حکم قاضی نے
دیا اور اُسنے قیمت دیدی تو اُس چیز کا ابتدا سے مالک قرار دیا جائیگا۔ پھر نباتات حرم کے مالک ہو جانے پر بھی اسکا
احترام واجب ہے۔ ویکرہ بیعہ بعد القطع۔ اور بعد کاٹنے کے اسکا فروخت کرنا مکروہ ہے۔ لانہ ملکہ بسبب محظور شرعا۔
کیونکہ وہ ایسے سبب سے اسکا مالک ہوا جو شرعاً ممنوع ہے۔ ف۔ یعنی نباتات حرم کاٹنا حرام ہے۔ فلو اطلق لہ فی بیعہ
لتطرق الناس الی مثلہ۔ پس اگر اس ملوکہ کی بیع کرنے مین اسکو مطلقاً اجازت دیجاوے تو ایسی حرکت کرنے کی
طرف لوگ راہ نکال لینگے۔ ف۔ اور کاٹ کر قیمت ادا کر کے بیچنا شروع کرینگے بوجہ اغواء شیطان کے۔ تو شک
حرمت فاش ہو جائیگی اور حرم کے درخت نہین بچینگے۔ اور یہ دلیل ہے کہ شرع نے اطلاقاً اجازت بیع نہین دی۔ الا انہ یجوز
البیع مع الکراہۃ بخلاف الصید والفرق ما نذکرہ۔ لیکن کراہت کے ساتھ بیع جائز ہے بخلاف صید کے اور فرق
وہ ہے جسکو ہم ذکر کرینگے۔ ف۔ یعنی حرم کا شکار بیچنا باطل ہے اور درخت بیچنا باطل نہین مگر مکروہ ہے۔ اور دونون مین
فرق کا بیان آتا ہے۔ والذی ینبتہ الناس عادۃ عرفناہ غیر مستحق للامن بالاجماع۔ اور جو نباتات کہ اسکو عادت کے
طور پر لوگ جماتے ہین ہم نے اسکا مستحق امن نہ ہونا جان لیا ہے بدلیل اجماع۔ ف۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم سے اسوقت تک برابر متوارث چلا آتا ہے کہ حرم مین لوگ زراعت جماتے رکاشتے چھانٹتے ہین بدون کسی انکار
شرعی کے اور جماہدین ائمہ وغیرہم نے اسپر اجماع کیا۔ ولان المحرم المنسوب الی الحرم۔ اور اس دلیل سے کہ حرام

لیا گیا وہ ہے جو حرم کی طرف منسوب ہو - ف - چنانچہ حدیث مین بھی خلاہا - اور شجرہا - واقع ہوا یعنی حرم کی گھاس اور حرم کا درخت - تو جو نباتات کہ حرم کی کہلاوے اسکو ضرر دینا حرام ہے - **والنسبۃ الیہ علی الکمال عند عدم النسبۃ الی غیرہ بالانبات** - اور حرم کی طرف نسبت ہونا پورے طور پر اسوقت کہ دوسرے کی طرف جانے کی نسبت نہ ہو - ف - یعنی فلان کا درخت یا گھاس نہ ہو بلکہ حرم کا ہو - تو جب وہ درخت فلان کا کہلایا بدین معنی کہ اسنے جایا ہے تو احترام حرم اسکے ساتھ متعلق نہ رہا پس اسکو قطع کرنا جائز ہے - پھر یہ کلام تو اسمین جس کو لوگ بطریق عادت جانتے ہین - **وما لا ینبت عادۃ** - اور جو درخت کہ بطریق عادت بویا نہین جاتا - ف - یعنی اسکے بونے کی عادت وہان جاری نہین ہے - **اذا انبتہ انسان التحق بما ینبت عادۃ** - جب اسکو کسی آدمی نے بویا تو وہ ایسے درخت سے لاحق ہو گیا جو بطریق عادت بویا جاتا ہے - ف - یعنی اسکا کاٹنا بھی جائز ہے - رہی یہ صورت کہ جسکے بونے کی عادت نہین وہ خود کسی شخص کی زمین مملوکہ مین اُگا تو امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک اسکی کوئی صورت نہین ہے کیونکہ زمین حرم سب آزاد ہے کسی کی ملک نہین ہو سکتی اور یہ بحث مترجم نے تفسیر مین توضیح لکھی ہے - ہان صاحبین و شافعی وغیرہم کے نزدیک وہ مملوک ہو سکتی ہے اور اسی قول پر یہ مسئلہ مبنی ہے جو مصنف رح نے لکھا ہے - **ولو نبت بنفسہ فی ملک رجل** - اور اگر ایسا درخت جو بطور عادت بویا نہین جاتا خود کسی شخص کی ملک مین اُگا - ف - اور اسکو دوسرے نے کاٹا - **فعلی قاطعہ قیمتہ لحرمۃ الحرم** - تو اسکے کاٹنے والے پر ایک قیمت تو حرم کی حرمت کی وجہ سے - **حقا للشرع** - بحق شرع واجب ہے - **وقیمۃ اخری ضمانا لمالکہ** - اور دوسری قیمت اسکے مالک کے لیے بطور تاوان واجب ہے - ف - غرضکہ ایک درخت کیواسطے دو چند قیمت لازم آئی پس جو حق شرعی ہے فقرار کو تقسیم ہوگی اور دوسرے کو اسکا مالک لیگا - **کالصید المملوک فی الحرم** - جیسے حرم مین صید مملوک - ف - کہ جب اسکو سوائے مالک کے کوئی قتل کرے تو ایک قیمت تو حرم کی وجہ سے حق شرعی واجب ہے اور دوسری قیمت مالک کے حق کا تاوان لازم ہے - پھر ظاہر کلام اشارہ ہے کہ مصنف کے نزدیک یہان قول صاحبین و جمہور علماء رح مختار ہے کہ زمین حرم مملوک ہوتی ہے لیکن تفسیر مین دلیل قوی واسطے قول امام رح کے مذکور ہے اور انشاء اللہ تعالی کلام آتا ہے م - **وما جف من شجر الحرم لا ضمان فیہ** - اور شجر حرم مین جو خشک ہو گیا تو اسکے قطع مین ضمان نہین - **لانہ لیس بنام** - کیونکہ وہ نامی نہین - ف - یعنی اب بڑھ نہین سکتا تو حطب ہے نہ شجر - اور نص حدیث مین ضمان واسطے شجر کے منصوص ہے م - **ولا یرعی حشیش الحرم ولا یقطع** - اور حرم کی گھاس نہین چرائی جاویگی اور نہ کاٹی جاویگی - ف - چنانچہ حدیث صحیحین سے مستفاد ہے - **الا الاذخر** - سوائے اذخر کے - ف - جو کہ حدیث مین مستثنی ہے تو صرف اذخر کو کاٹنا جائز ہے - **وقال ابو یوسف لا باس بالرعی فیہ لان فیہ ضرورۃ** - اور ابو یوسف نے کہا کہ حرم مین گھاس چرانے مین مضائقہ نہین کیونکہ چرانے مین ایک ضرورت - ف - یعنی ایک طرح کی مجبوری ہے - **لان منع الدواب عنہ متعذر** - کیونکہ اِس سے چوپاؤن کو روکنا متعذر ہے - ف - یعنی محروم رکھنا - اور ایسی مشکلات کو اللہ تعالے نے معاف فرمایا ہے - اور یہی قول مالک و شافعی ہے - **ولنا ما روینا** - اور ہماری دلیل وہ حدیث جو روایت کر چکے - ف - یعنی لایختلی خلاہا - یعنی حرم کی گھاس نہ کاٹی جاوے - پس کاٹنا ممنوع ہے - **والقطع بالمشافر کالقطع بالمناجل** - اور مشافر سے کاٹنا جیسے مناجل سے کاٹنا - ف - دونون برابر پس دونون منع ہین - پھر جب کہ حدیث مین مطلقاً منع فرمایا کہ حرم کی گھاس نہ کاٹی جاوے تو یہ مراد لینا بدیہی باطل کہ خود نہ کاٹو مگر جانورون کو چھوڑ دو کہ سب چر جاوین لہذا ابو یوسف کے قول سے یہی مراد ہو سکتی ہے کہ جانورون کو اس گھاس ... محروم رکھنا ... ضرورت کے متعذر ہے جواب اسکا یہی کہ جب گھاس ملنے کا

طریقہ نکل آوے تو کچھ عذر نہین رہا۔ وحمل الحشیش من الحل ممکن فلا ضرورۃ۔ اور حل سے گھاس کا لدلانا ممکن ہے یعنی آسان ہے تو کچھ ضرورت نہین رہی۔ بخلاف الاذخر۔ بخلاف اذخر کے۔ ف۔ کہ اول تو اسمین ضرورت باقی اور دوم وہ منصوص ہے۔ لانہ استثناہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیجوز قطعہ ورعیہ۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو مستثنی کردیا تو اسکو کاٹنا و چرانا جائز ہے۔ ف۔ اگر وہم ہو کہ پھر تم نے کماۃ کو کیون قیاس سے استثناء کیا تو جواب دیا کہ۔ وبخلاف الکماۃ۔ اور بخلاف کماۃ کے۔ ف۔ یعنی برخلاف اذخر و کماۃ کے کہ اذخر تو نص مین مستثنی ہے اور کماۃ مین ہم نے استثناء نہین کیا۔ لانہا لیست من جملۃ النبات۔ کیونکہ کماۃ منجملہ نباتات کے نہین ہے۔ ف۔ تو وہ ممانعت مین شامل ہی نہ تھی۔ پھر واضح ہو کہ محشی نے غیاث سے نقل کیا کہ کماۃ جسکو سماروغ کہتے ہین ایام برسات مین زمین سے جمتی ہے بعضے مرغی کے انڈے کی طرح اور بعضے چھتری کی شکل ہوتی ہے۔ مین کہتا ہون کہ شیخ محقق نے فتح القدیر مین لکھا کہ کماۃ نبات نہین اسواسطے کہ نبات تو اسکو کہتے ہین جو روے زمین پر ظاہر ہو اور کماۃ زمین کے اندر ہوتی ہے اسمین سے اوپر کچھ ظاہر نہین ہوتی اور وہ بڑھتی بھی نہین ہے اور اگر ہم فرض کرین کہ وہ نبات ہے تو خشک نبات ٹھہریگی۔ انتہی۔ عینی مین ہے کہ کماۃ زمین کے پانی سے نہین بلکہ آسمانی پانی سے زمین مین مزروع ہوتی ہے۔ الکافی۔ (بیان حکم قارن) وکل شئی فعلہ القارن مما ذکرنا۔ اور ہر چیز جسکو قارن نے ان امور مذکورہ مین سے کیا۔ ف۔ یعنی احرام کی حالت مین جو امور کہ جرم ممنوع بیان ہوے ہین جب ان مین سے کوئی جرم ایسے شخص نے کیا جس نے عمرہ و حج کا قران کے ساتھ احرام باندھا ہے۔ ان فیہ علی المفرد دما۔ اگر اس امر ممنوع مین مفرد حج والے پر ایک ذبح کرنا لازم آتا ہے۔ فعلیہ دمان دم لحجتہ ودم لعمرتہ۔ تو قارن پر دو قربانیان ہین ایک ذبح کرنا احرام حج کے لیے اور ایک ذبح واسطے احرام عمرہ کے۔ ف۔ کیونکہ اسکا گناہ دونون کے دو احرام پر واقع ہوا۔ وقال الشافعی دم واحد بناء علی انہ محرم باحرام واحد عندہ وعندنا باحرامین وقد مر من قبل۔ اور شافعی نے کہا کہ قارن پر بھی ایک ہی ذبح کرنا لازم ہوگا یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ شافعی رح کے نزدیک قارن ایک ہی احرام سے محرم ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک دو احرام سے محرم ہوتا ہے اور یہ سابق مین گذر چکا۔ ف۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ یہ قبل وقوف عرفہ کے ہے اور بعد وقوف عرفہ کے صرف جماع کرنے مین قارن پر دو قربانیان ہین اور باقی ممنوعات مین صرف ایک قربانی ہے اور یہ مختار شیخ الاسلام ہے جسکو شیخ محقق رح نے ضعیف قرار دیا تو کلیہ صحیح ہوا کہ جس جنایت مین مفرد پر ایک قربانی ہے اسمین قارن پر دو قربانیان ہر حال مین ہین۔ الا ان یتجاوز المیقات غیر محرم بالعمرۃ او الحج۔ باستثناء اسکے کہ قارن بغیر عمرہ یا حج کا احرام باندھنے کے میقات سے گذر جاوے۔ فیلزمہ دم واحد۔ تو اس جرم مین اسپر ایک ہی قربانی لازم ہوگی۔ ف۔ جیسے مفرد پر ہے خلافا لزفر رح لما ان المستحق علیہ عند المیقات احرام واحد وبتاخیر واجب واحد لا یجب الا جزاء واحد۔ بخلاف قول زفر رح کے (کہ دو قربانیان لازم کرتے ہین) ہماری دلیل یہ ہے کہ میقات کے نزدیک جو بات کہ اسپر حق لازم ہے وہ ایک احرام ہے (کہ بدون احرام کے میقات سے گذرنا ممنوع ہے) اور ایک واجب کی تاخیر کرنے سے صرف ایک ہی جزاء واجب ہوگی۔ ف۔ اور قران کے واسطے یہ شرط نہین کہ میقات سے حج و عمرہ کا احرام جمع ہو بلکہ یہ تو اسواسطے کرتے ہین کہ جب میقات سے بغیر احرام گذرنا جائز نہین تو احرام جمع کر لیتے ہین حتی کہ اگر میقات سے صرف عمرہ کا احرام لاوے پھر حج داخل کر لے تو قارن ہو جائیگا اور اگر حرم کے طور پر بغیر احرام چلا آیا تو داخل میقات مین دونون کے جمع سے قارن ہوگا۔ قارن اگر عرفات سے قبل امام کے چلا آوے

یا طواف زیارت کو جنابت یا حدث میں کرکے وطن کو واپس آوے تو اسپر ایک ہی قربانی ہے۔ کما فی العینی۔ اور شاید کہ یہ بقول شیخ الاسلام ہے۔ فافہم۔ م۔ واذا اشترک محرمان فی قتل صید فعلی کل واحد منہما جزاء کامل۔ اور اگر ایک صید کے قتل کرنے میں دو محرم شریک ہو گئے تو دونوں میں سے ہر ایک پر پوری جزاء واجب ہے۔ ف ہر ایک پوری قیمت سے ہدی یا اطعام یا صوم ادا کرے خواہ حل میں قتل کیا ہو یا حرم میں۔ ع۔ لان کل واحد منہما بالشرکۃ یصیر جانیا جنایۃ تفوق الدلالۃ۔ کیونکہ قتل میں شرکت کرنے سے ہر ایک ایسی جنایت کرنے والا ہو گیا جو دلالت کرنے سے بڑھی ہوئی ہے۔ ف حالانکہ محرم اگر دلالت کرکے شریک ہو یعنی پتہ بتلا دے رہنمائی کرے تو اسپر جزاء کامل لازم ہوتی ہے تو قتل میں جو رہنمائی سے بڑھکر ہے ضرور جزاے کامل لازم ہوگی اور یہ جزاء ہر ایک کے فعل پر ہے۔ فیتعدد الجزاء بتعدد الجنایۃ۔ پس فعل جنایت متعدد ہونے سے جزاے متعدد لازم ہونگی۔ ف لہذا دو محرم کی خصوصیت نہیں ہے جتنے محرم شریک ہوں ہر ایک کا فعل جرم اور ہر ایک پر جزاے جرم لازم ہے۔ م۔ اور اگر شریک کوئی طفل یا کافر ہو تو اسپر کچھ نہیں اور محرم پر جزاء ہے۔ ع۔ اور حلال یعنی بغیر احرام والے کو صید مارنا حلال ہے سواے صید الحرم کے کہ اسکو مارنا جرم ہے۔ واذا اشترک حلالان فی قتل صید الحرم فعلیہما جزاء واحد۔ اور اگر دو حلال ایک صید حرم کے قتل میں شریک ہوے تو دونوں پر ایک جزاء واجب ہوگی۔ ف اور یہ اسی صید کی قیمت ہے جس کو دونوں نے ملکر ضائع کیا ہے تو ملکر اُسکی قیمت دیدیں۔ لان الضمان بدل عن المحل کیونکہ یہ ضمان تو محل یعنی صید کا عوض ہے۔ لا جزاء عن الجنایۃ۔ فعل جنایت کی جزاء نہیں ہے۔ ف اسی وجہ سے اسمین صوم سے ادا کرنا جائز نہیں ہے۔ اور فعل جنایت تو ایک ہی محل یعنی صید میں متعدد ہو سکتے ہیں مگر ایک محل یعنی صید متعدد نہیں ہو جاتا۔ فیتحد باتحاد المحل۔ تو محل واحد ہونے سے اُسکا تاوان بھی واحد ہوگا۔ ف اور نظیر اسکی وہ قتل جسمین تاوان دیت اصل میں واجب ہوتا ہے۔ کرجلین قتلا رجلا واحدا خطاء۔ جیسے دو مردوں نے خطاء سے ایک مرد کو قتل کیا۔ ف مثلاً شکار خیال کرکے دونوں نے اُسکو تیر مارے اور یہ چوک ہے جس سے دیت واجب ہوتی ہے۔ یجب علیہما دیۃ واحدۃ۔ تو دونوں پر ایک ہی دیت واجب ہوگی۔ ف کیونکہ محل واحد کا عوض واحد ہے۔ رہا ان دونوں کا فعل اگرچہ چوک ہے لیکن بد احتیاطی سے یہ فعل گناہ قرار پایا ہے تو فعل کا جرمانہ اُنپر لازم آیا اور فعل یہاں متعدد ہیں لہذا فرمایا۔ وعلی کل واحد منہما کفارۃ۔ اور دونوں میں سے ہر ایک پر کفارہ لازم ہے۔ ف تو معلوم ہوا کہ محل کا عوض موافق محل کے ہوگا حتی کہ ایک محل مثلاً صید حرم کے تلف کرنے میں دو چار جسقدر شریک ہوں سب پر اسی محل واحد کی ضمان ہے اور دو صید ہوں تو دو تاوان ہیں اور فعل کا کفارہ ہر ایک کے فعل کے واسطے کامل ہو گیا چنانچہ صید کے بجاے اگر آدمی کو خطاء سے قتل کرنے میں کئی شریک ہوں تو ہر ایک کے فعل کا اُسپر کفارہ علیحدہ ہے۔ م۔ واذا باع المحرم الصید۔ اور اگر محرم نے صید کو فروخت کیا۔ ف خواہ زندہ یا بعد ذبح کے۔ او ابتاعہ۔ یا محرم نے صید کو خرید لیا۔ فالبیع باطل۔ تو بیع باطل ہے۔ ف کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ۔ حرم علیکم صید البر۔ تو حرام ہونا عین صید کی طرف منسوب فرمایا جیسے شراب پس محرم کے حق میں عین صید مثل شراب کے کچھ بھی قیمت نہیں رکھتا ہے۔ تو زندہ و مردہ صید دونوں کی بیع باطل ہے۔ لان بیعہ حیا تعرض للصید بتفویت الامن۔ کیونکہ صید کو زندہ بیع کرنے میں صید کے حق میں تعرض ہے وجہ اسکا امن کھونے کے۔ ف پس اگر محرم خود خریدار ہے تو اُسکے وہ عین جو مثل شراب کے ہے خریدا تو بلاشبہ بیع باطل ہے اور اگر بائع ہے تو انتفاع حرام ہونے سے باطل ہے کیونکہ تعرض حرام ہے۔ وبیعہ بعد ما قتلہ بیع میتۃ۔ اور صید کو قتل کرنے کے بعد بیچنا

مردار کی بیع ہے۔ ف۔ کیونکہ محرم کا ذبح کرنا شرعی ذبح نہیں بلکہ قتل اور مذبوح مردار ہے تو کچھ شبہہ نہیں کہ مردار کی خرید و فروخت باطل ہے۔ ومن اخرج ظبیۃ من الحرم۔ اور جس شخص نے حرم سے ہرنی (کھلا) باہر نکال دی۔ ف۔ خواہ عمداً یا کسی طرح نکالی۔ فولدت اولادا فماتت ہی واولادہا۔ پھر بعد نکلنے کے وہ کئی بچہ جنی پس اس صدمہ سے وہ ہرنی وا سکے بچہ سب مر گئے۔ ف۔ پس کیا نکالنے والا صرف ہرنی کا ضامن ہے یا مع بچوں کے۔ جواب دیا۔ فعلیہ جزاؤہن۔ تو اِن سب کی جزاء واجب ہے۔ لان الصید بعد الاخراج من الحرم بقی مستحقا للامن شرعا۔ کیونکہ ہرنی تو حرم سے نکالے جانے کے بعد بھی شرع کے حکم سے امن کی مستحق ہے۔ ولہذا وجب ردہ الی مامنہ۔ اور اسی وجہ سے اُسکو اپنے امن کے ٹھکانے پھیر لانا واجب ہے۔ ف۔ اگر ممکن ہو تو اُسکو حرم میں پھر لاوے۔ وہذہ صفۃ شرعیۃ۔ اور یہ صفت شرعیہ ہے۔ ف۔ یعنی اِسکا مستحق امن ہونا۔ اِسکو ایک صفت بحکم شرع حاصل ہے اور جو صفت شرعی ہوتی ہے وہ اسکی ذات و اولاد میں پھیل جاتی ہے۔ فتسری الی الولد۔ تو یہ صفت بھی اُسکے بچوں میں پھیل جائیگی۔ ف۔ اور ہر بچہ اُسکا مستحق ہوا کہ اُسکے امن کے ٹھکانے رکھا جاوے تو جب محرم نے اسمیں تعرض کیا تو جزاء واجب ہوئی۔ اور اس صفت شرعیہ کے پھیل ہونے کی مثال رقیت مادا دی ہے چنانچہ جو عورت کہ مملوکہ ہو تو سوا اسکے مالک سے جو اولاد کسی دوسرے کے نکاح سے ہو وہ بھی مملوک ہوگی کیونکہ یہ صفت شرعیہ ہے۔ پھر ہرنی کا یہ حکم اُسوقت کہ محرم مذکور نے ہنوز ہرنی کی جزاء نہ دی ہو۔ فان ادی جزاؤہا ثم ولدت۔ اور اگر محرم مذکور نے ہرنی کی جزاء دیدی پھر وہ بچہ جنی۔ ف۔ پس مع بچوں کے ہلاک ہو گئی۔ لیس علیہ جزاء الولد۔ تو محرم پر بچوں کی جزاء واجب نہیں ہے۔ لان بعد اداء الجزاء لم تبق آمنۃ۔ کیونکہ ہرنی بعد جزاء ادا ہونے کے مستحق امن نہیں رہی۔ ف۔ کیونکہ محرم نے اُسکی قیمت پہونچا دی۔ تو گویا ہرنی اپنے مامن میں پہونچ گئی۔ لان وصول الخلف۔ کیونکہ بدل کا پہونچنا۔ ف۔ یعنی قیمت کا فقراء کو پہونچ جانا۔ کوصول الاصل۔ مانند اصل کے پہونچ جانے کے ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ ف۔ ہمارے نزدیک یہ قیمت فقرائے حرم کو دینا اور سوائے اُنکے دیگر فقراء کو دینا جائز ہے فعلی ہذا قیمت کا اپنے ٹھکانے اور اپنے مستحقین کو پہونچانا بمنزلہ صید کے حرم میں پہونچنے کے ہے پس غایۃ البیان کا اعتراض کہ قیمت کا حرم میں پہونچنا ضرور نہیں تاکہ ہرنی کے پہونچنے کا قائم مقام ہو۔ یہ اعتراض ساقط ہے کیونکہ امام مصنف کا مقصود یہ کہ قیمت کا اپنے مستحق ٹھکانے پر پہونچنا جیسے صید کا اپنے مستحق مقام میں پہونچنا ہے (فروع) حلال نے دوسرے حلال کی صید غصب کر کے ہاتھ میں لی اور احرام باندھا تو واجب ہے کہ چھوڑ دے اور تاوان دیدے اور واپس نہ کرے اور اگر واپس دی تو ضمان سے بری ہوا مگر اُسنے بُرا کیا لہذا یہ امتحان کے قابل ہے کہ کس غاصب کو مغصوب واپس دینا بُرا کام ہے۔ حل میں صید کو تیر مارا وہ بھاگا اور بے تیر اُسکو حرم میں لگا تو مذکور ہے کہ اِسپر جزاء واجب ہے اور مبسوط میں مصرح نہیں واجب لیکن کھانا حلال نہیں۔ مف۔

باب مجاوزۃ الوقت بغیر احرام

یہ باب میقات سے بغیر احرام گذر جانے کے بیان میں ہے۔ وقت زمانہ معروف اور وہ مقام جہاں سے بغیر احرام کے تجاوز نہیں جائز ہے بغرض تعظیم مکہ معظمہ۔ پس میقات سے تجاوز میں قصد مکہ ہوگا یا نہ ہوگا۔ اول یہ کہ قصد مکہ ہے تو فرمایا۔ واذا اتی الکوفی۔ اور جب کوئی کوفہ کا رہنے والا۔ ف۔ یا میقات سے باہر کہیں کا ہو۔ بستان بنی عامر۔ بستان بنی عامر میں۔ ف۔ مثلاً۔ اور یہ ایک موضع قریب مکہ کے ہے مگر حرم سے باہر اور میقات کے اندر واقع ہوا ہے اور

اس کوفی یعنی آفاقی کا قصد حج یا عمرہ کا ہے۔ مع۔ تو اسنے میقات سے بغیر احرام کے تجاوز کیا۔ پھر دو حال سے خالی نہیں
کہ یا تو بستان بنی عامر میں اسنے احرام باندھا یا نہیں باندھا۔ پس اگر اول صورت ہے۔ **فاحرم بعمرۃ**۔ پس اسنے عمرہ کا
احرام باندھ لیا۔ ف۔ تو پھر دیکھا جاوے کہ بعد احرام کے اسنے کوئی فعل حج سے شروع کیا ہے یا نہیں۔ پس اگر کوئی
فعل شروع نہیں کیا۔ **فان رجع الی ذات عرق**۔ پھر اگر رجوع کیا ذات عرق کی جانب۔ **ولبی**۔ اور تلبیہ کہا۔
ف۔ یعنی کوفی کے واسطے ذات عرق میقات قریب ہے اسکی طرف پھرا اور ظاہر الروایۃ میں کچھ خصوصیت ذات عرق
کی نہیں بلکہ محصل یہ کہ کسی میقات کی طرف لوٹا مگر احرام باندھکر تلبیہ کہتا ہوا۔ مع۔ **بطل عنہ دم الوقت**۔ تو اسکے
ذمہ سے میقات کی قربانی ساقط ہوگئی۔ ف۔ یعنی میقات سے بغیر احرام تجاوز کرنے سے اسپر ایک قربانی کا کفارہ
واجب ہوا تھا وہ اسطرح میقات کی طرف لوٹ جانے سے ساقط ہوگئی۔ **وان رجع الیہ ولم یلب**۔ اور اگر وہ میقات
کی طرف لوٹا اور تلبیہ نہیں کہا۔ **حتی دخل مکۃ وطاف لعمرتہ**۔ یہانتک کہ جاکر مکہ میں داخل ہوا اور اپنے عمرہ کا طواف
کر لیا۔ ف۔ یعنی فعل شروع کر دیا۔ **فعلیہ دم**۔ تو اسپر قربانی لازم ہے۔ ف۔ الحاصل میقات کی طرف لوٹنے
میں تلبیہ کہنا ضرور ہے۔ **وہذا عند ابی حنیفۃ رح**۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ **وقالا ان رجع الیہ محرما فلیس
علیہ شیٔ لبی او لم یلب**۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر وہ میقات کی طرف احرام کی حالت میں لوٹا تو اسپر کچھ لازم نہیں ہے
خواہ اسنے تلبیہ کہا ہو یا نہیں۔ ف۔ یہی ایک قول شافعی ہے۔ **وقال زفر رح لا یسقط لبی او لم یلب**۔ اور
زفر رح نے کہا کہ کفارہ کی قربانی ساقط نہ ہوگی خواہ تلبیہ کہے یا نہ کہے۔ ف۔ یہی قول مالک و شافعی ہے۔ **لان جنایتہ
لم ترتفع بالعود وصار کما اذا افاض من عرفات قبل الامام ثم عاد الیہ بعد الغروب**۔ کیونکہ اسکا جرم
تو میقات کو لوٹنے سے مرتفع نہیں ہوا اور ایسا ہو گیا کہ جیسے عرفات سے امام سے پہلے چل دیا پھر بعد غروب کے عرفات
کو واپس آگیا۔ ف۔ تو بالاتفاق لوٹنا مفید نہیں اور قربانی کفارہ لازم رہیگی۔ یہی یہاں ہے۔ اعتراض ہوا کہ
دونوں میں فرق ہے کیونکہ عرفات کی واپسی بے وقت ہے اور یہاں واپسی وقت پر ہے کہ ہنوز کوئی فعل شروع نہیں کیا تو قیاس
مع الفارق ہے۔ **ولنا انہ تدارک المتروک فی اوانہ**۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اسنے متروک کا تدارک اپنے
وقت پر کر لیا۔ **وذلک قبل الشروع فی الافعال**۔ اور اسکا وقت افعال شروع کرنے سے پہلے موجود ہے
ف۔ تو اپنے وقت کا تدارک کرنا مفید ہوگا۔ **فیسقط الدم**۔ پس کفارہ کی قربانی ساقط ہو جائیگی۔ **بخلاف
الافاضۃ**۔ بخلاف عرفات سے چل دینے کے۔ **لانہ لم یتدارک المتروک علی ما مر**۔ کیونکہ اسنے متروک کا
تدارک نہیں کیا بنابر آنکہ گذرا۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ آفتاب غروب ہو جانے پر وقت نہیں رہا تو تدارک نہیں ہوا
اور یہاں تدارک وقت پر مفید ہے اور اسمیں امام ابو حنیفہ و صاحبین کا اتفاق ہے۔ **غیر ان التدارک عندہما
بعودہ محرما**۔ سوائے اتنی بات کے کہ تدارک صاحبین کے نزدیک اسکے احرام کے ساتھ عود کرنے میں حاصل ہے
ف۔ کچھ تلبیہ کی ضرورت نہیں ہے۔ **لانہ اظہر حق المیقات کما اذا مر بہ محرما ساکتا**۔ کیونکہ اسنے میقات کا حق یعنی احرام ظاہر کر دیا
تو ایسا ہوا کہ جیسے وہ میقات پر احرام کے ساتھ خاموش گذرا۔ ف۔ بدون تلبیہ کے چنانچہ یہ بالاتفاق جائز ہے اسیطرح یہاں بھی
تلبیہ کہتے ہوئے لوٹنا ضرور نہیں۔ **وعندہ رح بعودہ محرما ملبیا**۔ اور امام رح کے نزدیک اسکے احرام کے ساتھ تلبیہ کہتے ہوئے
عود کرنے میں حاصل ہے۔ **لان العزیمۃ فی حق الاحرام من دویرۃ اہلہ**۔ کیونکہ احرام کے حق میں عزیمت یہ کہ اپنے اہل کے چھوٹے گھر
سے ہو۔ ف۔ یعنی احرام میں ایک طریقہ تو عزیمت یعنی افضل عالی ہے اور وہ اپنے وطن کی آبادی سے احرام باندھنا۔ ورخصت
جائز ہے وہ میقات سے احرام باندھنا۔ **فاذا ترخص بالتاخیر الی المیقات وجب علیہ**

حقہ بالتدارک التلبیۃ - پس جب اسنے میقات تک تاخیر کرنے کی رخصت اختیار کی تو تلبیہ پیدا کرکے احرام کا حق ادا کرنا اسپر واجب ہے - وکان التلافی بعودہ ملبیا - اور جرم کی تلافی تلبیہ کہتے ہوے لوٹنے سے ہوگی - ف - لیکن اسمین یہ تردد ہے کہ اگر اُسنے رخصت تاخیر اختیار کی تو یہ واجب نہین کہ عزیمت کی اسپر واجب ہو - جواب یہ ہو سکتا ہے کہ جب میقات پر احرام باندہ لیتا تو کچھ ضرورت تلبیہ نہ تھی مگر جب اسنے بغیر احرام کے تجاوز کیا تو اب اسپر عود کرنے مین احرام کے ساتھ تلبیہ ظاہر کرنا ضرور ہے - م - وعلی ہذا الخلاف اذا احرم بحجۃ بعد المجاوزۃ مکان العمرۃ فی جمیع ماذکرنا اور اگر اسنے میقات سے بغیر احرام تجاوز کرنے کے بعد بجاے عمرہ کے حج کا احرام باندھا ہو تو ان سب امور مین جو ہم نے ذکر کیے ہین امام ابو حنیفہ و صاحبین کا قول اسی اختلاف پر ہے - ف - پھر یہ سب اُسوقت کہ بعد احرام کے کوئی فعل عمرہ شروع کرنے سے پہلے عود کیا ہو - ولو عاد بعد ما ابتدأ الطواف واستلم الحجر لا یسقط عنہ الدم بالاتفاق - اور اگر اسنے طواف شروع کرنے وحجر اسود کو بوسہ دینے کے بعد میقات کی طرف عود کیا ہو تو بالاتفاق اُس سے قربانی کفارہ ساقط نہوگی - ف - خواہ تلبیہ کہتا ہوا لوٹے یا نہین - اور یہ قول جیسے ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ تعالیٰ کا بھی یہی قول ہے - مع - یہ سب اُسوقت کہ اُسنے احرام باندہ لیا ہو پھر میقات کو لوٹا - ولو عاد الیہ قبل الاحرام یسقط بالاتفاق - اور اگر احرام باندھنے سے پہلے وہ میقات کی طرف لوٹا تو بالاتفاق اُسکے ذمہ سے قربانی ساقط ہو جائیگی - ف - جب کہ اسنے میقات سے احرام باندھا - وہذا الذی ذکرنا - اور یہ سب جو ہم نے ذکر کیا - ف - کہ بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنے مین قربانی کفارہ واجب ہوتی ہے بوجوہ مذکورہ - اذا کان یرید الحج او العمرۃ - یہ اُسوقت کہ اُسکا ارادہ حج یا عمرہ کا ہو - ف - اور اگر اسکا یہ ارادہ نہو - فان دخل البستان لحاجتہ - پس اگر وہ بستان ہی عامر مین اپنی حاجت سے داخل ہوا - ف - مثلاً تجارت یا ملاقات وغیرہ کے واسطے حالانکہ وہ میقات سے احرام کرکے نہین گیا تو اسپر کچھ جرم نہین ہے - اب اگر وہ بستان سے مکہ معظمہ مین داخل ہونا چاہے - فلہ ان یدخل مکۃ بغیر احرام - تو اسکو اختیار ہے کہ بغیر احرام کے مکہ مین داخل ہو - ف - یعنی یہ ہین کہ بغیر میقات سے احرام لانے کے مکہ مین یہین سے احرام باندھکر داخل ہو سکتا ہے اور یہ معنی نہین کہ بغیر احرام کے مکہ مین داخل ہونا جائز ہے کیونکہ سب کتابین ناطق ہین کہ جو کوئی مکہ مین داخل ہونا چاہے اُسپر احرام لازم ہے خواہ نسک کا قصد ہو یا نہو - الفتح - لہذا فرمایا - ووقتہ البستان - اور بستانی کیواسطے میقات بھی موضع البستان ہے - ف - یعنی بستان سے احرام باندھنا اُسکے حق مین میقات سے احرام ہے کیونکہ یہی اُسکا میقات ہے - وہو وصاحب المنزل سواء - اور یہ شخص جو بستان مین داخل ہو گیا اور جو شخص کہ بستان کا رہنے والا ہے دونون یکسان ہین - ف - یعنی اس بات مین کہ اُنکے واسطے میقات یہی مقام ہے - اور اس آفاقی کو میقات آفاقی سے احرام لانے کی ضرورت نہین ہے - لان البستان غیر واجب التعظیم فلا یلزمہ الاحرام بقصدہ - کیونکہ بستان کوئی مقام واجب التعظیم نہین تو بستان کا قصد کرنے سے اسپر احرام باندھنا لازم نہ ہوگا - ف - بلکہ جائز نہین ہے پس بستان مین بغیر احرام داخل ہوگا - واذا دخلہ التحق باہلہ - اور جب بستان مین داخل ہو گیا تو بستان والون کے ساتھ لاحق ہو گیا - ف - اگرچہ پندرہ روز اقامت کی نیت نہ ہو - ع - وللبستانی ان یدخل مکۃ بغیر احرام للحاجۃ فکذلک لہ - اور بستان والے کو مکہ مین داخل ہونا اپنی ضرورت کے لیے بدون احرام کے جائز ہے تو اسکے واسطے بھی جائز ہے - ف - اسکے معنی بقول ابن الہمام رح یہ کہ میقات سے احرام لانے کے بغیر مکہ مین داخل ہو سکتا ہے رہا یہان سے احرام باندہ لینا تو فرض ہے - والمراد بقولہ ووقتہ البستان - اور یہ جو فرمایا کہ ووقتہ البستان یعنی بستانی کا میقات بستان ہے اس سے مراد یہ کہ - جمیع الحل الذی بینہ وبین الحرم - تمام حل جو اسکے و حرم کے

درمیان واقع ہے - ف - کوئی خصوصیت بستان کی نہیں ہے - وقد مر من قبل - اور یہ بیان پہلے گذرا - فلذا وقت الداخل الملحق بہ - پس یون ہی اُس شخص کا میقات جو بستان مین داخل ہو کر بستانی کے ساتھ ملا یا گیا ہے یہی بستان ہے - ف (فروع) جو کوئی مکہ مین بغیر احرام داخل ہونا چاہے اُسکا یہی حیلہ ہے کہ بستان مین داخل ہو - الکافی - اس حیلہ مین اعتراض ہے کہ جب اسکا اصلی قصد مکہ ہے تو اُسکو آفاقی مواقیت سے بغیر احرام تجاوز کرنا نہیں جائز ہے - المداد رح - مین کہتا ہون کہ بالفعل اسکا قصد یہ ہے کہ بستان مین تجارت وغیرہ کے لیے داخل ہوتا ہے اگرچہ اُسکو علم ہے کہ بستان سے مکہ کا قصد کریگا - لیکن معنی اسکے صرف یہ ہین کہ اسنے اس حیلہ سے میقات آفاقی سے احرام بچایا اگرچہ بستان سے باحرام داخل ہونا ضرور ہے جیسا کہ شیخ محقق نے تحقیق کی ہے - الحاصل جو آفاقی کہ بستان مین داخل ہو گیا وہ اور بستانی حکم مین واحد ہین - فان احرما من الحل - پھر اگر دونون نے یعنی داخل ہونے والے اور بستانی دونون نے حل سے احرام باندھا - ف - یعنی بقصد حج - ووقفا بعرفۃ لم یکن علیہما شی - اور دونون نے جاکر عرفات مین وقوف کیا تو دونون پر کچھ واجب نہین ہے - یرید بہ البستانی والداخل فیہ - ان دونون سے مراد ایک بستانی اور دوسرا بستان مین داخل ہونے والا - لانہما احرما من میقاتہما - کیونکہ ان دونون نے اپنی میقات سے احرام باندھا - ف - تو انپر کچھ جنایت کا کفارہ نہین کیونکہ جنایت ہی نہین ہے - پھر واضح ہو کہ ظاہر کلام مصنف رح یہ ہے کہ اہل بستان کے واسطے یہ حکم ہے کہ جب حج یا عمرہ کا قصد کرین تو بستان سے احرام باندھین اور جب کسی ضرورت کے واسطے سوائے زیارت بیت العتیق کے مکہ مین جا دین تو بغیر احرام جائز ہے کیونکہ حاجات کثیرہ لاحق ہوتی ہین اور ہر بار احرام مین مشقت وحرج شدید ہے پس جو شیخ ابن الہمام نے نقل کیا وہ آفاقی کے واسطے ہے اور یہ مسئلہ باب الاحرام مین گذر چکا ہے - ومن دخل مکۃ بغیر احرام - اور جو شخص کہ مکہ مین بغیر احرام کے داخل ہو گیا - ف - حالانکہ اُسکے داخلہ سے اُسپر حج یا عمرہ ہمارے نزدیک لازم ہے - ثم خرج من عامہ ذلک الی الوقت - پھر وہ اسی سال مین میقات کو گیا - واحرم بحجۃ علیہ - اور اسنے ایسے حج کا احرام باندھا جو اُسپر واجب ہے - ف - خواہ حج فرض ہو یا حج نذر ہو بلکہ خصوصیت حج نہین حتی کہ اُسنے احرام عمرہ واجبہ بنذر وغیرہ کا باندھا - اجزاہ ذلک من دخولہ مکۃ بغیر احرام - تو اسکو بغیر احرام کے مکہ داخل ہونے سے یہ نسک واجبہ کافی ہو گیا - ف - یعنی اول داخلہ کا حج یا عمرہ اس واجبی حج یا عمرہ سے ادا ہو گیا - وقال زفر رح لا یجزیہ وہو القیاس اعتبارا بما لزمہ بسبب النذر فصار کما اذا تحولت السنۃ - اور زفر رح نے کہا کہ یہ اسکو کافی نہ ہوگا اور قیاس یہی ہے بر قیاس اسکے جو بوجہ نذر کے لازم ہوا تو ایسا ہو گیا کہ گویا سال پلٹ گیا ہے - ف - یعنی وجہ قیاس یہ ہے کہ اول حج یا عمرہ تو داخل مکہ معظمہ ہونے سے واجب ہوا تھا اور یہ حج یا عمرہ پہلے سے واجب تھا تو دونون کا سبب مختلف ہے پس ایک سے دوسرا ادا نہ ہوگا جیسے کسی پر حج نذر تھا پھر مالداری سے حج الاسلام فرض ہوا تو حج الاسلام ادا کرنے سے حج نذر بالاتفاق ادا نہین ہوتا پس ایسا ہی یہان ہے کہ حج یا عمرہ واجبہ کے ادا کرنے سے جو نسک بوجہ داخلہ کے لازم آیا تھا ادا نہین ہوگا - کیونکہ دونون کا سبب مختلف ہے پس سبب کا بدلنا مانند سال بدلنے کے ہوگا حالانکہ سال بدل جانے مین بالاتفاق ادا نہین ہوگا - ولنا - اور ہماری دلیل - ف - یعنی استحسان - تو ہم نے استحسانا جان لیا کہ - انہ تلافی المتروک فی وقتہ - اسنے متروک حج یا عمرہ تحیہ کی تلافی اپنے وقت مین کر لی - ف - یعنی سال کے اندر اسطرح کہ فرض یا واجب کے ضمن مین اسکو ادا کر لیا اور کوئی علیحدہ حج یا عمرہ تعظیمی ادا کرنا مقصود نہین ہے - لان الواجب علیہ تعظیم ہذہ البقعۃ بالاحرام - کیونکہ اسپر واجب تو اس بقعہ معظمہ کی تعظیم

کرنا احرام کے ساتھ ہے - ف - تو واجب احرام کے ضمن میں یہ مقصود حاصل ہوجائیگا - کما اذا اتاہ محرما بحجۃ الاسلام
فی الابتداء - جیسے اگر ابتداء میں حجۃ الاسلام یعنی فریضہ حج کا احرام باندھے آتا - ف - تو تحیہ کے حج یا عمرہ سے کافی
ہوجاتا - یوں ہی اس سال کے اندر تلافی کرنا کافی ہوگیا - بخلاف ما اذا تحولت السنۃ لانہ صار دینا فی ذمتہ
برخلاف ایسی صورت کے کہ جب سال پلٹ گیا ہو کیونکہ تحیہ واجبہ اسکے ذمہ دین لازم ہوگیا - فلا یتادی الا باحرام
مقصود - تو نہیں ادا ہوگا کسی حال سے سوائے مقصود احرام کے ساتھ - ف - یعنی جو احرام کہ اسی دین کے ادا کرنے
کے قصد سے باندھا جاوے - کما فی الاعتکاف المنذور - جیسے نذر کے اعتکاف میں ہوتا ہے - ف - یعنی اس سال
اعتکاف رمضان کے نذر کی اور اعتکاف میں روزہ رکھنا لازم ہے - فانہ یتادی بصوم رمضان من ہذہ السنۃ دون
العام الثانی - تو اس سال کے روزہ رمضان کے ساتھ اعتکاف مذکور ادا ہوجائیگا نہ دوسرے سال کے رمضان
سے - ف - بلکہ ضرور ہے کہ رمضان کے سوائے کسی مہینہ میں اعتکافی روزہ کے ساتھ اعتکاف قضاء کرے - پھر واضح
ہو کہ اکثر کتابوں میں لکھا کہ جو کوئی مکہ معظمہ میں جانے کا قصد کرے اُسپر حج یا عمرہ لازم ہے اور امام مصنف رح نے فرمایا کہ
اسپر احرام لازم ہے - یہی صحیح ہے یعنی واجب کیا گیا کہ جو شخص مکہ معظمہ کا قصد کرے وہ ضرور احرام باندھکر جاوے پس اگر حج
وغیرہ کا قصد رکھتا ہو تو یہی احرام کافی ہے یا نہیں تو علٰحدہ احرام سے جاوے پھر یہ احرام کھل نہیں سکتا تاوقتیکہ اس سے
کوئی حج یا عمرہ ادا کرے کیونکہ احرام سے نکلنے کی سبیل ادائے افعال ہے جیسا کہ حج فاسد میں افعال پورے کرنا اسی وجہ
سے لازم ہیں - م - ومن جاوز الوقت فاحرم بعمرۃ - اور جس شخص نے میقات سے تجاوز کرکے عمرہ کا احرام باندھا
وافسدہا - اور عمرہ کو فاسد کر دیا - ف - بایں طور کہ چار پھیرے طواف سے پہلے جماع کر لیا - مضی فیہا - تو عمرہ کے
افعال میں گذر جاوے - ف - یعنی احرام سے نکلنے کے واسطے افعال پورے کرے اگرچہ عمرہ ادا نہ ہوگا - وقضاہا
اور عمرہ کو قضاء کرے - ف - جس وقت چاہے کچھ سال آیندہ کی قید مثل حج کے نہیں کیونکہ عمرہ کا وقت تمام سال ہے
علی ما مر سابقا - پس میقات سے احرام باندھکر عمرہ قضاء کرے - لان الاحرام تقع لازما - کیونکہ احرام تو لازم واقع
ہوتا ہے - ف - بدون افعال ادا کیے اس سے نکلنا ممکن نہیں ہے - فصار کما اذا افسد الحج - تو ایسا ہوگیا
جیسے حج کو فاسد کر دیا - ف - اور حج فاسد میں افعال پورے کریگا یوں احرام عمرہ میں ہے - ولیس علیہ دم لترک
الوقت - اور اسپر میقات چھوڑنے سے کفارہ کی قربانی لازم نہوگی - ف - اگرچہ فاسد کرنے کا کفارہ لازم ہے کیونکہ
جب اسنے عمرہ کو احرام میقات سے قضاء کیا تو اول تجاوز میقات بغیر احرام کا نقصان پورا ہوگیا جیسے نماز میں سہو ہوا
پھر فاسد ہوکر قضاء کی تو سجدہ سہو ساقط ہوگیا - م - وعلی قیاس قول زفر لا یسقط عنہ - اور قول زفر رح کے
قیاس پر دم ساقط نہ ہوگا - ف - یعنی زفر رح سے صریح روایت نہیں مگر اُنکے قول سابق پر قیاس کرکے نکالا کہ قربانی
ساقط نہ ہوگی - وہو نظیر الاختلاف - اور یہ اختلاف نظیر ہے اس اختلاف کی - ف - جو دو صورتوں میں ہے
اول - فی فائت الحج اذا جاوز الوقت بغیر احرام - ایسے شخص میں جس نے حج کو فوت کیا جب کہ وہ میقات
سے بغیر احرام تجاوز کر گیا ہے - ف - یعنی بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کیا مگر اُسکو حج نہیں ملا - اور دوم فیمن
جاوز الوقت بغیر احرام واحرم بالحج ثم افسد حجتہ - ایسے شخص میں جس نے بغیر احرام کے میقات سے
تجاوز کیا پھر حج کا احرام باندھا پھر اُسکو فاسد کر دیا - ف - مثلاً قبل وقوف عرفہ کے جماع کر لیا - تو ان دونوں
شخصوں پر آیندہ قضاء میں میقات سے احرام لانے سے اول تجاوز کا دم ساقط ہوگیا اور زفر رح کے نزدیک ساقط
نہ ہوگا - وہو یعتبر المجاوزۃ ہذہ - اور زفر رح اس تجاوز میقات بغیر احرام کو قیاس کرتے ہیں - بغیر ما من

المحظورات - اسکے سواے دیگر ممنوعات پر - ف - چنانچہ دیگر ممنوعات مانند خوشبو لگانے وغیرہ سے جو کفارہ
دم واجب ہوا وہ قضاء سے ساقط نہ ہوگا تو بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کا کفارہ بھی قضاء سے ساقط نہ ہوگا -
لیکن مخفی نہیں کہ دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ خوشبو لگانے وغیرہ کا جرم ہو چکا اسکی تلافی نہیں بخلاف میقات سے
تجاوز کے کہ اسکی تلافی ہے - تو فرق کے باوجود قیاس صحیح نہ ہوگا - ولنا انہ یصیر قاضیا حق المیقات بالاحرام
منہ فی القضاء - اور ہماری دلیل یہ کہ قضاء میں وہ شخص میقات سے احرام باندھنے میں میقات کا حق ادا کرنیوالا
ہو جائیگا - وہو یحکی الفائت - اور قضاء اسکی حکایت کرتا ہے جو فوت ہوا - ف - گویا فوت شدہ کا قائم مقام
ہے تو گویا اسنے بغیر احرام کے میقات سے تجاوز نہیں کیا - ولا یتقدم بہ غیرہ من المحظورات - اور قضاء کے
ذریعہ سے دیگر محظورات سے دم نہیں ہوتے ہیں - ف - پس اگر قضاء میں اسنے خوشبو نہیں لگائی تو اس سے
وہ دم نہ ہوا کہ گویا اسنے اول میں خوشبو نہیں لی تھی - کیونکہ ایک وقت ایک گناہ کرنے سے دوسرے زمانہ کا کرنا نہیں چھٹتا
ہے - فوضح الفرق - تو فرق کھل گیا - ف - یعنی بغیر احرام تجاوز میقات میں - اور دوسرے ممنوعات کرنے میں
فرق ظاہر ہوا کہ قضاء سے دیگر ممنوعات نہیں مٹتے ہیں بخلاف حق میقات کے کہ وہ پورا ہوجاتا ہے کیونکہ قضاء تو سابق فائت
کی ہے لہذا اگر اول مرتبہ فاسد نہ کیا ہو بلکہ پورا کیا ہو پھر دوسرے سال دوسرا میقات سے ادا کیا تو اول میں میقات
سے تجاوز کا کفارہ لازم رہیگا کیونکہ دوسرا عقد مستقل ہے اول کا قائم مقام نہیں ہے - م - واذا خرج المکی یرید الحج فاحرم
اور اگر مکی حرم سے حل کو نکلا درحالیکہ حج کا ارادہ رکھتا ہے پس اسنے احرام باندھا - ف - یعنی حل سے - ولم
یعد الی الحرم ووقف بعرفۃ - اور حرم کی طرف نہیں لوٹا اور عرفات کا وقوف کیا - ف - یعنی حل سے باہر ہی باہر
عرفات کو چلا گیا - فعلیہ شاۃ - تو اس کی پر ایک بکری واجب ہے - ف - کیونکہ اسنے میقات سے تجاوز کیا - لان
وقتہ الحرم وقد جاوزہ بغیر احرام - کیونکہ مکی کا میقات تو حرم ہے اور حال یہ کہ وہ اپنے میقات سے بغیر احرام تجاوز
کر گیا - ف - اور تلافی نہ کی - اور اگر بضرورت حل میں آیا ہو تو اسپر کچھ نہیں - السروجی ع - فان عاد الی الحرم
ولبی او لم یلب - پھر اگر مکی مذکور نے (عرفات جانے سے پہلے) حرم کو عود کیا اور تلبیہ کہا یا نہیں کہا - ف - یعنی
تلبیہ کہتا ہوا لوٹا یا نہیں - فہو علی الاختلاف الذی ذکرناہ فی الآفاقی - تو اسکا حکم اسی اختلاف پر ہے جو ہم نے آفاقی
کے مسئلہ میں بیان کیا - ف - یعنی زفر رح کے نزدیک کسی طرح قربانی مذکور ساقط نہ ہوگی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک
اگر تلبیہ کہتا ہوا لوٹا ہے تو ساقط ہے ورنہ نہیں - اور صاحبین کے نزدیک صرف حرم کو لوٹنے سے ساقط ہے - والمتمتع اذا فرغ
من عمرتہ ثم خرج من الحرم فاحرم - اور متمتع جب عمرہ سے فارغ ہوا پھر حرم سے باہر ہوکر احرام حج باندھا - ف -
حالانکہ بمنزلہ مکی کے اسکا میقات حرم تھا تو دو حال سے خالی نہیں کہ وہ اپنی میقات یعنی حرم کو لوٹا یا نہیں - اگر نہیں لوٹا - و
وقف بعرفۃ - اور عرفات میں وقوف کر لیا - فعلیہ دم - تو متمتع مذکور پر کفارہ قربانی واجب ہے - لانہ لما دخل مکۃ
واتی بافعال العمرۃ صار بمنزلۃ المکی - کیونکہ جب وہ مکہ میں داخل ہوکر افعال عمرہ بجالایا تو بمنزلہ مکہ والے کے ہوگیا
واحرام المکی من الحرم لما ذکرنا - اور مکہ والے کا احرام حرم سے ہے بوجہ اسکے جو ہم سابق ذکر کر چکے - ف - یعنی
فصل مواقیت میں - تو اس متمتع نے اپنا میقات حرم چھوڑ دیا - فیلزمہ الدم بتاخیرہ عنہ - تو حرم سے احرام تاخیر کرنے
سے اسپر قربانی کفارہ لازم ہے - ف - کیونکہ بعد تاخیر کے اسنے تدارک و تلافی بھی نہیں کی - فان رجع الی الحرم
واہل فیہ قبل ان یقف بعرفۃ فلا شیئ علیہ - پھر اگر وقوف عرفہ سے پہلے متمتع مذکور حرم کو واپس آیا اور اسمیں تلبیہ
کہا تو اسپر کچھ لازم نہیں رہا - ف - یہ امام ابوحنیفہ رح کے قول پر ہے - وہو علی الخلاف الذی تقدم فی الآفاقی

اور یہ مسئلہ اسی اختلاف پر ہے جو آفاقی کی صورت میں گذرا۔ ف۔ جب کہ میقات سے بغیر احرام تجاوز کیا۔ صاحبین کے نزدیک حرم میں واپس جانے سے بدون تلبیہ کے دم ساقط ہے اور زفر رح کے نزدیک کسیطرح ساقط نہوگا۔م

باب اضافۃ الاحرام

یہ باب احرام کو مضاف کرنے کے بیان میں ہے۔ اضافۃ الاحرام۔ یعنی احرام عمرہ کو حج کی طرف یا برعکس ملانا۔ واضح ہو کہ ایام حج میں آفاقی کو عمرہ و حج جمع کرنا بطور قران یا تمتع کے صحیح ہے اور مکی کے حق میں صحیح نہیں ہے۔ قال ابو حنیفۃ اذا احرم المکی بعمرۃ وطاف لہا شوطا۔ امام ابو حنیفہ رح نے کہا کہ اگر مکی نے عمرہ کا احرام باندھا اور اسکا طواف ایک پھیر کر لیا۔ ف۔ یعنی چار سے کم کچھ شروع کر لیا۔ ثم احرم بالحج۔ پھر حج کا احرام باندھا۔ فانہ یرفض الحج۔ تو وہ حج کو ترک کر دے۔ وعلیہ لرفضہ دم۔ اور اسپر حج توڑنے کے وجہ سے ایک قربانی واجب ہوگی۔ وعلیہ حجۃ وعمرۃ۔ اور اسپر ایک حج و عمرہ واجب ہوگا۔ ف۔ بوجہ قضاے شروع کے کیونکہ ہر قضاے حج میں حج کے ساتھ عمرہ ہوتا ہے۔ وقال ابو یوسف ومحمد رفض العمرۃ احب الینا۔ اور ابو یوسف و محمد رح نے کہا کہ ہمارے نزدیک عمرہ کو ترک کرنا بہتر ہے۔ ف۔ اگرچہ ترک حج جائز ہے جب کہ عمرہ چار پھیر سے کم کیا ہو۔ وقضاہا وعلیہ دم لرفضہا۔ اور عمرہ کو قضا کر لے اور عمرہ ترک کرنے کی وجہ سے اسپر قربانی کفارہ واجب ہوگی۔ لانہ لابد من رفض احدہما۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ عمرہ و حج میں سے کسی کو ایک چھوڑنا ضروری ہے۔ لان الجمع فی حق بینہما للمکی غیر مشروع۔ کیونکہ مکی کے حق میں عمرہ و حج کو جمع کرنا شروع نہیں ہے والعمرۃ اولی بالرفض۔ اور ترک کے واسطے عمرہ زیادہ لائق ہے۔ ف۔ بہ نسبت حج کے۔ لانہا ادنی حالا۔ کیونکہ عمرہ رتبہ میں کمتر۔ واقل اعمالا۔ اور اعمال میں تھوڑا۔ وایسر قضاء۔ اور قضا کی راہ سے زیادہ آسان ہے۔ لکونہا غیر موقتۃ۔ کیونکہ عمرہ کسی وقت سے موقت نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ سواے عیدین و تشریق کے سال کے سب دنوں میں جائز ہے۔ وکذا اذا احرم بالعمرۃ ثم بالحج ولم یات بشئ من افعال العمرۃ۔ اور اسی طرح جب عمرہ کا احرام باندھا پھر حج کا احرام باندھ لیا اور افعال عمرہ میں سے کچھ بھی نہیں کیا۔ ف۔ تو باتفاق عمرہ کو ترک کر دے۔ الکافی مع۔ لما قلنا۔ بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے۔ ف۔ یعنی کم درجہ و کم عمل و اسکی قضا آسان ہے۔ فان طاف للعمرۃ اربعۃ اشواط۔ اور اگر مکی نے عمرہ کے واسطے چار پھیرے طواف کر لیے۔ ف۔ یعنی نصف سے زائد۔ ثم احرم بالحج رفض الحج بلا خلاف۔ پھر اسنے حج کا احرام باندھا تو بلا خلاف حج کو توڑ دے۔ لان للاکثر حکم الکل۔ کیونکہ اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے۔ ف۔ تو گویا اسنے کل طواف کر لیا۔ فتعذر رفضہا۔ تو عمرہ کو ترک کرنا متعذر ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ عمرہ تو یہی طواف کعبہ ہے۔ کما اذا فرغ منہا۔ مانند اس صورت کے کہ جب عمرہ سے فارغ ہو چکا ہو۔ ف۔ کہ اسوقت عمرہ ترک کرنے کی کچھ معنی نہیں ہیں حاصل طواف عمرہ کے سات پھیروں سے جب نصف سے زائد کر چکا تو باتفاق عمرہ کا ترک کرنا متعذر ہے۔ وکذلک اذا طاف للعمرۃ اقل من ذلک عند ابی حنیفۃ۔ اور یوں ہی جب عمرہ کے واسطے چار سے کم پھیرے کیے ہوں تو بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک عمرہ کا ترک کرنا متعذر ہے۔ ف۔ اور صاحبین کے نزدیک متعذر نہیں ہے۔ لہ ان احرام العمرۃ قد تاکد باداء شئ من اعمالہا واحرام الحج لم یتاکد۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عمرہ کا احرام بوجہ اسکے اعمال میں سے کچھ ادا کرنے کے متاکد ہو گیا یعنی مضبوط و مستحکم ہو گیا اور حج کا احرام ابھی متاکد نہیں ہوا ہے۔ ورفض غیر المتاکد ایسر۔ اور حال یہ ہے کہ جو احرام غیر متاکد ہے اسکو ترک کرنا آسان ہے۔ ف۔ پس اسی پر عمل کرنا لازم ہوا۔ ولان فی رفض العمرۃ والحالۃ ہذہ ابطال العمل۔ اور اس دلیل سے کہ عمرہ چھوڑنے میں جب کہ صورت یہ ہو یعنی کچھ شروع کر دیا ہے عمل کو باطل کرنا ہے

آتا ہے - ف - اور یہ حرام ہے چنانچہ نوافل الصلوٰۃ مین مدلل گذرا - وفی رفض الحج امتناع عنہ - اور حج چھوڑنے مین اُس سے امتناع ہے - ف - یعنی عمل سے باز رہنا لازم آتا ہے نہ باطل کرنا اور یہ جائز ہے چنانچہ نفل نماز کو ابتداء سے نہ پڑھنا جائز ہے لیکن شروع کر کے باطل کرنا حرام ہے - وعلیہ دم بالرفض ایہما رفضہ لانہ تحلل قبل اوانہ - اور کمی پر ایک قربانی لازم ہوگی بوجہ ترک کرنے کے کسی کو دونون مین سے ترک کرے کیونکہ حلال ہونیکے وقت آنے سے پہلے وہ احرام سے حلال ہوگیا - ف - لیکن گناہ نہ ہوگا - لتعذر المضی فیہ - کیونکہ اِسکو پورا کرنا متعذر ہے - ف - بوجہ ممانعت شرعی کے - فکان فی معنی المحصر - تو محصر کے معنی مین ہوگیا - ف - محصر وہ کہ دشمن وغیرہ کی وجہ سے ادائے نسک سے روکا گیا و ممنوع ہوا تو یہ کمی بھی شرعًا دونون کو پورا کرنے سے ممنوع ہوا ہے تو جیسے محصر پر ایک قربانی آتی ہے اُسپر بھی حج یا عمرہ کسی کے ترک کرنے و حلال ہونے سے قربانی لازم ہوگی - الا ان فی رفض العمرۃ قضاءہا لاغیر وفی رفض الحج قضاؤہ وعمرۃ لانہ فی معنی فائت الحج - مگر دونون مین اتنا فرق ہے کہ عمرہ ترک کرنے مین صرف عمرہ کی قضا ہے نہ کچھ زیادہ - اور حج کے ترک کرنے مین قضاے حج اور ایک عمرہ ہے کیونکہ وہ حج فوت ہونے والے کے معنی مین ہے - ف - یعنی احرام باندھکر گیا مگر حج نہین پایا تو اِسپر حج مع عمرہ قضا مین لازم ہے - وان مضی علیہما اجزاہ - اور اگر کمی دونون کو پورا کر گیا تو کافی ہے - ف - یعنی عمرہ و حج کو پورا کر لیا باوجود ممانعت شرعی کے تو ادا ہوگیا - لانہ ادی افعالہما کما التزمہما - کیونکہ اِسنے دونون کے افعال کو جیسے دونون کا التزام کیا تھا ادا کر دیا - ف - تو التزام احرام کے موافق ہوگیا - غیر انہ منہی عنہ - سوائے اتنی بات کے کہ جمع کرنا ممنوع شرعی ہے - والنہی لا یمنع تحقق الفعل علی ما عرف من اصلنا - اور نہی فعل کے تحقق سے مانع نہین بنا بر آنکہ ہماری اصل مین معلوم ہوا - ف - یعنی اصول الفقہ مین مذکور ہے کہ جس فعل سے نہی ہو وہ دلیل اِسکے شروع ہونے کی ہے باین معنی کہ یہ فعل متحقق ہوتا ہے بخلاف نفی کے کہ وہ عدم ہے پس نہی و نفی مین یہی فرق ہے کہ جس فعل سے نفی کی گئی اُسکا تحقق نہ ہوگا اور جس سے نہی ہو وہ متحقق ہوگا تو یہان کمی سے حج و عمرہ متحقق ہوجائیگا - وعلیہ دم - اور اِسپر ایک قربانی کفارہ لازم ہوگی - لجمعہ بینہما - کیونکہ اِسنے دونون کو جمع کر دیا - لانہ تمکن النقصان فی عملہ لارتکابہ المنہی عنہ - کیونکہ ممنوع فعل کے مرتکب ہونے سے اِسکے عمل مین نقصان بیٹھ گیا - ف - تو اِس نقصان کا جبر یعنی پورا کرنا قربانی سے ہے - وہذا فی حق المکی دم جبر - اور جمع حج و عمرہ مین جو قربانی لازم آئی وہ کمی کے حق مین دم الجبر ہے - ف - یعنی جبر نقصان کے واسطے کفارہ کے طور پر ہے پس اِسمین سے کھانا سوائے فقرا کے جائز نہین - وفی حق الآفاقی دم شکر - اور آفاقی کے حق مین شکر کی قربانی ہے - ف - خواہ جمع کرنا بطور قران میسر ہو یا بطور تمتع میسر ہو بہرحال وہ شکریہ کی قربانی ہے تو اِسمین سے کھانا جائز ہے - ومن احرم بالحج ثم احرم یوم النحر بحجۃ اخری فان حلق فی الاولی لزمتہ الاخری ولا شیء علیہ - اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا پھر دسوین ذی الحجہ روز قربانی کو دوسرے حج کا احرام باندھا پس اگر اول حج مین حلق کر لیا ہو تو دوسرا حج لازم ہوگا اور اِسپر کچھ واجب نہین ہے - ف - کیونکہ اِسنے دو احرام جمع نہین کیے جو کہ بدعت ہے اور دوسرا حج آیندہ سال ادا کرے اُسوقت تک محرم رہیگا ع - وان لم یحلق فی الاولی لزمتہ الاخری وعلیہ دم قصر اولم یقصر - اور اگر اِسنے اول حج مین حلق نہین کیا ہے تو بھی دوسرا اِسپر لازم ہوگا اور اِسپر ایک قربانی کفارہ واجب ہوگی خواہ کتروا دے یا نہ کتروا دے - ف - یعنی بعد احرام دوسرے حج کے چاہے حلق یا قصر کرے یا نہ کرے - ن - عند ابی حنیفۃ رح - یہ امام ابو حنیفہ رح

کے نزدیک ہے۔ وقالا ان لم یقصر فلا شئی علیہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر حلق نہ کرے تو اُسپر کچھ لازم نہ ہوگا۔ ف۔ اور اگر قصر کرے تو دم لازم ہوگا۔ لان الجمع بین احرامی الحج او احرامی العمرۃ بدعۃ فاذا حلق فھو انکان نسکا فی الاحرام الاول فھو جنایۃ علی الثانی لانہ فی غیر اوانہ فلزمہ الدم بالاجماع۔ امام و صاحبین کی تقریر دلیل یہ ہے کہ حج کے دو احرام یا عمرہ کے دو احرام جمع کرنا بدعت ہے پھر جب اسنے حلق کیا یعنی احرام اول کا حلق کیا تو حلق کرنا اگرچہ احرام اول کا ایک نسک ہے وہ دوسرے احرام پر جنایت ہے کیونکہ دوسرے احرام کے زمانہ حلق سے پہلے ہے تو باجماع اس حلق سے دم لازم ہوگا۔ ف۔ رہا حلق نہ کرے تو بھی امام رح کے نزدیک لازم اور صاحبین کے نہیں۔ تو کہا کہ۔ وان لم یحلق حتی حج فی العام القابل۔ اور اگر اسنے حلق یا قصر نہ کیا اور بہا برا احرام اول و دوم میں رہا یہانتک کہ آئندہ سال میں حج دوم کیا۔ ف۔ اور دسوین کو وقت پر حلق یا قصر کیا حتی کہ دونوں احرام سے حلال ہوا۔ فقد آخر الحلق عن وقتہ فی الاحرام الاول۔ تو شک نہین کہ اول احرام کے وقت حلق سے حلق کو تاخیر دے۔ ف۔ حتی کہ ایک سال کے بعد حلق کیا۔ وذلک یوجب الدم عند ابی حنیفۃ۔ اور ایسا کرنا یعنی نسک کو اپنے وقت سے تاخیر دینا ابو حنیفہ رح کے نزدیک کفارۂ قربانی واجب کرتا ہے۔ وعندہما لا یلزمہ شئی علی ما ذکرنا۔ اور صاحبین کے نزدیک تاخیر سے کچھ لازم نہین آتا چنانچہ ہم ذکر کر چکے۔ فلہذا سوّی بین التقصیر وعدمہ عندہ۔ پس اسی اصل کی وجہ سے امام رح کے نزدیک مُنڈانے اور نہ مُنڈانے مین یکسان حکم کیا گیا۔ ف۔ یعنی خواہ حلق کرے یا نہ کرے دونوں طرح اُسپر کفارہ دم واجب ہوگا لیکن حلق کرنے مین بوجہ دوسرے احرام مین جنایت کے اور حلق نہ کرنے مین بوجہ تاخیر کے دم لازم ہے۔ وشرط التقصیر عندہما۔ اور صاحبین کے نزدیک قصر کرنا شرط کیا گیا۔ ف۔ یعنی تاخیر سے کچھ لازم نہین اور حلق کر لینے مین احرام دوم پر جنایت ہے۔ ومن فرغ من عمرتہ الا التقصیر فاحرم باخری فعلیہ دم۔ اور جو شخص اپنے عمرہ سے فارغ ہوا سواے سر مُنڈانے یا کترانے کے پھر دوسرے عمرہ کا احرام باندھا تو اُسپر کفارہ کی قربانی واجب ہے۔ لاحرامہ قبل الوقت۔ کیونکہ اسنے وقت سے پہلے احرام باندھا۔ ف۔ کیونکہ اول احرام سے سر مُنڈا کر یا کترا کر باہر ہونے کے بعد وقت تھا۔ لانہ جمع بین احرامی العمرۃ وہذا مکروہ فیلزمہ الدم وہو دم جبر وکفارۃ۔ اسلیے کہ اسنے عمرہ کے دو احرام جمع کر دیے اور یہ بدعت مکروہ ہے تو اسپر قربانی لازم ہوگی اور یہ قربانی جبر نقصان وکفارہ کی ہے۔ ف۔ اسواسطے کہ دونوں عمرے کے افعال جمع ہوے جاتے ہین برخلاف دو حج کے کہ انمین ایک حج دوسرے سال مین ادا کیا جائیگا۔ ن۔ ومن اہل بالحج۔ اور جس آفاقی نے حج کا تلبیہ کہا۔ ف۔ یعنی احرام باندھا اور ہنوز کچھ شروع نہین کیا۔ ثم احرم بعمرۃ۔ پھر عمرہ کا احرام باندھا۔ لزماہ۔ دونوں (حج وعمرہ) اسپر لازم ہونگے۔ لان الجمع بینہما مشروع فی حق الآفاقی۔ والمسئلۃ فیہ۔ اسلیے کہ آفاقی آدمی کے حق مین حج وعمرہ جمع کرنا شرع ہے اور یہ مسئلہ آفاقی کے حق مین ہے۔ فیصیر بذلک قارنا۔ پس آفاقی ایسا کرنے سے قارن ہو جائیگا۔ ف۔ کیونکہ قارن وہی کہ جسکا احرام عمرہ وحج کا جمع ہوکر افعال شروع ہون۔ لکنہ اخطاء السنۃ فیصیر مسیئا۔ لیکن اسنے سنت سے خطا کی تو برا کرنے والا ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ سنت تو احرام عمرہ وحج ہے یا اول عمرہ کا احرام پھر حج کا تلبیہ کہنا جیسا کہ قران مین تا دلیل احادیث مین گذرا۔ پھر اُسکو چاہیے کہ اول افعال عمرہ ادا کرے پھر حج جیسا قارن کرتا ہے۔ م۔ فلو وقف بعرفات ولم یات بافعال العمرۃ فھو رافض لعمرتہ۔ اور اگر وہ افعال عمرہ بجا نہ لایا اور وقوف عرفات کر لیا تو وہ اپنے عمرہ کا ترک کرنے والا ہو گیا۔ لانہ تعذر علیہ اداؤہا۔ کیونکہ اب ادای عمرہ

متعذر ہی۔ ف۔ اگر وہم ہو کہ بعد حج کے ادا کریگا تو جواب یہ کہ نہیں۔ اذ ہی مبنیۃ علی الحج غیر مشروعۃ۔ اسلیے
کہ عمرہ اس حالت سے کہ وہ حج پر مبنی ہو غیر مشروع ہی۔ ف۔ بلکہ عمرہ پر حج مبنی کرنا معلوم ہوا۔ اگر وہم ہو کہ حضرت
ام المومنین عائشہ رضنے بعد حج کے تنعیم سے عمرہ کیا ہی۔ جواب ہان وہ دوسرا احرام تھا بس تمتع مین ممکن ہی اور قران
یک احرام مین نہین۔ پھر رفض عمرہ سے دم و قضاء لازم ہوگی۔ اور واضح ہو کہ ابو حنیفہ رح نے عبد الملک بن عمیر
سے روایت کی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ہم کو آگاہ کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عائشہ رضی اللہ عنہا
کو بوجہ عمرہ ترک کرنے کے قربانی کفارہ کا حکم دیا۔ الکفتح۔ فان توجہ الیہا لم یکن رافضا حتی یقف۔ اور اگر
یہ شخص عرفات کی طرف چلا تو ابھی عمرہ ترک کرنے والا نہ ہو جائیگا یہانتک کہ عرفہ کا وقوف کرے۔ ف۔ تب
عمرہ رفض ہو جائیگا۔ وقد ذکرناہ من قبل۔ اور اسکو ہم پہلے بیان کر چکے۔ ف۔ باب القران مین۔ واضح
ہو کہ طواف القدوم داخل افعال حج ہی چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے قران مین اشارہ کیا۔ فان طاف للحج۔ اگر
اسنے حج کا طواف کر لیا۔ ف۔ یعنی طواف القدوم۔ ثم احرم بعمرۃ۔ پھر اسنے عمرہ کا احرام باندھا۔ فمضی
علیہما۔ پس دونون پر گذر گیا۔ ف۔ یعنی دونون ادا کر گیا بدون کسی کو توڑنے یا فاسد کرنے کے۔ لزماہ و
علیہ دم۔ تو دونون اسپر لازم ہوے اور اسپر ایک قربانی واجب ہی۔ ف۔ واضح ہو کہ دونون کا لازم ہونا تو
احرام ہی سے ہو گیا۔ رہا قربانی واجب ہونا تو اس قید سے کہ دونون ادا کر گیا اسی واسطے یہ شرط مقدم کر دی پس
حاصل یہ کہ احرام حج باندھکر طواف قدوم کیا پھر عمرہ کا احرام باندھا تو دونون اسپر لازم ہوے پھر اگر دونون کو
پورا کر گیا اسطرح کہ اول عمرہ پھر حج ادا کیا تو اسپر ایک قربانی واجب ہی۔ لجمعہ بینہما۔ بوجہ حج و عمرہ جمع کرنے کے۔
لان الجمع بینہما مشروع علی ما مر فصح الاحرام بہما۔ کیونکہ حج و عمرہ جمع کرنا مشروع ہی بنابر آنکہ پہلے گذرا تو دونون
کا احرام صحیح ہو گیا۔ ف۔ تو دونون اسپر لازم ہو گئے۔ اگر وہم ہو کہ طواف حج کے بعد عمرہ نہین ہو سکتا تو
دفع کر دیا کہ۔ والمراد بہذا الطواف طواف التحیۃ۔ مراد اس طواف سے طواف التحیۃ۔ ف۔ یعنی طواف قدوم
ہی نہ طواف زیارت۔ وانہ سنۃ ولیس برکن۔ اور طواف القدوم سنت ہی اور کچھ رکن نہین ہی۔ حتی لا یلزم
بترکہ شیٔ۔ حتی کہ اسکے ترک کرنے سے اسپر کچھ لازم نہین ہوتا۔ ف۔ پس اس طواف ادا کرنے سے حج کا کوئی
رکن ادا نہین کیا۔ واذا لم یات بما ہو رکن یمکنہ ان یاتی بافعال العمرۃ ثم بافعال الحج۔ اور جب اسنے
ایسا فعل نہین کیا جو رکن ہو تو اسکو ممکن ہی کہ عمرہ کے افعال ادا کرے پھر حج کے افعال ادا کرے۔ ف۔ لہذا
عمرہ بھی اپنے احرام سے لازم ہو گیا۔ فلہذا لو مضی علیہما۔ لہذا اگر دونون کو پورا کر گیا۔ ف۔ کسی کو فاسد
نہ کیا۔ جاز و علیہ دم لجمعہ بینہما۔ تو جائز ہی اور اسپر دونون کے جمع کرنے کی وجہ سے ایک قربانی لازم ہوگی۔ ف۔
پھر شمس الائمہ وغیرہ نے کہا کہ یہ قربانی مثل قارن کے شکر کی قربانی ہی اور فخر الاسلام رح نے کہا کہ۔ وہو دم کفارۃ
و جبر۔ یہ قربانی کفارہ و جبر نقصان کی ہی۔ ہو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہی۔ لانہ بان بافعال العمرۃ علی افعال
الحج من وجہ۔ کیونکہ ایک وجہ سے وہ حج کے افعال پر عمرہ کے افعال کو مبنی کرنے والا ہوا۔ ف۔ اور یہ مکروہ
ہی کیونکہ طواف القدوم اگرچہ سنت ہی مگر افعال حج اسی سے شروع کیے جاتے ہین اور اسکا سنت ہونا تو عمرہ لازم ہونے
کو مفید ہی نہ آنکہ ہنوز حج کا کوئی فعل بھی شروع نہین کیا۔ لہذا مسئلہ مین روایت ہی کہ۔ ویستحب ان یرفض
عمرتہ۔ اور مستحب ہی کہ اپنے عمرہ کو توڑ دے۔ لان احرام الحج قد تاکد بشیٔ من اعمالہ۔ کیونکہ حج کا کچھ عمل کرنے
سے احرام حج متاکد ہو گیا ہی۔ بخلاف ما اذا لم یطف للحج۔ بخلاف اس صورت کے جب حج کے واسطے طواف

قدم ذکیا ہو۔ ف۔ پھر عمرہ کا احرام باندھا تو عمرہ توڑنا مستحب نہین بلکہ عمرہ پھر حج ادا کیا جاوے اور آخر مین قران
کی قربانی یعنی شکر کی قربانی واجب ہے۔ واذا رفض عمرتہ یقضیہا۔ اور جب استحبابا عمرہ کو توڑ دیا تو اُسکو قضا
کرے۔ لصحۃ الشروع فیہا۔ کیونکہ عمرہ مین شروع صحیح ہو چکا۔ ف۔ کیونکہ آفاقی کے واسطے جمع مشروع ہے۔ و
علیہ دم لرفضہا۔ اور اُسپر ایک قربانی لازم ہے بوجہ عمرہ ترک کرنے کے۔ ف۔ پھر عمرہ سواے عرفہ وعید وتشریق
کے جب چاہے قضا کرے۔ ومن اہل بعمرۃ فی یوم النحر او فی ایام التشریق لزمتہ۔ اور جس شخص نے احرام باندھا
عمرہ کا یوم النحر مین یا ایام تشریق مین تو اُسپر عمرہ لازم ہوگا۔ لما قلنا۔ بوجہ اِسکے جو ہم بیان کر چکے۔ ف۔ کہ شروع
صحیح ہے اور وہ احرام سے حاصل۔ ویرفضہا۔ اور اِس عمرہ کو توڑ دے۔ ای یلزمہ الرفض۔ یعنی اُسپر توڑ دینا
واجب ہے۔ لانہ قد ادی رکن الحج۔ کیونکہ اِسنے رکن حج کو ادا کیا۔ ف۔ یعنی طواف زیارت جب کہ یوم النحر
فیصیر بانیا افعال العمرۃ علی افعال الحج من کل وجہ۔ تو وہ ہر وجہ سے افعال حج پر افعال عمرہ بنی کرنے والا
ہو جائیگا۔ ف۔ یعنی بحسب صورت بھی اور بحسب معنی بھی۔ وقد کرہت العمرۃ فی ہذہ الایام ایضا علی ما نذکرہ۔
اور ان ایام مین عمرہ مکروہ بھی ہے بنابر آنکہ ہم اِسکو ذکر کرینگے۔ فلہذا یلزمہ رفضہا۔ پس اِسی وجہ سے اِسپر عمرہ ترک کرنا
لازم ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ نہایہ مین مسئلہ مذکور کو مقید کیا کہ عمرہ کا احرام باندھا یوم النحر مین قبل طواف زیارت یا قبل
حلق کے۔ اور عنایہ مین کہا کہ ظاہر اطلاق ہے یعنی قبل طواف زیارت وحلق ہو یا بعد حلق وطواف کے ہو یہی حکم ہے۔ کما فی
العینی۔ پھر اگر قبل طواف ہو تو ظاہر ہے کہ بعد احرام عمرہ کے طواف واقع ہوا ظاہر وباطن دونون طرح افعال عمرہ مبنی بر
حج ہوئے اور اگر بعد طواف ہو پس اگر طواف یوم النحر کو کیا پھر اسی روز احرام عمرہ باندھا تو ظاہر صورت مین بناے عمرہ
بر حج ہے نہ باطن مین خصوص جب کہ احرام عمرہ بعد دسوین کے ہو اور حدیث عائشہ رض مین ظاہر ہے کہ طواف وداع سے
پہلے عمرہ کیا۔ فافہم۔ م۔ فان رفضہا فعلیہ دم لرفضہا وعمرۃ مکانہا۔ پس جب عمرہ کو ترک کر دیا تو اسپر عمرہ چھوڑنے
کی قربانی اور بجاے اِس عمرہ کے عمرہ واجب ہے۔ لما بینا۔ بوجہ اِسکے جو ہم بیان کر چکے۔ فان مضی علیہا اجزاہ۔
اور اگر وہ عمرہ پر سار گیا تو کافی ہو گیا۔ لان الکراہۃ۔ اسواسطے کہ کراہت۔ ف۔ ذاتی نہین ہے بلکہ۔ لمعنی فی غیرہا
ایسے معنی کی وجہ سے ہے جو عمرہ کے غیر مین ہین۔ وہو کونہ مشغولا فی ہذہ الایام باداء بقیۃ اعمال الحج۔ اور یہ معنی
اِسکا مشغول ہونا ان ایام مین باقی اعمال حج ادا کرنے مین۔ ف۔ یعنی عمرہ ان ایام مین مکروہ ہونا صرف اسوجہ سے
کہ ابھی طواف زیارت ورمی اجمار وغیرہ بقیہ افعال حج مین مشغول ہے۔ فتجب تخلیص الوقت لہ تعظیما۔ تو تعظیم کے
واسطے اُسکے لیے وقت کو سب کام سے خالص کرنا واجب ہے۔ ف۔ تو عمرہ مین مشغول ہونا مکروہ تحریمی ہے پس عمرہ خود
مکروہ نہین بلکہ ان معنی سے جو غیر مین موجود ہین کراہت آئی لہذا عمرہ بنظر ذات خود ادا ہو گیا۔ وعلیہ دم۔ اور اُسپر قربانی
واجب ہوئی۔ لجمعہ بینہما اما فی الاحرام۔ بوجہ دونون مین جمع کرنے کے یا تو جمع کرنا احرام مین۔ ف۔ یعنی حج کے
حلق سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا ہو۔ ع۔ او فی الاعمال الباقیۃ۔ یا جمع باقی اعمال حج مین۔ ف۔ جب کہ حلق
کے بعد احرام عمرہ ہو۔ قالوا وہذا دم کفارۃ ایضا۔ اور مشائخ نے کہا کہ یہ بھی کفارہ کی قربانی ہے۔ وقیل اذا حلق
للحج ثم احرم لا یرفضہا علی ظاہر ما ذکر فی الاصل۔ اور کہا گیا کہ جب حج کے واسطے حلق کر لیا پھر عمرہ کا احرام
باندھا ہو تو عمرہ کو ترک نہ کرے بنابر ظاہر عبارت اصل یعنی مبسوط کے۔ ف۔ چنانچہ امام محمد رح نے مبسوط مین کہا
کہ عمرہ کو رفض نہ کرے ع۔ وقیل یرفضہا احترازا عن النہی۔ اور کہا گیا کہ عمرہ رفض کرے تاکہ ممانعت سے بچے
ف۔ کیونکہ ایام عید وتشریق مین عمرہ سے ممانعت ہے۔ قال الفقیہ ابو جعفر ومشائخنا علی ہذا۔ فقیہ ابو جعفر محمد بن عبد

ہندوانی رح نے کہا کہ ہمارے مشائخ اسی قول پر ہین - ف - یعنی رفض کرے - فان فاتہ الحج ثم احرم بعمرۃ او بحجۃ فانہ یرفضھا - اور اگر اسکا حج فوت ہو چکا پھر اسنے عمرہ کا یا حج کا احرام باندھا تو اُسکو رفض کر دے - ف - یعنی دوم کو خواہ عمرہ ہو یا حج ہو - لان فائت الحج یتحلل بافعال العمرۃ من غیر ان ینقلب احرامہ احرام العمرۃ علی ما یاتیک فی باب الفوات ان شاء اللہ تعالی - کیونکہ حج کھونے والا افعال عمرہ ادا کر کے حلال ہو جاتا ہے بدون اسکے کہ اسکا احرام منقلب ہو کر عمرہ کا احرام ہو جاوے بنابر آنکہ باب الفوات مین انشاء اللہ تعالی آویگا - ف - تو ایک عمرہ وہ فوات حج کا کریگا اور دوسرے عمرہ کا احرام باندھا - فیصیر جامعا بین العمرتین من حیث الافعال - تو وہ دو عمروں کا جمع کرنے والا ازراہ افعال ہو گیا - ف - اور یہ جائز نہین ہے - فعلیہ ان یرفضھا کما لو احرم بعمرتین - تو اسپر لازم ہے کہ عمرہ کو ترک کر دے جیسے اسوقت کہ دو عمروں کا احرام باندھے - ف - اور اس سے علاوہ ہو اکہ ابو یوسف کے نزدیک فائت الحج کا احرام منقلب ہو کر عمرہ کا احرام ہو جاتا ہے تو یہان وہ دو عمروں کا احرام باندھنے والا ہو گیا - غرضکہ بالاتفاق اسپر دوسرا عمرہ توڑنا واجب ہے - وان احرم بحجۃ - اور اگر اسنے دوسرا احرام حج کا باندھا ہو - فانہ یصیر جامعا بین الحجتین احراما فعلیہ ان یرفضھا کما لو احرم بحجتین - تو وہ احرام مین دو حج کا جمع کرنے والا ہوگا تو اسپر واجب ہوگا کہ دوسرے حج کو ترک کرے جیسے اسوقت کہ دو حج کا احرام باندھا ہو - ف - یعنی ابتدائی احرام مین کہا کہ دو حج کے لیے لبیک کرتا ہون یا احرام مین دو حج کی نیت کی تو ایک کا ترک کرنا واجب ہوتا ہے اسی طرح یہان اول احرام ایک حج کا باندھا تھا وہ فوت ہو گیا اور ابھی احرام باقی ہے کہ اسنے دوسرے حج کا احرام باندھا تو بھی احرام کی راہ سے دو حج جمع ہو گئے پس دوسرے کو ترک کرنا لازم ہے - وعلیہ قضاؤھا لصحۃ الشروع فیھا ودم لرفضھا بالتحلل قبل اوانہ - اور اسپر اسکی قضاء واجب ہے کیونکہ اسمین شروع کرنا صحیح ہو گیا اور اسپر ایک قربانی ہے بوجہ اسکے ترک کرنے کے اس طور کہ حلال ہونے کے وقت سے پہلے حلال ہو گیا - ف - عینی رح نے کہا کہ علیہ قضاؤھا یعنی اسپر اس حج کی قضاء واجب ہے - مین کہتا ہون کہ ضمیر ثانیہ کی طرف راجع ہے یعنی عمرہ یا حج جسکو رفض کیا اسکی قضاء واجب ہے پھر قبل وقت کے حلال ہو جانے سے قربانی واجب ہونا ظاہرا اسوجہ سے کہ فوت حج کا عمرہ ادا کر کے وہ حلال ہوگا م

باب الاحصار

یہ باب محصر ہو جانے کے بیان مین - احصار لغت مین منع ہے - اور فوت حج اگرچہ احصار سے بھی ہوتا ہے لیکن مراد یہ کہ وہ روکا نہین گیا بلکہ آسنے تاخیر کی حتی کہ ایسے وقت پہونچا کہ دسوین کی فجر طلوع ہو چکی اور آسنے وقوف عرفہ نہین پایا - اور احصار یہ کہ وہ روکا گیا حتی کہ پہونچ نہین سکا - پھر ہمارے نزدیک احصار کا تحقق جیسے مخلوق کی طرف سے مانند دشمن و درندہ کے ہوتا ہے یونہی آسمانی آفت سے مثل بیماری و خرچ ختم ہو جانا اور عورت کا محرم مر جانا وغیرہ تجنیس مین ہے کہ خرچہ اگر چوری ہوا پس اگر پیادہ چل سکتا ہے تو وہ محصر نہین ورنہ محصر ہے - شافعی رح نے کہا کہ احصار سوائے دشمن کے نہین ہوتا - مت - واذا احصر المحرم بعدو او اصابہ مرض - اور جب محرم (بحج یا بعمرہ) روکا گیا بوجہ دشمن کے یا مرض پیدا ہو جانے کے - فمنعہ من المضی - پس اس دشمن یا مرض نے اسکو پورا کرنے سے روکا - ف - یعنی دشمن و مرض وہ معتبر ہے کہ آسکو بیت اللہ تک پہونچنے سے مانع ہو - جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو عام الحدیبیہ مین مشرکون نے روکا تھا جب کہ آپ عمرہ کے لیے جاتے تھے - جاز لہ التحلل - تو محصر کو حلال ہو جانا جائز ہے - ف - بدون ادائے افعال حج یا عمرہ کے - وقال الشافعی لا یکون الاحصار الا بالعدو - اور شافعی رح نے

کہا کہ احصار نہیں ہوتا مگر بوجہ دشمن کے۔ ف۔ یہی قول مالک رح ہے۔ کیونکہ قولہ تعالیٰ فان احصرتم الآیہ۔ احصار میں نازل ہوئی
جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب کو دشمنوں نے روکا تھا پھر سیاق آیت میں موجود ہے۔ فاذا امنتم فمن تمتع
الآیہ۔ یعنی پھر جب تم کو امن حاصل ہو الخ۔ تو احصار میں امن نہیں ہوتا۔ تو ہدی ذبح کر کے حلال ہو جاوے۔ پس احصار مخصوص
دشمن کی وجہ سے ہوا۔ لان التحلل بالہدی شرع فی حق المحصر لتحصیل النجاۃ۔ کیونکہ محصر کے حق میں ہدی کا ذبح کر کے
حلال ہو جانا اسواسطے مشروع ہوا تاکہ نجات حاصل کرے۔ وبالاحلال ینجو من العدو لا من المرض۔ اور حلال
ہو جانے سے نجات دشمن سے حاصل ہوگی نہ مرض سے۔ ف۔ تو احصار فقط دشمن سے ہوا نہ مرض سے۔ مخفی نہیں کہ
درندہ کو اسکے ساتھ لاحق کرنا ہوگا کیونکہ اس سے بھی نجات حاصل ہوتی ہے تو خصوصیت دشمن کی باقی نہیں رہی پس
آئندہ علت سے مرض وغیرہ بھی داخل کر سکتے ہیں۔ م۔ ولنا ان آیۃ الاحصار وردت فی الاحصار بالمرض باجماع
اہل اللغۃ۔ اور ہماری تقریر دلیل یہ ہے کہ احصار کی آیت تو مرض کی وجہ احصار واقع ہونے میں وارد ہے بدلیل اجماع اہل لغت
ف۔ یعنی قرآن مجید کا وارد ہونا عرب کی زبان پر ہے پس زبان عرب کے موافق جو معنی ممکن ہیں انپر اعتماد ہے اور آیت
احصار میں لفظ احصرتم۔ واقع ہوا جو احصار سے ہے نہ حصر سے اور نحاس رح نے اہل لغت کا اجماع نقل کیا کہ احصار بمرض
ہے۔ فانہم قالوا الاحصار بالمرض والحصر بالعدو۔ کیونکہ اہل لغت میں کہا کہ احصار تو بمرض ہوتا ہے اور حصر بدشمن ہوتا
ہے۔ ف۔ یعنی جب کسی شخص کو مرض نے کسی کام سے روکا تو بولتے ہیں کہ احصر فلان۔ یعنی فلان شخص احصار کیا گیا
اور اگر اسکو کسی دشمن نے روکا ہو تو احصار نہیں بلکہ حصر بولتے ہیں کہ فلان حُصر یعنی فلان شخص روکا گیا۔ پس جب آیت
کریمہ میں حصر نہیں بلکہ احصار ہے تو باجماع اہل اللغۃ اس آیت کے معنی یہی کہ جب تم کو مرض روکے تو ہدی سے حلال ہو جاؤ
یعنی قبل وقت کے۔ پھر حدیث سے معلوم ہوا کہ دشمن سے روکے جانے میں بھی یہی حکم ہے بلکہ حجاج بن عمرو الانصاری رض
کی حدیث سے مرفوعاً معلوم ہوا کہ کسر اور لنگ بھی احصار ہے۔ کما رواہ الخمسۃ وحسنہ الترمذی وصححہ النووی۔ مع۔ رہا یہ جو
کہا کہ ہدی سے حلال ہونا صرف نجات حاصل کرنے کی غرض سے ہے یہ سمجھنا ٹھیک نہیں۔ والتحلل قبل أوانہ لدفع
الحرج الآتی من قبل امتداد الاحرام۔ اور حلال ہونا قبل اپنے وقت کے اسواسطے کہ احرام کے زمانہ دراز
تک رہنے سے جو حرج پیش آنے والا تھا وہ دور ہو۔ ف۔ حتی کہ اگر حج میں احصار ہوا تو آئندہ سال تک احرام
میں مردہ پڑا رہنا پڑیگا۔ اور اسمیں حرج عظیم ہے اور اگر فرض کرو کہ آیت میں مراد حصر دشمن ہے تو بھی جلی دلالت
نص سے مرض کا احصار معتبر ہوگا جیسے آیت میں والدین کو اُف کہنا ممنوع تو مارنا جو بڑھکر ہے بدرجۂ اولے
حرام ہے تو جب حرج بوجہ دشمن کے دفع ہے تو بوجہ مرض کے بدرجۂ اولی مدفوع ہے۔ والحرج فی الاصطبار علیہ مع
المرض اعظم۔ حالانکہ مرض کے ساتھ احرام پر صبر کرنے کا حرج بہت بڑھکر ہے۔ ف۔ بہ نسبت دشمن کے
احصار کے۔ کیونکہ مرض میں دوا و علاج کی کثرت و ہاتھ و پانون سے مجبوری ظاہر ہے۔ م۔ پھر حد مرض یہ ہے کہ اسکو
چلنے اور سواری سے مانع ہو مگر زیادتی مرض۔ دشمن خواہ آدمی ہو یا درندہ ہو اور آدمی خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو
البدائع۔ واذا جاز لہ التحلل۔ اور جب اسکو حلال ہونا جائز ہو گیا۔ ف۔ یعنی احصار متحقق ہو گیا کہ
اب حج نہیں پاویگا تو بحکم آیت وہ ہدی ذبح کرے تاکہ حلال ہو جاوے پس۔ یقال لہ ابعث شاۃ تذبح
فی الحرم۔ اسکو حکم دیا جاویگا کہ ایک بکری بھیج جو حرم میں ذبح کیجاوے۔ ف۔ اور اسکے ذبح ہونے پر یہان
محصر حلال ہو جاویگا۔ لیکن کیونکر معلوم ہو کہ وہ کب ذبح ہوئی لہذا فرمایا۔ وواعد من یبعثہ بیوم بعینہ یذبح فیہ
ثم تحلل۔ اور جسکے ہاتھ ہدی بھیجے اُس سے ایک روز معین کا وعدہ ٹھہرا لے کہ اُس دن وہ ہدی کو ذبح کریگا پھر

حلال ہو جائیگا - ف - یعنی پھر تو اُس دن کے بعد حلال کی طرح سب امور کا مرتکب ہو جو احرام مین منع ہین - وانما یبعث الی الحرم لان دم الاحصار قربة - اور حرم مین اسی وجہ سے بھیجی جاویگی کہ احصار کی قربانی ایک تقرب ہے - ف - کسی جرم کا کفارہ نہین ہے - والاراقة لم تعرف قربة الا فی زمان او مکان علی ما مر - اور خون بہانے کا قربت ہونا نہین معلوم ہوا مگر ایک زمانہ مین یا ایک جگہ مین چنانچہ گذرا - ف - یعنی قیاس کو اسمین دخل نہین مگر شرع نے بتلادیا کہ ذی الحجہ کی ۱۰ - ۱۱ - ۱۲ تاریخون مین - یا حرم کی حد مین ذبح کرنا تقرب ہے - فلا یقع قربة دونہ فلا یقع بہ التحلل - پس بدون زمانہ ومکان کے وہ قربت نہ ہوگا تو اس سے حلال ہونا بھی واقع نہ ہوگا - والیہ الاشارة بقولہ تعالے ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الہدی محلہ - اور اسی طرف اشارہ ہے بقول اللہ تعالے ولا تحلقوا رؤسکم الخ - یعنی اور اپنے سرون کو مت مونڈو یہان تک کہ ہدی اپنی جاے حلال مین پہونچ جاوے - ف - یعنی حرم مین پہونچے - فان الہدی اسم لما یہدی بہ الی الحرم - کیونکہ ہدی اُس جانور کا نام ہے جو حرم مین ہدیہ بھیجی جاوے - ف - اور طحاوی نے کہا کہ حدثنا علی بن معبد بن شداد العبدی حدثنا جریر بن عبد الحمید عن منصور عن ابراہیم عن علقمة قال لدغ الخ - یعنی علقمہ نے کہا کہ ہمارے ایک ساتھی کو لدغ ہوا یعنی سانپ یا بچھو نے کاٹا حالانکہ وہ عمرہ کے احرام سے محرم تھا تو ہم نے اُسکو حضرت ابن مسعود رض سے ذکر کیا پس آپ نے فرمایا کہ وہ ایک ہدی بھیجے اور اپنے ساتھیون سے وعدہ ٹھہرادے پس جب اُسکی طرف سے وہ قربانی ہو تو یہ حلال ہو جائیگا - اور دوسری روایت مین ہے کہ پھر ابن مسعود رض نے فرمایا کہ اسکے بعد اسپر عمرہ قضا ہوگا - مت - ابن حزم نے کہا کہ ابن مسعود رض سے یہ فتوی صحیح ہوا ہے - مع - واضح ہو کہ دن مقرر کرانے کی ضرورت عمرہ مین باتفاق ہے اور حج مین ابو حنیفہ ومالک وشافعی کے نزدیک یوم النحر سے پہلے قربانی کو دینا جائز ہے اور صاحبین واحمد کے نزدیک یوم النحر معین ہے پس پس ابو حنیفہ رح کے نزدیک صرف مکان کی خصوصیت ہے اور صاحبین کے نزدیک ہدی الحج مین مکان حرم وزمانہ نحر دونون کی خصوصیت ہے - م ع - وقال الشافعی لا یتوقت بہ - اور شافعی رح نے کہا کہ ہدی کی تعیین حرم کے ساتھ نہین ہے - ف - بلکہ جہان وہ احصار سے روکا گیا وہین ذبح کردے - لانہ شرع رخصة - کیونکہ اسکی مشروعیت تو رخصت کے طور پر ہے - ف - جسمین تخفیف وآسانی ہوتی ہے - والتوقیت یبطل التخفیف - اور حرم کی تعیین کرنا تخفیف کو باطل کرتا ہے - ف - کیونکہ اسکے ذمہ یہ مشکل باقی رہیگی کہ کسی شخص کو تلاش کرکے ہدی بھیجے - اور شافعی رح نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم واصحاب رضی اللہ عنہم سال حدیبیہ مین روکے گئے پس آپ نے مع اصحاب کے حدیبیہ مین حلق وقربانی کرکے تحلل کر لیا اور حدیبیہ حرم سے خارج ہے - قلنا المراعی اصل التخفیف لا نہایتہ - ہم کہتے ہین کہ اصل تخفیف تو منظور رکھی گئی ہے نہ انتہاے تخفیف - ف - پس تخفیف باطل نہین ہوتی اور علماے حنفیہ نے جواب دیا کہ حدیبیہ مین سے نصف حل ہے اور نصف حرم ہے تو شاید آپ نے حصہ حرم مین ذبح کیا ہو اور دوسرا جواب یہ کہ مشرکین نے ہدی کو بھی روکا تھا چنانچہ اللہ تعالے نے فرمایا ہم الذین کفروا وصدوکم عن المسجد الحرام والہدی معکوفا ان یبلغ محلہ - تو ہدی کو اپنے محل مین جانے نہین دیا - اور مبسوط مین کہا کہ آپ نے حل مین ذبح کیا اسواسطے کہ اُسوقت آپ کو ایسا آدمی نہین ملتا تھا جسکے ہاتھ حرم مین بھیجین تو آپ کے واسطے یہ امر خاص تھا - مع - مین کہتا ہون کہ اس قول کے موافق جس کسی کو آدمی میسر نہ ہو تو اسکو جائز ہوگا کہ مقام احصار مین ذبح کردے اور شک نہین کہ اگر بھیجنا ممکن نہ ہو یا آدمی میسر نہ ہو تو اسکے سواے چارہ نہین ہے م - ویجوز الشاة لان المنصوص علیہ الہدی والشاة ادناہ - اور اس ہدی مین بکری جائز ہے کیونکہ منصوص علیہ ہدی ہے

اور کمتر ہدی بکری ہے- وتجزیہ البقرۃ والبدنۃ کما فی الضحایا- اور اسکو بقرہ و بدنہ کافی ہے جیسا کہ ضحایا مین ہے- ف
یعنی اضحیہ واجبہ مین جیسے گائے واونٹ اور انکا ساتوان حصہ جائز ہے اسی طرح اسمین بھی جائز ہے- ولیس المراد بما
ذکرنا بعث الشاۃ بعینہا لان ذلک قد یتعذر بل لہ ان یبعث بالقیمۃ حتی تشتری الشاۃ ہنالک
وتذبح عنہ- اور جو ہم نے ذکر کیا یعنی بکری کے ہدی بھیجنا تو اس سے مراد یہ نہین کہ ضرور یہ جانور بھیجے کیونکہ جانور کو
بھیجنا کبھی محال ہو جاتا ہے بلکہ اسکو جائز ہے کہ قیمت بھیجدے تاکہ وہان بکری خرید کر اسکی طرف سے قربانی کر دیجاوے
وقولہ ثم تحلل- اور یہ جو کہا کہ پھر تو حلال ہو جانا- ف- یعنی بروز موعود جب ہدی وہان ذبح کر دی جاوے
تو پھر تو حلال ہو جانا- اشارۃ الی انہ لیس علیہ الحلق او التقصیر وہو قول ابی حنیفۃ ومحمد- تو یہ قول
اشارہ ہے کہ اسپر مونڈنا یا کترنا واجب نہین ہے اور یہی ابو حنیفہ ومحمد رح کا قول ہے- وقال ابو یوسف علیہ ذلک
اور ابو یوسف نے کہا کہ اسپر یہ واجب ہے- ف- یعنی اسپر واجب ہے کہ بروز موعود وہ سر منڈاوے یا کتراوے لیکن
حلال ہونا بالاتفاق اسپر موقوف نہین چنانچہ فرمایا- ولو لم یفعل لاشیٔ علیہ- اور اگر اسنے حلق یا قصر نہ کیا تو اسپر
کچھ نہین ہے- ف- یعنی کوئی قربانی اسپر واجب نہ ہوگی- اگرچہ ترک واجب کا گنہگار ہوا- لانہ علیہ السلام
حلق عام الحدیبیۃ وکان محصرا بہا وامر اصحابہ بذلک- ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے سال حدیبیہ مین (جب عمرہ کا احرام کر کے گئے تھے) اپنا سر مبارک منڈایا درحالیکہ آپ حدیبیہ
مین محصر ہو گئے تھے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو بھی منڈانے کا حکم کیا- ف- جیسا کہ حدیث بخاری ومسلم مین ہے-
پس اس حکم وفعل سے حلق واجب ٹھہرا- لیکن چونکہ یہ حلق اپنے وقت کا نہین ہے لہذا اگر نہ کیا تو کفارہ کی قربانی
یہان واجب نہ ہوگی سوائے اسکے کہ اسپر گناہ ہوگا- ولہما ان الحلق انما عرف قربۃ مرتبا علی افعال الحج- اور
امام ابو حنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہے کہ حلق کا تقرب ہونا جب ہی معلوم ہوا کہ افعال حج پر مرتب ہو- ف- یعنی بعد وقوف
عرفہ ومزدلفہ ورمی الجمار کے سر منڈانا عبادت معلوم ہوا ہے ورنہ قیاس کو دخل نہین کہ سر کے بال اُتارنے مین کون وجہ
ثواب وطاعت کی ہے- تو جس طور پر اسکا عبادت ہونا امر الٰہی عز وجل سے ہم نے جانا ہے وہین تک رہیگا اور وہ افعال
حج کی ترتیب پر ہے- فلا یکون نسکا قبلہا- تو افعال حج سے پہلے یہ فعل کوئی عبادت نہ ہوگا- ف- لیکن وارد
ہوتا ہے کہ اسمین بھی تو نص حدیث وارد ہے جواب دیا- وفعل النبی علیہ السلام واصحابہ لیعرف استحکام
عزیمتہم علی الانصراف- اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم واصحاب رضی اللہ عنہم کا سر منڈانا اسواسطے تھا کہ
واپس جانے پر انکا عزم مستحکم ہونا معلوم ہو جاوے- ف- اور کفار قریش مطمئن ہون کہ اسسال لڑائی کے
ساتھ عمرہ کرنا منظور نہین ہے بلکہ صلح کے موافق آئندہ سال مین ادا کرینگے- لیکن اس جواب مین تعلیل بالنص ہے جو جائز
نہین- اور بہتر جواب یہ کہ کافی مین ہے کہ امام ابو حنیفہ ومحمد رح کے نزدیک مقام احصار خارج حرم مین حلق نہ کریگا اور
اگر حرم مین ہو تو کرے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے حصہ حرم مین حلق فرمایا تھا- کذا فی الفتح-
الحاصل جب محصر ایک احرام حج یا عمرہ کے ساتھ ہو تو ایک ہدی حرم کو بھیجے اور میعاد مقرر کرے جس دن وہ ذبح ہو
اُس دن حلال ہو جاوے پھر اگر حرم مین محصر ہو تو سر منڈا لے اگر مدنہ بد دن اسکے- قال وان کان قارنا بعث
بدمین- کہا اور اگر وہ قارن ہو یعنی احرام عمرہ واحرام حج کو جمع کرنے والا ہو تو دو ہدی بھیجے- لاحتیاجہ الی
التحلل عن احرامین- کیونکہ وہ دو احرام سے حلال ہونے کا محتاج ہے- ف- اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک اسکو
بھی ایک ہدی کافی ہے- مع- فان بعث بہدی واحد لیتحلل عن الحج ویبقی فی احرام العمرۃ لم یتحلل

عن واحد منهما - اور اگر اسنے ایک ہدی بھیجی تاکہ احرام حج سے حلال ہو جاوے اور عمرہ کے احرام میں رہے تو
وہ دونوں میں سے کسی سے حلال نہ ہوگا - ف - کیونکہ احرام اگرچہ دو ہیں مگر کھلنے کے حق میں بمنزلہ واحد ہیں -
لان التحلل عنهما شرع في حالة واحدة - کیونکہ دونوں سے حلال ہونا ایک ہی حالت میں مشروع ہوا ہے - و
لا يجوز ذبح دم الاحصار الا في الحرم ويجوز ذبحه قبل يوم النحر - اور نہیں جائز ہے ہدی احصار کو ذبح کرنا
مگر حرم میں - اور جائز ہے ذبح کرنا یوم النحر سے پہلے - ف - پس مکان یعنی حرم کی خصوصیت ہے اور زمانہ نحر کی خصوصیت
نہیں حتیٰ کہ دسویں سے پہلے حرم میں ذبح کرنا جائز ہے - عند ابي حنيفة رح - یہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے - ف -
خواہ احرام حج ہو یا عمرہ - وقالا لا يجوز الذبح للمحصر بالحج الا في يوم النحر ويجوز للمحصر بالعمرة متى شاء
اعتبارا بهدي المتعة والقران وربما يعتبرانه بالحلق اذ كل واحد منهما محلل - اور صاحبین نے کہا کہ
محصر بالحج کے واسطے ہدی قربانی کرنا حرم میں کسی اول وقت نہیں جائز ہے سوائے روز نحر کے اور محصر بالعمرہ کے واسطے
جائز ہے جب چاہے ذبح کرے بقیاس ہدی تمتع وہدی قران کے اور کبھی صاحبین ہدی احصار کو حلق پر قیاس کرتے ہیں
کیونکہ ہدی احصار اور حلق ہر ایک احرام سے حلال کرنے والا ہے - ف - پس جیسے ہدی تمتع یا حلق مخصوص بیوم النحر
ہے ہدی احصار بھی اسی روز سے مخصوص ہے - ولابي حنيفة انه دم كفارة حتى لا يجوز الاكل منه - اور
ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ ہدی احصار تو کفارہ کی قربانی ہے - (اور اسکی شہادت موجود ہے) - حتیٰ کہ اس قربانی سے کچھ
کھا لینا جائز نہیں ہے - ف - بالاتفاق اس لیے کہ یہ تو قبل ادائے افعال کے حلال ہو جانے کا کفارہ ہے - فيختص
بالمكان دون الزمان كسائر دماء الكفارات - تو یہ قربانی مختص بمکان حرم ہوگی نہ زمانہ نحر جیسے تمام کفارہ
کی قربانیوں میں ہے - ف - کہ بالاتفاق زمانہ کی قید نہیں ہے - بخلاف دم المتعة والقران - برخلاف ہدی
تمتع وقران کے - ف - کہ وہ دم کفارہ نہیں - لانه دم نسك - کیونکہ وہ قربانی از افعال حج ہے - ف -
جو شکرانہ واجب ہوئی ہے تو اسپر قیاس صحیح نہیں ہے - وبخلاف الحلق لانه في اوانه لان معظم افعال
الحج وهو الوقوف ينتهي به - اور برخلاف حلق کے کیونکہ حلق تو اپنے وقت پر ہوا اسلیے کہ افعال حج میں سے بزرگ
فعل اور وہ وقوف عرفہ ہے اسی حلق کے ساتھ پورا ہوتا ہے - ف - یعنی وقوف عرفہ کی انتہا بر حلق ہے اور وقوف
مزدلفہ ضمنی فعل وقوف عرفہ ہے - قال والمحصر بالحج اذا تحلل فعليه حجة وعمرة - کہا اور جب محصر بالحج نے احرام
کھول دیا تو اسپر حج کے ساتھ عمرہ واجب ہوا - هكذا روي عن ابن عباس وابن عمر - ایسا ہی ابن عباس
وابن عمر سے مروی ہوا - ف - امام جصاص رح نے فقط حضرت ابن عباس وابن مسعود رضہ کو ذکر کیا لیکن تخریج
معلوم نہیں اور شیخ سروجی شارح نے ذکر کیا کہ یہ قول حضرت عمر بن الخطاب وزید بن ثابت وعروہ بن الزبیر سے
مروی ہے اور یہی قول مالک وشافعی واحمد کا ہے - مع - ولان الحجة تجب قضاء بالصحة الشروع - اور اس
دلیل سے کہ حج کی قضاء تو بوجہ شروع صحیح ہونے کے واجب ہے - والعمرة لما انه في معنى فائت الحج - اور عمرہ
واجب ہونا اسلیے کہ محصر اس شخص کے معنی میں ہے جسکا حج جاتا رہا - ف - اور فائت الحج پر لازم ہے کہ عمرہ ادا کرکے
حلال ہو جاوے پھر سال آئندہ میں حج کرے پس محصر بھی عمرہ وحج ادا کرے - وعلى المحصر بالعمرة القضاء
اور جو شخص کہ عمرہ سے محصر ہوا اسپر قضائے عمرہ واجب ہے - والاحصار عنها يتحقق عندنا وقال مالك لا يتحقق
لانها لا تتوقت - اور عمرہ سے احصار ہمارے نزدیک متحقق ہوتا ہے اور مالک رح نے فرمایا کہ نہیں ہو سکتا کیونکہ عمرہ
کسی وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے - ف - کہ جب وہ وقت گذر جاوے تو پھر عمرہ فوت ہو - ولنا ان النبي عليه السلام

واصحابہ احصروا بالحدیبیۃ وکانوا عماراً - اور ہماری حجت یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب رضی اللہ
عنہم حدیبیہ میں احصار کیے گئے حالانکہ سب عمرہ کے احرام میں تھے - ف - چنانچہ یہ حدیث صحیح بخاری و موطا
وغیرہ میں مصرح ہے - ولان شرع التحلل لدفع الحرج وہذا موجود فی احرام العمرۃ - اور اس دلیل سے کہ احرام
کھولنا تو حرج دور کرنے کے لیے مشروع ہوا ہے اور یہ بات عمرہ کے احرام میں موجود ہے - ف - کہ نہ کھولے تو مدت
دراز ہو تو حرج شدید پیش آوے - واذا تحقق الاحصار فعلیہ القضاء اذا تحلل کما فی الحج - اور جب احصار
عمرہ متحقق ہوا تو جب احرام کھول دیا تو اسپر قضاء عمرہ واجب ہے جیسے حج میں - ف - قضاء لازم ہے - وعلی القارن
حج وعمرتان - اور قارن محصر پر ایک حج و دو عمرہ لازم ہیں - اما الحج واحدہا فلما بینا - پس حج و ایک عمرہ اس
وجہ سے جو ہم بیان کر چکے - ف - کہ حج کی قضاء میں حج و عمرہ لازم ہوتا ہے - واما الثانیۃ فلانہ خرج منہا بعد صحۃ الشروع
رہا دوسرا عمرہ تو اس وجہ سے کہ محصر اس عمرہ سے باہر ہوا بعد شروع صحیح ہونے کے - ف - احرام صحیح تو اسکی قضاء
لازم ہے - فان بعث المحصر ہدیا وواعدہم ان یذبحوہ فی یوم بعینہ - پھر اگر محصر نے ہدی بھیجی اور ساتھیوں
نے قرارداد کر لی کہ فلاں روز معین میں اسکو ذبح کریں - ف - چنانچہ لوگ روانہ ہوگئے - ثم زال الاحصار
پھر اسکا احصار زائل ہوگیا - ف - مثلاً بیماری سے اچھا ہوگیا یا دشمن دفع ہوا - تو اسمیں کئی صورتیں ہیں
فان کان لا یدرک الحج والہدی لا یلزمہ ان یتوجہ بل یصبر حتی یتحلل بنحر الہدی - پس اگر وہ حج و ہدی
کو نہیں پا سکتا تو اسپر متوجہ ہونا یعنی مکہ کی طرف چلنا واجب نہیں بلکہ صبر کرے یہانتک کہ ہدی قربانی ہونے کے
ساتھ حلال ہو جاوے - لفوات المقصود من التوجہ وہو اداء الافعال - کیونکہ توجہ سے جو مقصود
ہے وہ فوت ہے اور مقصود اداے افعال ہے - وان توجہ لیتحلل بافعال العمرۃ لہ ذلک لانہ فائت الحج
اور اگر اس قصد سے جاوے کہ عمرہ کے افعال ادا کر کے حلال ہو جاوے تو اسکو یہ اختیار ہے کیونکہ یہ ایسے شخص
کے مثل ہے جس کا حج فوت ہوگیا - ف - اور فائت الحج فی الحال اداے عمرہ سے حلال ہو کر سال آیندہ میں
صرف حج ادا کرتا ہے - اس سے ظاہر ہوا کہ اگر محصر بعمرہ ہو تو وہ عمرہ ادا کرنے کو جا سکتا ہے - اگرچہ ہدی نہ پاوے - و
ان کان یدرک الحج والہدی لزمہ التوجہ - اور اگر وہ حج و ہدی کو پا سکتا ہے تو اسپر توجہ لازم ہے - لزوال العجز
قبل حصول المقصود بالخلف - کیونکہ خلیفہ سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے عذر عاجزی زائل ہوگیا - ف
تو خلیفہ یعنی ہدی مذکور بیکار ہے جیسے کسی نے عذر سے وضو کا خلیفہ یعنی تیمم کیا تا کہ نماز پڑھے پھر تمام کرنے سے
پہلے عذر زائل ہوگیا اور پانی موجود ہے تو اسپر وضو کرنا واجب ہے بخلاف اسکے جب پڑھ چکا ہو تو اعادہ لازم نہیں
ہے - واذا ادرک ہدیہ صنع بہ ما شاء - اور جب اپنے ہدی کو پاوے تو اسکو جو چاہے کرے - ف - یعنی
کہ چاہے فروخت کرے یا صدقہ وغیرہ - لانہ ملکہ وقد کان عینہ لمقصود استغنی عنہ - کیونکہ یہ جانور اسکی
ملک ہے اور اپنے اسکو ایسے مقصود کے واسطے نامزد کیا تھا جسکی حاجت نہیں رہی - وان کان یدرک
الہدی دون الحج یتحلل - اور اگر وہ ہدی کو پاوے لیکن نہ حج کو تو حلال ہو جاوے - ف - اسطرح کہ موقوف
یہ ہدی بروز معہودہ قربانی ہو جاوے - لعجزہ عن الاصل - کیونکہ اصل یعنی حج سے عاجز ہے - ف - پس
ہدی کا پانا بیکار ہے تو اسکو ہدی قربانی ہونے دے تاکہ فائدہ ہو - وان کان یدرک الحج دون الہدی
جاز لہ التحلل - اور اگر وہ حج پاوے لیکن نہ ہدی تو اسکو حلال ہو جانا جائز ہے - استحساناً - بدلیل استحسان
ف - اور یہی مختار ہے اور قیاساً نہیں جائز اور یہی قول زفر کا ہے - وہذا التقسیم لا یستقیم علی قول ابی حنیفہ

بالحج - اور صاحبین کے قول پر تقسیم محصر بحج کے حق میں ٹھیک نہیں پڑتی ہے - لان دم الاحصار عندہما
یتوقت بیوم النحر فمن یدرک الحج یدرک الهدی - اسواسطے کہ صاحبین کے نزدیک محصر بحج کی ہدی احصار توقت
یوم النحر ہے تو جو شخص حج پاویگا وہ ہدی بھی پاویگا - ف - لہذا یہ صورت کہ ہدی پاسکتا ہے نہ حج اور یہ صورت کہ حج
پاسکتا ہے نہ ہدی - یہ دونوں صورتیں صاحبین کے قول پر محصر بحج میں نہیں نکلتی ہیں - وانما یستقیم علی قول ابی حنیفۃ
اور یہ صرف امام ابو حنیفہ کے قول پر ٹھیک پڑتی ہے - ف - کیونکہ دم احصار انکے نزدیک یوم النحر سے پہلے
ذبح کرنا جائز ہے - وفی المحصر بالعمرۃ یستقیم بالاتفاق لعدم توقت الدم بیوم النحر - اور محصر بعمرہ کی صورت
میں بالاتفاق تقسیم مذکور ٹھیک پڑتی ہے کیونکہ احصار عمرہ کی ہدی ذبح کرنا یوم النحر سے متعین نہیں ہے - وجہ القیاس
وجہ قول زفر انه قدر علی الاصل وهو الحج قبل حصول المقصود بالبدل وهو الهدی - یعنی اس
مسئلہ میں زفر نے حکم قیاس لیا ہے اسکی دلیل یہ ہے کہ وہ شخص محصر اصل یعنی حج پر قادر ہوگیا قبل اسکے کہ خلیفہ
یعنی ہدی سے مقصود حاصل ہو - ف - یعنی ہنوز ہدی ذبح ہو کر حلال نہیں ہوا تھا کہ اسکا احصار زائل ہوکر
حج پانے کی قدرت حاصل ہوگئی اور جب اصل پر قدرت ہوجاتی ہے تو بدل یعنی خلیفہ کچھ اثر نہیں کرتا تو اسی
اسکو اصل یعنی حج کی طرف توجہ کرنی لازم ہوئی - وجه الاستحسان - دلیل استحسان کی - ف - جو امام
کا قول ہے یہ ہے کہ - انا لو الزمناه التوجه لضاع ماله - ہم اگر اس محصر کے ذمہ توجہ لازم کریں تو اسکا مال ضائع ہوگا
ف - یعنی ہدی - لان المبعوث علی یدیه الهدی لیذبحه ولا یحصل مقصوده - کیونکہ جسکے ہاتھوں اسنے
بھیجی ہے وہ ضرور اسکو ذبح کر دیگا اور اسکا مقصود حاصل نہ ہوگا - ف - کیونکہ اس سے مقصود تو حلال ہونا تھا
حالانکہ اس صورت پر اسکو حج کرنا لازم ہے - وحرمة المال کحرمة النفس - اور مال کی حرمت جیسے جان کی حرمت
ف - یعنی اسکے قریب ہے لہذا ہم نے کہا کہ مال کو ضائع نہ کرے اور ذبح ہونے سے حلال ہوجاوے - مترجم
کہتا ہے کہ اسمیں دو وجہ سے تامل ہے وجہ اول یہ کہ صاحبین کے قول پر ہدی کا ذبح کرنا مخصوص بیوم النحر ہے تو مال لیکر
جو جاتا ہے حج کریگا - علاوہ بریں اگر ہدی کو صدقہ کرے یا قربانی نفل تو بھی ضائع نہوگی - ہاں امام رح کے قول پر جبکہ
یوم النحر کی خصوصیت نہیں تو ممکن ہے کہ جسکے ہاتھ ہدی بھیجی ہے وہ پہلے ذبح کر دے شاید صاحبین کے طور پر یہ احتمال
ہو کہ وہ ہدی واسطے کو نہ پاوے - وجہ دوم یہ کہ دلیل مقتضی وجوب تحلل ہے حالانکہ استحسانا تحلل جائز کہا گیا
جواب یہی ہو سکتا ہے کہ قطعی ضائع ہونے کا یقین نہیں پس جیسے جان پر خوف ہونے میں نہ جانا جائز اسی طرح مال کے
خوف میں جائز ہے پھر میں نے دیکھا کہ محقق ابن الہمام نے بھی لکھا کہ اس سے کچھ خاطر کو تسکین نہیں ہوتی تو جانا بہتر ہے
انتہی - م - وله الخیار - اور اسکو اختیار ہے - ف - چاہے حلال ہوجاوے اور چاہے جاوے یعنی - ان شاء
صبر فی ذلک المکان او فی غیرہ لیذبح عنه فتحلل - اگر چاہے تو احصار کی جگہ یا دوسری جگہ احرام سے صبر
کرے تاکہ اسکی طرف سے ہدی ذبح کردے اسوقت بروز موعود وہ حلال ہوجاوے - وان شاء توجه لیودی
النسک الذی التزمه بالاحرام وهو افضل - اور اگر چاہے تو متوجہ ہو تاکہ جس نسک کا احرام سے التزام کیا ہے
اسکو ادا کرے یعنی حج یا عمرہ کو اور یہی افضل ہے - لانه اقرب الی الوفاء بالوعد - کیونکہ یہ وفا سے وعدہ سے اقرب
ہے - ف - یعنی اگر یہ ادا ہوجاوے تو وفا سے وعدہ ہے - ومن وقف بعرفة ثم احصر - اور جو شخص عرفات کا وقوف
کرچکا پھر وہ محصر ہوا - ف - مثلاً ایسا بیمار ہوا کہ زیارت کا طواف نہیں کر سکتا - لا یکون محصرا - تو وہ محصر نہیں ہے
ف - یعنی شرعی احصار اسکے حق میں معتبر نہیں - لوقوع الامن عن الفوات - کیونکہ حج فوت ہونے سے امن

ہوچکا- ف کیونکہ طواف زیارت تاخیر سے ادا ہوسکتا ہے اور حدیث گذری کہ جس نے وقوف عرفہ پایا اسنے حج پایا ۔ م - ومن احصر بمكة وهو ممنوع عن الطواف والوقوف هو محصر - اور جو شخص مکہ کے اندر یعنی حرم مین روکا گیا درحالیکہ وہ طواف و وقوف عرفہ سے ممنوع ہوا تو وہ محصر ہے - ف کیونکہ وقوف عرفہ فوت ہونے سے حج فوت ہوگا اور احرام عمرہ مین طوالت ہوگی - لانه تعذر عليه الاتمام فصار كما اذا احصر في الحل - کیونکہ تمام کرنا اسکو متعذر رہے تو ایسا ہوا گویا حل مین محصر ہوا - ف یہ اسوقت کہ وقوف اور طواف دونون سے ممنوع ہو - وان قدر على احدهما فليس بمحصر - اور اگر دونون مین سے ایک پر قادر ہو تو وہ محصر نہین ہے - ف یعنی وہ محصر نہین جو ہدی بھیجکر حلال ہوتا ہے - اما على الطواف - تفصیل ودلیل یہ کہ اگر فقط طواف پر قادر ہوا - ف نہ وقوف عرفہ پر حتی کہ حج فوت ہوا - فلان فائت الحج يتحلل به - تو اسوجہ سے محصر نہین کہ جسکا حج فوت ہو وہ طواف سے حلال ہوجاتا ہے - ف یعنی عمرہ کرکے جو کہ طواف وسعی ہے پس محصر کی طرح وہ ہدی سے حلال نہین ہوگا کیونکہ طواف عمرہ تو اصل ہے اسپر وہ قادر ہے - والدم بدل عنه في التحلل - اور ہدی بھیجنا اسکا بدل ہے حلال ہونے مین - ف پس جب اصل پر قادر ہے تو بدل بیکار ہے تو حکم محصر نہ ہوا - واما على الوقوف فلما بينا - اور اگر وقوف عرفہ پر قادر ہے تو محصر نہ ہونا اسوجہ سے جو ہم بیان کرچکے - ف کہ وقوف عرفہ سے حج مل گیا پس فوت ہونے کا خوف نہین رہا حتی کہ طواف آخر عمر تک کرسکتا ہے - وقد قيل في هذه المسألة خلاف بين ابي حنيفة وابي يوسف - اور کہا گیا کہ اس مسئلہ مین ابوحنیفہ وابویوسف کے درمیان اختلاف ہے - ف یعنی جو کوئی حرم مکہ مین طواف اور وقوف سے ممنوع ہو وہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک محصر نہین اور ابویوسف کے نزدیک محصر ہے - والصحيح ما اعلمتك من التفصيل - اور صحیح یہ تفصیل ہے جس سے مین نے تجھے آگاہ کیا - ف اور صحیح یہ کہ یہی تفصیل بالاتفاق سب کا قول ہے کہ اگر وقوف وطواف دونون سے ممنوع ہو تو محصر ہے اور اگر ایک پر قادر ہو تو محصر نہین ہے - مع - الحاصل محصر وہ کہ مرض یا دشمن سے یا بے روانگی سے جو روانگی سے عاجز کرے اور مانع ہو اور مانند اسکے درندہ وغیرہ ہو اور مستند ہو کہ وقوف عرفہ فوت ہوجاوے یا احرام عمرہ طول ہونے کا خوف ہو اگرچہ حل مین ہو یا حرم مین طواف و وقوف دونون سے ممنوع ہو تو وہ محصر ہے یعنی جسکا حکم ہدی سے حلال ہونا ہے م۔

باب الفوات

حج فوت ہونے کے بیان مین - ومن احرم بالحج وفاته الوقوف بعرفة حتى طلع الفجر من يوم النحر فقد فاته الحج - اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا اور اسکا وقوف عرفہ فوت ہوگیا حتی کہ یوم النحر کی فجر طلوع ہوگئی یعنی دسوین ذی الحجہ ہوگئی تو اسکا حج فوت ہوگیا - ف صورت یہ کہ مثلاً حاجی اتنی دیر کو پہونچا کہ عرفات تک پہونچے مین اسکو دسوین کی فجر طلوع ہوگئی تو اسکا حج جاتا رہا - لما ذكرنا ان وقت الوقوف يمتد اليه - بوجہ اسکے جو ہم ذکر کرچکے کہ وقوف عرفہ کا وقت طلوع فجر یوم النحر تک دراز ہوتا ہے - ف بعد طلوع فجر دہم کے نہین رہتا ہے - اور یہ بھی بیان ہوچکا کہ جسکا وقوف عرفہ فوت ہوا اسکا حج جاتا رہا - وعليه ان يطوف ويسعى ويتحلل - اور اسپر واجب ہے کہ طواف وسعی کرے یعنی عمرہ کرے اور حلال ہوجاوے - ف پس عمرہ واجب ہے اور حلال ہونا شرعاً واجب نہین بلکہ احرام دراز مین حرج ہے - ويقضي الحج من قابل - اور حج کو سال آیندہ مین قضاء کرے - ولا دم عليه - اور اسپر کوئی قربانی کفارہ واجب نہین ہے - ف الحاصل جسکا حج فوت ہوا وہ عمرہ کرکے حلال ہوجاوے اور سال آیندہ

مین حج قضا کرے اور حج کا فوت ہونا عرفہ کے وقوف فوت ہونے سے ہوتا ہی اور وقوف عرفہ فوت ہونا اسطرح کہ دسوین کی فجر طلوع ہونے سے پہلے کسی وقت رات یا دن مین اسکو عرفات مین موجود ہونا نصیب نہ ہو - لقولہ علیہ السلام من فاتہ عرفۃ بلیل فقد فاتہ الحج فلیتحلل بعمرۃ وعلیہ الحج من قابل - بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جس کا وقوف عرفہ رات مین بھی فوت ہوا تو اسکا حج گیا پس عمرہ کرکے حلال ہوجاوے اور اسپر سال آیندہ مین حج ہی - ف - یہ حدیث دارقطنی و ابن عدی نے ابن عمر رض سے مرفوع روایت کی لیکن دارقطنی نے رحمہ بن مصعب کو منفرد ضعیف کہا اور ابن عدی نے محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلی کی تضعیف کی حالانکہ متکلم فیہ ہی اور دارقطنی نے ابن عباس سے مرفوع روایت کی اور اسکی اسناد مین یحیی بن عیسی النہشلی ہی جسمین اختلاف ہی حالانکہ امام مسلم رح نے صحیح مین اس سے روایت کی - ابن الہمام نے کہا کہ حدیث سے مقصود یہ کہ اسپر قربانی کفارہ لازم نہین جیسا کہ مالک و شافعی و حسن بن زیاد کا قول ہی ورنہ باقی مسئلہ مین تو مجھے کسی کا اختلاف معلوم نہین ہوتا - مترجم کہتا ہی کہ اگر کسی کا اختلاف نہو تو گویا اجماع حجت اور اسکی مستند یہ حدیث ہی اگرچہ اسکی اسناد مین ضعف راوی ہو - لیکن امام مالک سے مروی ہی کہ فائت الحج برابر محرم رہے حتی کہ سال آیندہ مین قضا کرے - شاید کہ یہ قول ثبوت نہین ہوا - علاوہ برین ابن عمر رض نے موافق اس حدیث کے فتوی دیا لیکن اسمین اخیر مین ہی کہ جو ہدی بھیجے میسر ہو بھیجدے رواہ مالک فی الموطا - جواب یہ ہو سکتا ہی کہ شاید وہ قارن یا متمتع تھا جسکو فتوی دیا ہی - بدلیل آنکہ شافعی رح نے اس اثر کو ابن عمر رض سے مطول روایت کیا اور اسمین ہی کہ اگر اسکے ساتھ ہدی ہو تو حلق سے پہلے قربانی کردے پھر جب فارغ ہو تو اپنے اہل وطن مین لوٹ جاوے - الخ - اور اسناد صحیح ہی - پھر ہدی وہ لاتا ہی جو قارن یا متمتع ہو - اس سے یہ اعتراض بھی دفع ہوا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے جو حدیث روایت کی اسمین قربانی کا ذکر نہین پس اگر خلاف حدیث ہو تو حدیث قبول نہین اور موافق ہو تو حدیث سے اسی کی حجت نہوگی کہ قربانی لازم نہین ہی اور خلاصہ جواب یہ کہ حدیث سے موافقت ہی اور فائت الحج پر کوئی کفارہ قربانی نہین ہی ہان اگر وہ قارن یا متمتع اپنے ساتھ ہدی لایا ہو تو ذبح کرے ورنہ آیندہ سال کی قران یا تمتع کی قربانی کرے - اس تحقیق لطیف سے جو مترجم کو ظاہر ہوئی سب اعتراض دفع ہوگئے - فالحمد سبحانہ وتعالی اعلم - م - پھر حدیث مین ہی کہ عمرہ کرے اور کتاب مین طواف و سعی ہی تو فرمایا - والعمرۃ لیست الا الطواف والسعی - اور عمرہ کچھ نہین سواے طواف و سعی کے - ف - پس مصنف رح نے عمرہ کی تفسیر ذکر فرمائی ہی - پس یہ دلیل حدیث سے تھی - رہی دلیل قیاس تو فرمایا - ولان الاحرام بعد ما انعقد صحیحا لا طریق للخروج عنہ الا باداء احد النسکین - اور اس دلیل قیاس سے کہ احرام صحیح منعقد ہونے کے بعد احرام سے نکلنے کا کوئی طریقہ نہین سواے حج یا عمرہ کوئی ایک ادا کرنے کے ذریعہ سے - کما فی الاحرام المبہم - جیسا کہ احرام مبہم مین ہوتا ہی - ف - یعنی اسنے صرف احرام کی نیت و تلبیہ کیا اور حج یا عمرہ کسی کو معین نہین کیا تو اسکو اختیار ہی کہ حج یا عمرہ کسی کو طواف شروع کرنے سے پہلے معین کرلے اور بغیر اسکے ادا کے احرام سے خارج نہ ہوگا - مت - وہہنا عجز عن الحج - اور یہان یعنی فوات حج کی صورت مین وہ حج سے تو عاجز ہوچکا - ف - کہ وقوف کا وقت ہی نہین ہی فتعین علیہ العمرۃ - تو عمرہ اسپر متعین ہوگیا - ف - لہذا ہم نے کہا کہ فائت الحج عمرہ ادا کرکے حلال ہو - ولا دم علیہ لان التحلل وقع بافعال العمرۃ - اور اسپر کوئی قربانی کفارہ اسواسطے لازم نہین کہ اسکا حلال ہونا عمرہ کے افعال ادا کرکے ہوا - ف - اور محصر کا حج بھی فوت ہوتا ہی لیکن اسکا حلال ہونا بدون ادا ے افعال کے قربانی سے ہوتا ہی - فکانت فی حق فائت الحج بمنزلۃ الدم فی حق المحصر فلا یجمع بینہما - تو فائت الحج کے حق مین عمرہ کرنا

بمنزلۂ قربانی کے محصر کے حق مین ہوا پس عمرہ و قربانی دونون جمع نہین کیجاوینگی۔ ف۔ بلکہ اصل عمرہ ہے اور چونکہ محصر
بعد فوت حج کے عمرہ پر قادر نہین تو اُسکے عوض مین ہدی لازم ہے کیونکہ بغیر اداے افعال کے حلال ہوتا ہے۔ پھر واضح
ہو کہ جو محصر نہ ہو تو فوت ہونا صرف حج کے ساتھ خاص ہے۔ والعمرۃ لا تفوت۔ اور عمرہ فوت نہین ہوتا ہے۔ ف۔
رہا محصر کے حق مین اسواسطے احرام عمرہ سے ہدی بھیجکر حلال ہونا شروع ہوا کہ مدت تک احصار کی وجہ سے احرام
مین حرج شدید ہے نہ اسوجہ سے کہ عمرہ فوت ہوگیا کیونکہ عمرہ تو کسی وقت کے ساتھ خاص نہین پس وہ فوت نہین ہوتا
وہی جائزۃ فی جمیع السنۃ۔ اور عمرہ تمام سال مین جائز ہے۔ ف۔ جس وقت چاہے ادا کرے اور افضل وقت
ایام رمضان ہین لہذا اہل مکہ تراویح کی ترویحہ مین طواف ادا کرتے ہین کیونکہ رمضان مین عمرہ افضل ہے۔ الا خمسۃ
ایام یکرہ فیہا فعلہا۔ سواے پانچ ایام کے کہ انمین عمرہ ادا کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ احرام عمرہ مکروہ نہین۔ وہی
یوم عرفۃ۔ اور یہ پانچون ایام یہ ہین اول یوم عرفہ۔ ف۔ جس دن حج کا وقوف عرفات ہے۔ ویوم النحر۔ اور
دوم یوم النحر۔ ف۔ جسدن رمی و ذبح و حلق و طواف وغیرہ ہے۔ وایام التشریق۔ اور تین دن ایام تشریق
کے ہین۔ لما روی عن عائشۃ رض انہا کانت تکرہ العمرۃ فی ہذہ الایام الخمسۃ۔ بدلیل اسکے جو حضرت
عائشہ رض سے روایت ہے کہ حضرت ام المومنین ان پانچون ایام مین عمرہ مکروہ رکھتی تھین۔ ف۔ یہ روایت
بیہقی کی ہے لیکن اسمین یوم عرفہ و یوم النحر دو روز اسکے بعد صرف چار روز مذکور ہین۔ ہان سعید بن منصور کی روایت
ابن عباس مین البتہ پانچ روز موافق مذکورہ کتاب ہین۔ مع۔ ابن الہمام نے کہا کہ کراہت سے کراہت تحریمی کا
اشارہ ہے۔ عف۔ ولان ہذہ ایام الحج فکانت متعینۃ لہ۔ اور اس قیاس سے کہ یہ ایام اداے حج کے ہین
تو حج ہی کے واسطے متعین ہونگے۔ ف۔ شاید مراد یہ کہ ان ایام کو حج کی طرف مضاف کرتے اور کہتے ہین کہ ایام الحج
پس اضافت اختصاص کے واسطے ہے تو سواے حج کے عمرہ مکروہ ہوگا اور مین نے اس کلام کی شرح کسی شارح
سے نہین پائی۔ م۔ وعن ابی یوسف انہ لا تکرہ فی یوم عرفۃ قبل الزوال لان دخول وقت رکن الحج
بعد الزوال لا قبلہ۔ اور ابو یوسف سے مروی ہے کہ عرفہ کے روز قبل زوال کے عمرہ مکروہ نہین کیونکہ رکن حج
یعنی وقوف عرفہ کا وقت بعد زوال کے ہوتا ہے نہ قبل زوال کے۔ والاظہر من المذہب ما ذکرناہ۔ اور
مذہب مین اظہر وہ قول جو ہم نے ذکر کیا۔ ف۔ کہ عرفہ کے روز مع باقیون کے مطلقاً مکروہ ہے یعنی ابو یوسف
سے بھی اظہر یہی قول ہے۔ ولکن مع ہذا لو اداہا فی ہذہ الایام صح ویبقی محرما بہا فیہا۔ ولیکن باوجود کراہت
کے اگر عمرہ کو ان ایام مین ادا کیا تو صحیح ہوا اور وہ محرم باقی رہیگا۔ ف۔ اگر ان ایام مین احرام باندھکر ادا نہ کیا
ہو۔ مع۔ لان الکراہۃ۔ کیونکہ کراہت۔ ف۔ کچھ عمرہ کی ذات سے نہین ہے بلکہ۔ لغیرہا۔ بلکہ عمرہ سے
خارج معنی سے ہے۔ وہو تعظیم امر الحج وتخلیص وقتہ لہ۔ اور وہ امر حج کی تعظیم کرنا اور وقت حج کو حج کے واسطے
خالص کرنا۔ ف۔ پس جب ذاتی کراہت نہین بلکہ غیر کی وجہ سے ہوئی۔ فیصح الشروع۔ تو عمرہ کا شروع کرنا
صحیح ہوگا۔ ف۔ پس احرام رہیگا اور اگر ادا کر دیا تو التزام کے موافق ادا ہوگیا اگرچہ مکروہ ہے جیسے مکروہ وقت
مین نماز عصر ادا کر دے یا نفل شروع کرکے تمام کر دے۔ والعمرۃ سنۃ۔ اور عمرہ سنت ہے۔ ف۔ یعنی عمر میں
ایکمرتبہ ادا کرنا سنت موکدہ ہے۔ یہی قول احمد ہے۔ وقال الشافعی۔ اور کہا شافعی نے۔ ف۔ جدید
قول مین کہ۔ فریضۃ لقولہ علیہ السلام العمرۃ فریضۃ کفریضۃ الحج۔ عمرہ فرض ہے بدلیل قول حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے کہ عمرہ فریضہ ہے مثل فریضہ حج کے۔ ف۔ مرفوع حدیث غریب مانند مذکور کے دارقطنی وحاکم کی

روایت کی ضعیف طبر محفوظ ہی بلکہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا قول البتہ بیہقی نے بسند صحیح روایت کیا اور بیہقی وحاکم نے جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی لیکن اسناد مین ابن لہیعہ مختلف فیہ ہی اور ابن عباس کی حدیث مین ہی کہ حج وعمرہ دونون فریضہ مین بہت لوگون پر سوائے اہل مکہ کے - بخاری رح نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول تعلیقاً اور حاکم نے موصولا روایت کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوع مین بیان اسلام مین کلمہ شہادت و صلوٰۃ وزکوٰۃ کے بعد وارد ہی وان تحج وتعتمر - یعنی اور یہ کہ تو حج وعمرہ کرے - رواہ ابو داؤد والدارقطنی وابن خزیمۃ والحاکم - ابو رزین عقیلی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یا رسول اللہ میرا باپ پیر مرد بوڑھا ہی کہ اسکو حج کی استطاعت نہین اور نہ عمرہ کی تو فرمایا کہ اپنے باپ کی طرف سے حج کر اور عمرہ کر - رواہ الترمذی وابن حبان والدارقطنی اور امام احمد نے کہا کہ عمرہ واجب ہونے مین یہ سب سے اصح ہی وقال اللہ تعالیٰ واتموا الحج والعمرۃ للہ - یعنی تمام کرو حج اور عمرہ کو اللہ تعالیٰ کے واسطے - تمام کرنے کا حکم واجب ہی تو خود عمرہ بھی مثل حج کے واجب ہی - اقول تمام کرنا بعد شروع کے ہوتا ہی اور ہم نے کہا کہ جو شروع کرے اسپر تمام کرنا واجب ہی اور شک نہین کہ سیاق آیت یہ کہ حج یا عمرہ جبکو تم ادا کرو اسکو خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے تمام کرو پس اسمین وجوب عمرہ کی کوئی دلیل نہین ہی اور شیخ محقق وشیخ الاسلام شارحین نے کہا کہ حدیث عمر رضی اللہ عنہ کو صاحب التنقیح نے فرمایا کہ شاذ اور مخالف صحیحین ہی باوجود اسکے صرف اسقدر ثبوت ہوا کہ عمرہ کرنا اسلام سے ہی تو اس سے وجوب نہین نکلا جیسے اذان وختنہ اور بہت سے شعار اسلام کے واجبات نہین ہین اور حدیث ابو رزین رض مین صرف یہ نکلا کہ اپنے باپ کی طرف سے حج وعمرہ تجھکو ادا کرنا جائز ہی تو ثابت ہونا واجب وسنت ہر ایک مین روا ہی پس وجوب کی کوئی وجہ نہین - اور باقی آثار جو اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم مین اسوقت تسلیم ہونگے کہ اسکے معارضات احادیث وآثار موجود نہ ہوتے چنانچہ مصنف رح نے فرمایا - **ولنا قولہ علیہ السلام الحج فریضۃ والعمرۃ تطوع** - اور ہماری دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہی کہ حج فریضہ ہی اور عمرہ تطوع ہی - **ف** - لیکن یہ مرفوع حدیث ثابت نہین ہوئی بلکہ ابن ابی شیبہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا - ع - اور ہماری دلیل حدیث جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ عمرہ کیا واجب ہی آپ نے فرمایا کہ نہین اور تیرا عمرہ ادا کرنا افضل ہی - رواہ الترمذی وقال حدیث حسن - اور حدیث حسن بالاتفاق حجت ہی - دارقطنی نے کہا کہ اسکی اسناد مین حجاج بن ارطاۃ راوی قابل حجت نہین - جواب یہ کہ برابر امام ترمذی نے اسکی حدیث کو حسن کہا پھر دارقطنی کا قول قبول نہین حالانکہ حجاج کی طرح ابن جریج نے بھی روایت کی اور اسکے دو ضعیف طرق دیگر ہین جنکو طبرانی اور دارقطنی نے مسند کیا تو کسی حال سے یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہین بلکہ بدرجہ صحیح پہونچی ہی اسیواسطے ترمذی کے بعض نسخ مین حدیث حسن صحیح - وارد ہی - بلکہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ مین ہی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حج تو جہاد ہی اور عمرہ تطوع ہی - یہ حدیث بھی حجت ہی - شیخ تقی الدین نے امام مین کہا کہ اسناد مین سب راوی ثقات مین صرف عبد الباقی بن قانع مین کچھ کلام ہی لیکن عبد الباقی بہت بڑے حفاظ مین سے ہی ابن حزم نے کہا کہ یہ حدیث مرسل صحیح ہی اور سند مین امان راوی ضعیف ہی - شیخ نے فرمایا کہ امان کو امام یحییٰ بن معین نے ثقہ کہا اور اس سے ایک جماعت مشاہیر نے روایت کی اور اگر ہم مان لین تو بھی حدیث مرسل ہمارے نزدیک حجت ہی - بلکہ ابن ماجہ نے طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کو مرفوع روایت کیا اگرچہ اسکی اسناد مین عمر بن قیس راوی مین کلام کیا گیا ہی لیکن بقول ابن الہمام رح اسکی حدیث درجہ حسن سے کم نہین

اور قول عبداللہ بن مسعود بروایت ابن ابی شیبہ باسناد صحیح گذر چکا۔ پس کیونکر عمرہ کا فرض ہونا ثبوت ہو سکتا ہے اور ابو عمر ابن عبدالبر نے صریحاً اس سے انکار کیا۔ کما نقلہ العینی رح اور حق یہ کہ جو ابن الہمام نے کہا کہ خالی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وصحابہ وتابعین کا عمل موجب ہے کہ عمرہ سنت ہے۔ م۔ ولانہا غیر موقتۃ بوقت وتتأدی بنیۃ غیرہا کما فی فائت الحج۔ اور اس دلیل سے کہ عمرہ کسی وقت کے ساتھ موقت نہیں اور دوسرے کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے جیسا کہ فائت الحج میں ہے۔ ف۔ جسکا حج فوت ہو گیا وہ حج کی نیت کرتا ہے پھر عمرہ وحج ادا کرتا ہے تو حج کی نیت سے عمرہ ادا ہوا۔ وہذہ امارۃ النفلیۃ۔ اور یہ صفت اسکے نفل ہونے کی علامت ہے۔ ف۔ کیونکہ فرض وواجب تو کسی وقت کے ساتھ موقت ہوتا اور اپنی نیت سے ادا ہوتا ہے۔ اور نفل ہونا منافی سنت نہیں کیونکہ سنت وہ نفل ہے جس کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے برابر کیا ہو سوائے کبھی ترک کے۔ اور رہی وہ حدیث جس سے شافعی نے استدلال کیا اول تو وہ حدیث نہیں بلکہ اثر صحابی ہے اور بر تقدیر تسلیم اسکی تاویل واجب تاکہ جو احادیث وآثار ہم نے نقل کی انسے موافقت ہو۔ وتاویل ما رواہ۔ اور جو شافعی نے روایت کی یعنی عمرہ فریضہ ہے اسکی تاویل یہ کہ۔ انہا مقدرۃ باعمال الحج۔ عمرہ مقدر باعمال حج ہے۔ ف۔ خلاصہ تاویل یہ کہ فرض کے معنی شرعی حکم قطعی لازم نہیں بلکہ یہاں فرض بمعنی تقدیر ہے یعنی عمرہ فریضہ سے یہ مراد کہ عمرہ کے اعمال کا اندازہ حج کے اعمال سے ہے یعنی طواف وسعی مثل حج کے ہے اور یہ تاویل لازم۔ اذ لا تثبت الفرضیۃ مع التعارض فی الآثار۔ کیونکہ آثار میں تعارض ہونے کے باوجود فرض ہونا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ ف۔ بلکہ فرضیت کے واسطے چاہیے نص قرآنی یا مانند قرآن کے جو حدیث ثبوت کو پہونچے پھر وہ اپنے معنی میں قطعی بلا معارضہ ہو اور یہاں کچھ بھی نہیں اور معارضہ موجود ہے۔ بلکہ حق یہ کہ حدیث ہی نہیں ہے بلکہ اسکے معارضہ میں کہ عمرہ نفل ہے حدیث صحیح موجود ہے۔ م۔ قال وہی الطواف والسعی۔ کہا اور عمرہ صرف طواف وسعی ہے۔ ف۔ پھر حلال ہونے کے واسطے حلق یا قصر کرے۔ وقد ذکرناہ فی باب التمتع واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور ہم اسکو باب التمتع میں ذکر کر چکے واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب الحج عن الغیر

یہ باب غیر کی طرف سے حج کرنے کے بیان میں۔ الاصل فی ہذا الباب۔ اس باب یعنی غیر کی طرف سے حج کرنے میں اصل یہ ہے کہ۔ ان الانسان لہ ان یجعل ثواب عملہ لغیرہ۔ انسان مختار ہے کہ اپنے عمل کا ثواب غیر کے واسطے کر دے۔ صلوۃ۔ خواہ نماز ہو۔ ف۔ بایں طور کہ نوافل پڑھکر اسکا ثواب فلان مردہ یا زندہ کیواسطے کر دے بطریق احسان وہدیہ کے۔ او صوما۔ یا روزہ ہو۔ ف۔ یعنی نفل روزہ کا ثواب غیر کو دے۔ او صدقۃ یا صدقہ ہو۔ ف۔ روپیہ پیسا کھانا کپڑا وغیرہ مالی صدقہ۔ او غیرہا۔ یا انکے سوائے۔ ف۔ مثل تلاوت قرآن وتسبیح وتہلیل وغیرہ۔ اور کبھی صدقہ ہر نیک عمل پر بولا جاتا ہے چنانچہ حدیث میں ہے۔ اماطۃ الاذی عن الطریق صدقۃ۔ یعنی مسلمانوں کی راہ سے موذی چیز دور کرنا صدقہ ہے حتی کہ مسلمان بھائی سے خندہ پیشانی ملنے کو صدقہ فرمایا۔ عند اہل السنۃ والجماعۃ۔ یہ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک ہے۔ ف۔ بخلاف معتزلہ کے کہ وہ تمام عبادات میں انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ وان لیس للانسان الا ما سعی۔ یعنی اور آدمی کے واسطے کچھ نہیں سوائے اسکے جو سعی کر چکا۔ اس سے نکالتے ہیں کہ غیر کی سعی سے اسکو کچھ نہیں ملیگا۔ پس اگر غیر نے اپنا ثواب کسی کے واسطے کیا تو لغو ہے نہیں پہونچیگا۔ اور اہل السنۃ اسکو رد کرتے ہیں۔ لما روی عن النبی علیہ ا

انہ ضحی بکبشین املحین احدہما عن نفسہ والآخر عن امتہ من اقر بوحدانیۃ اللہ تعالے وشہد لہ بالبلاغ
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوا کہ آپ نے دو مینڈھے ایسے قربانی کیے جنکے سیاہی مین کچھ سپیدی
ملی تھی ایک کو اپنی ذات مبارک کی طرف سے اور دوسرے کو اپنی ایسی امت کی طرف سے جس نے اللہ تعالیٰ کی
وحدانیت کا اقرار کیا اور آپ کے واسطے رسالت پہونچانے کی گواہی دی۔ ف۔ یہ حدیث ایک جماعت کثیر
صحابہ رضی اللہ عنہم سے بکثرت راویون نے روایات کین چنانچہ حضرت عائشہ وابوہریرہ رض سے ابن ماجہ نے بطریق
عبد الرزاق اور احمد نے اور حدیث ابوہریرہ عن عائشہ مرفوعاً مسند احمد مین اور معجم طبرانی مین اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ
سنن ابو داؤد وابن ماجہ مین اور حدیث ابو رافع رض مسند احمد مین اور حدیث حذیفہ رض عند الحاکم اور حدیث ابوطلحہ
عند ابن ابی شیبہ وحدیث انس رض ایضاً۔ ورواہ ابو یعلی والبزار والدارقطنی اور آثار واخبار درباب قراۃ یسین وغیرہ
بہت ہین اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قربانی کرنا واسطے خدیجۃ الکبری رضی اللہ عنہا کے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو
انواع خیرات کا آنکے اموات کے لیے حکم دینا بہت کثرت سے شائع ومشہور ہے۔ م۔ مع۔ جعل تضحیۃ احدے
الشاتین لامتہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونون بکریون سے ایک کی قربانی اپنی امت کے واسطے کردے
ف۔ اور قرآن مجید مین ملائکہ کا استغفار کرنا مومنون کے لیے بقولہ تعالی ویستغفرون للذین آمنوا۔ وبقولہ تعالی
فاغفر للذین تابوا واتبعوا سبیلک تا قولہ تعالی وقہم السیات۔ اور مومنون کا والدین کے لیے بقولہ تعالی وقل رب
ارحمہما کما ربیانی صغیرا۔ اور احادیث صحیحہ اس بارہ مین بہت کثیر ہین اور نماز جنازہ پر دعا متواتر متوارث ہے پس جب
غیرون کی دعا اور استغفار سے انسان کو نفع پہونچا تو معلوم ہوگیا کہ معتزلہ کا قیاس غلط ہے اور غیر سے نفع نہ ہونا
شاید کہ امت سابقہ ہی تھا جب کہ خود آیت مین یہی سیاق ہے کہ قوم ابراہیم وموسی پر یہ لکھا گیا تھا۔ یا احادیث
صحیحہ سے کتاب کی تخصیص ہے ہذا الخص الشرح اور مترجم کے نزدیک تحقیق المقام جسمین کچھ تخصیص وغیرہ کی ضرورت
نہین اور نہ معتزلہ کو اپنی جہالت پر غرہ رہے بتوفیق الہی فرد جل اسطرح ہے کہ آیت مین اللہ تعالی نے یہی فرمایا کہ ان لیس
للانسان الا ما سعی۔ اس سے معلوم ہوا کہ سوا سے حق سعی کے کچھ نہین ہے۔ ہم اسپر ایمان لائے لیکن معتزلہ نے سمجھا کہ
سعی کے معنی یہ کہ اپنے ہاتھ پاؤن کے عمل ظاہری ختم کر گیا ہو اور ہم کہتے ہین کہ سعی کے معنی عمل کے اندر منحصر نہین ہین
بلکہ سعی مین عمل بھی داخل ہے اور سعی کے معنی عام ہین۔ پس جب آدمی نے فرزند صالح یا پڑھایا ہوا یا تصنیف کیا ہوا
علم چھوڑا یا کوئی صدقہ جاری چھوڑا تو یہ بھی اسکی سعی ہے اور جب وہ ایمان لایا جس سے ملائکہ استغفار کرتے مین
تو یہ بھی اسنے اپنی سعی سے پایا۔ اور یون ہی ایمان ہی کے ذریعہ سے اس قربانی کا ثواب جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمائی اور اس دعا واستغفار وقرارت واذکار کا ثواب جو اسکے کسی بھائی مسلمان نے اسکو پہونچایا بلکہ
اسی ایمان کی بدولت جب کہ اسنے اللہ تعالی کی توحید کی اور یہود ونصاری نے شرک وکفر کیا تو قیامت کے
روز بہت سے لوگ امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے آوینگے جنپر مثل پہاڑون کے گناہ لدے ہونگے پس
اللہ تعالی ان گناہون کو یہود ونصاری پر ڈالیگا اور ان مومنون پر رحم فرماکر بخشدیگا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث
مین منصوص ہے اور شاید بعید واللہ تعالی اعلم یہ ہے کہ یہ مومنین امت مرحومہ کے اخیر زمانہ کے لوگ ہین جب وقت کہ امت
مرحومہ کے سلاطین وامرار نے فسق وفجور وشہوات دنیا واسکی حیات کو طلب کیا اور انکے دلون مین نفاق وجھوٹ
پیدا ہوئی حتی کہ انکی شامت سے حکومت دور کردی گئی جب کہ انھون نے ظلم کیا اور اس زمانہ مین نصاری وغیرہ
غالب وبکثرت ہوگئے اور چونکہ انھون نے دنیا کے واسطے اپنے قومی اخلاق کو درست کیا اور قانون کی پابندی

تو انکی کوشش کا نتیجہ انکو دیا گیا یعنی دنیا انکو دی گئی پس انھون نے اللہ تعالیٰ کی توحید چھوڑ دی اور شرک وکفر
پھیلایا اور اسکی اشاعت کے واسطے اپنے سخت قوانین رکھے کہ بیچارے مومنین غربا بوجہ سختی معاش کے طرح طرح
کے گناہون مین مبتلا ہوئے جنکا باعث یہی حکام ہوئے پس انکا قصاص آخرت مین کر دیا گیا جب کہ ان مصیبتون
و سختیون مین یہ مومنین خالص توحید الٰہی پر قائم رہے کیونکہ اصل اعتبار جڑ کا ہے پس جس نے ایمان کی بنیاد
قائم کی تو اسی جڑ سے شاخین پھوٹین مگر خراب بد اعمال ہونے سے تراش ڈالنے کے لائق ہین لیکن یہ جڑ کبھی جہنم
کے ریگستان مین نہین رکھی جا سکتی ہے اور جس نے شرک یکفر کی جڑ جمائی اور نعوذ باللہ تعالیٰ اپنے پیدا کرنیوالے
سے منھ موڑا تو یہ جڑ لامحالہ جہنم مین جمی ہے پھر جو برتاؤ اعمال کا اس بنیاد پر ہوا اگر قوانین کی پابندی پر ہے تو وہ تمام
دنیا کو لے سکتا ہے تو دنیا کی چیزین سب مل گئین اور جڑ اسی طرح جہنم مین ہے۔ پھر جو شخص آخرت پر یقین لایا ضرور
دنیا اسکے نزدیک حقیر وخوار وذلیل ہے اگر یہ نہ ہو تو وہ آخرت کا مومن نہین ہے پس ہم کہتے ہین کہ جب دنیا مین مومن
و کافر سب اللہ تعالیٰ ہی کے مخلوق ہین تو مومن ضرور نہایت شاکر ہوگا کہ اسکو نعمت ایمان عطا ہوئی اور جو کوئی یہ چاہے
کہ کافرون کو انکی نیک کوششون کا ثمرہ یہ حقیر دنیا جو انکی مراد ہے یہ بھی نہ دیجاوے تو وہ بہت احمق اور بڑا ناشکر ہے
ورنہ بالیقین اللہ تعالیٰ ضرور آخرت والون کو انکی معاش دنیاوی پوری فرما دیگا اگرچہ قلیل ہو۔ اور وہ جھوٹا ہے جو
دعوی کرتا ہے کہ ہم دنیا سے منھ موڑ کر آخرت چاہتے ہین پھر یہ دنیا بھی لذات کی خواہش سے چاہتا ہے۔ جب یہ معلوم
ہوا تو قولہ لا تزر وازرۃ وزر اخری۔ کے معنی معلوم ہوگئے کہ کوئی نفس دوسرے کا گناہ نہین اٹھاویگا۔ اسکے یہ معنی
ہین کہ جسکا کچھ تعلق نہوا ہو اسپر دوسرے کا بار نہین پڑیگا۔ کیا نہین دیکھتے کہ آدم علیہ السلام کے اول بیٹے نے دنیا
مین قتل کا طریقہ جاری کیا تو قیامت تک جتنے قتل واقع ہون سب کے عوض اسپر بھی حصہ ہے اور نہین دیکھتے کہ جب
کسی محلہ مین نامعلوم قتل واقع ہو تو محلہ والون کی غفلت سے انپر قسم و دیت ہے اور یون ہی مختار سے قتل کا بار اسکی
برادری و اہل دیوان اٹھاتے ہین اور جو میت بغیر نماز دفن ہو اسکا گناہ سب پر ہے پس اسی کی نظیر مین سعی ہے حتی کہ
آدمی کو اپنے سعی کا نتیجہ ملتا ہے کچھ اور نہین ملتا لیکن سعی یہی کہ اسکے کسی فعل سے اسکو تعلق ہوا ہو حتی کہ ایمان لانے کی
وجہ سے جو کچھ ثواب غیرون کے فعل کا ثواب ہدیہ ہو یہ اسکی سعی مین داخل ہے چنانچہ حدیث مین پڑھ چکے کہ قربانی اپنی
امت یعنی قیامت تک کے آدمیون مین سے امت بعثت کو نہین بلکہ امت مقبولیت کو دی کہ جس نے توحید کی اور
رسالت کا اقرار کیا یعنی اس ثواب کا استحقاق اسکو اپنے ایمان کی وجہ سے واپس کیا یہ اسکی سعی نہین ہے کیونکہ سعی
وہی جسکا نتیجہ نکلا پس معتزلہ کی جہالت ہے کہ انھون نے سعی صرف آدمی کی زندگی مین اسکے ہاتھ پاؤن آلہ کو قرار دیا
حالانکہ یہ عقل ونقل دونون طرح غلط ہے اور صواب وہ تحقیق ہے جو بتوفیق الٰہی عزوجل بیان ہوئی۔ فاستقم۔ پھر
واضح ہو کہ اہل السنۃ مین کچھ اختلاف نہین کہ مومن کو غیر کے مالی صدقہ کا ثواب پہونچتا ہے جیسے نقد وکھانا وقربانی
وغیرہ۔ اور اسی طرح بالاجماع اسکی دعا واستغفار سے نفع حاصل ہوتا ہے لیکن سواے اسکے محض بدنی عبادت مثل
صوم صلوۃ مین اختلاف ہے حتی کہ فتح القدیر مین لکھا کہ امام مالک وشافعی رح کے نزدیک انکا ثواب نہین پہونچتا ہے
مین کہتا ہون کہ علماے حنفیہ مین بھی اختلاف ہے اور فتوی یہ کہ انکا ثواب پہونچتا ہے۔ پھر یہ خوب جان لینا چاہیے
کہ جس نے مالی صدقہ یا دعا یا بدنی عبادت کو غیر کے واسطے کیا تو معنی یہ ہین کہ اول کرنے والے کو ثواب عطا ہو
پھر وہ اپنا ثواب جسکو چاہے دیدے۔ یہین سے مین نے کہا کہ ہندوستان مین جو لوگ رسم کے پابند کہ سوم
و چہلم وغیرہ کرتے ہین پھنسے تو اسواسطے کہ نہ کرنے مین بدنامی ہے اور ہر ادمی کو کھانا نہ دینے مین حقارت ہے تکلیف کی

اس نیت سے مال برباد اور کچھ ثواب نہین تو میت کو کچھ بھی نہین. ملا - بلکہ اکثر اس کام کے لیے سودی روپیہ قرض
لیتے یا ترکہ مرہون کرتے حالانکہ بعض وارث نابالغ ہین تو ان محرمات کے ارتکاب سے معصیات مین مبتلا ہوتے ہین
بعضے وسعت ترکہ و جواز کے باوجود برادری کا کھانا تقسیم کرتے ہین اور یہ رسم قبیح اور مال رایگان ہو مگر جسقدر
کو مساکین کو تقسیم کیا گیا تو اسمین اگر اخلاص نیت و مال حلال ہو تو ثواب کا ثمرہ ہو قطع نظر اختلاف کے - پس اگر اللہ تعالی
نے قبول فرمایا تو اسکا ثواب ہدیہ کرنے سے میت کو پہونچیگا پس امر صالح تو اسی قدر ہو کہ حلال مال سے میت تہائی
یا کمتر خیرات کی وصیت کرے ورنہ وارث لوگ سب کی اجازت سے مساکین کو خیرات کرین اور ہندون کی طرح دن
و تاریخ کے تعین نہ سمجھین بلکہ عاجزی کے ساتھ اللہ تعالی سے صدقہ قبول فرمانے و ثواب کی التجا کرین پھر اسکو
ہدیہ کرین - اور واضح رہے کہ مغفرت و ثواب جناب باری تعالی کے فضل پر ہو نہ کثرت و قلت پر لہذا سودی روپیہ
لینا اگر جواز بھی ہو تو وہ ضرورت شرعی کے وقت ہو اور معنی ضرورت کے یہ کہ بدون اسکے حرج و مشقت شدید لاحق ہو
لہذا جس شخص کو حلال قلیل میسر ہو اور اسنے اخلاص نیت سے صدقہ کیا تو مالدار کے حلال کثیر سے کم نہ ہوگا اور حرام
مال و بدنیتی و نام وغیرہ مین میت کو کچھ فائدہ نہین اور مال برباد اور جس نیت سے کیا وہی اسکا ثمرہ ہو نعوذ باللہ من
شرور انفسنا ومن سیآت اعمالنا ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم - م - والعبادات انواع - اور عبادات
کئی طرح پر ہین - مالیۃ محضۃ - ایک محض مالی - ف - جسمین بدن کی مشقت نہین ہو - کالزکوۃ - جیسے زکوۃ
ف - کہ صرف مال دیدینا ہوتا ہو - وبدنیۃ محضۃ - اور دوم محض بدنی - ف - جسمین مال کا خرچ نہین - کالصلوۃ
جیسے نماز - ف - کہ صرف بدن سے ادا ہوتی ہو - ومرکبۃ منہما کالحج - اور سوم وہ کہ مالی و بدنی دونون سے مرکب
ہو جیسے حج - ف - کہ اسمین بدن کے افعال و خرچ مال ہو لیکن ہم نے اول باب مین ذکر کیا کہ بقول صحیح و صواب
یہ ہو کہ حج بھی محض بدنی عبادت ہو اور مال تو اس عبادت کی ادا و واجب ہونے کی شرط ہو - ع - پھر ایصال صواب
ان فرائض مین معنی نہین رکھتا - یعنی مثلاً جس پر آج ظہر کی نماز فرض ہو اسنے پڑھکر ثواب دوسرے کو دیدیا
تو لیکن اس پر فرض ساقط و ثواب واصل ہو لیکن یہ مخلیج ہو - ہان اگر نفل طور پر مال دیا یا نماز پڑھی یا حج کیا تو اسکا
ثواب دوسرے کو پہونچیگا جب کہ اللہ تعالی نے قبول فرمایا ہو - رہا یہ کہ ان عبادات مین نیابت جاری
ہوتی ہو یا نہین مثلاً زید پر آج ظہر کی نماز فرض ہوئی پس اسنے خود ادا نہ کی بلکہ بکر کو اپنا نائب مقرر کردیا کہ اسکی
طرف سے پڑھ دے تو اسکے کچھ معنی نہین ہین خواہ زید تندرست ہو یا بیمار ہو یعنی اختیار مین ہو یا بے اختیار
ہو - م - والنیابۃ تجری فی النوع الاول فی حالتی الاختیار والاضطرار لحصول المقصود بفعل
النائب - اور قسم اول یعنی محض مالی عبادت مین نیابت جاری ہوتی ہو اختیار و اضطرار دونون حالتون
مین بوجہ حاصل ہونے مقصود کے نائب کے فعل سے - ف - یعنی زکوۃ کا مقصود یہ کہ مال معلوم فقراء
کو پہونچا رہا جاوے پس جب اسنے اپنے وکیل یا نائب کے ذریعہ سے پہونچا دیا تو عبادت پوری ہوگئی
خواہ زید کی حالت اضطراری ہو یعنی بوجہ بیماری وغیرہ کے خود پہونچانے سے معذور ہو یا حالت اختیاری
ہو یعنی خود اپنی قدرت سے پہونچا سکتا ہو مگر اسنے نائب مقرر کر دیا - الحاصل زکوۃ مین عبادت یہی کہ
فقراء کو مال دیدے جسکا دینا نفس پر شاق ہوتا ہو - تو اسمین خود اور نائب برابر ہین - ولا تجری فی النوع
الثانی بحال - اور دوسری قسم یعنی محض بدنی عبادت مین نیابت نہین جاری ہوتی کسی حال مین ف
خواہ اپنے اختیار مین ہو یا بیماری سے معذور ہو - لان المقصود وہو اتعاب النفس لا یحصل

کیونکہ مقصود اور وہ نفس کو تعب دینا ہے بذریعۂ نیابت کے نہین حاصل ہوتا ہے - ف - بلکہ نائب کو تعب ہوا تو اسکی عبادت ہوجاتی اگر خلوص نیت ہوتی لیکن نائب ہونے کی نیت سے اسکی بھی عبادت نہوگی پھر موکل کے حق مین توکسی طرح نہ ہوگی - وتجری فی النوع الثالث عند العجز للمعنی الاول و ہو المشقۃ بتنقیص المال - اور رہی قسم سوم جوکہ مرکب ہے اسمین نیابت بحالت عاجزی کے جاری ہوتی ہے بوجہ معنی اول کے اور وہ مال کو کم کرنے سے مشقت اٹھانا - ولا تجری عند القدرۃ لعدم اتعاب النفس - اور بحالت اختیاری نہین جاری ہوتی بوجہ نفس کا تعب نہ ہونے کے - ف - حاصل یہ کہ جو عبادت کہ مال وبدن دونون سے مرکب ہے اسمین مالی عبادت سے مشابہت بنظر مال ہے اور بدنی عبادت سے بنظر مشقت بدن ہے پس ہم نے اسکے بارہ مین دونون مشابہت پر عمل دیا اور کہا کہ عاجزی کی حالت مین تو اسکا حکم مانند عبادت مالیہ محضہ کے ہے حتی کہ نیابت جاری ہے اور قدرت کی حالت مین اسکا حکم مانند عبادت بدنیہ محضہ کے ہے حتی کہ اسمین نیابت نہین جاری ہے - پس اگر حج بھی عبادت مرکبہ ہو توجس مالدار پر حج فرض ہے اگر وہ خود افعال وسفر کا تعب اٹھا سکتا ہے تو اسی پر لازم ہے نائب کے ذریعہ سے نہین جائز ہے اور اگر عاجز ہو تو صرف مال خرچ کرنا اسکے اختیار مین رہگیا پس نائب کے ذریعہ سے ادا کر سکتا ہے جب کہ خود ادائے افعال سے عاجز ہے - والشرط العجز الدائم الی وقت الموت - اور اسوقت نیابت جائز ہونیکی شرط یہ کہ عاجزی برابر وقت موت تک رہے - ف - حتی کہ اگر بعد ادا سے نائب کے خود قوی قادر ہو گیا تو اسپر خود ادا کرنا لازم ہے - لان الحج فرض العمر - کیونکہ حج تو عمر کا فرض ہے - ف - یعنی تمام عمر مین ایک مرتبہ ادا کرنا فرض ہے پس تمام عمر تک عاجزی بھی شرط ہے تب نائب کا فعل اسکی طرف سے ہو اور یہ حج فرض مین ہے - وفی الحج النفل یجوز الانابۃ حالۃ القدرۃ لان باب النفل اوسع - اور نفل حج مین نائب کرنا قدرت کی حالت مین بھی جائز ہے کیونکہ نفل کا باب زیادہ وسیع ہے - ف - کیا نہین دیکھتے کہ قیام جو فرض نماز ہے باوجود قدرت کے نفل مین ساقط ہوجاتا ہے - پھر خلاف نہین کہ اصل ثواب حج مین پہلے حج کرنے والے سے حج قبول ہوگا پھر ثواب غیر کو ہدیہ پہونچیگا اور رہا نیابت کی صورت مین تو اختلاف ہے - ثم ظاہر المذہب ان الحج یقع عن المحجوج عنہ - پھر ظاہر مذہب تو یہ ہے کہ حج اُس شخص سے واقع ہوتا ہے جسکی طرف سے حج کیا گیا - ف - یعنی نائب سے نہین بلکہ موکل کی طرف سے ابتدا ء واقع ہوتا ہے گویا موکل نے کیا - وبذلک تشہد الاخبار الواردۃ فی الباب - اور اس باب مین جو احادیث وارد ہوئی ہین وہ بھی اسی کی شاہد ہین - کحدیث الخثعمیۃ - جیسے خثعمیہ عورت کی حدیث - ف - جو صحاح الستہ مین سوائے ابوداؤد کے مروی ہے اور گذر چکی اور محصل یہ کہ قبیلہ خثعم مین ایک عورت نے اپنے معذور باپ کی طرف سے حج کرنے کو پوچھا تھا - فانہ علیہ السلام قال فیہ حجی عن ابیک واعتمری - چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث مین فرمایا کہ تو اپنے باپ کی طرف سے حج کر اور عمرہ کر - ف - اور یہ نہین فرمایا کہ خود حج وعمرہ کر اور ثواب نائب کو دیدے - وعن محمد - اور امام محمد سے غیر ظاہر یہ روایت ہے کہ - ان الحج یقع عن الحاج وللآمر ثواب النفقۃ حج تو حج کرنے والے یعنی نائب کی طرف سے واقع ہوگا اور موکل کے لیے خرچہ کا ثواب ہے - لانہ عبادۃ بدنیۃ - کیونکہ حج تو عبادت بدنیہ ہے - ف - یہ مبسوط کی عبارت ہے اور ظاہرا مراد یہ کہ حج محض بدنی

عبادت ہی اور مرکب نہین ہی - وعند العجز اقیم الانفاق مقامہ - اور عاجزی کے وقت خرچ کرنا حج کے قائم مقام
کیا گیا - کالفدیۃ فی باب الصوم - جیسے باب الصوم مین فدیہ ہی - ف - کہ جو شخص روزہ سے عاجز ہو تو بجائے
اسکے اسکا فدیہ قائم ہوا اور ظاہر ہی کہ اسکو فدیہ کا ثواب ہی نہ آنکہ اسنے روزہ ادا کیا - فافہم - قال ومن امرہ
رجلان ان یحج عن کل واحد منہما حجۃ - کہا اور اگر ایک شخص کو دو شخصون نے اپنا نائب کیا ہر ایک نے
اسکو حکم کیا کہ میری طرف سے حج کرے - فاہل بحجۃ عنہما - پس اسنے دونون کی طرف سے ایک حج کا تلبیہ
کہا - ف - یعنی احرام باندھا کہ لبیک بحجۃ عن فلان وفلان - یعنی یہ حج کی لبیک از جانب فلان اور
فلان دیگر ہی - مراد یہ کہ ایک کو معین کرنے سے پہلے افعال حج شروع کر دیے ہے - فہی عن الحاج - تو یہ
حج اسی حاجی نائب کی طرف سے ہوگا - ف - یعنی جو افعال ادا کیے وہ اسی نائب کے قرار دیے جاوینگے
ویضمن النفقۃ - اور وہ نفقہ کا ضامن ہوگا - ف - یعنی ہر ایک موکل نے جو خرچہ دیا ہی ہر ایک کے لیے
اسکے خرچہ کا ضامن ہی پھر یہ حج نائب کی طرف سے بھی پورا حج نہ ہوگا - لان الحج یقع عن الآمر - کیونکہ
حج تو موکل کی طرف سے واقع ہوگا - ف - یعنی اسنے احرام مین موکلون کے واسطے نیت کی نہ اپنے واسطے
اور فرائض مین نیت کا مدار ہی تو اس لحاظ سے یہ حج ہر موکل کی طرف سے ہوا - حتی لا یخرج الحاج عن
حجۃ الاسلام - حتی کہ حاجی نائب اس حج کی وجہ سے اپنے اوپر فریضہ حج سے باہر نہ ہوگا - ف - پھر یہ
حج واحد دونون موکلون کے واسطے بھی نہین ہو سکتا کیونکہ ہر ایک کے واسطے پورا حج ہونا چاہیے - وکل
واحد منہما امرہ ان یخلص الحج لہ من غیر اشتراک - اور ہر موکل نے اسکو حکم کیا تھا کہ حج اسی کے واسطے
خالص بدون شرکت غیر کے ادا کرے - ف - مگر اسنے شرکت کر دی تو اس لحاظ سے یہ حج کسی موکل کے واسطے
بھی نہ ہوا - رہا یہ کہ کیا ممکن ہی کہ حج کو دونون مین سے ایک کے واسطے پورا قرار دیا جاوے تو جواب یہ کہ نائب
کی طرف سے قرار دینا کچھ فائدہ نہین بلکہ بنظر نیت کے شرع کی طرف سے ہونا چاہیے - ولا یمکن ایقاعہ عن
احدہما لعدم الاولویۃ - اور دونون مین سے کسی کی اولویت نہ ہونے سے اس حج کا ایک موکل کے واسطے ہونا
ممکن نہین ہی - ف - یعنی نیت مین اسنے دونون کو جمع کیا پس کسی ایک کو کوئی ترجیح نہین کہ یہ حج اسی کے
واسطے ہو - پس جب کسی ایک موکل کے واسطے بھی نہ ہو سکا - فیقع عن المامور - تو نائب کی طرف سے
واقع ہوگا - ف - گویا معنی یہ کہ جو افعال اسنے ادا کیے وہ اسی کے حوالہ کر دیے جاوینگے جب کہ وہ کسی
کام مین نہین آتے ہین لیکن نائب جسکے حوالہ ہوا وہ اسکے کام کا بھی نہین ہی کہ اسکا حج اسلام ادا نہ ہوا جب کہ
اسنے نیت نہین کی تھی - خلاصہ دلیل کا شیخ عینی رح نے جامع صغیر کی شروح عتابی وغیرہم سے یہ نقل کیا کہ حج
مذکور ایک راہ سے وکیل کی طرف سے اور دوسری راہ سے موکل کی طرف سے واقع ہوتا ہی لہذا موکل و وکیل
کوئی بھی فریضہ حج اسلام سے باہر نہ ہوگا - مترجم کہتا ہی کہ میری سمجھ مین امام مصنف رح کی دلیل زیادہ محقق ہی اور
اسکا خلاصہ یہ ہی کہ مدار عبادت فریضہ کا نیت پر ہی تو حج مذکور موکلون ہی کی طرف سے واقع ہوگا لیکن ہر موکل
کا مقصود فریضہ اسلام حج تھا تو یہ حج واحد کسی ایک کے واسطے نہین ہو سکتا تو جب کسی موکل کے واسطے
ممکن نہین تو وکیل کو واپس کیا گیا گویا اسنے اپنے واسطے کیا لیکن اسکے واسطے عبادت نہ ہوگا جب کہ نیت نہین
لہذا اگر اسپر حج فرض ہو تو اس حج سے وہ ادا نہ ہو جائیگا اور یہ دلیل مدقق محقق ہی - پھر رہا یہ کہ جب وہ وکیل
کے واسطے ہو گیا تو کیا ممکن ہی کہ اب وہ کسی ایک موکل کے واسطے قرار دے - جواب - ولا یمکنہ ان یجعلہ

عن احدہما بعد ذلک - اور وکیل کو بعد اسکے بھی ممکن نہین کہ اس حج کو کسی ایک موکل کے واسطے کردے
ف - اور اسکا بھید یہی کہ حج مذکور تو صرف افعال اسکے حالہ ہین نہ عبادت کیونکہ نیت اسنے موکلون کی
طرف سے قرار دی تھی پس اسکو کوئی عبادت بہ نیت حاصل نہ ہوئی حتی کہ خود اسکو حج نہین ملا کہ فریضۂ اسلام
ادا ہو جاتا - **بخلاف ما اذا حج عن ابویہ** - برخلاف اسکے جب کہ اپنے والدین کی طرف سے حج کیا -
ف - یعنی بدون انکے حکم و خرچ کے اپنی طرف سے والدین کے واسطے ایک حج کیا تو یہ حج اولاً اسکے
واسطے عبادت حاصل ہے پس اسکو اختیار ہے کہ جسکو چاہے اور جس طرح چاہے دیدے - **فان لہ ان یجعلہ
عن احدہما** - چنانچہ اسکو اختیار ہے کہ اس حج کو والدین مین سے کسی ایک کے واسطے کردے - **ف** -
خواہ ماں کے لیے یا باپ کے لیے - **لانہ متبرع بجعل ثواب عملہ احدہما** - کیونکہ وہ اپنے عمل کا ثواب ایک
کے واسطے ہدیہ کرنے مین متبرع ہے - **ف** - یعنی بدون حق لازم کے نفل ذیلی کرنے والا ہے کیونکہ انکے نفقہ و حکم سے
انکی طرف سے نہین کیا تھا بلکہ مقصود یہ تھا کہ مین یہ حج خود کرتا ہون اس غرض سے کہ میرے والدین کی طرف سے
ہو یعنی ثواب اسکا انکو پہونچاؤنگا تو بعد حج کرنے کے وہ مختار ہے کہ چاہے دونون مین سے ایک ہی کو دیدے -
او لہما - یا دونون کے واسطے ہدیہ کردے - **فیبقی علی خیارہ بعد وقوعہ سببا لثوابہ** - پس وہ اپنے قصد
پر رہیگا بعد وقوع حج کے سبب واسطے ثواب حج کے - **ف** - یعنی چونکہ مقصود یہان اپنے فعل سے حج کرکے
اسکا ثواب والدین کو دینا تو حج کر لینے سے پہلے صرف قصد ہے اور جب حج کر لیا تو ثواب کا سبب موجود ہوا
تو یہ فعل سبب ثواب واقع ہو جانے کے بعد اسکا ہدیہ کرنا جاری ہوگا تو اسکو اختیار ہے کہ چاہے ایک کے واسطے
سبب ثواب کردے یا دونون کے واسطے ہدیہ کرے - خلاصہ یہ کہ شروع سے حج کرتے وقت یہی معتبر ہے کہ اسنے
خود خالصاً لوجہ اللہ تعالے کیا اگرچہ اسوقت اسکی نیت یہ ہے کہ اسکا ثواب والدین کو دیگا پس اگر اسنے احرام
سے والدین کی طرف سے کہا تو کچھ اعتبار نہین کیونکہ ہنوز ثواب کی چیز موجود ہی نہین ہے پس اصل فرق وکیل
کے موکلون کی طرف سے حج کرنے مین اور فرزند کے والدین کی طرف سے حج کرنے مین یہ ہے کہ وہان فرزند نے افعال
حج خود کیے اور والدین کا ذکر ابھی سے کر دیا جو نتیجہ پر ہوگا جب کہ بعد افعال کے حج موجود اور سبب ثواب
ہو جاوے - **وہہنا یفعل بحکم الآمر** - اور یہان وکیل تو فعل بحکم موکل کرتا ہے - **ف** - حتی کہ افعال ہی
وکیل کے نہین بلکہ موکلون سے واقع ہوئے - **وقد خالف امرہما** - اور حال یہ کہ وکیل نے دونون موکلون
کے حکم سے مخالفت کی - **ف** - کیونکہ ہر ایک نے اسکو تنہا اپنے واسطے حج کے افعال کرنے کا خرچ دیا تھا
کیونکہ اسی صورت مین موکل کا مقصود منحصر ہے تو یہ شرط ضرور معتبر ہے مگر اسنے خلاف کیا اور دونون کی شرکت
کر لی - اور مقرر ہوا کہ وکیل جب موکلون کے خلاف کرے تو جو کچھ کیا وہ اسکی ذات کا کام تصور ہوتا ہے
فیقع عنہ - تو یہ افعال حج وکیل کی طرف سے واقع ہونگے - **ویضمن النفقۃ ان انفق من مالہما** -
اور وہ نفقہ یعنی خرچہ کا ضامن ہوگا بشرطیکہ دونون موکلون کے مال سے خرچ کیا ہو - **لانہ صرف نفقۃ الآمر
الی حج نفسہ** - کیونکہ اسنے موکل کا مال اپنے ذاتی کام افعال حج مین صرف کر دیا - **ف** - اور یہ کام اگرچہ
حج شرعی عبادت نہ ہوا مگر وہ اسی کا فعل رہا - تو خرچہ اسنے اپنے کام مین اٹھایا ہے - **وان ابہم الاحرام** -
اور اگر وکیل نے احرام کو مبہم رکھا ہو - **بان نوی عن احدہما غیر عین** - بایں طور کہ دونون موکلون مین سے
ایک کی طرف سے بغیر معین کیے ہوئے نیت کی - **ف** - تو اس صورت مین حج تو ایک شخص کی طرف سے

واقع ہوا اگر دونوں موکلوں میں سے وہ ایک معین نہیں تھا۔ **فان مضی علی ذلک صار مخالفا۔** پس اگر وہ اسی مبہم نیت پر گذر گیا یعنی افعال حج پورے کر گیا تو بھی وکیل مذکور اپنے موکلوں کا مخالف ہو گیا۔ **ف** اسواسطے کہ بعد پورا ہونے حج کے وہ اسکو کسی کے واسطے معین نہیں کر سکتا۔ **لعدم الاولویۃ۔** بوجہ اولویت نہ ہوسنے کے۔ **ف** یعنی کوئی بہ نسبت دوسرے کے اولی نہیں تو بدون ترجیح کے شرع اسکے کام کو کسی خاص کے واسطے نہیں ٹھہراوے گی پس یہ صورت اور پہلی صورت دونوں یکسان ہیں۔ **وان عین احدہما قبل المضی** اور اگر افعال میں گذرنے سے پہلے اسنے مؤکلوں میں سے ایک کو معین کر دیا۔ **ف** یعنی پہلے تو احرام میں یہ نیت تھی کہ میرے موکلوں میں سے ایک کی طرف سے ہے پھر افعال شروع کرنے سے پہلے اسنے اس ایک کو معین کر دیا کہ فلان موکل کی طرف سے۔ تو اسمیں اختلاف ہے کہ یہ بھی شل سابق ہے یا نہیں چنانچہ فرمایا کہ۔ **فکذلک عند ابی یوسف** ۔ اور ابو یوسف رح کے نزدیک شل مذکورہ سابق ہے۔ **ف** کیونکہ ایک کو معین کرنا بعد مخالفت کے صحیح نہیں۔ **وہو القیاس۔** اور قیاس ظاہر یہی ہے۔ **لانہ مامور بالتعیین والابہام یخالفہ۔** کیونکہ وکیل تو معین کرنے پر مامور ہے اور مبہم کرنا اسکے مخالف ہوا۔ **فیقع عن نفسہ** تو یہ حج اسکی ذات سے واقع ہو گا۔ **ف** لیکن حج عبادت نہ ہوگا حتی کہ اسکا فرض بھی ادا نہ ہوگا۔ اگر وہم ہو کہ تم نے مبہم احرام میں کہا کہ اگر کسی نے صرف احرام کا تلبیہ کہا بدون اسکے کہ حج یا عمرہ کو معین کرے تو بعد کو تعیین جائز ہے۔ جواب یہ کہ یہاں مؤکلوں کے تعیین پر مامور تھا تو مخالفت سے پھر تعیین نہیں جائز ہے۔ **بخلاف ما اذا لم یعین حجۃ او عمرۃ حیث کان لہ ان یعین ما شاء۔** بخلاف اسکے جب کہ احرام مبہم کیا کچھ حج یا عمرہ معین نہ کیا چنانچہ اسکو اختیار ہے کہ جو کچھ چاہے معین کرے۔ **لان الملتزم ہناک مجہول۔** کیونکہ وہاں جو چیز اپنے اوپر لازم کی وہ مجہول ہے۔ **ف** تو بیان سے اسکو رفع کرنا جائز ہے جیسے زید نے بکر کے واسطے اپنے اوپر کچھ مجہول مال لازم ہونے کا اقرار کیا تو اقرار صحیح ہے۔ **وہہنا المجہول من لہ الحق۔** اور یہاں یعنی وکیل کے ابہام احرام میں مجہول وہ شخص جسکا حق ہے۔ **ف** جیسے زید نے ہزار درم اپنے اوپر ایک شخص مجہول کے لازم بیان کیے تو اقرار صحیح نہیں ہے کیونکہ جسکا حق ہے وہ مجہول ہے۔ پھر واضح ہو کہ قیاسا اگرچہ تعیین نہیں صحیح ہے لیکن استحسانا صحیح ہے۔ اور یہی امام ابو حنیفہ ومحمد کا قول ہے۔ **ووجہ الاستحسان ان الاحرام شرع وسیلۃ الی الافعال لا مقصودا بنفسہ۔** اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ احرام تو افعال حج ادا کرنے کا وسیلہ مشروع ہوا خود مقصود نہیں ہے۔ **والمبہم یصلح وسیلۃ بواسطۃ التعیین۔** اور احرام مبہم بھی وسیلہ ہو سکتا ہے بواسطہ تعیین کے۔ **ف** یعنی اسطرح کہ مبہم کو معین کرے پس ادا سے افعال کی شرط احرام ہے۔ **فاکتفی بہ شرطا۔** پس شرط ہونے میں احرام مبہم کے ساتھ اکتفا کر لیا گیا۔ **ف** کیونکہ شرط کسی طرح پائی جاوے کافی ہو جاتی ہے۔ الحاصل اول مبہم احرام تھا اور احرام تو افعال ادا کرنے کا وسیلہ و شرط ہے تو افعال شروع کرنے کے وقت مبہم کو معین کر لیا پس کافی ہو گیا۔ **بخلاف ما اذا ادی الافعال علی الابہام۔** برخلاف ایسی صورت کے کہ جب ابہام کی حالت پر افعال کو ادا کر چکا۔ **ف** تو اب تعیین نہیں ہو سکتی۔ **فان المودی لا یحتمل التعیین۔** کیونکہ جو چیز ادا ہو چکی وہ اس امر کو متحمل نہیں کہ معین ہو کر ادا ہو۔ **ف** بلکہ جو ابھی ادا نہیں کی اسمیں تعیین کرنا ممکن ہے۔ تو جس صورت میں کہ مبہم حالت پر ادا کر لیا۔ **صار مخالفا۔** تو مخالف ہو گیا۔ **ف** کیونکہ موکل

سے موافقت تو تعیین کرنے مین تھی - الحاصل یہان چار صورتین ہین - اول یہ کہ وکیل نے دونون کی طرف سے حج کا احرام باندھکر ادا کر دیا - دوم غیر معین ایک کی طرف سے مبہم احرام کیا پس اگر ادا کر دیا تو بلا خلاف اسکے ذمہ اور وہ ضامن ہے اور اگر ادا ے افعال طواف وقوف سے پہلے کسی کو معین کر دیا تو ابو یوسف کے نزدیک قیاساً نہین جائز ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک استحساناً جائز ہے - سوم یہ کہ اسنے صرف حج کا احرام باندھا اور اسمین کچھ یہ تعیین نہ کی کہ کس کے طرف سے ہے - کافی مین فرمایا کہ اس صورت مین اگر تعیین کرنے قبل ادا ے طواف اور وقوف کے تو بالاجماع جائز ہونا چاہیے اگرچہ اسمین روایت نہین ہے - چہارم یہ کہ ایک مؤکل معین کی طرف سے احرام مگر مبہم کہ حج ہے یا عمرہ ہے - اور یہ بلا خلاف جائز ہے - مف - **قال فان امر غیرہ ان یقرن عنہ فالدم علی من احرم** - امام محمد رح نے کہا اور اگر عاجز نے دوسرے کو حکم کیا کہ میری طرف سے قران ادا کرے تو ہدی قران اس شخص پر جس نے احرام باندھا - **ف** - یعنی ابھی سے معلوم کہ وکیل پر ہے - **لانہ وجب شکرا لما وفقہ اللہ تعالے من الجمع بین النسکین** - کیونکہ یہ ہدی تو شکر اس توفیق کا جو اللہ تعالے نے حج و عمرہ جمع کرنے مین دی - **ف** - یعنی ایک احرام مین - **والمامور ہو المختص بہذہ النعمۃ لان حقیقۃ الفعل منہ** - اور وکیل ہی اس نعمت سے مختص ہے کیونکہ حقیقی فعل اسی کی طرف سے ہے - **وہذہ المسالۃ تشہد لصحۃ المروی عن محمد ان الحج یقع عن المامور** - اور یہ مسئلہ شہادت دیتا ہے وہ قول صحیح ہونے کی جو امام محمد رح سے مروی ہے کہ حج واقع ہوتا ہے نائب کی طرف سے - **ف** - اور مؤکل کو نفقہ کا ثواب ہے یہی مشائخ نے کہا کیونکہ حج اگر مؤکل کی طرف سے واقع ہوتا تو ہدی قران بھی مؤکل پر ہوتی - بعض نے جواب دیا کہ شرع نے افعال کو مؤکل کی طرف سے اعتبار کیا اگرچہ حقیقۃً وکیل سے ہون اور ہدی قران حقیقی فعل پر لازم ہے - مف - میرے نزدیک یہ جواب تو قریب جدل کے ہے اور تحقیق واللہ اعلم یہ کہ عاجز کی استطاعت مین افعال ادا کرنے کی قدرت ہی نہین ہے تو اسنے اپنے مال سے جب غیر کو یہ افعال ادا کرائے تو شرع نے علاوہ نفقہ کے جس نیکی پر اسنے دلالت کی وہ مثل فاعل کے معتبر رکھی بدلیل حدیث الدال علی الخیر کفاعلہ او نحوہ - یعنی نیکی پر دلالت کرنے والا مثل فاعل کے ہے - یا مانند اسکے بروایت صحاح فعلی ہذا بنظر فعل کے وکیل سے اور بنظر دلالت کے مؤکل سے حج ہوا اور اس تحقیق سے اشکال دفع ہو گئے اور ائمہ رح کے کلام مین اتفاق ہو گیا اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ دم القران وکیل پر ہے - حالانکہ ثواب مؤکل کو بھی ہوگا پس یہ اعتراض دفع ہوا کہ قران مین ہدی ایک نسک ہے پس اگر وہ وکیل پر ہو تو مؤکل کے حج مین نقص رہا - فاحفظہ - م - **وکذلک ان امرہ واحد بان یحج عنہ** - اور یون ہی اگر ایک عاجز نے اسکو حکم کیا کہ میرے طرف سے حج ادا کر دے **والاخر بان یعتمر عنہ** - اور دوسرے عاجز نے اسکو حکم کیا کہ میری طرف سے عمرہ ادا کر دے - **ف** - پس اگر دونون نے اسکو قران کر لینے کی اجازت نہ دی ہو تو قران نہین کر سکتا ورنہ مخالف ضامن ہوگا - اور اگر ایسا نہ ہوا بلکہ - **اذنا لہ بالقران** - دونون مؤکلون نے اسکو قران کر لینے کی اجازت دی - **فالدم علیہ** - تو دم القران وکیل پر ہوگا - **لما قلنا** - بوجہ اسکے جو ہم نے بیان کیا - **ف** - کہ حقیقۃ ایک احرام مین دو نسک ادا کرنا اسی سے متحقق ہوا - **ودم الاحصار علی الآمر** - اور احصار کی قربانی کفارہ مؤکل پر لازم ہے - **ف** - یعنی مال مؤکل مین محسوب ہوگی اگر وکیل کو راہ مین احصار پیش آیا ہو - **وہذا عند ابی حنیفۃ ومحمد رح** - اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد رح کے نزدیک ہے - **وقال ابو یوسف علی الحاج لانہ وجب**

للتحلل دفعاً لضرر امتداد الاحرام وہذا الضرر راجع الیہ فیکون الدم علیہ - اور ابو یوسف نے کہا کہ دم الاحصار
حاجی یعنی وکیل پر ہے کیونکہ وہ تو حلال ہو جانے کے واسطے واجب ہوا تاکہ مدت دراز تک احرام طول ہونے کا
ضرر دفع ہو اور یہ ضرر فقط وکیل کی طرف راجع تھا تو قربانی کفارہ بھی اسی پر ہوگی - ولہما ان الآمر ہو الذے
ادخلہ فی ہذہ العہدۃ - اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ موکل ہی وہ شخص ہے جس نے نائب کو اس عہدہ میں
ڈالا - ف یعنی عہدہ احرام میں ڈالا - فعلیہ خلاصہ - تو موکل ہی پر اسکا چھڑانا بھی لازم ہے - ف
یہ دلالت اسی کی طرف سے تھی تو خلاص بھی اسی پر ہے جب کہ وکیل کا اسمین قصور نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے جو
فعل کہ اسکے قصور سے منسوب ہے تو اسمین دلالت کنندہ پر کچھ الزام نہیں لہذا صید قتل کرنے وغیرہ جرموں کی
وجہ سے جو کفارات واجب ہوں وہ بالاجماع فقط نائب پر واجب ہونگے - م - فان کان یحج عن میت
فاحصر فالدم فی مال المیت عندہما - پس اگر یہ شخص میت کی طرف سے حج کرتا ہو پس محصر ہو گیا تو امام
ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک دم الاحصار مال میت میں ہے - خلافاً لابی یوسف - برخلاف قول ابو یوسف
کے - ثم قیل ہو من ثلث مال المیت لانہ صلۃ کالزکوۃ وغیرہا - پھر بعض مشائخ نے کہا کہ وہ میت کی
تہائی مال میں سے ہوگا کیونکہ یہ صلہ ہے مانند زکوۃ وغیرہ کے - ف صلہ اسکو کہتے ہیں جو مال عوض کے مقابلہ
میں نہ ہو پس یہ بھی میت کی تہائی سے ہوگا جیسے زکوۃ یعنی اگر میت پر زکوۃ فریضہ حین حیات کی باقی ہو جو اسنے
ادا نہیں کی یا نذر وکفارات واجب الادا رہوں تو یہ سب تہائی میں سے دیا جاوے - وقیل من جمیع المال
لانہ وجب حقا للمامور فصار دینا - اور بعض مشائخ نے کہا کہ دم الاحصار میت کے کل ترکہ سے واجب
ہوگا کیونکہ یہ وکیل کا حق واجب ہوا تو وہ قرضہ ہو گیا - ف اور قرضہ ادا کرنا کل ترکہ سے واجب ہے -
ودم الجماع علی الحاج - اور جماع کرنے کی وجہ سے قربانی کفارہ اسی حاجی پر واجب ہے - لانہ دم جنایۃ
وہو الجانی عن اختیار - کیونکہ یہ قربانی جرم کی ہے اور جرم کرنے والا بھی اپنے اختیار سے ہے - ف
کچھ خلاف نہیں کہ جرم کی وجہ سے جو کفارہ واجب ہو وہ خود نائب پر ہے - ف - پھر یہ جو فرمایا کہ - ویضمن النفقۃ
اور نائب نفقہ کا ضامن ہوگا - معناہ اذا جامع قبل الوقوف حتی فسد حجہ - اسکے یہ معنی ہیں کہ جب نائب
نے وقوف عرفہ سے پہلے جماع کر لیا حتی کہ اسکا حج فاسد ہو گیا - ف تو موکل کے خرچہ کا ضامن ہے - لان
الصحیح ہو المامور بہ - کیونکہ جس حج کا اسکو وکیل کیا گیا وہ حج صحیح ہے - ف تو جب اسنے اپنے فعل
سے حج فاسد کیا تو مخالف اور ضامن ہوا - بخلاف ما اذا فاتہ الحج حیث لا یضمن النفقۃ لانہ ما فاتہ
باختیارہ - برخلاف اسکے جس صورت میں کہ اسکا حج فوت ہو گیا چنانچہ اسمین نفقہ کا ضامن نہیں ہوتا ہے اسواسطے
کہ اسنے اپنے اختیار سے حج کو فوت نہیں کر دیا - ف کیونکہ اول تو وہ امین قرار دیا گیا دوم یہ متصور نہیں کہ
امتا ہوا حج اسنے خود فوت کیا حالانکہ اسپر قضا لازم ہوگی - واضح ہو کہ جب قبل وقوف کے جماع کرنے سے فاسد
کر کے دوسرے سال قضا کی تو یہ بھی نائب ہی کے واسطے ہے - کما فی شرح الجامع الصغیر لقاضیخان - اما اذا جامع
بعد الوقوف لا یفسد حجہ ولا یضمن النفقۃ لحصول مقصود الآمر وعلیہ الدم فی مالہ لما بینا -
اور رہا جس صورت میں کہ نائب نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو اسکا حج فاسد نہ ہوگا اور وہ نفقہ کا ضامن
بھی نہ ہوگا کیونکہ موکل کا مقصود حاصل ہو گیا اور وکیل پر اس جماع کا کفارہ قربانی اپنے مال سے واجب
ہوگا بوجہ اسکے جو ہم بیان کر چکے - ف کیونکہ اسکے اختیاری جرم سے یہ بدنہ قربانی کرنا لازم ہوا ہے -

وکذلک سائر دماء الکفارات علی الحاج لما قلنا- اور اسی طرح باقی سب قربانیان کفارات کی حج کرنیوالے پر اسی وجہ مذکور سے لازم ہین- ومن اوصی بان یحج عنہ- اور جس شخص نے وصیت کی کہ اسکی طرف سے حج کرایا جاوے- ف- پھر وہ مرگیا- فاحجوا عنہ رجلا- پس وارثون نے میت کی طرف سے ایک آدمی کو حج کرایا- ف- باین طور کہ ترکہ مین سے میت کا حق جو ایک تہائی متعلق رہتا ہے اسمین سے حج کے واسطے کافی نفقہ دیا اور نائب روانہ ہوا- فلما بلغ الکوفۃ- پھر جب نائب مذکور کوفہ تک پہونچا- مات اوسرقت نفقتہ- تو مرگیا یا اُسکا نفقہ چوری ہوگیا- وقد انفق النصف- حالانکہ وہ نصف نفقہ خرچ کرچکا ہے- ف- یا تہائی وغیرہ خرچ کیا ہو پس موت کی صورت مین نصف باقی ہے اور چوری کی صورت مین وہ بھی گیا- یحج عن المیت من منزلہ بثلث ما بقی- تو میت کی طرف سے اُسکے گھر سے مابقی مال کی تہائی سے حج کرایا جاوے- ف- مثلاً چار ہزار درم مین سے حج کا خرچہ ایک ہزار درم دیا گیا اور وہ راستہ مین چوری ہوا تو باقی تین ہزار مین سے تہائی ایک ہزار درم دیا جاوے یعنی میت کے گھر سے شمار کیا جاوے- وہذا عند ابی حنیفۃ رح- اور یہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے- ف- حتی کہ اگر دوبارہ چوری ہوجاوے تو پھر باقی کا ایک تہائی دیا جاوے- علی ہذا القیاس- ہر بار مابقی کا ایک تہائی دیا جاوے حتی کہ وصیت پوری ہو پس ابوحنیفہ رح کے نزدیک اول تو دوبارہ بھیجنا میت کے گھر سے ہو- اور دوم ہر بار باقی مال کا تہائی دیا جاوے اور دونون مین اختلاف ہے- وقالا یحج عنہ من حیث مات الاول- اور صاحبین نے کہا کہ وہان سے حج کرایا جاوے جہان نائب اول مرا ہے- فالکلام ہہنا فی اعتبار الثلث- پس کلام اس مسئلہ مین ایک تو تہائی معتبر ہونے مین- وفی مکان الحج- اور دوم حج کی جگہ مین- ف- یعنی کس جگہ سے حج کرایا جاوے- ف- اور خلاف نہین کہ اول مرتبہ تو میت کے گھر سے بھیجا جاوے پھر اختلاف دوسرے بار مین ہے چنانچہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک دوبارہ بھی میت کے گھر سے اور صاحبین کے نزدیک جہانتک پہلا نائب پہونچا وہان سے خرچہ لگایا جاوے- اما الاول فالمذکور قول ابی حنیفۃ- پس بیان اول یعنی تہائی کے اعتبار مین تو جو کچھ ذکر کیا گیا وہ ابوحنیفہ رح کا قول ہے- ف- کہ ہر بار کے واسطے باقی مال کی تہائی معتبر ہے- اما عند محمد یحج عنہ بما بقی من المال المدفوع الیہ ان بقی شئی- امام محمد کے نزدیک جو مال نائب کو دیا گیا اسمین سے باقی مال سے حج کرایا جاوے اگرکچھ باقی رہا ہو- ف- مثلاً کوفہ مین نائب اول مرگیا اور نصف چھوڑ گیا بشرطیکہ مابقی سے حج ممکن ہوسکے اور اگر سب چوری ہوگیا تو کچھ باقی نہین رہا- والا بطلت الوصیۃ- اور اگر کچھ نہین باقی رہا ہو تو وصیت مٹ گئی- اعتبارا بتعیین الموصی اذ تعیین الوصی کتعیینہ- بر قیاس معین کرنے موصی یعنی وصیت کنندہ کے کیونکہ وصی کا معین کرنا مثل موصی کے معین کرنے کے ہے- ف- توضیح قیاس یہ ہے کہ موصی نے وصی کو اپنا قائم مقام کیا تو وصی کا معین کرنا مثل موصی کے ہے اور اگر موصی بذات خود کچھ مال معین کرتا تو جب اسمین سے کچھ باقی نہ رہتا تو وصیت مٹ جاتی پس یون ہی وصی کے معین کرنے مین ہوگا- وعند ابی یوسف یحج عنہ بما بقی من الثلث الاول- اور ابو یوسف رح کے نزدیک اول تہائی مین سے جو کچھ باقی رہا ہو اُس سے حج کرایا جاوے- ف- یعنی اگر ممکن ہو- لانہ ہو المحل لنفاذ الوصیۃ- کیونکہ یہی نفاذ وصیت کا محل ہے- ف- پس اگر فرض کرو کہ ترکہ چار ہزار درم تھے تو [illegible] سے تہائی ایک [illegible] اور حج کا خرچہ ہزار درم تھا [illegible]

دیا جس سے راہ مین چوری گیا تو باقی ۳۳۳ درم وتہائی سے اگر حج ممکن ہو جہان سے باقی ہو کرایا جاوے
کیونکہ جس مال مین وصیت جاری ہو وہ کل مال کی تہائی ہی - ولابی حنیفۃ ان قسمۃ الوصی وعزلہ المال
لایصح الا بالتسلیم الی الوجہ الذی سماہ الموصی لانہ لاخصم لہ لیتقبض - اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ
وصی کا بٹوارہ کرنا اور مال الگ کرنا صحیح نہ ہوگا مگر جب کہ سپرد کردے اس جہت کو جسکا موصی نے نام لیا ہی
کیونکہ موصی کا کوئی خصم نہین جو قبضہ کریگا - ف - یعنی ترکہ مین سے وصیت کا مال صرف وصی کے بانٹ کر
جدا کرنے سے مسلم نہ ہوگا جب تک کہ جو جہت وصیت موصی نے بیان کی مثلاً حج اسکو تسلیم کرے یعنی حج
پورا کروے کیونکہ موصی کی طرف سے کوئی قبضہ کرنے والا نہین تو مقبوض اسی طور پر ہوگا کہ جہت وصیت مین
سپرد ہو جاوے - ولم یوجد - اور اس جہت کو سپرد کرنا نہین پایا گیا - ف - کیونکہ ہنوز حج نہین ہوا فصار
کما اذا ہلک قبل الافراز والعزل - پس ایسا ہوا کہ گویا مال وصیت قبل بٹوارہ وجدا کرنے کے تلف ہوگیا
ف - تو اب جو کچھ باقی ہی یہی کل مال رہا جسکی تہائی سے حج کرانا چاہیے - اسی طرح یہان ہی جب کہ موصی کی خفت
وصیت کو سپرد کرنے سے پہلے تلف ہو - فیحج بثلث الباقی - پس مابقی مال کی تہائی سے حج کرا دے - ف
حتی کہ اگر یہ بھی پورا ہونے سے پہلے تلف ہو تو معدوم شمار ہوکر مابقی کی تہائی سے حج کرانا لازم ہوگا - واما الثانی -
اور رہا بیان دوم - ف - یعنی دوبارہ جس جگہ سے حج کرانا لازم ہی - تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک موصی کے گھر
سے - فوجہ قول ابی حنیفۃ وہو القیاس ان القدر الموجود من السفر قد بطل فی حق احکام الدنیا
تو ابوحنیفہ رح کے قول کی دلیل یہ ہی اور یہی قیاس ظاہر ہی کہ جو مقدار سفر موجود ہی وہ احکام دنیا کے حق مین معدوم
شمار ہی - ف - بنظر اسکے کہ یہ سفر نائب کا گویا موصی کا سفر شمار کیا ہوا ہی - قال علیہ السلام اذا مات ابن
آدم انقطع عملہ الا من ثلث الحدیث - آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی مرگیا تو اسکا عمل
منقطع ہو جاتا ہی سوا تین سے الخ - ف - یعنی ایک صدقہ جاری دوم علم جس سے انتفاع ہو سوم فرزند
صالح جو اسکے لیے دعا کرے - رواہ مسلم وغیرہ - وتنفیذ الوصیۃ من احکام الدنیا - اور وصیت نافذ کرنا
احکام دنیا مین سے ہی - ف - وہ ان تین باتون مین داخل نہین تو وہ بھی منقطع ہوئی جہانتک ہو چکی ہی فبقیت
الوصیۃ من وطنہ کان لم یوجد الخروج - تو وصیت اسکے وطن سے باقی رہی گویا سفر کو نکلنا پایا نہین گیا -
ف - یعنی وصیت کا نافذ کرنا وصی وغیرہ زندہ لوگون پر واجب ہی لیکن جسقدر اول مرتبہ نائب روانہ کرنے
مین سفر طے ہوا وہ موصی میت کا عمل شمار ہی کہ اسپر ثواب مترتب ہوگا مگر حدیث کے تین امور مین داخل نہونے سے
دنیاوی حکم مین کالعدم ہی جیسے کسی نے رمضان کا روزہ آدھے دن تک رکھا اور دوپہر کو موت آئی تو ثواب آخرت
ملا لیکن دنیاوی احکام مین پورا نہ ہوا حتی کہ اس دن کے واسطے فدیہ کی وصیت واجب ہی - اسی طرح یہ موجودہ
سفر کالعدم اور نئے سرے سے وطن سے وصیت نافذ کیجاوے - م ف - اور صاحبین کے نزدیک جسقدر سفر طے ہوا
کالعدم نہین بلکہ معتبر ہی حتی کہ دوبارہ وہین سے حج کرایا جاوے - ووجہ قولہما وہو الاستحسان - اور صاحبین
کے قول کی دلیل اور یہی استحسان ہی وہ یہ ہی - ان سفرہ لم یبطل لقولہ تعالی - اسکا سفر کچھ باطل نہین ہوا بدلیل
قولہ تعالی - ومن یخرج من بیتہ مہاجرا الی اللہ ورسولہ ثم یدرکہ الموت فقد وقع اجرہ علی اللہ
الآیہ - یعنی جو کوئی اپنے گھر سے نکلا درحالیکہ وہ اللہ تعالی واسکے رسول کی طرف ہجرت کیے جاتا ہی پھر اسکو
موت مل گئی تو اسکا ثواب اللہ تعالی کے فضل پر ہو لیا آخر تک - ف - تو معلوم ہوا کہ راہ مین موت سے

ثواب کامل لمتابعۃ اسی سفر کا مقصود ہے اور بالاتفاق سفر ہجرت میں سفر جہاد و حج بھی داخل ہے - بلکہ صریح نص واقع ہو گئی - قال علیہ السلام من مات فی طریق الحج کتب لہ حجۃ مبرورۃ فی کل سنۃ الحدیث - یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی حج کے رستہ میں مرگیا اسکے لیے ہر سال حج مقبول لکھا جاتا ہے آخر تک - ف - ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص حج کی نیت سے نکلا پس مرگیا تو قیامت تک اُسکے لیے حاجی کا ثواب لکھا گیا اور جو عمرہ کے قصد سے نکلا اور مرگیا تو اُسکے واسطے قیامت تک عمرہ والے کا ثواب لکھا گیا اور جو اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کو نکلا پس مرگیا تو قیامت تک اسکے واسطے غازی کا ثواب لکھا گیا - رواہ الطبرانی والبیہقی - اور امام حافظ منذری نے کہا کہ اس حدیث کو ابو یعلی الموصلی نے محمد بن اسحٰق کی روایت سے اسناد کیا اور باقی راوی سب ثقہ ہیں - ابن الہمام نے کہا کہ محمد بن اسحٰق بھی بقول صحیح ثقہ ہے تو حدیث حجت ہے - واذا لم یبطل سفرہ اعتبرت الوصیۃ من ذلک المکان - اور جب اسکا سفر باطل نہ ہوا تو وصیت اُسی جگہ سے معتبر ہو گی - ف - جہانتک پہونچکر مرگیا - واصل الاختلاف فی الذی یحج بنفسہ - اور اصل اختلاف امام و صاحبین میں اُس شخص کے حق میں ہے جو خود حج کرنے کو نکلا تھا - ف - راہ میں مرگیا اور وصیت کر گیا کہ میری طرف سے حج کرا دیا جاوے تو صاحبین کے نزدیک جہان مرا ہے اُسی مقام سے وصیت معتبر ہو گی - اور امام رح کے نزدیک یہ سفر کالعدم ہوا اور گھر سے معتبر ہو گی - ویبتنی علی ذلک المامور بالحج - اور اسی بنا پر جو شخص حج کرنے کے لیے مامور ہوا ہے مبنی ہو گا - ف - کہ امام رح کے نزدیک مامور جہان مرا یہ سفر کالعدم اور دوبارہ گھر سے نفاذ وصیت ہو اور صاحبین کے نزدیک وہیں سے جہان مرا ہے - کہا گیا کہ قول صاحبین ارجح ہے - واللہ تعالیٰ اعلم - م - قال ومن اہل عن ابویہ بحجۃ یجزیہ ان یجعلہ عن احدہما - فرمایا اور جس شخص نے اپنے والدین کی طرف سے حج کا تلبیہ کہا تو اسکو روا ہے کہ حج کو والدین میں سے ایک کی طرف سے کر دے - ف - مراد یہ کہ بغیر حکم و فرمایش والدین کے فرزند نے ازراہ نکوئی ایسا کیا - لان من حج عن غیرہ بغیر اذنہ فانما یجعل ثواب حجہ لہ - اسکی وجہ یہ ہے کہ جس شخص نے غیر کی طرف سے بدون فرمایش غیر کے حج کیا تو وہ یہی کرتا ہے کہ اپنے حج کا ثواب اس غیر کے لیے کر دے - ف - اور یہ احرام کے وقت سے لغو ہے کیونکہ ابھی حج ہی نہیں تو ثواب کیونکر دے سکتا ہے - وذلک بعد اداء الحج - اور یہ بعد ادائے حج کے حاصل ہے - ف - حالانکہ اسنے احرام ہی میں والدین دونوں کی نیت کر لی تھی - فلغت نیتہ قبل ادائہ - تو حج ادا ہونے سے پہلے اُسکی نیت زبانی لغو ہو گئی - ف - ہاں بعد ادا کے اب جو کچھ کرے وہ معتبر ہے حالانکہ اب اپنے والدین میں سے ایک ہی کی نیت کی - تو یہ جائز ہے - وصح جعلہ ثوابہ لاحدہما بعد الاداء - اور بعد ادا کے اسکا ثواب والدین میں سے ایک کے لیے کر دینا صحیح ہوا - ف - جیسے دونوں کے واسطے ہدیہ کرے تو بھی صحیح ہے - بخلاف المامور - بخلاف مامور کے - ف - یعنی برخلاف ایسے شخص کے جو غیر کے حکم سے غیر کی طرف سے حج کرنے پر مامور ہے اگر وہ دو آدمیوں کی طرف سے ہر ایک کے لیے مستقل حج کرنے پر مامور ہوا اور وہ احرام حج میں دونوں کی طرف سے تلبیہ کہے تو اول بھی باطل اور بعد ادا کے بھی باطل ہے - علی ما فرقنا من قبل واللہ اعلم بالصواب - بنا بر آنکہ ہم نے سابق میں فرق بیان کر دیا - واللہ تعالیٰ اعلم (فروع) واضح ہو کہ غیر کی طرف سے مامور ہو کر حج جائز ہو جانے میں یہ کافی ہے کہ خرچہ میں سے اکثر حصہ موکل نے دیا ہو کیونکہ کل نفقہ حتی کہ ایک گھونٹ پانی دایک

تو اور روانی کسی اور کی طرف سے نہ ہونا ضرر ہا کرنے مین حرج شدید اور وہ شرعاً دفع ہے پس اکثر کا اعتبار رہا۔ اگر مامور بعد فراغ حج کے مکہ مین کم از پندرہ روز اقامت کی نیت کرے تو موکل کے ذمہ سے اس مدت تک کا نفقہ ساقط ہے تا ضیخان مین ہے کہ اگر مامور کے پاس سے نفقہ کم ہین یا قریب مکہ کے ضائع ہوگیا یا بالکل صرف ہوگیا پس مامور نے اپنے ذاتی مال سے خرچ کیا تو اسکو روا ہے کہ میت کے مال سے آکر واپس لے اگرچہ اسنے بغیر حکم قاضی کے وہان ایسا کیا ہے کیونکہ جب غیر نے اسکو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا تو یہ حکم دیا کہ میری طرف سے خرچ کرے۔ اگر مامور نے کچھ مال راستہ مین خرچ کیا تھا پھر آسیب زدہ ہوا کہ اسکا پورا کہ مال جاتا رہا پھر وہ مکہ چلا گیا اور خود مال کا بند وبست کرکے اپنے ذاتی مال سے خرچ کیا تو یہ شخص متبرع ہے پس میت یا عاجز جسکی طرف سے مامور ہے اسکا حج ساقط نہ ہوگا کیونکہ ساقط ہوتا تو اسی طرح تھا کہ تمام راہ آمد رفت مین وہ مال دیگر سبب ہوگیا تھا شیخ ابن الہمام نے کہا کہ دونون مین فرق نہین پس اگر مال کثیر ہو تو موکل سے واپس لے سکتا ہے۔ نفقہ سے مراد ہر وہ چیز جسکی حاجت ہوتی ازقسم طعام وگوشت وپانی وکپڑے وسواری وجامۂ احرام وغیرہ۔ اور نائب کو روا نہین کہ طعام مین کسی کی دعوت کرے اور نہ صدقہ دے اور نہ کسی کو قرض دے اور نہ بغیر ضرورت کے درمون کو دینار سے مبادلہ کرے اور نہ اس مال سے وضو کا پانی خریدے بلکہ تیمم کرے اور نہ حمام کا کرایہ دے لیکن قاضی خان مین کہا کہ وقت کے رواج کے موافق حمام مین جا دے اور نگہبان کی اجرت مال موکل سے دے اور نفقہ کے درم اپنے رفقا کے ساتھ خلط کرے اور ودیعت رکھے اور اختلاف ہے کہ احرام کے وقت سر مین ڈالنے کا تیل اور جلانے کا تیل خریدے یا نہین اصح دو قول مین اور اس نیل سے دوا نہ کرے اور پچھنے نہ لگا دے۔ رہی خادم کی اجرت پس اگر خود اپنی خدمت نہ کرتا ہو تو دے ورنہ نہین۔ اور اسکو اختیار ہے کہ سواری کا اونٹ خریدے یا محمل ومشکیزہ وری وغیرہ ضروریات پھر بعد واپسی کے جو کچھ بچے وہ وصی یا وارث کو پھیر دے لیکن اگر وہ تبرعاً دیدے تو جائز ہے۔ فتاوی مین ہے اگر مامور حج نے پیدل حج کیا اور سواری کا خرچہ خود رکھ لیا تو عاجز یا میت کے مال کا ضامن ہے اور وہ حج اسکی ذات کے واسطے ہوا۔ اگر میت نے وصیت کی کہ میرا یہ اونٹ ایسے شخص کو دیا جاوے کہ وہ میری طرف سے حج کرے۔ پھر اُس شخص نے وہ اونٹ کرایہ پر دیا اور راہ مین کرایہ اپنی ذات پر صرف کیا اور پیدل حج کر دیا تو استحساناً میت کی طرف سے جائز ہے اور یہی مختار ہے۔ اگر مامور نے کہا کہ مین نے حج ادا کر دیا اور عاجز یا میت کے وارث نے تکذیب کی تو قسم سے مامور کا قول مقبول ہوگا اور اگر وارث یا وصی نے گواہ قائم کیے کہ یہ مامور یوم النحر کو فلان شہر یعنی سواے مکہ کے دوسرے شہر مین تھا تو گواہ بھی قبول نہونگے ہان اگر گواہ یہ گواہی دین کہ مامور نے اقرار کیا کہ مین نے حج نہین کیا تو قبول ہین۔ واضح ہو کہ ابن عباس رض سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اپنے والدین کی طرف سے حج کر دیا تو اُسنے اُنکا پورا قرضہ اُتار دیا وہ قیامت مین صالحین ابرار کے ساتھ مبعوث ہوگا۔ رواہ الدارقطنی۔ اور مانند اسکے حدیث جابر رض مین زیادہ ہے کہ والدین کا تو حج اتر گیا اور اسکو دس حج کا ثواب فاضل رہا۔ رواہ الدارقطنی ایضاً۔ اور حدیث زید بن ارقم مین ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی نے اپنے والدین کی طرف سے حج کیا تو وہ اُس شخص واسکے والدین سب کی طرف سے قبول ہوجاتا ہے اور والدین کی ارواح کو بشارت ہوکر بہت خوشی ہوتی ہے اور یہ شخص اللہ تعالیٰ کے نزدیک نیک یعنی والدین کا حق خدمت ادا کرنے والا لکھا جاتا ہے۔ رواہ الدارقطنی ایضاً۔ واضح ہو کہ جس نے اپنے اوپر فرض حج ادا نہ کیا ہو پھر وہ غیر کی طرف سے بطور نفل یا نیابت کے ادا کرے یا نہین تو اسکو شافعی رح نے

منع کیا کیونکہ ابن عباس رضہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے سنا کہ وہ لبیک عن شبرمۃ
کہتا تھا یعنی شبرمہ کی طرف سے حج کا احرام باندھا تھا تو فرمایا کہ شبرمہ کون ہے اس نے عرض کیا کہ میرا بھائی
یا قرابتی ہے۔ فرمایا کہ پہلے اپنی ذات سے حج کر پھر شبرمہ کی طرف سے ادا کر۔ رواہ ابو داؤد وابن ماجہ۔ جاننا چاہیے
کہ اس حدیث کو عبدہ بن سلیمان نے سعید بن ابی عروبہ سے اسناد کر کے ابن عباس سے مرفوع روایت
کیا اور عبدہ بن سلیمان خود ثقہ و اثبت ہے اور اسکی متابعت میں بھی ثقات ہیں یعنی محمد بن عبد اللہ انصاری
و محمد بن بشر اور ابو یوسف القاضی شاگرد ابو حنیفہ ان سب نے بھی سعید بن ابی عروبہ سے یوں ہی مرفوع
روایت کی سا اور دیگر راویوں نے مانند غندر رح کے سعید سے ابن عباس کا قول روایت کیا اور یوں ہی
سعید بن منصور نے اپنے سنن میں دوسری اسناد سے ابن عباس کا قول روایت کیا اور بیان ثقہ کی زیادۃ
نہیں بلکہ تعارض ہے کیونکہ رفع میں یہ واقعہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا ہے اور وقف میں ابن عباس
کے زمانہ کا۔ پس لاچار اسمیں سکوت ترک ہوگا یا اسکو ترجیح ہوکر واقعہ ابن عباس رضہ کے وقت کا ہے
کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں احکام مخفی و عذر مقبول تھا جیسا کہ حلق و رمی و ذبح کی تقدیم
و تاخیر میں گذرا اور اگر مسلم ہو تو بھی مراد یہ کہ پہلے اپنی ذات سے حج کرنا افضل ہے کیونکہ حدیث خثعمیہ میں
اسکو مطلقاً والد کی طرف سے اجازت دی سا اور حق یہ ہے کہ جس شخص پر خود حج فرض ہوا تو پہلے سال نجانے
میں اسپر گناہ ہے پس اپنا حج مؤخر کرنا اور غیر کی طرف سے مقدم کرنا مکروہ تحریمی ہے اور باوجود اسکے اگر غیر کی
طرف سے ادا کیا تو وہ حج بغیر نقصان ہو گیا اور گناہ اسپر علیحدہ ہے جیسے یہ اپنے واسطے نفل حج ادا
کرے۔ ہذا تلخیص ما افادہ فی الفتح۔

باب الہدی

یہ باب ہدی کے بیان میں ہے۔ ہمارے نزدیک ہدی میں افضل اونٹ پھر گائے پھر بکری ہے۔ مف۔ الھدی
ادناہ شاۃ۔ ادنی درجہ کی ہدی بکری ہے۔ ف۔ ہدی وہ جانور پاک جو حرم میں ہدیہ بھیجا جاتا ہے اور
بکری کا لفظ بھیڑ و دنبہ و بکری کو شامل مراد ہے۔ فاحفظہ۔ پس ہدی میں ادنی درجہ بکری ہے۔ لما روی
انہ علیہ السلام سئل عن الھدی فقال ادناہ شاۃ۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت علیہ السلام سے
ہدی کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ ادنی درجہ کی ہدی بکری ہے۔ ف۔ لیکن یہ الفاظ حدیث مرفوع سے غریب
ہیں بلکہ شافعی رح نے عطاء رح سے مرسل روایت کی جس میں مسلم بن خالد الزنجی استاد شافعی رح میں کلام
ہے۔ پھر عطاء رح کا یہ قول محمول ہے کہ قیاس سے نہیں بلکہ سماع سے ہے تو ممکن ہے کہ مرفوع کے حکم میں قرار دیا جاوے
بخاری میں جو ابن عباس رضہ سے آیا کہ ابو جمرہ کو تمتع کا فتوی دیا اور بتلایا کہ ہدی میں اونٹ یا گائے یا بکری
یا شرک الدم یعنی اونٹ یا گائے کا ساتواں حصہ ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ ہدی تمتع کے ساتھ خاص ہے
میں کہتا ہوں کہ لیکن اس سے یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ کمتر ہدی اگرچہ تمتع میں ہو بکری ہے اور جب ہدی مطلق
ہو تو ہر جگہ کمتر درجہ ہو سکتا ہے۔ فافہم م۔ قال وھو من ثلثۃ انواع الابل والبقر والغنم۔ فرمایا اور
ہدی میں قسم کے جانوروں اونٹ و گائے اور بکری سے ہوتی ہے۔ لانہ علیہ السلام لما جعل الشاۃ ادناہ
لابد ان یکون لہ اعلی۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کہ بکری کو کمتر ہدی قرار دیا تو اسکا اعلی ہونا

مزور ہے۔ وہو البقر والجزور۔ اور اعلیٰ گائے و اونٹ ہے۔ ف۔ عینی رح نے اعتراض کیا کہ حدیث مذکور مرفوع ثابت نہیں تاکہ ادنیٰ قرار دینا ثبوت ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ احادیث صحیحہ موجود ہیں کہ ہدی میں اونٹ و گائے و بکری تینوں اقسام اپنے اپنے موقع پر جائز ہیں اور انمیں کسی کا اختلاف نہیں پس مصنف رح کو یہاں صرف یہ ثابت کرنا منظور ہے کہ یہ سب برابر نہیں بلکہ بکری کمتر ہے اور اسکے اثبات کے واسطے قول عطاء اور ابن عباس کافی ہے تو جب بکری کمتر ہوئی تو اس سے بڑھکر گائے ہے اور اُس سے بڑھکر اونٹ ہے۔ اور مطلق ہدی ہونے میں سب برابر ہیں۔ ولان الہدی مایہدی الی الحرم۔ اور اس جہت سے کہ ہدی وہ جو حرم کو ہدیہ بھیجا جاوے لیتقرب بہ فیہ۔ تاکہ حرم میں آسکے ذبح سے تقرب حاصل کیا جاوے۔ ف۔ جیسا کہ لغات میں مصرح ہے۔ والاصناف الثلثۃ سواء فی ہذا المعنی۔ اور اس معنی میں تینوں قسمیں برابر ہیں۔ ف۔ تو ہر ایک ہدی ہے اور شرع میں انھیں تینوں قسموں کا ہدی بھیجنا ثبوت ہوا ہے۔ پھر جب انمیں سے بکری کمتر تو باقی فرد بہتر ہیں۔ مدعا یہ کہ ان جانوروں میں سے لولے لنگڑے بیمار کا ہدی ہونا جائز ہے یا نہیں۔ تو فرمایا۔ لایجوز فی الہدایا الا ما جاز فی الضحایا۔ اور نہیں جائز ہے ہدایا میں مگر وہی جو ضحایا میں جائز ہے۔ ف۔ ضحایا جمع اضحیہ وہ قربانی جو تونگر مسلمانوں پر کہ مقیم ہوں ذی الحجہ کے ایام النحر میں واجب ہوتی ہے اور چونکہ مسافر پر وجوب نہیں لہٰذا خالی حج کرنے والے پر نہیں ہے اور ہدایا جمع ہدی۔ پس حاصل یہ کہ جس عمر و صفت کا اضحیہ میں جائز ہے وہ ہدی میں کافی ہے پس ہر قسم میں سے ثنی ہونا ہے اور عیب سے خالی ہو اور فقط ضان میں سے جذع جائز ہے اور تمام تفصیل کتاب الاضحیہ میں ہے۔ لانہ قربۃ تعلقت باراقۃ الدم کالاضحیہ۔ کیونکہ ہدی بھی مانند اضحیہ کے ایسی قربت ہے جو کہ خون بہانے سے متعلق ہے۔ ف۔ یعنی اضحیہ میں طاعت و قربت یہی کہ اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح سے خون بہا دیا جاوے اور رہا اسکو صدقہ کرنا وغیرہ واجب نہیں پس اسی طرح ہدی میں بھی ایک جانور حلال کا انعام میں سے حرم میں خون بہادے تو دونوں کی جہت قربت واحد ہے۔ فیتخصصان بمحل واحد۔ تو دونوں کا محل بھی واحد ہوگا۔ ف۔ یعنی جانور جو محل قربت ہے وہ بھی ایک ہی حالت پر ہوگا۔ تو اضحیہ میں جو جانور جسطرح کا جائز ہے وہ ہدی میں بھی جائز ہوگا۔ لہٰذا بکری و گائے و اونٹ ہر ایک کا ہدی ہونا جائز ہے۔ والشاۃ۔ اور بکری کے اقسام یعنی کمتر درجہ کی ہدی۔ جائزۃ فی کل شیء الا فی موضعین۔ ہر موقع میں جائز ہے سوائے دو موقع کے۔ ف۔ ازانجملہ اول۔ من طاف طواف الزیارۃ جنبا۔ جس نے حالت جنابت میں طواف زیارت کیا۔ ف۔ تو اسپر ہدی کفارہ واجب ہے اور اسی طرح اس عورت پر جس نے حالت حیض یا نفاس میں طواف زیارت ادا کیا اسپر ہدی کفارہ لازم ہے۔ ف۔ دوم۔ من جامع بعد الوقوف۔ وہ شخص جس نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کر لیا۔ ف۔ یعنی سر کا حلق کرنے سے پہلے جماع کر لیا تو اسپر بھی کفارہ ہدی واجب ہے لیکن بکری ان دونوں صورتوں میں نہیں جائز ہے۔ فانہ لایجوز فیہما الا بدنۃ۔ چنانچہ دونوں صورتوں میں کچھ نہیں جائز سوائے بدنہ کے۔ ف۔ اور بدنہ ہمارے نزدیک اونٹ و گائے ہے۔ اور اگر بعد حلق کے جماع کیا تو بکری کافی ہے۔ ف۔ وقد بینا المعنی فیما سبق۔ اور ہم سابق میں معنی بیان کر چکے۔ ف۔ یعنی جنایات میں کہا کہ بڑا جرم ہو تو اعلیٰ کفارہ چاہیے۔ پھر واضح ہو کہ ہدی جو حرم کو ہدیہ جاوے عام ہے خواہ بطور شکر واجب ہو یا بطور کفارہ لازم ہو یا وہ نفل ہو۔ پھر انمیں کے بعض میں سے کھانا روا ہے اور بعض سے منع فرمایا۔ ویجوز الاکل من ہدی التطوع والمتعۃ والقران

اور جائز ہے خود کھانا ہدی نفل میں سے اور ہدی تمتع اور ہدی قران میں سے۔ **لانہ دم نسک فیجوز الاکل منہا بمنزلۃ الاضحیۃ**۔ کیونکہ یہ نسک کی قربانی ہے تو اضحیہ کی طرح اسمیں سے کھانا بھی جائز ہے۔ **ف** اور ظاہر یہی ہے کہ قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج فما استیسر من الہدی الآیہ۔ میں ہدی تمتع بلکہ قران وتمتع کی قربانی کو واجبات افعال میں سے قرار دیا نہ کفارہ جرم۔ واضح ہو کہ ہدی التطوع میں سے جب ہی کھانا جائز ہے کہ وہ حرم تک پہونچکر ذبح ہوئی ہو اور اگر راہ میں ذبح کی خواہ مرنے لگی ہو یا نہیں۔ تو اسمیں سے کھانا جائز نہیں ہے۔ کمانی الفتح **وقد صح ان النبی علیہ السلام اکل من لحم ہدیہ**۔ اور بیشک صحیح ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہدی کے گوشت میں سے کھایا۔ **ف** بلکہ ہر ایک ہدی میں سے ایک ٹکڑا پکوایا۔ **ف** **وحسا من المرقۃ**۔ اور اسکے شوربا میں سے پیا۔ **ف** جیساکہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم وغیرہ سے صحیح ثابت ہے اس سے دو باتیں ثابت ہوئیں اوّل یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت کثرت سے ہدایا ذبح فرمائیں چنانچہ آتا ہے اور آپ کے قران یا تمتع کے واسطے صرف ایک کافی تھی تو باقی ہدایا تطوع ہوئیں اور آپ نے ہر ایک میں سے کھایا تو ہدی تطوع وتمتع وقران سے کھانا جائز ہے۔ دوم جب آپ نے کھایا تو اسکی اقتدا میں ثواب نکلا لہذا فرمایا۔ **ویستحب لہ ان یاکل منہا**۔ اور حاجی کو مستحب ہے کہ ان ہدایا میں سے کھاوے۔ **لما روینا**۔ بدلیل اسی حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ **وکذا یستحب ان یتصدق علی الوجہ الذی عرف فی الضحایا**۔ اور یوں ہی مستحب ہے کہ صدقہ کرے اس طریقہ پر جو اضحیہ میں معلوم ہوا ہے۔ **ف** یعنی تہائی فقرا کو صدقہ دے اور تہائی ہدیہ بھیجے اور تہائی اپنے پاس رکھے۔ واضح ہو کہ جس ہدی میں سے کھانا جائز ہے تو بعد ذبح کے صدقہ کرنا واجب نہیں ہے کیونکہ خون بہانے سے قربت پوری ہوچکی۔ ذبیحہ اسکی ملک ہے اور تمام کلام یہ ہے کہ قربانیاں دو قسم ہیں اوّل وہ کہ جسمیں سے ذبح کرنے والے کو کھانا جائز ہے اور وہ قربانی اسلام اور دم القران ودم تمتع اور نفل قربانی جب کہ حرم میں پہونچکر ہو۔ دوم وہ کہ جسمیں سے خود کھانا نہیں جائز ہے اور وہ قربانی نذر اور کفارات اور دم الاحصار ہے۔ پھر جسمیں سے کھانا جائز تو ذبح کے بعد اسکو صدقہ کرنا واجب نہیں ورنہ کھانا جائز نہیں ہوتا اور جس ہدی میں سے کھانا جائز نہیں تو بعد ذبح کے اسکو صدقہ کرنا واجب نہیں۔ پھر دونوں قسم میں اگر ذبح کے بعد ذبیحہ تلف ہوا تو اسپر ضمان واجب نہیں ہے کیونکہ تلف ہونے میں اسکا قصور نہیں ہے اور اگر خود تلف کیا اگرچہ بیع کردیا ہو تو جسمیں صدقہ کرنا واجب ہے تو اسکی قیمت فقرا کو ضمان دینا واجب ہے اور اگر صدقہ واجب نہیں تو ضمان بھی واجب نہیں ہے اور بیع جائز ہے۔ البدائع **ف**۔ **ولا یجوز الاکل من بقیۃ الہدایا**۔ اور جو باقی ہدی ہیں انمیں سے کھانا جائز نہیں ہے۔ **لانہا دماء کفارات**۔ کیونکہ وے کفارہ کی قربانیاں ہیں۔ **ف** انکو مساکین کو تقسیم کرنا واجب ہے۔ **وقد صح ان النبی علیہ السلام لما احصر بالحدیبیۃ**۔ اور صحیح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب حدیبیہ میں محصر ہوئے۔ **ف** جب کہ ہجرت کے سال ششم میں عمرہ ادا کرنے کے قصد سے احرام باندھکر مع ایک جماعت اصحاب رضی اللہ عنہم کی حدیبیہ میں قریب مکہ کے پہونچے مگر قریش نے نکل کر آپ کو روکا اور آخر آپ سے صلح ٹھہری اور شرط ہوئی کہ سال آئندہ میں تین روز کے لیے مکہ خالی کر نکلے تاکہ آپ مع اصحاب کے عمرہ ادا کریں مگر اسوقت امسال روکے گئے۔ **وبعث الہدایا علی یدی ناجیۃ الاسلمی**۔ اور آپ نے ہدایا کو ناجیہ اسلمی کے ہاتھوں بھیجا تھا۔ **قال لہ لا تاکل انت ولا رفقتک منہا شیئا**۔ تو ناجیہ سے فرمایا کہ انمیں سے کچھ تو مت کھائیو اور نہ تیرے ساتھی کھاویں۔ **ف** سنن اربعہ میں

ناجیۃ الخزاعی سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے ساتھ ہدی بھیجی اور فرمایا کہ اگر مرنے لگے تو ذبح کردے اور اسکی نعل یعنی جوتے کا ٹکڑا جو گردن میں ہے اُسکے خون میں رنگین کر پھر اُسکے اور لوگوں کے درمیان سے روک دور کر۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح ہے۔ یعنی یہ کہ پھر مساکین کو عام اجازت دیدی جو چاہے کھا دے۔ اور اسمین یہ مذکور نہیں کہ اُسمین سے تو اور تیرے ساتھی کچھ نہ کھا دین۔ ہان واقدی رح نے اول غزوہ حدیبیہ مین اپنی اسناد کے ساتھ پورا قصہ ذکر کیا اور اسمین ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ستر اونٹون ہدی پر ناجیہ بن جندب اسلمی کو عامل کیا کہ آگے لیجا دے اور ناجیہ نے کہا کہ میرے ساتھ کے اونٹون سے ایک اونٹ تھک کر مرنے لگا پس مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس روانہ ہوا اور مین نے ابوا مین آپ کو پایا اور اس حال سے خبر دی تو فرمایا کہ اُسکو نحر کردے اور اسکے قلادہ کو اسکے خون مین رنگ دے اور اسمین سے نہ تو کھا اور نہ تیرے ساتھیون مین سے کوئی کھا دے۔ الخ۔ اور صحیح مسلم و ابن ماجہ کی حدیث ذویب الخزاعی ابو قبیصہ مین ہے کہ جب تو بدنہ پر مرنے کا خوف کرے تو اسکو نحر کردے پھر اُسکے نعل اُسکے خون مین ڈبو کر اُسکے صفحہ کو ان پہ چھاپہ ماردے اور اُسمین سے تو مت کھا اور نہ کوئی تیرا ساتھی کھا دے اور اس حدیث مین کچھ علت ہے باوجود اسکے ناجیہ وغیرہ کو وجہ تونگری کے منع فرمایا۔ پھر بھی یہ راستہ مین تلف ہونے کے واسطے حجت ہے اور ان کلام یہان اُسوقت کہ حرم مین پہونچکر ذبح ہوئی ہو۔ پس کافی دلیل یہ کہ جو امام مصنف رح نے کہا کہ ان قربانیو سے اِسواسطے کھاتا نہیں جائز کہ یہ کفارہ کی قربانیان ہین۔ کما فی الفتح۔ ولا یجوز ذبح ہدی التطوع والمتعۃ والقران الا فی یوم النحر۔ اور جائز نہین ذبح کرنا ہدی نفل اور ہدی تمتع اور ہدی قران کو مگر یوم النحر مین۔ **ف** یعنی دسوین ذی الحجہ سے پہلے نہین جائز ہے پھر ہدی تمتع اور ہدی قران مین تو روایات یوم النحر کی خصوصیت مین متفق ہین۔ قال رضی الاصل یجوز ذبح دم التطوع قبل یوم النحر وذبح یوم النحر افضل۔ مصنف نے کہا اور اصل یعنی مبسوط مین لکھا ہے کہ نفل قربانی کو یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا جائز ہے اور یوم النحر مین ذبح کرنا افضل ہے۔ **ف** پس ہدی نفل مین صرف حرم کی خصوصیت ہے زمانہ یوم النحر کی قید نہین ہے۔ وہذا ہو الصحیح۔ اور یہی روایت صحیح ہے۔ **ف** جو اصل مین مذکور ہے کہ ہدی نفل کو حرم مین پہونچنے پر پہلے جائے ذبح کرے۔ لان القربۃ فی التطوعات باعتبار انہا ہدایا۔ اِسواسطے کہ نوافل مین قربت اس اعتبار سے ہے کہ وہ ہدی ہین۔ وذلک یتحقق بتبلیغہا الی الحرم۔ اور ہدی ہونا اسکو حرم مین پہونچانے سے متحقق ہو جاتا ہے۔ **ف** پس یوم النحر سے پہلے بھی وہ ہدی ہوگئی۔ فاذا وجد ذلک جاز ذبحہا فی غیر یوم النحر وفی ایام النحر افضل۔ پھر جب ہدی ہونا موجود ہوگیا تو یوم النحر کے سوائے مین اسکا ذبح کرنا جائز ہے یعنی مقدم کرنا اور قربانی کے دنون مین افضل ہے۔ لان معنی القربۃ فی اراقۃ الدم فیہا اظہر۔ اِسواسطے کہ خون بہانے مین قربت ہونے کے معنی ان دنون مین خوب ظاہر ہین۔ **ف** اور ہدی نفل کی طرح ہدی نذر و کفارات کا ذبح کرنا بھی یوم النحر سے پہلے جائز ہے اور ابو حنیفہؒ و ابو یوسف کے نزدیک دم الاحصار بھی پہلے جائز ہے اور امام محمد کے نزدیک نہین جائز ہے۔ رہی تونگری کی قربانی جو شعار اسلام سے ہے تو وہ یوم النحر سے پہلے جائز نہین کیونکہ وہ انھین ایام نحر مین قربت معلوم ہوئی ہے جسمین قیاس کو دخل نہین تو ایام النحر کے سوائے ایام مین جائز نہ ہوگا۔ اما دم المتعۃ والقران۔ رہی ہدی تمتع و ہدی قران۔ **ف** جو یوم النحر سے پہلے نہین جائز۔ فلقولہ تعالیٰ فکلوا منہا واطعموا البائس الفقیر۔ تو بحکم قول الٰہی عزوجل فکلوا منہا الخ

یعنی پس اس قربانی سے تم کھاؤ اور تنگی والے محتاج کو کھلاؤ - ف - اور جمہور کے نزدیک یہ حکم بطریق ندب ہے
اور شفقت کے واسطے فقیر کا حال تنگی کا بیان فرمایا اور حاصل یہ کہ تم کھاؤ اور مستحب ہے کہ فقیر کو کھلاؤ - پھر فرمایا ثم
لیقضوا تفثہم - پھر چاہیے کہ اپنا تفث اتاریں - ف - یعنی ناخن کتریں وبال وغیرہ میل کچیل دور کریں - پس حاصل
یہ نکلا کہ اول قربانی تمتع یا قران کریں پھر تفث دور کریں - **وقضاء التفث یختص بیوم النحر** - اور تفث
اتارنا یوم النحر میں مخصوص ہے - ف - اس سے پہلے جائز نہیں تو یہ قربانی بھی یوم النحر سے مختص ہوئی - کیونکہ
اگر یوم النحر سے پہلے جائز ہوتی تو اسکی ایک ساعت بعد تفث اتارنا جائز ہوتا حالانکہ بالاجماع ایسا نہیں ہے -
ولانہ دم نسک فیختص بیوم النحر کالاضحیۃ - اور اس دلیل قیاس سے کہ دم القران والتمتع ایک قربانی
نسک ہے تو یوم النحر سے مختص ہوگی جیسے اضحیہ مختص بیوم النحر ہے - ف - کیونکہ قربانی کرنا فعل قربت صرف شرع
سے معلوم ہوا ہمیں رائے کام نہیں کر سکتی اور شرع نے صرف زمانہ نحر بتلایا تو یہ فعل طاعت مختص بایام نحر ہوگیا
اس سے پہلے جواز نہیں - **ویجوز ذبح بقیۃ الہدایا فی ای وقت شاء** - اور باقی ہدایا کا ذبح کرنا جب چاہے
جائز ہے - ف - یعنی کفارات ونذر واحصار ونفل کی قربانیاں جب چاہے حرم میں ذبح کر دے - **وقال
الشافعی لایجوز الا فی یوم النحر اعتبارا بدم المتعۃ والقران فان کل واحد دم جبر عندہ** - اور
شافعی نے کہا کہ نہیں جائز مگر یوم النحر میں بقیاس قربانی قران وتمتع کے کیونکہ ہر ایک انکے نزدیک قربانی جبر
ہے - ف - یعنی قربانی قران وتمتع ہمارے نزدیک قربانی طاعت وشکر ہے اور شافعی رح کے نزدیک قربانی جبر
نقصان ہے یعنی نقصان پورا کرنے کے واسطے ہے پس جیسے قران وتمتع کی قربانی جبری مختص بیوم النحر ہے اسی طرح
کفارہ وغیرہ کی قربانیاں جو بالاتفاق جبری ہیں مختص بیوم النحر ہونگی - واضح ہو کہ یہ روایت شافعی رح سے غریب
ہے اور کتب شافعیہ مثل وجیز وتتمہ وغیرہ میں مذکور ہے کہ جو قربانی بوجہ کسی جرم کرنے کے یا کوئی فعل امور چھوڑنے
کے لازم آئی وہ یوم النحر واس سے پہلے پیچھے بھی جائز اور کسی وقت سے مختص نہیں ہے - ہاں اضحیہ قربانی البتہ
مختص ہے - کمافی العینی - فعلی ہذا ہمارے ساتھ مسئلہ میں موافقت ہے - **ولنا ان ہذہ دماء کفارات فلا تختص
بیوم النحر** - اور ہماری دلیل یہ کہ یہ قربانیاں تو کفارات کی ہیں پس یوم النحر سے خصوصیت نہوگی - ف -
قربانی طاعت البتہ اسی ایام میں معلوم ہوئی وہ مختص ہے - **لانہا لما وجبت لجبر النقصان کان التعجیل بہا
اولی لارتفاع النقصان بہ من غیر تاخیر** - کیونکہ جب یہ قربانیاں نقصان پورا کرنے کے واسطے واجب ہوئیں
تو انکے ساتھ جلدی کرنا بہتر ہوگا تاکہ بدون تاخیر کے انکے ساتھ نقصان دور ہو جاوے - **بخلاف دم المتعۃ
والقران لانہ دم نسک** - برخلاف تمتع وقران کے قربانی کے کیونکہ یہ نسک کی قربانی ہے - ف - یعنی
اس قربانی سے تقرب وطاعت ادا ہوتی ہے تو وہ جس وقت پر بتلائی گئی اسی وقت پر رہیگی اسلیئے کہ قیاس کو
اسمیں دخل نہیں ہے - **قال ولا یجوز ذبح الہدایا الا فی الحرم** - فرمایا اور ہدایا کا ذبح کرنا نہیں جائز مگر حرم
میں - ف - پس ہر ہدی میں اگرچہ نفل ہو مقام حرم سے مختص ہے - **لقولہ تعالی فی جزاء الصید** - کیونکہ شکار
مارنے کی جزاء میں اللہ تعالے نے فرمایا - **ہدیا بالغ الکعبۃ** - درحالیکہ وہ بدل ہدی ہو کہ کعبہ کو پہونچنے والی
ہو - ف - یعنی کعبہ پہونچکر قربانی ہو - **فصار اصلا فی کل دم ہو کفارۃ** - پس ہر ایسی قربانی میں جو کفارہ
ہو یہ قول اصل ہوا - ف - اور دم الاحصار میں فرمایا - **ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الہدی محلہ** - اور مطلق
ہر قسم کے ہدی میں فرمایا - **ثم محلہا الی البیت العتیق** - پس معلوم ہوا کہ ہر ہدی کے واسطے ذبح کا محل حرم ہے

ولان الهدی اسم لما یهدی به الی مکان ومکانه الحرم - اور اس دلیل قیاس سے کہ ہدی ایسی چیز کا نام ہے جو کسی جگہ کو ہدیہ جاوے اور اسکی جگہ حرم ہے - قال علیه السلام منی کلها منحر وفجاج مکة کلها منحر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ منی سب قربانی کی جگہ ہے اور مکہ کی راہین سب قربانی کی جگہ ہین ف یہ حدیث مطول ابوداؤد وابن ماجہ نے جابر رضی اللہ عنہ سے اور ابوداؤد وبزار رح نے ابوہریرہ سے مرفوعاً روایت کی اور پہلے گذرا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن مروہ کے پاس قربانی کی پس جو بعض علماء نے زعم کیا کہ صرف منی کی خصوصیت ہے ضعیف ٹھہرا - حاصل یہ نکلا کہ بعض ہدایا تو حرم وزمانہ نحر دونون سے مختص ہین اور بعض صرف حرم سے مختص ہین - ویجوز ان یتصدق بها علی مساکین الحرم وغیرهم اور جائز ہے کہ ہدایا کے گوشت کو حرم کے مساکین پر اور انکے سواے دوسرون پر صدقہ کرے - ف یعنی مساکین حرم کی کچھ خصوصیت ہمارے نزدیک نہین - خلافاً للشافعی - برخلاف قول شافعی رح کے ف کہ انکے نزدیک مساکین حرم کی خصوصیت مثل ذبح کے ہے - اور ہم کہتے ہین کہ ہدی کا ذبح کرنے کی قربت مین راے کو دخل نہین تو حرم سے مختص ہے اور صدقہ مختص نہین - لان الصدقة قربة معقولة - اسواسطے کہ صدقہ ایک ایسی قربت ہے جو سمجھ مین آتی ہے - ف یعنی عقل کو اسکے دریافت مین دخل ہے اور وہ فقیر کی رفع احتیاج ہے - والصدقة علی کل فقیر قربة - اور ہر فقیر پر صدقہ کرنا قربت ہے - ف یعنی حرم کا فقیر ہو یا غیر جگہ کا جسکے رفع احتیاج ہو تو اب طاعت ہے - قال ولا یجب التعریف بالهدایا - فرمایا اور ہدایا کی تعریف واجب نہین - ف تعریف کے دو معنی محتمل ہین اول یہ کہ تعریف بمعنی عرفات کو لیجانا دوم تعریف بمعنی مشہور کرانا اگرچہ بذریعۂ اشعار وتقلید کے ہو دونون مین سے کوئی معنی لیے جاوین بہرحال واجب نہین - ف - لان الهدی ینبئی عن النقل الی مکان لیتقرب باراقة دمه فیه لاعن التعریف فلا یجب - کیونکہ اسم ہدی تو آگاہ کرتا ہے کہ کسی جگہ کو منتقل کیا جاوے تاکہ وہان ذبح کرنے سے تقرب حاصل کیا جاوے نہ تعریف سے پس تعریف واجب نہین ہے - ف حاصل یہ کہ تعریف واجب ہونا دو طور سے ہوتا ہے ایک یہ کہ کوئی نص موجود ہو اور وہ نہین ہے - دوم اس اسم سے مفہوم ہو جیسے ہدی بمعنی ہدیہ کی گئی کسی جگہ کو - چنانچہ حرم کو لیجانا واجب نکلا اور اس سے زیادہ یہ کہ ہدی کو معرف کرایا جاوے وہ اس اسم سے نہین نکلتا پس تعریف کسی طور سے واجب نہ ہوئی - فان عرف بهدی المتعة فحسن - پھر اگر ہدی تمتع (یا قران) کو تعریف کیا تو اچھا ہے - ف اگر تعریف بمعنی عرفات لیجانا تو خوبی - لانه یتوقت بیوم النحر فعسی لا یجد من یمسکه فیحتاج الی ان یعرف به - اسواسطے ہے کہ ہدی تمتع کا ذبح کرنا یوم النحر سے مختص ہے تو ہو سکتا ہے کہ اسکو ایسا شخص میسر نہ ہو جو ہدی مذکور کو رکھے رہے پس ضرورت پڑیگی کہ اسکو عرفات مین لیے جاوے - ف لیکن مین کہتا ہون کہ اس ضرورت سے عرفات لیجانا جائز نکلا نہ آنکہ اسمین اچھائی وخوبی بھی ہے - فافہم - اور اگر تعریف بمعنی مشتہر کرنا تو فرمایا - ولانه دم نسک فیکون مبناه علی التشهیر اور اسواسطے کہ ہدی التمتع تو نسک کی قربانی ہے پس وہ مشہور کرنے پر مبنی ہے - ف تاکہ طاعت کو اعلان سے اداکرنے مین لوگون کو توفیق ہو اور واجبات مین ریا کو دخل نہین ہے - پھر یہ سب توجیہ خوبی کی ہدی تمتع وقران مین ہے - بخلاف دماء الکفارات - بخلاف کفارات کی قربانیون کے - ف کہ انہین دونون وجہین جاری نہین - لانه یجوز ذبحها قبل یوم النحر علی ما ذکرنا - کیونکہ ہدایاے کفارات

کو یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا بنابر مذکورہ بالا جائز ہی۔ ف۔ تو جب رکھنے والا نہ ملے تو ذبح کر دے کچھ عرفات لیجانے کی ضرورت نہیں ہی۔ وسببہ الجنایۃ فیلیق بہ الستر۔ اور دم الکفارہ کا سبب جرم ہی تو پوشیدگی اسکے لائق ہی۔ ف۔ نہ مشتہر کرنا پس دمار کفارات مین تعریف کسی معنی مین بہتر نہین ہی۔ قال والافضل فی البدن النحر وفی البقر والغنم الذبح۔ فرمایا اور اونٹ کی قربانی کرنے مین نحر افضل ہی اور گاے و بکری مین ذبح کرنا افضل ہی۔ ف۔ نحر یہ کہ اونٹ کو کھڑا کرکے بایان ہاتھ ورسا اسکے باندھکر برچھی یعنی سینہ ملاہوا حچھ دین کہ حلال ہوجاوے۔ اور ذبح حلق مین ہی ع۔ لقولہ تعالی فصل لربک وانحر۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب فرمایا کہ نماز پڑھ اپنے رب کے واسطے اور نحر کر۔ قیل فی تاویلہ الجزور۔ اسکی تاویل مین کہا گیا کہ جزور کو۔ ف۔ یعنی اونٹون کو نحر کر۔ پس انکا نحر کرنا افضل ہی۔ وقال اللہ تعالی ان تذبحوا بقرۃ۔ اور اللہ تعالی نے فرمایا کہ تم گاے کو ذبح کرو۔ ف۔ تو گاے مین ذبح کرنا افضل ہوا۔ وقال اللہ تعالی وفدیناہ بذبح عظیم۔ اور اللہ تعالی نے فرمایا کہ ہم نے اسکو فدیہ دیا ذبح عظیم کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ابراہیم علیہ السلام کے بیٹے کو ذبح ہونے سے فدیہ کردیا ذبح عظیم۔ والذبح۔ اور ذبح بکسر ذال۔ ما اعد للذبح۔ وہ جانور جو ذبح کے واسطے مہیا ہو۔ ف۔ ذبح بفتح ذال حلال کرنا۔ اور معلوم ہی کہ فدیہ مذکور مینڈھا تھا تو بکری کے اقسام مین ذبح کرنا افضل ہی۔ وقد صح ان النبی علیہ السلام نحر الابل۔ اور صحیح ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹون کو نحر کیا۔ ف۔ جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث طویل مین جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہی۔ وذبح البقر والغنم۔ اور گاے و بکری کو ذبح فرمایا۔ ف۔ چنانچہ ذبح غنم حدیث صحاح الستہ مین بنص نفیس مروی ہی کہ اسکے شانہ پر پانون رکھکر ذبح فرمایا۔ اور بقر ذبح کرنا صحیحین کی حدیث عائشہ رضہ مین ہی کہ یوم النحر کو ہمارے پاس گاے کا گوشت آیا تو مین نے اسکو پوچھا پس لوگون نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ازواج کی طرف سے گاے ذبح فرمائی ہی۔ چونکہ اس سے ظاہر ہی کہ خود ذبح فرمائی لہذا مصنف رح نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کیا۔ حضرت ابن عمر رضہ نے ایک کو دیکھا کہ اونٹ کو بٹھلا کر نحر کرتا ہی تو فرمایا کہ اسکو اٹھا کر پانون باندھکر نحر کر یہ سنت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہی۔ کما فی الصحیحین۔ اسی طرح اونٹ کھڑا کرکے نحر کرنا صحیحین کی حدیث انس رضہ اور ابو داؤد کی حدیث جابر رضہ عن عبد الرحمن بن سابط رضہ مین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ رضی اللہ عنہم کا طریقہ مروی ہی اور یہ عمل ہی بنص قولہ تعالی فاذا وجبت جنوبہا الآیہ۔ یعنی جب بدنہ اپنے پہلو پر گرے تو الخ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہی کہ کھڑے ہوے نحر کیے جاوین تا کہ گرین۔ مت۔ لہذا فرمایا۔ ثم ان شاء نحر الابل فی الہدایا قیاما او اضجعہا۔ پھر چاہے تو ہدایا مین اونٹ کو کھڑے ہوے نحر کرے اور چاہے تو اسکو بٹھادے۔ ف۔ اور بٹھلا کر نحر کرے۔ وای ذلک فعل فہو حسن۔ اور جو طریقہ انمین سے اختیار کرے اچھا ہی۔ والافضل ان ینحرہا قیاما لما روی ان النبی علیہ السلام نحر الہدایا قیاما۔ اور افضل یہ کہ اونٹون کو کھڑا کرکے نحر کرے کیونکہ مروی ہی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدایا کو یعنی اونٹون کو کھڑا کرکے نحر فرمایا۔ ف۔ کما ثبت فی الصحیحین۔ واصحابہ کانوا ینحرونہا قیاما معقولۃ الید الیسری۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم اونٹون کو نحر کرتے انکو کھڑا کرکے درحالیکہ بایان ہاتھ باندھ دیتے تھے۔ ف۔ جیسا کہ ابو داؤد کی حدیث جابر رضہ مین ہی اور صورت یہ کہ بایان ہاتھ موڑ کر باندھتے اور باقی تین ٹانگون پر کھڑا چھوڑتے۔ تا کہ بدک کر

نہ پہونچا دے۔ پھر مصنف نے اسکو سنت نہین بلکہ افضل اسواسطے کہا کہ یہ سنت عادت ہے نہ طریقہ عبادت
تافہم م۔ ولا یذبح البقر والغنم قیاما۔ اور گاے وبکری کو کھڑا کیے ہوے ذبح نہین کریگا۔ ف۔
کیونکہ خلاف سلف ہے اھ۔ لان فی حالۃ الاضطجاع المذبح ابین فیکون الذبح ایسر۔ اسواسطے
کہ لٹانے کی حالت مین ذبح کرنے کی جگہ خوب ظاہر ہوتی ہے تو ذبح کرنا آسان ہوگا۔ والذبح ہو السنۃ
فیہما۔ اور ذبح ہی ان دونون مین سنت ہے۔ ف۔ پس یہی اولی ہے۔ والاولی ان یتولی ذبحہا بنفسہ
اذا کان یحسن ذلک۔ اور اولی یہ کہ ہدایا کے ذبح کا خود متولی ہو جب کہ ذبح کرنا اچھی طرح کرسکتا ہو۔ لما روی
ان النبی علیہ السلام ساق مائۃ بدنۃ فی حجۃ الوداع فنحر نیفا وستین بنفسہ۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع مین سو بدنہ چلائے پس ان مین سے کچھ اوپر ساٹھ بدنہ بذات خود نحر فرمائے
ف۔ یعنی ۶۳۔ بدنہ جسقدر برسون کے آپ کی عمر شریف تھی خود نحر فرمائی۔ یہ تعداد صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ
مین ہے۔ وولی الباقی علیا رضی اللہ عنہ۔ اور باقیون کی نحر پر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو متولی فرمایا۔
ف۔ اور حکم دیا کہ ہر بدنہ مین سے ایک ٹکڑا پکایا جاوے جس سے خود تناول فرمایا اور حکم دیا کہ انکا گوشت
ونکیل وجھول سب کو مساکین پر تقسیم کرے اور حکم دیا کہ انمین سے جزار یعنی قصاب کی اجرت نہ دی۔ کما مر فی الصحیح
وغیرہ۔ بالجملہ خود نحر و ذبح کرنا بہتر ہے بدلیل فعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم۔ ولانہ قربۃ والتولی فی القربات
اولی لمافیہ من زیادۃ الخشوع۔ اور اس دلیل سے کہ نحر کرنا ایک قربت ہے اور طاعات مین بذات خود
متولی ہونا بہتر کیونکہ اسمین عاجزی زیادہ ہے۔ الا ان الانسان قد لایہتدی لذلک ولا یحسنہ
مجوزنا تولیتہ غیرہ۔ مگر اتنی بات ہے کہ آدمی کبھی خود اسکی راہ نہین پاتا اور اچھی طرح نہین کرسکتا پس ہم نے غیر
کو اس کام پر نائب کرنا جائز رکھا۔ ف۔ چنانچہ ابو حنیفہ رح سے روایت ہے کہ مین نے کھڑا ہوا اونٹ نحر کیا
وہ بدک کر بھاگا قریب تھا کہ مین آدمیون کی ایک جماعت کو ہلاک کردن پس مین نے عہد کیا کہ بعد اسکے
نحر نہین کرونگا مگر بٹھلا کر پانون باندھکر اور ایسے شخص سے مدد لونگا جو مجھسے زیادہ اس کام مین قوی ہو اور اصل
مین ہے کہ مجھے پسند نہین کہ اسکو یہودی یا نصرانی سے ذبح کراؤن اور اگر اسنے ذبح کردیا تو جائز ہے۔ مع۔ مین
کہتا ہون کہ یہ ایسے یہودی یا نصرانی مین ہے جو ذبیحہ بطور توریت یا انجیل کرتا ہو اگرچہ وہ شرک کا فر ہو۔ اور ہمارے
زمانہ مین بکثرت نصرانی گردن مروڑ کر جائز رکھتے ہین پس انکا ذبیحہ مردار ہے اور کسی طرح جائز نہین ہے یہی میرے
نزدیک صواب ومختار ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ اور واضح ہو کہ نہین چاہیے کہ اللہ تعالی کے نام کے ساتھ مین فقط
زبان سے کسی کا نام لاوے اگرچہ دعا مقصود ہو مثلا کہے۔ بسم اللہ اللہ اکبر اللہم تقبل من فلان۔ یعنی بسم اللہ
اللہ اکبر الہی اسکو فلان کی طرف سے قبول کر۔ بلکہ صرف اسکی نیت دل مین کافی ہے یا اسکو پہلے ذکر کرکے پیچھے تسمیہ
کہے کیونکہ حدیث مین ہے کہ تکبیر کو خالص الگ کہو۔ مع۔ اور اگر ذبیحہ پر اللہ تعالی وغیر کا نام مقصود ہو اگرچہ پیغمبر
یا ولی ہو تو ذبیحہ قطعا مردار ہے مثلا کہے کہ ذبح کرتا ہون اسکو اللہ تعالی ومحمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پر۔ اور اصل
اسمین یہ ہے کہ اگر ذبح کرنا خالص اللہ تعالی خالق عزوجل کے واسطے ہو یعنی اسکی جان کو اللہ تعالی کے واسطے
رکھے تو ذبیحہ حلال ہے اگرچہ گوشت سے مساکین کی دعوت وغیرہ مقصود ہو۔ اور اگر ذبح کرنا کسی مخلوق کی
تعظیم کے واسطے ہو تو ذبیحہ مردار ہے۔ مثلا گاے یا بکری وغیرہ کسی پیر یا پیغمبر کے نام کی کرے تو ذبیحہ مردار ہے اگرچہ
عادت کے موافق وقت گردن کاٹنے کے تکبیر کہے۔ اور یہ اصل کبیر ہماری محکم کتابون مین مصرح ہے۔ بلکہ ذبح

کہ جانور کی جان فقط خالص تعظیم الٰہی عزوجل کے لیے ذبح کرے پھر ذبیحہ کو چاہے جس بزرگ یا مسکین کے واسطے
ہدیہ و دعوت کرے۔ فافہم۔ م۔ قال ویتصدق بجلالہا۔ قدوری نے فرمایا اور صدقہ کر دے ہدایا کے جلال
کو۔ ف۔ یعنی جھولون کو جو جانور پر بطور لباس ڈالے جاتے ہین۔ وخطامہا۔ اور اُنکے خطام کو۔ ف۔
یعنی باگ کو جو اونٹ کی گردن مین ڈالتے ہین ع۔ اور نکیل کو۔ ولا یعطی اجرۃ الجزار منہا۔ اور نہ دیوے
جزار کی مزدوری کو ہدایا مین سے۔ ف۔ یعنی قصاب کی مزدوری مین ہدایا کا گوشت یا کھال وغیرہ نہ دے۔
لقولہ علیہ السلام لعلی رضہ تصدق بجلالہا وخطمہا ولا تعط اجرۃ الجزار منہا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو ارشاد فرمایا تھا کہ ہدایا کی جھولین وباگین صدقہ کر دے اور انمین سے
جزار کی مزدوری مت دے۔ ف۔ چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے خود روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم نے مجھے حکم فرمایا کہ مین آپکے بدنون پر کارپرداز ہون اور اُنکی کھالین وجھولین۔ اور ایک روایت
مین ہے کہ تمام بدنہ سب اُنکے گوشت وکھالین وجھولین مسکینون مین تقسیم کردون اور مجھے حکم دیا کہ انمین سے
جزار کی اجرت نہ دون اور ایک روایت مین ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم جزار کی مزدوری اپنے
پاس سے دیتے تھے۔ رواہ الجماعۃ الا الترمذی۔ مت۔ ومن ساق بدنۃ فاضطر الی رکوبہا۔ جس کسی نے
بدنہ چلایا پھر اُسکی سواری کی جانب مضطر ہوا۔ ف۔ یعنی کسی قسم ہدی مین واجب خواہ نفل ہدی کا بدنہ چلایا
اور خود پیدل چلا پھر تھک کر لاچار ہوا کہ اُسپر سوار ہو کر راہ طے کرے۔ رکبہا۔ تو اُسپر سوار ہو جانا جائز ہے۔
وان استغنی عن ذلک لم یرکبہا۔ اور اگر وہ سواری سے مستغنی ہو تو اس بدنہ پر سوار نہ ہو۔ ف۔
یہ شامل ہے کہ جب مضطر ہو کر سوار ہو لیا پھر دوسرے دن اُسکو پیادہ چلنے کی قدرت ہے تو سوار نہ ہو یہانتک
کہ جب مضطر ہو تو سوار ہونا جائز ہوگا۔ یہی ہمارا وشافعی رح کا قول ہے۔ کیونکہ جابر رضی اللہ عنہ سے یہ مسئلہ
پوچھا گیا تو فرمایا کہ مین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے تھے کہ معروف طور پر بدنہ ہدی
پر سوار ہو جب کہ اُسکی جانب مضطر ہو۔ کما فی صحیح مسلم۔ پس حدیث مین شرط مذکور سے افادہ ہے کہ سواری
منع ہے اور تائید اسکی یہ کہ خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار نہین ہوئے اور نہ کسی صحابی کو حکم کیا اور نہ صحابہ
سے ثبوت ہوا اور اسی کو قیاس مفید ہے۔ مت۔ لانہ جعلہا خالصا للہ تعالیٰ فلا ینبغی ان یصرف شیئا
من عینہا او منافعہا الی نفسہ الی ان یبلغ محلہا۔ کیونکہ اسنے بدنہ کو خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے کر دیا
تو لائق نہین کہ اُسکی ذات یا منافع مین سے کچھ اپنی ذات کی طرف صرف کرے یہانتک کہ وہ اپنے محل پر
پہونچ جاوے۔ ف۔ یعنی حرم مین پہونچکر اپنے وقت پر نحر ہو جاوے پس حق پورا ہوا اُسوقت اسکا
کھانا اگر اس قابل ہو تو جائز ہوگا۔ کیونکہ تقرب تو خون بہانا تھا ورنہ وہ بھی فقراء کو تقسیم کرے۔ بالجملہ قبل
محل کے اس سے انتفاع روا نہین ہے۔ الا ان یحتاج الی رکوبہا۔ سوائے ایسی صورت کے کہ اسپر سواری
لینے کا محتاج ہو۔ ف۔ در پیدل چلنے سے مضطر ہو۔ لما روی انہ علیہ السلام رای رجلا یسوق
بدنۃ فقال ارکبہا ویلک۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کو دیکھا کہ وہ بدنہ ہانکتا
ہے پس فرمایا کہ تیرا بُرا ہو اُسپر سوار ہو لے۔ ف۔ اول اُس سے فرمایا کہ سوار ہو لے اُسنے عرض کیا کہ یہ تو
ہدی ہے فرمایا کہ ارے سوار ہو لے تیرا بُرا ہو۔ یہ کلمہ زبان عرب مین ترحم کے طور پر جھڑکی ہوتی ہے اور ظاہری
مفہوم مراد نہین ہوتا۔ یہ حدیث صحاح الستہ مین ابو ہریرہ سے اور صحیح مسلم مین انس وجابر سے مروی ہے۔ پھر

یہ حدیث مطلق ہے تو دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو اُس شخص کو پیدل چلنے میں تکلیف تھی تو حکم دیا اور یا ضرورت نہ تھی جیسا کہ بعض علماء نے زعم کیا کہ مطلقاً ضرورت و بے ضرورت سوار ہونا جائز بلکہ بعض نے بنظر حکم کے سوار ہونا لازم کیا ہے حالانکہ یہ قول بہت ضعیف ہے جب کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم اپنے بُدن پر سوار نہیں ہوئے۔ پھر ہم نے صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ مذکور پایا جسمین شرط ہے کہ سوار ہو لے جب کہ سواری کی جانب ناچار مضطر ہو اور قیاس مذکور بھی یہی ہے تو اسی پر جزم ہوا۔ وتاویلہ انہ کان عاجزا محتاجا۔ اور حدیث کی تاویل یہ کہ وہ شخص چلنے سے عاجز اور سواری کا محتاج تھا۔ ف۔ پس باہم احادیث مین اتفاق ہوگیا پس معلوم ہوا کہ بضرورت سوار ہونا جائز اور بغیر ضرورت کے ممنوع ہے اور بہرحال جاننا چاہیے کہ۔ ولو رکبہا فانتقص برکوبہ۔ اگر اسپر سوار ہوگیا پھر اُسکی سواری کی وجہ سے اُسمین نقص آگیا۔ ف۔ یا زاد راہ و اسباب لادنے سے ناقص ہوا۔ فعلیہ ضمان ما نقص من ذلک۔ تو اسکی وجہ سے جو کچھ اسمین نقصان آوے وہ اسکا ضامن ہے۔ ف۔ یعنی بقدر نقصان کے صدقہ کردے جب کہ وہ ذبح کے لائق ہو ورنہ حکم آتا ہے۔ اور اگر نقص نہ آیا تو کچھ لازم نہیں ہے۔ وان کان لہا لبن لم یحلبہا۔ اور اگر ہدی مادہ کے دودھ ہو تو اُسکو نہ دوہے۔ لان اللبن متولد منہا فلا یصرفہ الی حاجۃ نفسہ۔ کیونکہ دودھ اسی جانور سے پیدا ہے تو اُسکو اپنے ذاتی ضرورت مین صرف نہ کرے۔ وینضح ضرعہا بالماء البارد حتی ینقطع اللبن۔ اور اسکے تھنون کو سرد پانی سے چھڑکتا رہے تاکہ دودھ آنا بند ہوجاوے۔ ف۔ سوکھ جاوے۔ ولکن ہذا اذا کان قریبا من وقت الذبح۔ ولیکن یہ حکم نہ دوہنے و پانی چھڑکنے کا حکم اُسوقت کہ وقت ذبح سے نزدیک ہو۔ فان کان بعید امنہ یحلبہا ویتصدق بلبنہا کیلا یضر ذلک بہا۔ اور اگر وقت ذبح سے دور ہو تو اُسکو دوہے اور اسکا دودھ مساکین کو صدقہ دے تاکہ تھنون کا دودھ اُسکو ضرر نہ پہنچاوے۔ ف۔ یا نہ دوہنا ضرر نہ ہو۔ یہ اُسوقت کہ بچہ مرگیا ہو کیونکہ دودھ پیتے بچہ کو ماں سے جدا کرنا ممنوع ہے۔ وان صرفہ الی حاجۃ نفسہ تصدق بمثلہ۔ اور اگر دودھ کو اپنے ذاتی ضرورت مین صرف کیا تو دودھ کے مثل صدقہ کرے۔ ف۔ کیونکہ دودھ مثلی ہے۔ او بقیمتہ۔ یا اسکی قیمت صدقہ کرے۔ ف۔ کیونکہ قیمت بھی مثل معنوی ہے۔ لانہ مضمون علیہ۔ کیونکہ یہ دودھ اسپر ضمان ٹھہرا ہوا ہے۔ ف۔ اور جس چیز کی ضمان لازم آوے اُسکا یہی حکم ہے کہ مثل دے جب کہ مثلی ہو اور اگر میسر نہ ہو تو قیمت دے۔ لیکن حقوق الٰہی مین بجائے مثل کے قیمت دیدینا جائز ہے اور شیخ تقی الدین نے امام مین لکھا کہ ابن ابی العوام الحافظ رح نے فضائل ابی حنیفہ رح مین روایت کی کہ اسحاق بن ابی اسرائیل حدثنا یحیی بن الیمانی حدثنا ابوحنیفۃ عن حماد عن ابراہیم قال اذا در اللبن من البدنۃ الخ۔ یعنی ابراہیم نخعی نے کہا کہ جب بدنہ سے دودھ کا درور ہو تو پانی چھڑکے تاکہ سمٹ کر دودھ منقطع ہو اور اگر اسکی پشم یا صوف کاٹ لے تو اُسکو صدقہ کرے یا اسکی قیمت دے اگر تلف کیا ہو۔ ع۔ ومن ساق ہدیا فعطب۔ اور جس شخص نے ہدی چلائی پس وہ ہلاک ہوگئی۔ ف۔ یعنی تھکن وغیرہ سے بدون اسکی حرکت کے مرگئی بدون اسکے کہ وہ اُسکو ذبح کرنے پاوے۔ ف۔ فان کان تطوعا فلیس علیہ غیرہ۔ پس اگر وہ ہدی نفل ہو تو اُسپر دوسری واجب نہیں ہے۔ لان القربۃ تعلقت بہذا المحل وقد فات۔ کیونکہ قربت تو اسی محل سے متعلق ہوئی تھی اور وہ محل جاتا رہا۔ ف۔ بعض نے زعم کیا کہ تونگر نے اگرچہ قربانی خریدی وہ گم ہوگئی پھر دوسری خریدی

پھر اول لازم دونون مین سے جسکو چاہے قربانی کرے بخلاف فقیر کے کہ اگر اسکے ساتھ ایسا واقعہ ہو تو اسپر دونون
قربانی کرنا واجب ہین حالانکہ نفل قربانی ہی تو یہان بھی بجاے اسکے دوسری ہدی نفل قائم کرے - جواب یہ کہ فقیر
کا مسئلہ اضحیہ اکثر مقام پر بدون قید کے مذکور ہی لیکن مراد یہ ہی کہ فقیر نے جو جانور نفل اضحیہ کے لیے خرید تھا
اُسکو اپنی زبان سے اپنے اوپر واجب کر لیا حتی کہ اگر واجب نہ کرے تو خالی خریدنے سے اُسپر کچھ واجب
نہ ہوگا کیونکہ نہ اللہ تعالی نے واجب کیا اور نہ اُسنے اپنے اوپر لازم کیا چنانچہ قاضیخان مین ہی کہ اگر فقیر
نے اضحیہ خریدا وہ مرگیا یا گم ہوا تو اسپر دوسرا لازم نہین ہی - فاحفظ - م ہف - یہ اُسوقت کہ جانور مذکور نفل ہدی
تھا - وان کان عن واجب - اور اگر وہ جانور ہدی کسی واجب سے ہو - ف - جو راہ مین مرگیا -
فعلیہ ان یقیم غیرہ مقامہ - تو اسپر واجب ہی کہ دوسرے کو اسکی جگہ قائم کرے - لان الواجب باقی
فی ذمتہ - کیونکہ واجب اسکے ذمہ باقی ہی - ف - صرف خریدنے سے ذمہ پاک نہ ہوگا جب تک ہدی اپنے
محل پر نہ پہونچ جاوے یعنی جسطرح چاہیے ادا ہو - یہ اُسوقت کہ ہدی مذکور مرگئی ہو - وان اصابہ عیب
کثیر - اور اگر اسمین بہت عیب آگیا - ف - مثلاً کان تہائی سے زیادہ جاتا رہا بقول ابی حنیفہ اور نصف
سے زیادہ گیا بقول صاحبین جیسا کہ کتاب الاضحیہ مین مفصل مذکور ہی - ف - یقام غیرہ مقامہ - تو اسکی
جگہ دوسری ہدی قائم کیجاوے - ف - جب کہ ہدی مذکور از واجب ہو - لان المعیب بمثلہ - کیونکہ
جو جانور عیبدار ہو ایسے عیب کے ساتھ کہ عیب کثیر ہی - لا یتادی بہ الواجب فلا بد من غیرہ - اسکے ساتھ
واجب ادا نہ ہوگا تو دوسرے کی ضرورت ہی - ف - کیونکہ واجب کامل ہی نہ ناقص لیں جو کامل یا خفیف
عیب سے بمنزلہ کامل ہی اُسکو قائم کرے - وصنع بالمعیب ماشاء - اور اس عیبدار کثیر کے ساتھ جو چاہے
کرے - ف - یعنی کھاوے یا بیچے یا دیدے جو چاہے کرے - لانہ التحق بسائر املاکہ - کیونکہ یہ بھی اسکے
باقی املاک مین مل گیا - ف - جب کہ ہدی نہین رہا ہان اولی یہ کہ اُسکو صدقہ کردے کیونکہ ایک مرتبہ اسپر
ہدی کا نام آچکا ہے - واذا عطبت البدنۃ فی الطریق - اور اگر راہ مین بدنہ ہلاک ہوا - ف - یعنی ہدی
کا بدنہ راہ مین ہلاک یعنی قریب ہلاکت ہوگیا کہ غالباً اسکی زندگی سے یاس ہی - فان کان تطوعا - پس
اگر یہ بدنہ نفل ہو - ف - تو اسپر دوسرا اُسکے قائم مقام واجب نہین ولیکن - نحرہا وصبغ نعلہا بدمہا
وضرب بہا صفحۃ سنامہا ولا یاکل ہو ولا غیرہ من الاغنیاء - اسکو نحر کردے اور اسکے نعل یعنی گردن
کا قلادہ جو اکثر چمڑی سے ہوتا ہی اس قلادہ کو اسکے خون مین رنگ کرکے اُسکے صفحہ کوہان پر مار دے یعنی
چھاپہ مار دے اور اُسکو نہ کھاوے نہ خود اور نہ دوسرے تونگر لوگ - ف - بلکہ وہ فقراء کا حق ہی -
بذلک امر رسول اللہ علیہ السلام ناجیۃ الاسلمی - اسی کا حکم کیا تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے ناجیہ اسلمی کو - ف - چنانچہ حدیث اوپر گذری بروایت سنن اربعہ وغیرہ - اور معلوم ہوا کہ ہدی تطوع
مین سے کھانا اُسوقت روا ہی کہ جب حرم مین پہونچکر قربان ہوجاوے - والمراد بالنعل قلادتہا -
اور نعل سے مراد اسکا قلادہ ہی - ف - یعنی پانون کا نعل مراد نہین بلکہ گردن مین اکثر نعل کا ٹکڑا قلادہ
باندھتے ہین اسی واسطے حدیث کی بعض روایات مین بجاے نعل کے قلادہ صحیح ہی - الحاصل اس نعل کو
خون مین تر کرکے اُسکے کوہان کے صفحہ یا شانہ پر چھاپہ مار دے - وفائدۃ ذلک ان یعلم الناس
انہ ہدی فیاکل منہ الفقراء دون الاغنیاء - اور فائدہ اس نعل رنگکر چھاپنے کا یہ ہی کہ لوگ جان لین

کہ یہ جانور ہدی تھا پس اسمین سے فقرار کھاوین نہ تونگر لوگ - ف - پس اگر رفقا فقیر ہون جو اُسی وقت اُسکو کھا جاوینگے تو پھاڑ کر مارنے کی بھی ضرورت نہ ہوگی م - بالجملہ اگر حرم مین پہونچکر ذبح ہوئی تو خود اور تونگر رفقار سب ہی کھانے اور جب راستہ مین مرے تو نہین - وہذا لان الاذن تناولہ معلق بشرط بلوغہ محلہ - اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اسکے تناول کی اجازت مشروط ہے اس شرط کے ساتھ کہ وہ اپنے محل کو پہونچ جاوے - ف - یعنی قول تعالیٰ فکلوا منہا واطعموا الخ - اس شرط سے کھانے کی اجازت ہے کہ اپنے محل پر ذبح ہوئی ہو - فینبغی ان لا یحل قبل ذلک اصلا - پس چاہیے تو یہ کہ اس سے پہلے اصلاً حلال نہ ہو - ف - نہ اپنے واسطے اور نہ فقرار کے واسطے کسی کو حلال نہ ہونا چاہیے - الا ان التصدق علی الفقراء افضل من ان یترکہ جزرا للسباع - مگر بات اتنی ہے کہ اسکو فقرار پر تصدق کرنا اس سے افضل ہے کہ وہ درندون کی غذا چھوڑ دے - ف - لہذا فقرار کو حلال ہے - وفیہ نوع تقرب - اور فقرار پر تصدق مین ایک طرح کا تقرب حاصل ہے - والتقرب ہو المقصود - اور تقرب ہی عین مقصود ہے - ف - یہ اُسوقت کہ ہدی تطوع ذبح کر ڈالی ہو - فان کانت واجبۃ اقام غیرہا مقامہا - اور اگر وہ بدنہ واجب ہدی تھا تو بجائے اسکے دوسرا قائم کرے - ف - کیونکہ واجب اسکے ذمہ باقی ہے - وصنع بہا ما شاء - اور بدنہ مذبوحہ کے ساتھ جو چاہے کرے - ف - یعنی فروخت وغیرہ جو چاہے کرے - ف - لانہ لم یبق صالحا لما عینہ - کیونکہ یہ تو اُس چیز کے واسطے لائق نہین رہا جسکے لیے اُسکو نامزد کیا تھا - ف - پس واجب مذکور سے اُسکا ہدی ہونا خارج ہوگیا - وہو ملکہ کسائر املاکہ - اور وہ ہدی اُسکی ملک ہے جیسے اسکی دیگر املاک - ف - پس جب اُسکی ملک مین عود کرگئی تو جو چاہے کرے - ویقلد ہدی التطوع والمتعۃ والقران - اور حاجی تقلید کرے ہدی یعنی بدنہ نفل کی اور بدنہ تمتع اور بدنہ قران کے - ف - یعنی اگر حاجی نے تمتع یا قران کیا اور شکریہ کی قربانی مین بدنہ دیا یا کسی نے نفل ہدی مین بدنہ دیا تو اُسکی تقلید کرے یعنی نعل وغیرہ کا قلادہ اسکی گردن مین ڈالے تاکہ ظاہر ہو کہ یہ جانور ہدی ہے حتیٰ کہ اگر بھاگ کر کہین پانی یا گھاس پر پہونچے تو لوگ اُسکو دور نہ کرین اور کوئی فاسق اُسکو مار نہ کھاوے - لانہ دم نسک - کیونکہ یہ قربانی تقرب ہے - وفی التقلید اظہارہ وتشہیرہ - اور تقلید کرنے مین اسکے دم نسک ہونے کا اظہار کرنا اور شہرت دینا ہوتا ہے - فیلیق بہ - تو تقلید اسکے ساتھ لائق ہے - ف - پس جائز ہے اور یون ہی اگر نذر کی ہدی ہو تو تقلید کرنا جائز ہے ع - ولا یقلد دم الاحصار ولا دم الجنایات - اور تقلید نہ کرے دم الاحصار کی اور نہ جرم کی قربانیون کی - ف - ہمارے نزدیک محصر نے قبل افعال کے حلال ہونے کی وجہ سے جو قربانی دی وہ کفارہ کی قربانی ہے اور جرمون کی قربانیان خود کفارہ مین تو انکی تقلید نہ کرے - لان سببہا الجنایۃ - کیونکہ جرمون کی قربانیون کا سبب جرم ہے - والستر الیق بہا - اور انکے حق مین پردہ رکھنا خوب لائق ہے - ف - نہ تقلید سے اشتہار کرنا کہ مین نے دیکھو ایسے جرم کیے جنکے کفارے دیتا ہون - ودم الاحصار - اور احصار کی قربانی - ف - اگرچہ جرم نہین مگر مثل جرم کی طرح اس سے بھی جبر نقصان ہوتا ہے پس دم الاحصار - جابر - جبر نقصان کرنیوالا ہے - فیلحق بجنسہا - تو یہ بھی اپنی جنس کے ساتھ لاحق کیا جائیگا - ف - یعنی دمار کفارات کے ساتھ لاحق ہوگا جیسے انکی تقلید نہین ویسے اُسکی بھی نہ ہوگی - ثم ذکر الہدی - پھر قدوری نے ہدی کا لفظ ذکر کیا - ومرادہ البدنۃ لانہ لا یقلد الشاۃ عادۃ - اور اسکی مراد بدنہ یعنی اونٹ وگائے ہے کیونکہ بکری کو تقلید کرنے کی عادت نہین ع

ف۔ حالانکہ ہدی مین بکری بھی داخل ہے۔ ولایسن تقلیدہ عندنا لعدم فائدۃ التقلید علی ما تقدم واللہ اعلم اور بکری کی تقلید ہمارے نزدیک مسنون نہین بوجہ تقلید کا فائدہ ندارد ہونے کے چنانچہ گذرا۔ واللہ اعلم۔ ف۔ یعنی باب القران سے کچھ پہلے مذکور ہو چکا۔ (فروع) ظاہر الروایۃ ین مبسوط مین ہے کہ جبپر کوئی قربانی واجب ہو لیکن پورا بدنہ نہ ہو) تو وہ چھ نفر کے ساتھ ایک بدنہ مین شریک ہوسکتا ہے بشرطیکہ ان چھ پر بھی دم واجب ہوا ہو اگرچہ اجناس مختلفہ ہون مثلاً کسی پر دم الاحصار اور کسی پر جزاء صید اور کسی پر دم تمتع وغیر ذلک ہون۔ اور اگر ایک ہی جنس ہون تو بہتر ہے۔ اگر متمتع نے ہدی تمتع کے لیے بدنہ خریدا تو اپنے واسطے واجب کر لینے کے بعد اسمین چھ نفر کو شریک نہین کر سکتا مگر جب کہ خرید کے وقت نیت کی ہو کہ اسمین چھ نفر کو شریک کرونگا۔ افضل یہ کہ پہلے متفق ہو کر سب ایک کی اجازت یا قبون کے خرید کرے۔ ہدی کا بدنہ اگر بچہ جنے تو بچہ اسکے ساتھ ذبح کرے اور اگر بیچا تو قیمت صدقہ کرے یا اسکی ہدی لیکر ذبح کرے۔ ایک شریک مرا پھر وارث راضی ہوا کہ میت کی طرف سے اسکے ساتھ ذبح کرے تو استحساناً جائز ہے۔ اگر شرکاء مین سے کوئی کافر ہو یا مسلمان گوشت کا خواہان ہو نہ ہدی کا تو قربانی کسی کی طرف سے روا نہین ہے۔ یوم النحر کو جس شریک نے ذبح کر دیا سب کی طرف سے جائز ہے۔ اگر غلطی سے ہر ایک نے دوسرے کی ہدی ذبح کر دی تو استحساناً دونون سے ادا ہو گئی اقول جیسے مختلط و شناخت نہونے مین ہوتا ہے۔ جو ہدایہ مین مذکور ہوا یہی اضحیہ بقرعید مین ہے۔ اگر بدنہ کو ہانکا اور نیت کچھ نہین پس اگر مکہ کی طرف ہو تو ہدی کا ہے یعنی بعد تقلید کے اسکو مکہ کی طرف ہانکا ہے۔

مسائل منثورۃ۔ یہ مسائل منثورہ ہین۔ ف۔ موتی کی طرح نثر ہین۔ اس موقع پر مسائل متفرقہ اور مسائل شتی۔ بھی کہتے ہین۔ یہ مسائل سابق ابواب مین سے ہین۔ مع۔ اہل عرفۃ اذا وقفوا فی یوم و شہد قوم انہم وقفوا یوم النحر۔ جامع صغیر مین ہے کہ اہل عرفہ نے ایک دن وقوف عرفات کیا اور ایک قوم نے گواہی دی کہ لوگون نے دسوین ذی الحجہ کو وقوف کیا ہے۔ ف۔ مطلب یہ کہ وقوف عرفہ نوین کو لازم ہے اور دسوین کی فجر ہوتے ہی وقت وقوف نہین رہا پس وقوف عرفات نہین ہوا اور حج جاتا رہا تو یہ گواہی قبول نہین ہے اور۔ اجزاہم اور لوگون کو وقوف کافی ہو گیا۔ ف۔ اور انکا حج پورا ہو گیا۔ والقیاس ان لا یجزیہم۔ اور قیاس یہ تھا کہ انکو کافی نہین ہوتا۔ اعتبارا بما اذا وقفوا یوم الترویۃ۔ بقیاس اس صورت کے کہ لوگون نے آٹھوین کو وقوف کیا۔ ف۔ یعنی جب وقت وقوف سے پہلے لوگون نے وقوف کیا پھر معلوم کیا یا گواہون نے اسکی گواہی دی تو وقوف جائز نہ ہوا بلکہ وقت پر اعادہ کرین اسی طرح جب وقت سے پیچھے وقوف کرنا معلوم ہوا تو بھی جائز نہ ہوگا۔ وہذا لان الوقوف عبادۃ تختص بزمان و مکان۔ اور قیاس کے موافق یہ جواز نہ ہونا اسلیے ہے کہ وقوف عرفہ ایک ایسی عبادت ہے جو مختص بزمانہ و مکان ہے۔ ف۔ زمانہ تو بعد زوال نہم ذی الحجہ سے طلوع فجر دہم تک ہے اور جگہ محدود معین عرفات ہے پس اسمین عقل و قیاس کو کچھ دخل نہین۔ فلا یقع عبادۃ دونہما۔ تو بدون اس زمانہ و مکان کے وقوف کرنا عبادت واقع نہ ہوگا۔ ف۔ بلکہ اگر کوئی شخص کسی اور مقام کو موقف عبادت بدون شرع کے تجویز کرے تو حرام بلکہ خوف کفر ہے جیسے طواف تخصات کعبہ منیفہ سے ہے حتی کہ نووی رحمہ و قاری رحمہ نے مناسک مین کہا اگر کسی پیغمبر کے مرقد مبارک کا طواف کرے تو خوف کفر ہے اور عالمون و مشائخ کے لباس مین جو جاہل لوگ گرد مزار مبارک حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے طواف کرتے ہین انکا کچھ اعتبار نہین ہے۔ انتہی مترجما۔ بالجملہ وقوف عبادت تو خاص مقام عرفات مین مخصوص وقت

سے اول نہم سے تا فجر دہم ذی الحجہ ہو اور بدون اسکے وقوف کچھ عبادت نہ ہوگا - حتی کہ جس نے فجر دہم تک وقوف
نہین پایا اسکا حج فوت ہوا - صدر الشریعہ نے وقوف یوم الترویہ کی صورت یہ بیان کی کہ لوگون نے بعد وقوف
عرفہ کے جانا کہ انھون نے حساب لگانے مین غلطی کی اور وقوف یوم الترویہ کو واقع ہوا ہو - پھر اگر یہ بات قبل
فجر دہم کے معلوم ہوئی ایسے وقت کہ تدارک ممکن ہو تو امام حکم کرے کہ لوگ وقوف اعادہ کرین اور اگر بعد فجر دہم
کے یا ایسے وقت معلوم ہوئی کہ اعادہ نہین ہو سکتا تو ممکن ہو کہ کہا جاوے کہ بنظر حرج مذکور وقوف معتبر ہو حج ادا ہوا
اور بنظر اسکے کہ ادا سے عبادت قبل الوقت کے کوئی نظیر نہین ہو یہی حکم ہوگا کہ حج جاتا رہا - مترجم کہتا ہو کہ اسی طرف
امام مصنف نے اشارہ کیا کہ حج نہ ہوگا چنانچہ اسی پر قیاس کر کے جب دہم کو وقوف واقع ہونے کی گواہی گذری
تو حج نہ ہوگا - اور بدلیل استحسان اس صورت تاخیر مین یہ حکم مختار ہو کہ حج ہوگیا - وجہ الاستحسان ان ہذہ
شہادۃ قامت علی النفی - استحسان کی وجہ یہ ہو کہ یہ گواہی ایسی گواہی ہو جو نفی پر قائم ہوئی - ف - اور
جو گواہی نفی پر قائم ہوتی ہو وہ قبول نہین ہوتی مثلاً گواہ قائم ہوے کہ فلان شخص یوم النحر کو مکہ مین موجود نہین تھا
یا زید و بکر مین نزاع بابت زمین کے ہو زید کے گواہون نے کہا کہ خالد نے یہ زمین فروخت نہین کی تو یہ گواہی
قبول نہین ہو اسی طرح یوم النحر مین وقوف واقع ہونے کے گواہ بھی فی الحقیقت نفی حج پر قائم ہین - وعلی
امر لا یدخل تحت الحکم - اور ایسے امر پر قائم ہین جو حکم کے تحت مین داخل نہین ہوتا - ف - اور جو
گواہ کہ ایسے امر کی گواہی دین جو حکم قاضی کے تحت مین داخل نہ ہوگا تو گواہی باطل ہوتی ہو تو دونون وجہ سے
ملکر یہ گواہی باطل ہو - رہا بیان اسکا کہ یوم النحر کو وقوف واقع ہونے کی گواہی درحقیقت نفی کی گواہی ہو
لان المقصود منہا نفی حجہم - اسوجہ سے کہ اس گواہی سے مقصود لوگون کے حج کی نفی ہو - ف - گویا
گواہون نے کہا کہ لوگون کا حج نہین ہوا کیونکہ انھون نے دہم کو وقوف کیا ہو - رہا یہ بیان کہ گواہی ایسے
امر پر ہو جو قاضی کے تحت حکم نہین داخل ہوتا تو اسلیے کہ - والحج لا یدخل تحت الحکم - حج تحت حکم نہین داخل
ہوتا - ف - کیونکہ تحت حکم کے امور داخل ہوتے ہین کہ جنکی تعمیل پر قاضی کو شرعاً محکوم علیہ کے مجبور کرنے کا
اختیار ہو اور حج ظاہر ہو کہ اس قسم کا نہین ہو سچ - کیونکہ حج فرض عینی ہو قاضی بنظر فیصلہ قضا کے محکوم علیہ کو
مجبور نہین کر سکتا - فلا تقبل - تو گواہی قبول نہ ہوگی - ف - اگر کہا جاوے کہ مسئلہ طلاق مین عورت
نے کہا کہ اسنے مجھے تین طلاق دین اور شوہر نے کہا کہ طلاقین نہین پڑین کیونکہ مین نے کہا کہ تجھے تین طلاقین
ان شاء اللہ تعالی ہین - عورت نے گواہ دیے کہ اسنے ان شاء اللہ تعالی نہین کہا تھا تو گواہی قبول ہو
دیکھو یہ گواہی نفی پر قبول ہو - جواب دیا گیا کہ ہان مگر یہ امر حکم قاضی کے تحت مین داخل ہو اور ہمارے
اس مسئلہ مین حج داخل حکم نہین پس ثبوت ہوا کہ گواہی یہان دو باتون سے ملکر قبول نہین اول یہ کہ
نفی حج پر ہو دوم ایسے امر مین جو حاکم کے تحت حکم نہین ہو سکتا تو حاکم ایسی گواہی نہین سنیگا - شیخ محقق ابن الہمام
نے لکھا کہ یہ دلیل کچھ نہین ہو اسواسطے کہ گواہی مذکور نفی حج پر نہین بلکہ درحقیقت وجود پر قائم ہو گویا گواہون
نے کہا کہ ہم لوگون نے چاند ایک روز پہلے دیکھا ہو چنانچہ لوگون کی نوین ہمارے حساب سے دسوین پڑی
ہان اس سے لازم آیا کہ انکا وقوف جائز نہ ہو نہ آنکہ انھون نے نفی حج کی گواہی دی تو گواہی بھی اثبات
پر ہو اور جس امر پر گواہی ہو اسمین حکم قاضی کی حاجت نہین بلکہ فتوی سے حاصل ہوگا کہ لوگون کا فرض
ساقط نہین ہوا اور ... ہو تو جب دونون باتین نمارد ہوئین تو گواہی مذکور قبول ہو گویا ایسا ہوا کہ

تو دو لوگون نے یون ہی چاند دیکھکر وقوف عرفہ مین سہواً تاخیر کی - پھر واضح ہو کہ گواہی قبول ہونے سے وقوف عرفہ باطل ہونا لازم نہین آتا ہی بلکہ شرعاً اُنکا وقوف عرفہ اپنے وقت پر واقع ہوا جب کہ اُنھون نے یوم وقوف کو نوین تاریخ اعتقاد کیا تھا بدلیل اس حدیث کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یوم صومکم یوم تصومون وفطرکم یوم تفطرون وعرفتکم یوم تعرفون واضحاکم یوم تضحون - یعنی اللہ تعالی کے نزدیک وقوف عرفہ کا وقت وہی دن ہی جسکو لوگون نے اپنی کوشش راے سے نوین ذی الحجہ اعتقاد کیا ہی - م‍ ف -

مترجم کہتا ہی کہ شیخ محقق نے بناے تحقیق اس قاعدہ پر رکھی کہ جو بات فرض قطعی ہو اُسکی تعمیل مین ظن ورای واجتہاد جاری ہوتا ہی مثلاً نماز کے لیے وضو فرض قطعی ہی پھر پانی کے وجود اور پاکی مین غالب گمان واجتہاد کافی ہو جاتا ہی اور بیان کلام تحقیق طویل ہی جو اردو ترجمہ کے لائق نہین لہذا مین قلم رد کرتا ہون - واللہ تعالے ہو الموفق للصواب - بالجملہ یہ گواہی اگرچہ قبول ہی لیکن جب بعد وقت کے واقع ہوئی تو وقوف عرفہ جو پورے اعتقاد سے وقت صحیح پر ہو چکا ہی ادا ہو گیا اور آیندہ افعال مین گواہی کا وقت معتبر ہوگا اور حج پورا ہوگا۔ **ولان فیہ بلوے عاما لتعذر الاحتراز عنہ** - اور اسوجہ سے کہ ایسے اشتباہ مین ابتلاے عام ہی یعنی اکثر اسمین لوگ مبتلا ہوا کرتے ہین اسلیے کہ اس سے بچاؤ دشوار ہی - ف - کیونکہ چاند مین اکثر اختلاف واقع ہوتا ہی اور گواہی بعد وقوف کے گذری - **والتدارک غیر ممکن** - اور تدارک کر لینا غیر ممکن ہی - ف - سواے اسکے کہ حج دوسرے سال اعادہ کرنے کا حکم دیا جاوے - **وفی الامر بالاعادۃ حرج بین** اور اعادہ حج کا حکم کرنے مین کھلا ہوا حرج ہی - ف - اسکی دشواریان وپیچیدگیان ایسی ظاہر ہین کہ حاجت بیان نہین - اور حرج کو اللہ تعالی نے اپنے کرم سے عفو فرما دیا ہی - **فوجب ان یکتفی بہ عند الاشتباہ** تو لازم آیا کہ اشتباہ کے وقت مین وقوف عرفہ جو ہوا اُسی پر اکتفا کیا جاوے - ف - یعنی نکل آیا کہ حکم الٰہی ایسی صورت مین بوجہ حرج دور فرمانے کے یہی ہی کہ جو وقوف میسر ہوا وہ مقبول ہی اور حدیث مذکور اسکے واسطے گویا نص صریح ہی - اسلیے معلوم ہوا کہ مدار اسکا حرج پر ہی جب کہ تدارک ممکن نہین بدون حرج کے اور یہ اسی صورت مین جب کہ نوین سے پیچھے وقوف واقع ہونے کی گواہی دے - **بخلاف ما اذا وقفوا یوم الترویۃ** - بخلاف اس صورت کے کہ جب لوگون نے آٹھوین کو وقوف کیا - ف - چنانچہ یہ وقوف معتبر نہین - **لان التدارک ممکن فی الجملۃ** - کیونکہ فی الجملہ تدارک ممکن ہی - ف - بدون حرج شدید اعادہ کے - **بان یزول الاشتباہ فی یوم عرفۃ** - باین طور کہ عرفہ کے روز اشتباہ دور ہو جاوے - ف - کیونکہ آٹھوین سے لیکر دسوین کے طلوع فجر تک بہت وقت ہی اور بہت بعید کہ لاکھون آدمیون مین سے کسی کو حساب کی غلطی یاد نہ آوے - پس تدارک کرنا ممکن ہی تو نوین سے متقدم وقوف مین اور متأخر وقوف مین وجہ فرق ایک تو اسلیے کہ موخر مین تدارک ممکن نہین اور متقدم مین غالباً ممکن ہی - اور دوسری وجہ کا بیان دوم - **ولان جواز الموخر لہ نظیر** - اسلیے کہ موخر جائز ہو جانے کے واسطے نظیر موجود ہی - ف - جو موافق قیاس ہی مثلاً دار الحرب مین مسلمان قیدی نے اٹکل سے اسال رمضان کے روزے ادا رکھے حالانکہ وہ وقت رمضان کا نہ تھا پس اگر رمضان کے بعد کوئی مہینہ تھا تو ادا ہو گئے - **ولا کذلک جواز المقدم** - اور مقدم جائز ہونا ایسا نہین ہی - ف - یعنی اسکی کوئی نظیر موافق قیاس موجود نہین ہی چنانچہ مسئلہ رمضان قیدی مین اگر رمضان سے پہلے تھا تو ادا نہونگے اور زکوۃ وصدقۃ الفطر پیشگی ادا ہونا

خلاف قیاس ہے ۔ م - قالوا وینبغی للحاکم ان لایسمع ہذہ الشہادۃ - فقہاء مشائخ نے کہا کہ حاکم کو چاہیے کہ ایسی گواہی کی سماعت نہ فرما دے ۔ ف - جو گواہ بنے ہیں کہ لوگوں نے یوم النحر کو وقوف کیا - ویقول قد تم حج الناس فانصرفوا - اور گواہوں سے کہدے کہ لوگوں کا حج تو پورا ہو گیا اب تم پھر جاؤ - ف - میں تمہاری گواہی نہیں سنونگا - لانہ لیس فیہا الا الفاظ الفتنۃ - کیونکہ اس گواہی میں کچھ نہیں سوائے فتنہ جگانے کے - ف - حالانکہ حدیث میں ہے کہ الفتنۃ نائمۃ لعن اللہ من ایقظہا - یعنی فتنہ خواب میں ہے اللہ تعالیٰ اسپر لعنت کرے جو اسکو جگا دے - خلاصہ یہ کہ اس گواہی کا کچھ فائدہ نہیں سوائے اسکے کہ اسکی سماعت سے لوگوں میں شہرت ہو گی اور عوام مسلمانوں کے دل میں کدورت ہو جائیگی کہ آیا ان کا حج ہوا یا نہیں پس اسکے دل مضمحل ہو جائینگے جب وے اس طول مشقت و محنت کے بعد اس مخمصہ میں پڑینگے - پھر گواہوں نے اگر پہلے تنہا وقوف کر لیا ہو تو روا نہیں ہے اور واجب ہے کہ امام کے ساتھ وقوف کریں - کما روی عن محمد رح مف ع - وعلی ہذا گواہوں کو اس گواہی سے فتنہ جگانا بھی جائز نہیں ہے - پھر یہ تو وقت گذر جانے کے بعد گواہی ہے اور اگر وقت ہو لیکن قابل تدارک نہ ہو تو بھی بمنزلہ گذر رہے کے ہے چنانچہ فرمایا م - وکذا اذا شہدوا عشیۃ عرفۃ برؤیۃ الہلال - اور یوں ہی جب گواہوں نے عرفہ کے آخری وقت میں چاند دیکھنے کی گواہی دی - ف - جس سے معلوم ہوا کہ آج وقوف عرفہ کرنا چاہیے حالانکہ وقت وقوف میں سے رات یا کچھ رات باقی ہے - ولا یمکنہ الوقوف فی بقیۃ اللیل مع الناس او اکثرہم - اور امام کو باقی رات میں سب لوگوں یا اکثر لوگوں کے ساتھ وقوف عرفہ کر لینا ممکن نہیں ہے - ف - کیونکہ سب لوگ یا انمیں سے اکثر لوگ جو متفرق ہو چکے ہیں اتنے وقت میں مجتمع نہیں ہو سکتے ہیں یا مجتمع ہو کر چلتے چلتے عرفہ پہونچنے تک فجر ہو جائیگی تو یہ گواہی بھی گویا بعد وقت جانے رہنے کے واقع ہوئی - لہذا حکم یہ ہے کہ - لم یعمل بتلک الشہادۃ - امام اس گواہی پر عمل نہیں کریگا - ف - بلکہ سماعت نہ فرما دے - اس سے معلوم ہوا کہ اگر امام کو اکثر لوگوں کے ساتھ وقوف کرنا ممکن ہو تو اس گواہی پر عمل کرنا لازم ہے - کما فی الفتح - مسئلہ - قال ومن رمی فی الیوم الثانی الجمرۃ الوسطی والثالثۃ ولم یرم الاولیٰ - امام محمد نے مبسوط میں کہا کہ جس شخص نے دوسرے روز یعنی گیارھویں ذی الحجہ کو جمرہ درمیانی اور جمرہ سوم کو رمی کیا اور جمرہ اولیٰ کو رمی نہیں کیا - ف - یعنی پہلا جمرہ چھوڑا اور باقی دونوں کو رمی کیا - فان رمی الاولیٰ ثم الباقیین فحسن - پس اگر وہ پہلے جمرہ کو رمی کر کے پھر باقیوں کو رمی کر لے تو بہتر ہے - لانہ راعی الترتیب المسنون - کیونکہ اسنے سنت ترتیب کی نگہداشت کر لی - ف - اور جسکو چھوڑا تھا اسکو اور بھی کر لیا پس ترتیب ہمارے نزدیک سنت ہے - اسکی نگہداشت سے خوبی ہوئی - ولو رمی الاولیٰ وحدہا اجزاہ - اور اگر اسنے فقط جمرۂ اول کو رمی کر لیا تو اسکو کافی ہو گیا - لانہ تدارک المتروک فی وقتہ کیونکہ اسنے چھوڑے ہوئے کا تدارک اسکے وقت میں کر لیا - ف - کچھ تاخیر نہ ہوئی تا کہ امام رح کے قول پر دم کفارہ لازم آوے - وانما ترک الترتیب - اور صرف اسنے ترتیب چھوڑی - ف - کہ اول کو آخر کر دیا جس سے سنت ترک ہوئی اور یہ برا کیا لیکن کفارہ لازم نہ ہوگا - مگر شافعی رح کے نزدیک ترتیب بھی واجب ہے - وقال الشافعی لایجزیہ مالم یعد الکل - اور شافعی رح نے کہا کہ اسکو کافی نہ ہوگا جب تک کہ سب جمروں کو اعادہ نہ کرے - لانہ شرع مرتبا - کیونکہ رمی تو ترتیب کے ساتھ مشروع ہوئی ہے - ف - پس جس صورت میں ترتیب ترک کی تو مشروع ادا نہ کیا - فصار کما اذا سعی قبل الطواف - تو یہ ایسا ہو گیا کہ جیسے کسی نے طواف بیت

پہلے سعی صفا و مروہ کر لی - ف - حالانکہ یہ بے ترتیب بالاتفاق نہیں کافی - او بدأ بالمروۃ قبل الصفا - یا اپنے (سعی مین) صفا سے پہلے مروہ سے شروع کی - ف - حالانکہ بالاتفاق نہین کافی کیونکہ صفا سے شروع کرنا واجب ہے ہم کہتے ہین کہ جمرہ کا ان دونون پر قیاس مع الفارق ہے - ولنا - اور ہماری دلیل - ف - دونون مین فرق بیان کرنے کی اصلاح ہے کہ - ان کل جمرۃ قربۃ مقصودۃ بنفسہا - ہر جمرہ (یعنی ہر جمرہ کو رمی کرنا) خود ایک قربت مقصودہ ہے - ف - مجموعی ایک قربت نہین اور نہ ایک دوسرے کے تابع ہے - فلا یتعلق الجواز بتقدیم البعض علی البعض - تو ہر رمی کا جائز ہونا کچھ بعض کو بعض پر مقدم کرنے سے متعلق نہین ہوگا - ف - یعنی ترتیب سے رمی ہونا ضرور نہین بلکہ جو مقصود ہے وہ ادا ہو جائیگا اگرچہ اول مقدم ثانی متوسط و ثالث آخر نہ ہو اور قضا نمازون مین بھی حال یہی تھا لیکن صاحب الترتیب کے حق مین خلاف قیاس نص وارد ہونے سے ہم نے وہان ترتیب واجب کہی ہے اور باقی ہر جگہ جو چیز کہ خود مقصود ہو اُسکا جائز ہونا دوسرے کی ترتیب پر معلق نہین لہذا ہر جمرہ کی رمی جائز ہوگی - بخلاف السعی - بخلاف سعی کے - ف - جبکہ طواف سے پہلے کر لی - کیونکہ سعی خود قربت مقصودہ نہین ہے - لانہ تابع للطواف - کیونکہ وہ طواف کے تابع ہے - ف - تو اصل مقصود طواف اور اُسکی تابع سعی ہے - لانہ دونہ - کیونکہ سعی تو طواف سے کم رتبہ پر ہے - ف - چنانچہ طواف بدون سعی کے مشروع اور سعی بدون اسکے نہین ہے پس حاصل یہ کہ ہر جمرہ کی رمی بذات خود مقصود عبادت ہے ایک دوسرے کے تابع نہین - اور سعی تابع طواف ہے - والمروۃ عرفت منتہی السعی بالنص - اور مروہ سعی کا منتہی بحکم نص معلوم ہوا ہے - ف - یعنی مروہ سے ابتدا کرنا اسوجہ سے جائز نہین ہوا کہ نص سے ہم نے جانا کہ سعی کرنے مین جہان سعی ختم ہو وہ مروہ ہے اسلیے کہ نص مین حکم دیا کہ صفا سے شروع کرو - فلا یتعلق بہا البدایۃ - تو مروہ سے ابتدا کرنا متعلق نہ ہوگا - ف - کیونکہ سعی سات پھیرے ہین پس اگر مروہ سے شروع کرین تو صفا پر ختم ہوگی اور یہ خلاف نص ہے - اسوجہ سے مروہ سے ابتدا کرنا جائز نہ ہوا - اگرچہ سعی کے حد ہونے مین صفا و مروہ دونون برابر ہین اور رمی جمار مین ہر جمرہ کا رمی کرنا ایک پوری عبادت ہے - م - مسئلہ - قال ومن جعل علی نفسہ ان یحج ماشیاً فانہ لا یرکب حتی یطوف طواف الزیارۃ - امام محمد نے جامع صغیر مین کہا کہ جس شخص نے اپنے اوپر لازم کیا کہ پیدل حج کریگا تو وہ سوار نہ ہو یہانتک کہ طواف زیارت پورا کر لے - ف - یعنی حج کے سب افعال پیدل ادا کرے حتی کہ طواف زیارت - وفی الاصل خیرہ بین الرکوب والمشی - اور مبسوط مین یہ حکم لکھا کہ اس نذر کرنے والے کو اختیار ہے کہ چاہے سوار ہو اور چاہے پیدل رہے - ف - پس مبسوط سے ظاہر ہوتا ہے کہ پیدل ہونے کی نذر کچھ لازم نہین بلکہ حج لازم آویگا خواہ پیدل جاوے یا سوار ہو جاوے - وہذا اشارۃ الی الوجوب - اور یہ (جو جامع صغیر مین مذکور ہے) اشارہ ہے واجب ہونے کا - ف - یعنی پیدل نذر لازم ہے - وہو الاصل - اور اصل یہی ہے - ف - کہ نذر مذکور واجب ہو یہی صحیح ہے التبیین - لانہ التزم القربۃ بصفۃ الکمال فیلزمہ بتلک الصفۃ - کیونکہ اپنے قربت کا بصفت کمال التزام کیا تو اسی صفت کے ساتھ لازم ہوگی - ف - یعنی حج کو پیادہ ہو کر ادا کرنے کی نذر کی اور پیادہ ہونا حج مین کامل ہونے کی صفت ہے تو اسی کمال کے ساتھ نذر لازم ہوگی - واضح ہو کہ جو شخص میقات کے اندر رہتا ہے اگر وہ سواری نہ پاوے اور پیادہ چل سکے تو اُسپر پیادہ حج کرنا لازم ہوتا ہے - ت - تو پیادہ ہونے کی نذر بھی صحیح ہوگی - م - اور ابو حنیفہ رح نے پیادہ حج کو جانا مکروہ کہا اسواسطے کہ تکلیف برداشت کرنے مین بدخلقی و بدمزاجی کریگا جسکو دیکھکر لوگون کو نفرت ہوگی ورنہ کچھ شک نہین کہ زیادہ

مشقت کے ساتھ خوشی سے عبادت کرنا کامل و افضل ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی جب آنکھیں معذور ہو گئیں تو فرماتے
تھے کہ مجھے سب سے زیادہ اسکا افسوس رہا کہ مین نے پیادہ حج نہین کیا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے پیادون کو مقدم بیان
فرمایا فی قولہ تعالیٰ یاتوک رجالا وعلی کل ضامر الآیۃ ۔ یعنی ابراہیم علیہ السلام کو حج کے لیے پکارنے مین فرمایا کہ لوگ
آوینگے تیرے پاس پیادے اور ہر تھکی ہوئی سواری پر سوار ۔ اسمین پیادون کو مقدم فرمایا ۔ اور آنحضرت صلعم سے روایت ہے کہ جو پیدل
حج کیا اسکے واسطے ہر قدم کے بدلے حرم کی نیکیون سے ایک نیکی لکھی جاویگی اور حرم کی ہر نیکی سات سو گونہ ہے ۔ مف ۔ الحاصل سواری
تو حج فرض ہوجانیکی شرط میقات سے باہر والون کے واسطے ہے یعنی کہ جب میسر ہو تو اسپر فوراً حج کرنا لازم ہے ۔ جب پیادہ ہے
تو فرض نہین لیکن باوجود اسکے اگر ادا کرے تو افضل ہے اور جب نذر کر لیا تو پیادہ ادا کرنا لازم ہے ۔ کما اذا نذر الصوم متتابعا
جیسے کسی نے روزے رکھنے کی پے در پے نیت کی ۔ ف ۔ تو اسی صفت کے ساتھ یعنی پے در پے رکھنا لازم ہے حتی کہ اگر مثلاً دس روز کے
پے در پے نذر کیے پھر درمیان مین کسی روز ناغہ کیا تو نذر ادا نہ ہوگی تاوقتیکہ پے در پے دس پورے نہ کرے ۔ اسی طرح حج
بھی اس صفت کے ساتھ پیدل واجب ہے ۔ **وافعال الحج تنتھی بطواف الزیارۃ فیمشی الی ان یطوف** اور
حج کے افعال طواف زیارت پر ختم ہوتے ہین تو برابر پیدل رہیگا یہانتک کہ طواف زیارت کرلے ۔ ف ۔ بعد اسکے
پیدل رہنا لازم نہین ہے ۔ مترجم کہتا ہے کہ اس بیان سے ظاہر ہے کہ جامع صغیر کی روایت مختار ہے یعنی حج مین پیدل ادا
کرنے کی نذر لازم ہے اور اصل یعنی مبسوط کی روایت پر لازم نہین اور وجہ اسکی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حج واجب ہونیکے
لیے سواری شرط فرمائی حتی کہ بدون سواری کے وجوب نہین پس بندہ کی نذر سے بھی وجوب نہ ہوگا تاکہ بندہ کے واجب
کرنے کا مرتبہ ایجاب الٰہی عز وجل سے زائد نہو ۔ یا یون کہو کہ اللہ تعالیٰ بندہ پر اسی قدر بندگی واجب فرماتا ہے جو اسکی
استطاعت مین ہو اور مشقت کو دور فرمایا ہے لہذا سواری پر حج واجب فرمایا اور پیدل معاف کر دیا پس اگر بندہ کے
واجب کرنے سے پیدل واجب ہوجاوے تو معارضہ لازم آوے کیونکہ نذر بھی اللہ تعالیٰ ہی کے واجب کرنے سے
واجب ہوتی ہے پس لازم آتا ہے کہ پیدل حج کو اللہ تعالیٰ نے واجب نہین کیا کہ حج ہے اور اللہ تعالیٰ نے واجب
کر دیا کہ نذر ہے لہذا اصل مین کہا کہ پیادہ لازم نہین ہے بلکہ حج لازم ہے اور کہا گیا کہ یہی باقی ائمہ ثلثہ رح کا قول ہے ۔ فافہم
وکلام آتا ہے م ۔ **ثم قیل یبتدی المشی من حین یحرم** ۔ پھر واضح ہو کہ ایک قول یہ ہے کہ پیدل چلنا اسوقت سے
شروع کرے جب سے احرام باندھے ۔ ف ۔ حتی کہ اگر میقات سے احرام باندھے تو وہان سے پیدل ہوجاوے
فتح القدیر مین کہا یعنی میقات سے پیدل ہو اور گھر سے میقات تک سوار جاوے ۔ عینی نے لکھا کہ اسی پر فخر الاسلام
وشیخ عتابی وغیرہ نے فتوی دیا ہے اور یہی صحیح ہے ۔ ع ۔ مین کہتا ہون وجہ صحت یہ کہ راحلہ کی قید جو باہر والون کے
واسطے ہے اسوقت نہین رہی کیونکہ داخل میقات ہوگیا تو یہان سے پیدل ہونا جب کہ طاقت ہے واجب ہوا اور
اسمین ایجاب الٰہی عز وجل سے موافقت ہے پس یہ اصح واوفق ہے م ۔ **وقیل من بیتہ لان الظاہر انہ ھو المراد**
اور دوسرا قول یہ کہ نذر کنندہ گھر سے پیدل چلے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ اسکی یہی مراد تھی ۔ ف ۔ کہ گھر سے پیدل جا کر
حج کریگا ۔ یہی صحیح ہے ۔ قاضیخان ۔ اور یہی اصح ہے ۔ مف ۔ **ولو رکب اراق دما لانہ ادخل نقصا فیہ** ۔ اور اگر
وہ سوار ہوگیا تو قربانی کرے کیونکہ اسمین نذر مین نقص داخل کر دیا ۔ ف ۔ بقول اول میقات احرام سے اور
بقول دوم گھر سے سوار حج کیا تو کفارہ کی قربانی دے اور نذر رہ گئی حالانکہ روزہ پے در پے کے قیاس پر چاہیے تھا
کہ جب پیادہ نہین کیا تو ادا نہ ہو لیکن یہان نص موجود ہے اور وہ حدیث ابن عباس رض ہے کہ عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ
کی بہن نے نذر کی تھی کہ پیدل حج ادا کریگی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو حکم کیا کہ سوار ہو اور ہدی دے

رواہ ابو داؤد واسنادہ حسن - اور دوسری روایت مین ہے کہ عقبۃ بن عامر نے عرض کیا کہ وہ پیدل ادا کرنے کی طاقت
نہین رکھتی تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالی تیری بہن کے پیدل چلنے سے غنی ہے اُسکو چاہیے کہ سوار جاوے اور بدنہ
ہدی دے - ابن الہمام نے کہا کہ اول روایت مین مطلق ہدی ہے اور اسکی اسناد قوی ہے تو اسی پر عمل ہوا اور بدنہ
کی خصوصیت نہین ہے - لیکن میرے نزدیک یہ مشکل ہے اسواسطے کہ واقعہ ایک ہے تو جب دوسری روایت مین سے عاجزی
کی قید اعتبار کی تو بلا وجہ بدنہ کی قید کیون ترک ہو گی کیونکہ تعارض مطلق و تقیید مین نہین رہا جبکہ واقعہ واحد ہے
علاوہ برین صحیح مسلم کے اقوی روایت مین وارد ہے کہ آپ نے حکم دیا کہ وہ پیدل چلے اور سوار ہو لے - فعلی ہذا حکم یہ ثابت
ہوا کہ جس شخص کو تمام راہ مین پیدل کی طاقت نہو وہ اپنے ساتھ سواری لیکر پیدل روانہ ہو جب تھک جاوے
تو سوار ہو جاوے و علی ہذا القیاس پس جانتک پیدل چل سکتا ہے پیدل چلے اور عاجزی کے وقت سوار ہو
اور بدنہ کفارہ دے - اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ پیدل چلنے کی نذر لازم ہے پس جامع صغیر کی روایت مختار
کے واسطے یہ حجت قوی ہے اور رہی روایت اصل تو وہ بربناے عاجزی ہے چنانچہ امام مصنف رح نے کہا کہ - **قالوا
انما یرکب اذا بعدت المسافۃ وشق المشی** - مشائخ نے فرمایا کہ سوار جب ہی ہوگا کہ مسافت بعید ہو
اور پیدل چلنا دشوار ہو - ف - جیسا کہ روایت الاصل ہے - **واذا قربت والرجل ممن یعتاد المشی ولا
یشق علیہ ینبغی ان لا یرکب** - اور جب مسافت نزدیک ہو اور آدمی اُنمین سے ہو جو چلنے کی عادت رکھتا ہے
اور اُسپر چلنا دشوار نہین ہے تو اُسکو چاہیے کہ سوار نہ ہو - ف - جیسا کہ جامع صغیر کی روایت ہے - پھر قریب و بعید
مین چاہیے کہ میقات احرام حد ہو پس اللہ تعالی نے شرط سواری واسطے اُن لوگون کے مشروط فرمائی کہ میقات
سے خارج ہین اور اسی معنی مین فخر الاسلام و عتابی وغیرہم نے پیدل چلنے کا فتوی میقات سے دیا ہے - حاصل یہ ہوا
کہ بندہ کی نذر کا قیاس اللہ تعالی کے واجب کرنے پر ہے - پس جب مسافت بعید یا عاجزی ہو تو بحکم حدیث معلوم
ہوا کہ اللہ تعالی اُسکے پیدل رفتار سے غنی ہے پھر چونکہ اُسنے جرات کی تو اُسپر کفارہ ہدی لازم ہے اور اللہ تعالی نے
میقات سے باہر والون کے اوپر حج واجب ہونے مین سواری شرط کر دی پس جب یہ شخص میقات پر پہنچے تو
اُسکی نذر بھی بقیاس ایجاب الٰہی عزوجل کے لازم ہو گی پس اگر پیدل ادا کی تو خیر ورنہ سواری مین کفارہ قربانی
ہے - فافہم - واللہ تعالی اعلم بہ - (فروع) اگر کسی نے مسجد بیت المقدس یا مسجد مدینہ منورہ یا کسی اور مسجد و مقام
کی جانب پیدل چلنے کی نیت کی سواے بیت اللہ کعبہ کے تو نذر کرنے والے پر کچھ لازم نہ ہوگا کیونکہ تمام
مساجد مین بلا احرام داخل ہونا جائز ہے - اگر کہا کہ مجھپر پیدل مکہ یا کعبہ جانا واجب ہے تو مثل اس قول کے مجھپر
بیت اللہ کو پیدل جانا واجب ہے - اگر کہا کہ مجھپر حرم یا مسجد الحرام مین پیدل جانا واجب ہے تو ابو حنیفہ کے
نزدیک کچھ لازم نہین کیونکہ یہ محاورہ نہین ہے اور صاحبین کے نزدیک اُسپر حج یا عمرہ لازم ہے اور جس شخص نے
نذر کی کہ مین فلان سال حج کرونگا پھر اس سے پہلے نذر ادا کر دی تو ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور یہی
اقیس ہے - خلافا لمحمد رح - اگر زید نے بکر کو کہا کہ مجھپر حج ہے اگر بکر چاہے پس بکر نے کہا کہ مین نے چاہا تو زید پر
حج واجب ہوگا - پھر بکر کا چاہنا کچھ اسی مجلس تک یا جس جلسہ مین اُسکو زید کے قول کی خبر پہونچی ہے مقصور نہین ہے
حتی کہ بکر اسی جلسہ تک چاہے یا نہ چاہے بلکہ جب چاہے زید پر واجب ہو جائیگا اور یہی اصح ہے - معت - مسئلہ
واضح ہو کہ غلام و باندی نے جب بدون اجازت آقا کے احرام باندھا تو آقا کو اختیار ہے کہ اسکو بدون ہدی کے
حلال کرے باین طور کہ کمتر درجہ کی کوئی بات جو احرام مین منع ہے اسکے ساتھ کرے جیسے ناخن کترے - اور اگر مولی کے

اجازت سے احرام باندھا پھر مولی نے چاہا کہ اسکو حلال کرے تو حلال ہو جائیگا مگر مکروہ ہے۔ ف۔ ومن باع جاریۃ محرمۃ قد اذن لہا فی ذلک فللمشتری ان یحللہا ویجامعہا۔ اور جس شخص نے اپنی باندی کو جو احرام میں ہے فروخت کیا حالانکہ باندی کو مالک نے احرام کی اجازت دی تھی تو تو بیع کرنا جائز ہے مشتری کو روا ہے کہ باندی کو حلال کرلے اور اس سے جماع کرے۔ ف۔ جب کہ مشتری احرام میں نہ ہو۔ وقال زفر لیس لہ ذلک اور زفر رح نے کہا کہ مشتری کو یہ اختیار نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ چاہے محرمہ ہونے کے عیب کی وجہ سے واپس کردے لان ہذا عقد سبق ملکہ۔ کیونکہ یہ احرام ایک عقد ہے جو مشتری کے مالک ہونے سے پہلے ہو چکا ہے۔ فلا یتمکن من فسخہ۔ تو مشتری کو اسکے توڑنے کا اختیار نہ ہوگا۔ کما اذا اشتری جاریۃ منکوحۃ۔ جیسے اسنے کوئی منکوحہ باندی خریدی۔ ف۔ جسکو بائع نے کسی مرد کے ساتھ قبل فروخت کے نکاح کردیا ہے تو مشتری کو یہ اختیار نہیں کہ نکاح توڑ کر خود مجامعت کرے بلکہ اگر واقف نہ تھا تو اب عیب کی وجہ سے واپس کردے پس یہی حکم محرمہ باندی میں ہوگا۔ ولنا ان المشتری قائم مقام البائع۔ اور ہماری حجت یہ کہ مشتری قائم مقام بائع کا ہوا۔ وقد کان للبائع ان یحللہا۔ اور بائع کو یہ اختیار تھا کہ باندی محرمہ کو حلال کرلے۔ ف۔ اگرچہ بعد اجازت کے مکروہ ہے۔ فکذا للمشتری۔ تو مشتری کو بھی یہی اختیار ہے۔ ف۔ اور اسکو مکروہ بھی نہیں کیونکہ اسنے خود اجازت نہیں دی تھی۔ الا انہ یکرہ ذلک للبائع لما فیہ من خلف الوعد وہذا المعنی لم یوجد فی حق المشتری۔ مگر فرق یہ کہ بائع کے واسطے ایسا کرنا یعنی حلال کرلینا مکروہ ہے کیونکہ اسمین وعدہ خلافی ہے اور یہ بات مشتری کے حق میں نہیں پائی گئی۔ ف۔ تو مشتری کو بغیر کراہت کے حلال کرلینا جائز ہے۔ بخلاف النکاح۔ برخلاف نکاح کے۔ ف۔ حتی کہ منکوحہ باندی کو مشتری تصرف میں نہیں لاسکتا۔ لانہ ما کان للبائع ان یفسخہ اذا باشر باذنہ۔ کیونکہ بائع کو خود یہ اختیار نہ تھا کہ نکاح کو فسخ کردے جب کہ اسکی اجازت سے نکاح ہوا ہے۔ فکذا لا یکون ذلک للمشتری۔ تو یونہی مشتری کو یہ اختیار نہ ہوگا۔ ف۔ کیونکہ وہ تو بائع کا قائم مقام ہے پس منکوحہ پر محرمہ کا قیاس صحیح نہیں ہے۔ ثابت ہوگیا کہ مشتری اس محرمہ باندی کو حلال کرسکتا ہے۔ واذا کان لہ ان یحللہا لا یتمکن من ردہا بالعیب عندنا۔ اور جب مشتری کو اختیار ہوا کہ محرمہ باندی کو حلال کرلے تو ہمارے نزدیک مشتری کو یہ قابو نہ ہوگا کہ باندی مذکورہ کو بوجہ عیب کے واپس کرے۔ ف۔ کیونکہ یہ نہیں کہ سکتا کہ محرمہ ہونے سے میرے کام کی نہیں ہے۔ وعند زفر یتمکن لانہ ممنوع عن غشیانہا۔ اور زفر رح کے نزدیک مشتری واپس کرسکتا ہے کیونکہ وہ اس باندی کو اپنے تحت میں لانے سے منع ہے۔ ف۔ بوجہ احرام کے جسکو زفر رح کے نزدیک نہیں توڑ سکتا۔ وذکر فی بعض النسخ اویجامعہا۔ اور جامع صغیر کے بعض نسخوں میں مذکور ہے۔ اویجامعہا۔ ف۔ تو مسئلہ مذکورہ میں یہ معنی ہوسکے کہ مشتری اس محرمہ باندی کو حلال کرے یا اسکے ساتھ جماع کرلے اور محصل یہ کہ اسکو جماع سے حلال کرے یا پہلے کسی اور طور سے حلال کرلے۔ اور جو عبارت کہ کتاب میں اختیار کی وہ مراد ہے۔ والاول یدل علی انہ یحللہا بغیر الجماع بقص شعر او بقلم ظفر ثم یجامع۔ اور اول یعنی جو کتاب میں اختیار کی وہ دلالت کرتی ہے کہ جماع کے سوائے کچھ بال کترنے یا ناخن کترنے وغیرہ سے اسکو حلال کرے پھر جماع کرے۔ والثانی یدل علی انہ یحللہا بالمجامعۃ لانہ لا یخلو عن تقدیم مس یقع بہ التحلیل۔ اور عبارت دوم دلالت کرتی ہے کہ اسکو مجامعت سے حلال کرے کیونکہ جماع خالی نہیں پہلے کسی مساس سے جسکے ساتھ تحلیل واقع ہوجائیگی۔ ف۔ تو جماع میں بھی

پہلے کسی ساس وغیرہ سے حلال ہو کر تب جماع واقع ہوگا۔ بالجملہ سوائے جماع کے حلال کرنا تو ظاہر ہے اور بعض نسخون
کی عبارت سے نکلا کہ جماع سے بھی حلال کرنا جائز ہے لیکن جماع قصد کرنے مین اگرچہ پہلے چھونے وغیرہ سے تحلیل
ہو جائیگی لیکن چھونا وغیرہ بھی مانند جماع کے ہے - والاولی ان یحللہا بغیر المجامعۃ۔ اور اولی یہ کہ اسکو حلال
کرنے سوائے مجامعت کے - ف اور سوائے بوسہ و مساس وغیرہ کے جو مانند مجامعت کے ہے تعظیما لامر الحج
بغرض تعظیم امر حج - ف واحرام کے - واللہ تعالیٰ اعلم - (فروع) اخلاف نہین کہ خالی اس کہنے سے کہ مین نے
تجھے حلال کردیا حلال نہ ہوگی جب تک کہ اسکے ساتھ ایسا فعل نہ کرے جو احرام مین نہین ہوتا ہے یا وہ اسکے حکم
سے ممنوع احرام کا ارتکاب کرے مثلاً کنگھی کرے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام المومنین عائشہ رضہ
کو فرمایا کہ کنگھی کر اور عمرہ چھوڑ دے - کما فی الصحیح - اگر اپنی باندی کا کسی کے ساتھ نکاح کیا پھر باندی کو حج کی اجازت
دی تو اسکا شوہر اسکو منع نہین کر سکتا کیونکہ منافع اسکے مالک کے ہین - اگر احصار حج فرض مین واقع ہوا تو دوسرے
سال وہ قضاء کی نیت نہ کرے کیونکہ وقت اداء تمام عمر ہے اگرچہ جسپر حج فرض ہوا اور اسنے تاخیر کی تو تاخیر سے گنہگار ہے
لیکن جب اداء کرے وہ اداء ہوگا بلا خلاف - مع - (فضائل حج) حضرت عائشہ رضہ نے کہا کہ یا رسول اللہ ہم سب
سے افضل عمل تو جہاد جانتے ہین تو کیا ہم لوگ جہاد نہ کرین فرمایا کہ لیکن جہاد مین سے افضل جہاد حج مبرور ہے پھر یہ کہ
کو لازم پکڑنا - حضرت عائشہ رضہ نے کہا کہ جب سے مین نے سنا مین حج نہین چھوڑتی ہون - رواہ البخاری والنسائی
نقہ حدیث یہ کہ اللہ تعالیٰ کی بندگی مین کوشش کرنا جہاد ہے ازانجملہ کافرون سے قتال کا نام مردون کے لیے خاص
جہاد پڑ گیا اور عورتون کے لیے حج ہے اور بوڑہون کا لازم پکڑنا واسطے ذکر و تسبیح و نوافل کے ہے - حدیث سہل
بن سعد رضہ مین ہے کہ عمرہ سے عمرہ تک درمیانی گناہون کا کفارہ ہے اور حج مبرور کی کچھ جزا نہین سوائے جنت کے
رواہ الستۃ الا ابا داؤد - حدیث عائشہ رضہ مین ہے کہ یوم النحر مین کوئی عمل اللہ تعالیٰ کے نزدیک قربانی کرنے سے
محبوب تر نہین ہے - الترمذی - م - ابن الہمام رح نے خاتمہ مین تین مقاصد بیان فرمائے اسمین سے بعض مسائل
لیتا ہون - مقصد اول اپنے اوپر ہدی واجب کرنا - نذر سے ہدی واجب ہوتی ہے خواہ اللہ تعالیٰ کے واسطے
کہے یا اپنے اوپر کہے کیونکہ وہ بہرحال خالص اللہ تعالیٰ ہی کے لیے ہے خواہ نذر مشروط ہو یا نہ ہو - اور مطلق ہدی مین
بکری بھی جائز ہے ورنہ بکری یا گائے یا اونٹ جو نیت ہو - اقول کمتر ہدی بکری ہے یہ ابن عباس رضہ سے مروی ہے -
م - اور بکری واجب ہو اور گائے یا اونٹ دیا تو بہتر ہے اور برعکس نہین - اور جب ہدی نذر ہو تو قیمت ایک روایت
مین جائز ہے اور دوسرے مین نہین اور یہی احسن ہے - مع - مین کہتا ہون کہ قیمت مین صرف تصدق ہے نہ قربانی
اور محبوب قربانی ہے - کما فی الحدیث - م - دو بکریون کی نذر کی اور اسکے برابر ایک بکری یا قیمت دی تو نہین جائز
ہے - اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھپر واجب ہے کہ اپنے فرزند کو ذبح کرون تو قیاساً اسپر کچھ نہین ہے اور استحساناً
اسپر ایک بکری کی قربانی لازم ہے - مقصد دوم - مکہ مین مجاور ہونا بعض شافعیہ و صاحبین کے نزدیک مستحب ہے
مگر جب کہ کسی ممنوع مین مبتلا ہونے کا خوف ہو تو مکروہ ہے اور امام ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے اور
یہی احوط ہے اور ابن عباس و ابن مسعود و عمر و سعید بن المسیب سے احترام مکہ اور وہان ارتکاب خطار سے اجتناب
کرنے مین جو روایات مین اسی کو مؤید ہین اگرچہ مسجد الحرام مین ایک نماز کا ثواب بہ نسبت مسجد نبوی کے ایک
لاکھ گونہ زائد ہے - لیکن ایسے نفوس قدسی کمتر ہین جو وہان دل مین گناہ کا خطرہ نہ لاوین اور اس ثواب عظیم کو
دائمی افترام سے نہ مٹاوین - کیونکہ وہان خطار بلکہ دل مین خطرہ خطار پر مواخذہ اور اسی قدر شدید ہے - واضح ہو کہ

باطنی تعظیم واحترام مدینہ منورہ میں بھی شامل کرمعظمہ کے ہی اور جو لوگ مدعی ہین اُنکے دعوی سے ابھی تعجب ہی پس کبھی جرارت نہ ہونا چاہیے کہ شاید دوام سکونت سے دونون کا احترام مٹ جاوے یا گناہون کی شامت مین ماخوذ ہون نعوذ باللہ من ذلک ۔ ہان مبارک اُنکو جنھون نے دنیا تمام ومافیہا سے دل خالی کیا اور بارگاہ نبوت کے دروازہ پر ادب وتعظیم واجلال کے ساتھ مقیم رہکر مرگئے کہ حدیث مین ہی جس نے مدینہ کی سختیون پر صبر کرکے انتقال کیا مین اُسکے واسطے قیامت کو شفیع اور شاہد ہون ۔ کمافی صحیح مسلم والترمذی ۔ **مقصد سوم** ۔ زیارت مزار مبارک حضرت سرور عالم محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم ۔ زیارت مبارک سب مندوبات مین سے افضل ہی اور مناسک الفارسی وشرح المختار مین لکھا کہ واجب کے قریب ہی جسکو قدرت ہو ۔ بزار رح نے حدیث روایت کی کہ جس نے میری قبر کی زیارت کی اُسکے لیے میری شفاعت واجب ہوئی ۔ ورواہ الدارقطنی ایضاً ۔ اور حدیث ہی کہ جو کوئی میری زیارت کو آیا کہ سوائے میری زیارت کے اِسکا کچھ کام نہین تو مجھپر حق ہی کہ قیامت مین اُسکا شفیع ہون ۔ رواہ الدارقطنی ۔ حدیث ہی کہ جس نے حج کیا اور بعد میرے موت کے میری قبر کی زیارت کی تو گویا اُسنے میری زندگی مین میری زیارت کی ۔ رواہ الدارقطنی ۔ مف ۔ واضح ہو کہ آپ کی شفاعت سے جب گنہگار لائق دوزخ کو دوزخ سے نجات بلکہ عظیم کرامت یعنی جنت کی نعمت ہی کہ جسمین سے ایک ہاتھ بھر مقام تمام دنیا ومافیہا سے افضل ہی تو سمجھو کہ بندہ مغفور لائق جنت کو آنحضرت سرور عالم حبیب مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی شفاعت سے کیسا مرتبہ عظمیٰ عطا ہوگا ۔ م ۔ پھر اگر حج فرض ہو تو بہتر یہ کہ اول حج ادا کرے پھر زیارت کو جاوے اور اگر حج نفل ہو تو اُسکو اختیار ہی کہ جاہے جسکو پہلے ادا کرے ۔ مف ۔ بلکہ جو شخص اپنے اعمال پر اعتماد نہین کرتا اور یہی صالحین کا طریقہ ہی تو وہ زیارت کو مقدم کریگا کیونکہ وہ عمل قریب اور وسیلۂ شفاعت ہی اور نفل طور پر زیارت بیت اللہ صرف عمل قربت ہی ۔ فالہم م ۔ پھر مشائخ نے کہا کہ جب زیارت مرقد مبارک کی نیت کرے تو چاہیے کہ ساتھ مین مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی نیت کرے کیونکہ حدیث مین ہی کہ لاتشد الرحال الا الی ثلٰثۃ مساجد الخ ۔ یعنی سفر کے کجاوے نہ باندھے جاوین مگر تین مسجدون کی جانب ایک مسجد الحرام اور دوسری مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سوم مسجد بیت المقدس کمافی الصحیح ۔ مف ۔ یہان اہل علم کے دو قول ہین اول یہ کہ زیارت کے واسطے مطلقاً سفر کرنا ممنوع ہی سوائے ان تین مساجد کے پس ان لوگون کے نزدیک صرف مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیت سے سفر کرے پھر جب مسجد مین پہونچ جاوے اور اُسمین نماز پڑھکر مسجد بیت المقدس کے برابر ثواب پاوے تو وہ اب مدینہ مین ہی پس وہان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کرے ۔ چنانچہ بخاری مین کوہ طور کی زیارت کو جو صحابی گئے تھے اُنکو دوسرے صحابی نے اِسی حدیث کی دلیل سے قائل کیا ۔ قول دوم یہ کہ یہ حدیث صرف مساجد کے حق مین ہی یعنی کسی مسجد کی زیارت کے واسطے سفر کرنا نہ چاہیے سوائے اِن تین مساجد کے ۔ مخفی نہین کہ حدیث مذکور مین مطلقاً سفر سے ظاہراً ممانعت ہی سوائے ان مساجد کے حالانکہ سفر تجارت اور سفر طلب علم اور سفر حج بلاشبہہ جائز بلکہ فی الجملہ فرض ہین تو معلوم ہوا کہ حدیث اپنے ظاہری الفاظ پر مقصور نہین ہی اور تعمیم کی کوئی دلیل نہین اور اگر ہو تو زیارت کی احادیث جنمین سے بعض مذکور ہو چکین اگر تسلیم کیا جاوے کہ طرق متفرقہ ضعف رکھنے مین تو کچھ شک نہین کہ کثرت طرق سے قوت بدرجہ حسن ہی پس یہ بھی مستثنیٰ ہی اور حق یہ کہ مساجد چونکہ ہر جگہ ثواب مین بمنزلہ واحدہ ہین سوائے ان تین مساجد کے لہٰذا حدیث مین مساجد کے سفر سے منع کر دیا کہ بے فائدہ تعب لغو جائز نہین باستثنا ان تین مساجد کے کہ اِنمین ثواب اکثر ہی ۔ رہا اسفار حج وطلب علم وملاقات وتجارت وزیارت شریف یہ سب اچھے

دونوں سے مرغوب ہیں اور انکو اس حدیث کی ممانعت سے کچھ تعلق نہیں ہے اور قول اول ضعیف ہے پس اصح و مختار قول دوم ہے لہذا زیارت شریف کے قصد میں مسجد کی نیت کچھ ضرورت نہیں ہے اور اگر کسی کو یہی ہوس ہو تو چاہیے کہ اصل نیت تو زیارت شریف کی ہو اور اسکے ذیل میں ابھی سے زیارت مسجد کی بھی نیت کر لے اور مختار میرے نزدیک قول شیخ محقق ابن الہمام رحمہ اللہ ہے کہ فتح القدیر میں لکھا کہ اس بندہ ضعیف کے نزدیک بہتر ہے کہ زیارت مرقد شریف کے واسطے اکیلی خاص نیت کرے پھر جب وہ مدینہ منورہ پہونچ گیا تو خود وہیں اسکو مسجد مقدس کی زیارت نصیب ہو جائیگی کیونکہ ایسا کرنے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم و اجلال فرید ہے مف - یعنی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم و تبجیل فرض ہے بقولہ تعالیٰ تعزروہ وتوقروہ الآیہ - اور یہ جو بعض عوام میں مشہور ہے کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے بڑے بھائی کی سی تعظیم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام کو انکے قوم کا بھائی فرمایا اور خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اکرموا اخاکم - سے تصریح کی مترجم کہتا ہے کہ آیت و حدیث میں کچھ شک نہیں لیکن ان عوام نے اپنے فہم ناقص میں اسکا مفہوم باطل ٹھہرایا کیونکہ حضرت موسیٰ و عیسیٰ وغیرہم علیہم السلام آپ کی تعظیم میں اپنے امام و بھائی کی سرداری تسلیم کرتے ہیں بلکہ آپ تمام انبیاء و رسولوں کے سردار و امام ہیں اگرچہ حدیث میں ہے کہ انبیاء علیہم السلام علاتی بھائی ہیں باپ ایک اور مائیں متعدد ہیں پس اس عامی احمق کی سمجھ اپنے بڑے بھائی کے اور مثلاً حضرت ہارون و موسیٰ کی اپنے بھائی کے کس اندازہ پر اس عامی نے رکھی ہے اور شک نہیں کہ عظمت قدر و کرامت منزلت آنحضرت صلعم کی علماء محققین کے نزدیک عرش کی منزلت سے بہت زیادہ ہے امید ہے کہ اتنی زیادہ ہو جیسے آفتاب و ماہتاب کو تارے پر فضل ہے کیونکہ عرش وہی جو حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کی وفات سے جنبش میں آیا اور عرش کی خاطر سے مخلوقات کا ظہور نہیں ہوا پس صواب یہ تھا کہ کسی عالم کی زبان سے ایسے کلمات نہ نکلیں جس سے عوام ایسی حماقت و جہالت میں پڑیں - ہاں عوام کو عظمت و جلال الٰہی عزوجل سمجھانی چاہیے اور کون اس عظمت کو سمجھ سکتا ہے کہ جہاں خالق جل شانہ کی عظمت قدیم لایزال بے انتہا ہے بندہ اس عظمت کے سامنے فنا ہے اور حضرت خالق جل شانہ کے مقابلہ کا نام مخلوق سے بے ادبی کہ کہاں خالق عزوجل اور کہاں اسکی پیدا کی ہوئی مخلوق - پس معنی یہ ہیں کہ مخلوقات تمام و کمال میں آنحضرت صلعم کی تعظیم و توقیر سب سے اعلیٰ و اشرف اور ہم پر فرض شریف ہے تو جس بات میں یہ فرض ادا ہو وہ بات احسن لہذا خالص آپ کی زیارت کی نیت اولیٰ و اہم ہے م - پھر خالص نیت کر کے روانہ ہو اور راہ میں درود شریف کی کثرت کرے - جب قریب پہونچے تو بہتر ہے کہ باہر اتر پڑے اور پیدل چلے اور داخل ہونے سے پہلے افضل ہے کہ غسل کر کے نئے کپڑے پہنے اور ہر شرعی ادب جس سے تعظیم و اجلال زیادہ ہو بہتر ہے اور ہو سکے تو وضو اور پاکیزہ کپڑے پہنکر پیادہ داخل ہو اور کہے بسم اللہ رب ادخلنی مدخل صدق واخرجنی مخرج صدق واجعل لی من لدنک سلطانا نصیرا - اللہم افتح لی ابواب رحمتک وارزقنی من زیارۃ رسولک وحبیبک مارزقت اولیاءک واہل طاعتک واغفرلی غفرانا ورحمۃ واسعۃ یا ارحم الراحمین - اور چاہیے کہ تواضع و فروتنی و دلی عاجزی کے ساتھ احترام و تعظیم کا لحاظ کیے ہوئے داخل ہو - ف - اور مترجم کو اگر اللہ تعالیٰ یہ کرامت نصیب فرمادے تو اسکو سب سے بڑھکر خوف و حیاء اس امر کی ہونا چاہیے کہ معاصی و نالیاقتی سے وہ اس لائق نہیں کہ ایسے متبرک مقام میں داخل ہو اور کس منہ سے سامنے جاوے کہ وہاں ابرار انبیاء و صحابہ کبار ہیں مگر اس امید پر کہ رب اسکے نجاسات کو پاک کرتا ہے م - پھر حضور دل کے ساتھ آنحضرت صلعم و آل و اصحاب رضی اللہ عنہم پر درود شریف بہت بھیجو

ذکر ے ۔ف ۔ اور اگر ہوسکے تو روزہ دار اور ایسی حالت میں کہ ہر وقت باوضو ہو ۔ در مفطاز ذخیرہ میں کمی حتی الامکان مری مدکھے م ع ۔ اور یہ جانے کہ یہ وہ مقام ہے جسکو اللہ تعالیٰ نے رسول اشرف الرسل صلعم کے واسطے دار ہجرت و مرقد و منبع ایمان و صدر اسلام قرار دیا اور بدون تلوار کے قرآن و نور نبوت سے مفتوح و روشن فرمایا ۔ اور امیدوار ہو کہ شاید اسکا قدم اس جگہ پڑ جاوے جہاں حضرت سرور عالم صلعم کا قدم مبارک پڑا ہے ۔ امام مالک رحمتہ فرماتے کہ مجھکو شرم آتی ہے کہ اس پاک زمین کو سواری کے گھروں سے روندوں جسمیں رسول اللہ صلعم ہیں ۔ پھر طریق سنت کو لبسر و چشم بجالاوے یعنی پہلے مسجد میں باداب مسجد داخل ہو اور روضۃ الجنۃ کا قصد کرے جو درمیان منبر و مرقد شریف ہے اور کرانی و اختیار میں ہے کہ اس نعمت عظمیٰ کے لیے سجدہ شکر بجالاوے بعد دو رکعت تحیۃ المسجد کے ۔ ف ۔ پھر اگر وقت نماز فریضہ ہو تو جماعت میں فرض سے پچاس ہزار کا ثواب حاصل کرلے م ۔ پھر مزار شریف میں قبلہ کی طرف حاضر ہو اسطرح کہ منہ قبلہ کی طرف مائل ہو یعنی قدموں کی طرف جھکا ہوا کھڑا ہونے میں گویا حضور کی نظر مبارک کے سامنے ہے اور یہ اگرچہ بحقیقت ہے لیکن اپنی نظر ادب نیچی رکھے اور مقام ادب میں کھڑا ہو کر کہے ۔ السلام علیک یارسول اللہ السلام علیک یا خیر خلق اللہ السلام علیک یا خیرۃ من جمیع خلقہ السلام علیک یا حبیب اللہ السلام علیک یا سید ولد آدم ۔ ف ۔ السلام علیک یا خاتم النبیین السلام علیک یا رحمۃ للعالمین م ۔ السلام علیک ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ یارسول اللہ انی اشھد ان لا الہ الا اللہ وحدہ لاشریک لہ و انک عبدہ ورسولہ اشہد یارسول اللہ انک بلغت الرسالۃ وادیت الامانۃ ونصحت الامۃ وکشفت الغمۃ فجزاک اللہ تعالیٰ عنا خیر او افضل ما جزی نبیا عن امتہ ۔ پھر جناب باری تعالیٰ جل شانہ میں دعا کرے اللھم اعط سیدنا عبدک ورسولک محمدا الوسیلۃ والفضیلۃ والدرجۃ الرفیعۃ وابعثہ مقاما محمودا الذی وعدتہ انک ذوالفضل العظیم ۔ ف ۔ اور بندہ ضعیف کے نزدیک اس سے پہلے [illegible] صلوٰۃ کی دعا کرے اللھم صل علی سیدنا ومولنا عبدک ورسولک محمد وآلہ کما صلیت علی ابیہ ابراہیم الخ ۔ پھر دعائے وسیلہ کرے م ۔ پھر آنحضرت صلعم کے توسل سے اپنی مراد مانگی اور سب سے اعلیٰ مراد اس موقع میں دعائے حسن ایمان و اسیر خاتمہ و مغفرت ہے ۔ پھر آنحضرت صلعم سے شفاعت کی درخواست کرے ۔ ف ۔ اور بندہ ضعیف کے نزدیک یہ بھی دعا میں شامل کرے حتی کہ دعا وسیلہ میں ارزقنا شفاعتہ یوم القیامہ ۔ ملادے م ۔ پھر جس شخص نے مسلمانوں میں سے اپنا سلام کہا ہو وہ حضور میں اسکے نام سے پہونچاوے ۔ عمر بن عبدالعزیز اپنے سلام کے واسطے قاصد بھیجتے تھے اور سلف صالحین میں سے ایک جماعت نے فرمایا ہے کہ اس موقع حضوری میں جہانتک ممکن ہے دیر نہ لگاوے اور نہ طول تویل بیان کرے بلکہ حسن ادب سے موجز مختصر ادا کرے ۔ مف ۔ مترجم اگر اس قابل ہوتا تو اس سے امید نہیں کہ ضروری عرض بھی پوری کرسکتا شاید کہ اسکی زبان بند ہوجاتی ؎ اُحِبَّ مناجاتِ الحبیب باوجہٖ ۔ ولکن لسانُ المذنبین کلیلٌ ۔ یہ کچھ معاذ اللہ خاموشی استغنا نہیں ولیکن گنہگاروں کی زبان ہی گونگی ہوتی ہے ۔ اللھم صل علی سیدنا ومولنا محمد وآلہ وصحبہ صلوٰۃ طیبۃ زاکیۃ عدد خلقک ورضا نفسک وزنۃ عرشک ومداد کلماتک ۔ والحمد کما اثنی علی نفسہ جل شانہ ذوالجلال والاکرام ۔ م ۔ پھر ایک ہاتھ اتر کر حضرت سید الصدیقین ابوبکر پر سلام کرے السلام علیک یا خلیفۃ رسول اللہ السلام علیک یا صاحبہ وثانیہ [illegible] السلام علیک یا رفیق الرسول صلعم فی الاسفار وامینہ علی الاسرار جزاک اللہ عن امتہ محمد خیر الجزاء وافضل ما جزی اماما عن امتہ النبی ۔ پھر ایک ہاتھ اتر کر حضرت فاروق اعظم پر سلام کرے السلام علیک یا امیر المومنین السلام علیک یا من اعز اللہ [illegible] السلام [illegible] جزاک اللہ عن الامۃ خیرا لجزاء ۔ پھر ادب کے ساتھ بعد حمد وثنا اور درود اور دعا کے جسمیں والدین کو بلکہ احباب کو نہ بھولے [illegible] ختم کرکے باہر آوے ۔ پھر جب تک قیام میسر ہو کوشش کرے کہ مسجد میں فریضہ نماز ترک نہ ہو اور روضۃ الجنۃ میں کثرت سے درود اور دعا کرتا رہے ۔ بقیع الغرقد ۔ جہاں ستر ہزار آدمی قیامت کے روز بلاحساب داخل جنت ہونگے جنکے چہرے مثل چاند کے ہونگے ۔ کمافی الحدیث ۔ ہر روز جاکر

بطریق سنت زیارت کیا کرے۔ وہان مرقد حضرت عثمان رضی اللہ عنہ خلیفہ سوم رسول اللہ صلعم اور عثمان بن مظعون اول مدفون و مرقد عباس بن عبد المطلب و مرقد حسن بن علی و مرقد زین العابدین و محمد باقر و جعفر صادق اور مرقد صفیہ بنت عبد المطلب و فاطمہ بنت اسد ہے اور حضرت سیدۃ النساء فاطمہ کی مرقد مبارک میں اختلاف ہے بعض نے کہا کہ بقیع کی مسجد فاطمی مین اور بعض نے کہا کہ اپنے مکان مین اور یہی اظہر ہے اور بقیع مقابر ازواج مطہرات و قبر عقیل و عبد اللہ بن جعفر و قبہ ابراہیم بن رسول اللہ صلعم و مرقد عبد الرحمن بن عوف وغیرہم رضی اللہ عنہم ہین۔ احد پر پنجشنبہ کی فجر کو جاوے اور اول مرقد حمزہ بن عبد المطلب سید الشہدا پھر تمام شہدائے احد کی زیارت کرے۔ خود کوہ احد کی زیارت کرے۔ کہ وہ جنت کے پہاڑون سے ہے اور انحضرت صلعم و اصحاب کو دوست رکھتا تھا۔ حدیث مین ہے کہ احد پہاڑ ہے کہ ہمکو محبوب رکھتا ہے اور ہم اسکو محبوب رکھتے ہین۔ کما فی الصحیح اور ابن ماجہ کی روایت مین ہے کہ احد جنت کے ترعون مین ایک ترعہ پر ہے اور کوہ عیر جہنم کے ترعون مین سے ایک ترعہ پر ہے۔ اور صحیح مین ہے کہ آپ مع ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہ کے احد پر تشریف لیگئے اسکو جنبش ہوئی تو فرمایا کہ ساکن ہو کہ تجھپر کوئی نہین ہے مگر پیغمبر و صدیق و شہید کے۔ اور مترجم نے مجتمع کیا ان نصوص کو جنسے ثابت ہے کہ پہاڑون و جمادات و حیوانات مین سوائے انس و جن کی قوت ادراک و تسبیح ہے اور یہی حق واسی پر سلف صالحین رضی اللہ عنہم تھے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلعم کا گذر مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ کی طرف ہوا۔ یہ احد مین لشکر کے نشان بردار تھے اور نعد کو شہید ہوے ہین پس وہان کھڑے ہوکر فرمایا کہ مین گواہ ہون کہ تم اللہ تعالی کے نزدیک زندہ ہو اور فرمایا کہ تم لوگ انکی زیارت کیا کرو اور انپر سلام کہا کرو پس قسم اس ذات کی جسکے قبضہ مین میری جان ہے کہ نہین کوئی انپر سلام کہیگا مگر آنکہ یہ لوگ قیامت تک اسپر سلام بھیجتے رہینگے۔ ف۔ شاید یہ مراد ہو کہ قیامت تک انکی شان اسی طرح ہے اور شاید مراد یہ کہ جواب مین انکی طرف سے ایک سلام کا عوض قیامت تک ہے اور یہی اظہر ہے واللہ اعلم۔ پھر مستحب ہے کہ سنیچر کو مسجد قبا مین آوے کیونکہ حضرت صلعم ہر سنیچر کو سوار ہوکر اس مسجد مین تشریف لاتے تھے کما فی الصحیحین۔ اور یہ اول مسجد ہے جو اسلام مین بنائی گئی اور پہلا پتھر اسمین رسول اللہ صلعم نے رکھا ہے پھر ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے پھر عمر رضی اللہ عنہ نے۔ پس اسکی زیارت کی نیت کرے مع اسمین نماز کے۔ اور صحیح حدیث مین آیا کہ اسمین ایک نماز کا ثواب عمرہ کے برابر ہے اور وہان بیر اریس کی زیارت کرے جسمین آنحضرت صلعم نے آب دہن مبارک ڈالا جس سے وہ شیرین خوشگوار ہوگیا اور اسی مین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے آنحضرت صلعم کی انگوٹھی گری ہے پس اسمین سے وضو کرے واسکا پانی پیے اور مسجد الفتح کی زیارت کرے جو کہ کوہ سلع کے مغرب جانب پہاڑ پر واقع ہے وہان نماز پڑھے اور دعا مانگے اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلعم نے اسمین تین روز تک احزاب کفار پر دعا کی پس چہارشنبہ کے روز آپ کی دعا انپر قبول ہوئی۔ اور جو مساجد وہان ہین انمین سے ایک مسجد بنی ظفر ہے اسمین ایک پتھر ہے جسپر آنحضرت صلعم نے جلوس فرمایا اور مشہور ہے کہ جس عورت کو فرزند کی آرزو ہو جب وہ اسپر بیٹھیگی اللہ تعالی اسکو فرزند عطا فرمادیگا اور کہتے ہین کہ تمام مساجد و مشاہد جو مدینہ منورہ مین ہین سب تیس ہین انکو اہل مدینہ جانتے ہین اور سات کنوین ہین جنسے آنحضرت صلعم نے وضو کیا اور پانی پیا ہے انمین سے بیر بضاعہ ہے۔ ف۔ کتاب الصلوۃ مین بیر بضاعہ کے مشاہدہ کی روایت ابو داؤد رحمہ اللہ سے نقل ہوچکی ہے۔ **فصل**۔ جب اپنے وطن کی واپسی کا قصد مصمم ہو تو مسجد مین جاکر نماز پڑھے اور جو دعا بہتر و مرغوب ہو مانگے اور مزار مبارک پر رخصت کے واسطے حاضر اور سلام کرکے دعا مانگے جسطرح اسکو پسند ہو اپنے واسطے اور والدین و اولاد و مال کے لیے اور اللہ تعالی سے یہ بھی دعا کرے کہ اسکو دنیا و آخرت کی بلاؤن سے محفوظ فرماکر وطن مین پہونچا دے اور رسول اللہ صلعم سے وداع نہ کرے بلکہ درخواست کرے کہ اگر اللہ تعالی چاہے تو مجھے دوبارہ حرمین شریفین مین لاوے مع عافیت کے اور یہ دعا روضۃ الجنۃ مین بعد نماز کے اور نزدیک مزار مبارک کے زیادہ مانگے۔ مین کہتا ہون کہ مجتبا

مصروف ہو کر دعا مانگے کہ الٰہی میرا یہ آخری عہد مزار مبارک سے نہ فرمائیو بلکہ مجھے دوبارہ آنا نصیب فرمائیو یا ذو الجلال
والاکرام ۔ اور اس وقت آنسوؤں کا جاری ہونا نشان قبول سے ہے اور چاہیے کہ جو کچھ ہو سکے مجاوران مقام پاک
کے واسطے ہدیہ کرے پھر فراق سے حسرت کھا کر روتا ہوا وہاں سے واپس ہو۔ واضح ہو کہ بعضے بدنصیب اس سفر پر ندامت
ظاہر کرتے اور آئندہ عزم کرتے ہیں کہ پھر نہ آویں اور دوسروں سے کہتے ہیں کہ خبردار اب ایسی حرکت نہ ہو کہ دوبارہ آوے
اور مانند اسکے کلمات کہتے ہیں تو خوب جانو کہ ایسے کلمات وحرکات دلیل ہیں کہ اس سے کچھ قبول نہیں ہوا اور وہ خشم
وغضب میں گرفتار بے نصیب ہے نعوذ باللہ من ذلک ۔ اہل سعادت بغیر حزن وحسرت کے اس بارگاہ رحمت کو نہیں
چھوڑ سکتے ہیں اور یہ چھوڑنا بمقتضائے ادب اور فرمانبرداری ہے والحمد للہ علی فضلہ لاہل السعادۃ من المؤمنین آمین
والصلوٰۃ والسلام علی حبیبہ خیر الخلق وآلہ وصحبہ اجمعین ۔ (آداب رجوع) واپسی میں ہر بلندی پر تکبیر کہے اور حضرت
سرور عالم صلعم سے ثابت ہے کہ نزدیک مدینہ منورہ پہونچ کر فرماتے آئبون تائبون عابدون ساجدون حامدون صدق
وعدہ ونصر عبدہ وہزم الاحزاب وحدہ ۔ پس اقتدا ریہ کلمات کہے اور پڑھے کل شیء ہالک الا وجہہ لہ الحکم والیہ ترجعون
اور جب وطن سامنے ہو تو دعا کرے اللہم رب السموات السبع وما اظللن ورب الارضین السبع وما اقللن ورب الشیاطین
وما اضللن ورب الریاح وما ذرین فانا نسئلک خیر ہذہ القریۃ وخیر اہلہا وخیر ما فیہا ونعوذ بک من شرہا وشر اہلہا وشر ما فیہا
اللہم اجعل لنا فیہا قرارا وارزقنا رزقا حسنا ۔ پھر اپنے اہل کے پاس آدمی بھیجدے جو انکو آگاہ کرے اور اچانک آنکے
وہاں داخل نہ ہو جاوے اور نہ رات میں داخل ہو کیونکہ حدیث میں منع ہے ۔ پھر جب محلہ میں پہونچے تو پہلے مسجد میں داخل
ہو کر دوگانہ پڑھے جب کہ وقت مکروہ نہ ہو ۔ پھر گھر میں جاوے اور وہاں دو رکعت پڑھے ۔ اور اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا
کرے اس نعمت عظمیٰ پر جو عطا فرمائی اور سلامتی کے ساتھ واپس لایا ۔ اور اسپر جبتک زندہ ہے حمد وشکر کرتا رہے اور
ہمیشہ جبتک زندہ ہے ممنوعات سے پرہیز کرنے میں کوشش کرے خصوص ایسے قول وفعل سے نہایت خوفناک
رہے جو اعمال کو ضائع کر دیتے ہیں اور حج مبرور یا مقبول کی علامت یہ ہے کہ اول کی نسبت اسکی حالت دین میں بہتر ہو جاوے
ہذا ملخص ما قال الشیخ رحمہ اللہ فی الفتح مع زیادات من المترجم عفا اللہ عنہ وجعلہ من لواحقہم بفضلہ وکرمہ وہو ذو الفضل العظیم
وعلی ما یشاء قدیر والحمد للہ رب العالمین ۔ (ملحقات) حج کبیرہ گناہوں کا کفارہ ہے اور بعض کے نزدیک سوائے حقوق العباد
کے ۔ اور قاضی عیاض رح نے کہا کہ اہل السنۃ نے اجماع کیا کہ کبائر کا کفارہ نہیں سوائے توبہ کے اور قرضہ ساقط ہونے کا کوئی
قائل نہیں اگرچہ قرضہ الٰہی مانند قضائے نماز وغیرہ ہو ۔ ہاں ادائے قرضوں میں دیر کرنا وغیرہ معاف ہونگے ۔ لباس کعبہ کو
خرید کر پہننا منع نہیں ہے ۔ آب زمزم سے استنجا مکروہ ہے نہ غسل کرنا ۔ حرم مدینہ میں اختلاف ہے اور میرے نزدیک حق یہ کہ جیسا
بیت اللہ کے گرد حرم ہے دونوں لابتین مدینہ کے بیچ میں حرم ہے لیکن دونوں حرم کے احکام مختلف ہیں حتیٰ کہ حرم مدینہ میں
شکار و درخت کاٹنا وغیرہ جائز ہیں نہ حرم مکہ میں ۔ اور حرم مدینہ میں بعض احکام خاص مذکور ہیں انہیں سے کثرت ثواب طاعت
ہے و کمال اجتناب معصیت ۔ راجح قول یہ کہ مدینہ سے مکہ افضل ہے لیکن جتنا قطعہ زمین مرقد کو جسم پاک حضرت سرور عالم صلعم
سے ملی ہے وہ مطلقا افضل ہے حتیٰ کہ بیت کعبہ وعرش وکرسی سے افضل ہے ذکرہ القاضی عیاض رح اور مترجم کہتا ہے کہ اسی پر
فتویٰ دیا جاوے اور باطن وحقیقت کا علم اللہ تعالیٰ علام الغیوب جل شانہ ہے ۔ وصلی اللہ تعالیٰ علی سیدنا ومولانا محمد و
آلہ واصحابہ اجمعین والحمد للہ رب العالمین ۔ یہ ربع اول عین الہدایہ بفضل اللہ سبحانہ تعالیٰ وحسن توفیق حق سے تمام ہوا ربع دوم کی
التزام سے اسکے بعد ملحق ہے وعلی اللہ تعالیٰ التوکل وبہ الاعتصام وبہ الثقۃ علی توفیق حسن الاختتام ان ربی حسبی ونعم المجیب

تم ربع الاول بحمد اللہ سبحانہ ویتلوہ الثانی بحسن توفیقہ

خاتمۃ الطبع

الحمد للہ سبحانہ تعالی شانہ کہ مطبع ہذا کو کتاب عین الہدایہ کے طبع و ترجمہ پر موقع افتخار ہو کہ جسکی نظیر ان دیار و امصار مین موجود نہین اور اہل اسلام جہان تک اسکی قدر کرین زیبا ہو چند فوائد عظیمہ پر لحاظ فرمائیے اور کتاب ہاتھ مین ہو دیکھ لیجیے کہ بیان ذیل محض نمونہ ہو- اول ترجمہ فصیح سلیس عام فہم زبان مین ہر استعداد کے سمجھ کے لائق ہو- دوم کسی قدر عربی جاننے والے کو ہدایہ شریف کا معلم ہو اور کیون نہین کہ ہر ہر فقرہ کے عربی ترجمہ کو توضیح بیان سے اسطرح مربوط کیا گیا کہ مطلب تحقیق حل ہو جاوے- سوم فقہا جن قیود کو علماء کے فہم پر چھوڑتے ہین مترجم علام نے انکو ذیل بیان مین ظاہر کر دیا- چہارم تتمہ کامل تین اجزا ہین- جزو اول عقائد حقہ جنکو فقہ اکبر کہتے ہین اسی واسطے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالی نے رسالہ عقائد کا نام فقہ اکبر رکھا دوم علم اخلاق- سوم علم اعمال جوارح- اس کتاب جامع مین زیادات عظیمہ سے یہ کہ اول رسالہ عقائد امام اعظم مع رسالہ وصیت و فوائد حضرت ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالی کا ترجمہ مع متن و تحقیقات لطیفہ داخل ہو اور لباب افادات شرح عقائد نسفی و رسالہ مولانا عبد الحق رحمہ اللہ تعالی وغیرہ ہو- اردو مین اسوقت تک عقائد کا ایسا ترجمہ نہین ہوا تعلیم جمع اصل کتاب علحدہ لوح کے ساتھ جسمین فضائل اعمال کی حدیث جامع اور ہر مسئلہ عربی کی ذیل مین فائدہ کے طور پر اس جنس کے مسائل مع دلائل لب لباب شرح عینی و فتح القدیر و تخریج زیلعی وغیرہ ہو- ششم تحریر دلیل ہین جس حدیث سے استدلال ہو اسکی تصحیح جہان تک کسی امام فن سے ملی کافی وافی ہو- ہفتم اگر ائمہ حدیث مین بابت تصحیح اختلاف ہوا تو جس راوی کے وجہ سے کلام ہو اسی کی توثیق پر مدار ہوا تاکہ جن راویون مین اتفاق ہو بیفائدہ طول کلام نہو جس سے اصل مطلب سمجھنے مین پریشانی لاحق ہو ہان اگر اتفاقا کسی حدیث مین جدید کلام کی ضرورت ہو تو تعدیل رواۃ کی ضرورت ظاہر ہو حاصل یہ کہ حدیث صحیحین و موطا اجماعی صحیح مین بس حوالہ کافی ہو- دیگر مین اگر امام ترمذی نے تصحیح کی تو کافی ہو لیکن اگر دوسرون نے جرح کی تو صرف محل اختلاف راوی یا اضطراب مین کلام کیا گیا تاکہ عوام کا ذہن منتشر نہو کیونکہ زیادہ تر انھین کا افادہ مقصود ہو- ہشتم مسئلہ مین جو قیود ہین صاف بیان کر دیے گئے جس سے عربی جاننے والے بھی بڑا فائدہ اٹھا سکتے ہین کیونکہ انکی معرفت دقیق ہو حتی کہ بعض علما نے فرمایا کہ فتاوائے شمس الائمہ و امام اسبیجابی و قاضی خان وغیرہ صرف وہی افادات ہین جو مختصر جامع صغیر کے قیود سے نکالے گئے ہین پس یہ ہر شخص کو میسر نہین اور فقہ کا علم اسی امتحان پر دائر ہو- نہم جو مسائل ہدایہ شریف مین منصوص ہین اکثر اصول مسائل ہین جو امام رح و صاحبین سے ماثور ہین حضرت مترجم علم فیض نے نہایت لطافت کے ساتھ ان اصول مسائل کے ذیل مین فتاوائے مشایخ و مسائل مذہب کو اصول معتبرہ معتمدہ سے بڑھا کر جامع کر دیا یعنے عین الہدایہ دیکھو تو مسائل اصول ہین اور تذییل دیکھو تو مسائل فتاوی ہین- دہم سب سے عمدہ صنعت و کامل سعی بلیغ یہ ہو کہ تذییل مین مسائل مذہب و فتاوی مین سے صرف وہی مسائل لیے جن پر فتوی ہو اور باقی اقوال ترک کر دیے کیونکہ عموما اسی حکم کی ضرورت ہو جو مفتی بہ ہو اور اسکے ساتھ خوبی نفیس یہ ہو کہ حوالہ کتاب مذکور ہو کہین صریح نام ہو اور کہین رمز و اشارہ ہو کیونکہ حوالہ کتاب سے غرض اعتماد اور علم طبقات مسائل وغیرہ ہے تاکہ ائمہ سابقین کے افادات مین انکے نام کا ذکر برکت و نزول رحمت ہو لیکن ہر جگہ مثلاً یہ مسئلہ امام قاضی خان کی شرح جامع صغیر مین مذکور ہو لکھنا تطویل سمجھکر صرف رموز ذیل پر اکتفا کیا گیا ہو

نام کتاب	رمز	نام کتاب	رمز	نام کتاب	رمز	نام کتاب	رمز	نام کتاب	رمز
شرح شیخ الاسلام	ع	شرح امام ابن الہمام	ف	فتح القدیر مع	م ف	افادات شامی	ش	مبسوط امام محمد رح	المبسوط
عینی رح		یعنی فتح القدیر	الفتح	افادہ مترجم	م ت	درمختار	د الدر	مع شرح مع	
ملخص عینی	مع	,, ملخص	مف	فتاوی قاضیخان	قاضیخان	تنویر الابصار	ت	مبسوط امام سرخسی	مبسوط سرخسی
مترجم مع عینی یا	م ع	ملخص عینی فتح القدیر	مفع	,, شرح جامع صغیر	ق	تخریج حدیث	ت	یعنی شرح الکافی	
ملخص	م مع		معف	افادہ بحرالرائق	البحر		تخ		
فتاوای اسلم حنفیہ	غ	صدر الشریعہ	الصدر	نتایج الافکار	ن	جلبی	ج	امام زیلعی شارح کنز	زیلعی

اور جامع نفیس فتاوائے عالمگیریہ یا اسکے ترجمہ فتاوائے ہندیہ سے جو مسائل نقل کیے گئے ہیں بعین
اصل کے موافق حوالہ کتاب مذکور ہے اور بدایع وتہذیب ومضمرات وغیرہ نفائس کتب نایاب سب اسی فتاوائے
بے نظیر سے منقول ہیں لیکن کمال اہتمام سے صرف انہیں اقوال کو لیا گیا جن پر فتوی ہے اور جاننا چاہیے کہ فتوی کے علامات
مانند اصح وصحیح وارجح ومعمول ومفتی بہ ومعمول بہ وغیرہ کے مقدمہ میں مصرح ہیں۔ (تنبیہ) جیسے دلائل حنفیہ مذکور ہیں
اسیطرح امام مصنف نے جو دلائل شافعیہ نقل فرمائے انکی بھی کافی تحقیق لکھی گئی اور آخر تنبیہ کیا گیا کہ اختلاف نہیں بلکہ
بسبیل اجتہاد میں تفاوت ہے تاکہ سب لوگ جان لیں کہ ہمارے ائمہ اہل السنۃ میں مخالفت نہیں بلکہ اجتہادی فرق
ہیں مثلاً امام شافعی رح حدیث مرسل سے حکم نہیں نکالتے بدون تقویت کے تو انکے موافق ایک حکم حاصل ہوگا
اور امام ابو حنیفہ وجمہور بدون اسکے حکم نکالتے ہیں تو لامحالہ نتیجہ دوسرا نکلا اور اسی طرح قیاس کی توضیح واجتہاد کی
تحقیق سے یہ کتاب اسم بامسمی عین الہدایہ ہے اور دیگر مرغوب نفائس ملاحظہ واستفادہ پر موقوف ہیں چونکہ اس زمانہ
میں اہل اسلام کو نماز وزکوۃ وصوم وحج وعقائد حقہ کی مزید ضرورت ہے لہذا جلد اول ہدایہ جو تین سو صفحہ اصل ہے ان فوائد
کے الحاق سے مجلد ضخیم ہوگئی اور جن مجلدات میں مسائل وکالت وحدود ومکاتب وغیرہ ہیں انہیں زیادہ تطویل بوجہ
سے نہیں ہے کہ بالفعل مسلمانوں کو انکی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ محاکمہ کے مسائل بشرائط اس غرض سے واضح کئے کہ
اہل اسلام صدق ودیانت سے باہمی قضایا کا فیصلہ موافق شریعت کرلیں تاکہ باوجود حکم شریعت حاصل ہونے کے
حکام وقت کو کلفت نہ دیں اور جو بیجا اخراجات کی بربادی سے محفوظ رہیں۔ اسی طرح اصل ہدایہ میں کتاب الفرائض یعنی
مسائل میراث نہیں تھے لہذا حضرت مترجم عم فیضہ نے جلد چہارم کے آخر میں کتاب الحیل وکتاب الفرائض کے الحاق
سے تکملہ کردیا۔